



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Der Asklepiuskult im römischen Nordafrika“

verfasst von / submitted by

Jasmin Hangartner, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 885

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Klassische Archäologie UG2002

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Günther Schörner

1 Inhalt

1	Inhalt	2
2	Danksagung.....	4
3	Einleitung	5
4	Aufbau der Arbeit und Methode	7
5	Forschungsgeschichte	9
6	Der Asklepiuskult in Nordafrika im Spiegel der schriftlichen Quellen.....	16
7	Heiligtümer	22
7.1	Nachweise von Asklepiusheiligtümern durch epigraphische Quellen.....	27
7.1.1	Karthago	28
7.2	Nachweise von Asklepiusheiligtümern mit architektonischen Überresten	33
7.2.1	Sicher identifizierte Asklepiustempel.....	33
7.2.2	Unsicher identifizierte Asklepiustempel.....	67
7.3	Verbreitung und Gemeinsamkeiten	84
8	Rituale im Asklepiuskult im römischen Nordafrika.....	87
8.1	Die <i>Leges Sacrae</i>	88
8.1.1	IL Afr. 225 aus Thuburbo Maius	89
8.1.2	AE 1949, 56 aus Karthago	90
8.1.3	Die Interpretation der Inschriften aus Thuburbo Maius und Karthago.....	91
8.2	Die Bedeutung des Wassers im Asklepiuskult im römischen Nordafrika.....	100
8.2.1	Die Bedeutung des Wassers im griechischen Kulturkreis	100
8.2.2	Die Bedeutung des Wassers im westlichen Asklepiuskult.....	106
8.2.3	Die Bedeutung des Wassers im Asklepiuskult im römischen Nordafrika	110
8.3	Inkubation	116
8.4	Opfer und Votive	121

8.4.1	Gammarth.....	125
8.4.2	Curubis.....	126
8.4.3	Hamman Djedid.....	126
8.4.4	Naraggara.....	127
8.4.5	Lambaesis.....	128
8.4.6	Votive.....	130
8.5	Die Asklepieia.....	131
9	Fazit.....	137
10	Ausblick.....	142
11	Zusammenfassung.....	143
12	Bibliografie.....	145
12.1	Antike Autoren.....	157
13	Inschriften.....	158
14	Tafeln.....	163
15	Karten.....	170
16	Abstract.....	180

2 Danksagung

Ich möchte mich an dieser Stelle ganz herzlich bei Prof. Günther Schörner für die Hilfe bei der Erarbeitung der Fragestellung und die gute und geduldige Betreuung bedanken.

Meinem Freund Dominik Bochatz möchte ich für die Unterstützung und das mehrfache Korrekturlesen danken. Meiner Familie für das Ermöglichen des Studiums.

Dominik Hagmann sei an dieser Stelle für die ausführliche Einführung in QGIS sowie der Hilfe beim Erstellen der ersten Karten gedankt.

Bei Nisa Kirchengast möchte ich mich ebenfalls recht herzlich fürs Korrekturlesen bedanken.

3 Einleitung

Die vorliegende Masterarbeit beschäftigt sich mit dem Asklepiuskult im römischen Nordafrika. Der Fokus der Arbeit liegt auf den römischen Provinzen Africa Proconsularis, Numidia, Mauretania Caesarensis und Mauretania Tingitana, die mit der sukzessiven Eingliederung Nordafrikas in das römische Reich ab 146 v. u. Z. entstanden sind und sich auf die Gebiete der heutigen Staaten Libyen, Tunesien, Algerien und Marokko erstrecken (Karte 1). Der zeitliche Fokus liegt zwischen dem Ende des dritten punischen Krieges und 429 u. Z., das Jahr in dem die Vandalen nach Nordafrika übersetzten und begannen die römischen Provinzen zu erobern.

Das römische Nordafrika ist stark durch die Kulturen der Punier, den Nachfahren der Phönizier, die im 8. Jh. v. u. Z. aus dem Orient kamen und in der Region von Karthago und Uthika Siedlungen gründeten, geprägt. Auch das Königreich der Numider, das aus verschiedenen nomadisch lebenden Völkern bestand und sich in den Landesinneren Regionen Nordafrikas befand, hat sich auf das römische Nordafrika ausgewirkt (Karte 2). Da es sich bei den Numidern nicht um eine einheitliche Kultur gehandelt hat und sie hauptsächlich mündlich überliefert wurde, ist sehr wenig über die kultischen Rituale und Namen ihrer Gottheiten bekannt¹. Auch Elemente aus dem griechischen Kulturkreis finden sich im römischen und bereits im vorrömischen Nordafrika wieder, dies aufgrund der guten Handelsbeziehungen mit den späteren Ostprovinzen und der Nähe zur Kyrenaika, einer ehemaligen griechischen Kolonie. Die Auswirkungen, die sich durch die oben beschriebenen Kulturen auf das römische Nordafrika ergaben, finden sich besonders im politischen und religiösen Bereich wieder.

Die römische Archäologie in Nordafrika erhielt besonders zu Beginn des 20. Jh. beachtliche Aufmerksamkeit. In dieser Zeit fanden große Ausgrabungen in den antiken Stätten statt, die Methoden entsprachen aber nicht heutigen Standards, was teilweise zu Lücken in der wissenschaftlichen Arbeit führt. Die Verteilung der Quellenlage zum Asklepiuskult ist deshalb sehr unregelmäßig auf die verschiedenen Gattungen und Provinzen verteilt. Es gibt viel Epigraphik und auch viele Statuen von Asklepius, die größtenteils aus den Thermen

¹ The Encyclopedia of Ancient History 10 (2013) 5786 s. v. Religion, North Africa (B. Bessi)

stammen, zur Architektur der Heiligtümer ist hingegen weniger bekannt und über die Kleinfunde gibt es so gut wie keine Fundberichte. Das bedeutet auch, dass keine Anatomischen *Ex - voto*, wie sie aus anderen Asklepiusheiligtümern bekannt sind, gefunden wurden. Allerdings müssen sie auch nicht zwingend in Asklepiusheiligtümern auftreten, womit die Möglichkeit besteht, dass sie im nordafrikanischen Kult nicht vorgesehen waren.

Untersucht man den Asklepiuskult im römischen Nordafrika, wird man immer wieder mit dem punischen Gott Eshmun in Bezug auf den Ursprung und die Bedeutung des Kultes konfrontiert. Eshmun war ursprünglich ein phönizischer Heilgott, der in Sidon nachweislich ab dem 6. Jh. v. u. Z. verehrt wurde². Ab dem 4./3. Jh. v. u. Z. wurde er dann an die griechischen Gottheiten Asklepius und Apollo angeglichen³. Dass diese Angleichung später auch für den punischen Asklepius galt, bestätigt eine Trilingue (latein, griechisch, punisch) aus dem 2. – 1. Jh. v. u. Z aus San Nicolo Gerrei auf Sardinien. Es handelt sich dabei um eine Votivsäule aus Bronze auf der ein Sklave berichtet, dass er nach dem Hören der Stimme des Asklepius geheilt wurde⁴.

Im 4. Jh. v. u. Z. wird Eshmun in Karthago auf einem Epitaph für einen Arzt als „Gott der hilft und heilt“ bezeichnet⁵. Spätestens ab dem 2. Jh. v. u. Z. ist ein Tempel für Eshmun/Asklepius durch römische Autoren auf dem Byrsa Hügel in Karthago überliefert, der der schönste und größte Tempel Karthagos sein soll und der Ort des letzten Widerstands gegen die Römer im dritten punischen Krieg 146 v. u. Z. war. Auch punische Inschriften erwähnen ein *bt šmn*, ein Heiligtum für Eshmun und Priester des Eshmuntempels⁶.

Für die Zeit nach dem dritten punischen Krieg sind keine Inschriften mehr für Eshmun überliefert. Auch für Asklepius gibt es keine Inschriften, Statuen oder Heiligtümer, die sicher ins Ende der Republik oder die frühe Kaiserzeit datiert werden können. Das früheste Zeugnis für das Wiederaufflammen des Kultes nach dem dritten punischen Krieg ist eine

² Benseddik 2010, I, 29.

³ Benseddik 2010, I, 28; Lipinski 1994, 22-24.

⁴ Trilingue aus Sardinien: CIS I, 143; Lipinski 1994, 24.

⁵ Benseddik 2001, 2693; Lipinski 1994, 22.

⁶ Musso 2009, 118.

Inscription aus Thugga, die vermutlich in claudische Zeit datiert⁷. Ob der Kult in der Zeit dazwischen nicht ausgeübt wurde oder einfach keine Zeugnisse hinterlassen hat, bleibt noch ungeklärt. Die meisten Zeugnisse für den Asklepiuskult stammen aus dem frühen 2. Jh. und dem Beginn des 3. Jh. Aus römischer Zeit sind 102 Inschriften bekannt, die Asklepius oder seine Priester erwähnen. Der Gott wird nun manchmal mit Salus/Hygieia zusammen verehrt und gehört zu den *Dii salutare*, *Dii boni* und den *Dii augusti*. Er wird aber auch mit Jupiter, Saturn, Apollo, Caelestis und Mars zusammen verehrt. Diese für den Rest des römischen Reiches ungewöhnliche gemeinsame Verehrung wird oft als Argument für einen punischen Einfluss auf den Kult in römischer Zeit gedeutet⁸. Dieser punische, manchmal auch afrikanisch oder lokal genannte Einfluss auf römische Kulte in Nordafrika und somit auch auf den Asklepiuskult ist die meist diskutierte Forschungsfrage im Zusammenhang mit Kulturen im römischen Nordafrika. Die architektonischen Überreste sogenannter Asklepiusheiligtümer und die Frage nach der gerechtfertigten Zuschreibung dieser an Asklepius, sowie eventuell damit verbundenen Ritualen wurden bisher kaum diskutiert.

4 Aufbau der Arbeit und Methode

In der vorliegenden Arbeit sollen folgende Fragen untersucht werden:

- Welche Kultbauten für Asklepius werden in der Forschung diskutiert und sind diese Zuschreibungen gerechtfertigt?
- Gibt es Gemeinsamkeiten zwischen den Bauten?
- Sind diese Kultbauten mit anderen Kultbauten für Asklepius im Mittelmeerraum vergleichbar?
- Kann man von den Bauten auf Kulthandlungen schließen?
- Welche weiteren Quellen gibt es zum Asklepiuskult in Nordafrika und inwiefern ergänzen sie die Informationen aus den Bauten?
- Lässt sich ein Kultablauf rekonstruieren und gibt es Veränderungen im Laufe der Jahrhunderte?

⁷ AE 1914, 0166

⁸ Merlin 1908, Charles-Picard 1954, LeGlay 1975, Bénabou 1976, Cadotte 2007, Benseddik 2010.

Um diesen Fragestellungen nachzugehen, wurde die Arbeit (neben den Kapiteln 4 und 5 zur Forschungsgeschichte und zum Kult in den schriftlichen Quellen) in zwei Themenblöcke – einem zu den Heiligtümern und einem zu den Ritualen – unterteilt. In einem ersten Schritt wird die bisherige Forschung zum Thema der vorliegenden Untersuchung aufgearbeitet. Danach werden kurz die schriftlichen Quellen zum Asklepiuskult im römischen Nordafrika besprochen.

Im ersten Themenblock zu den Heiligtümern wird zuerst die Methodik vorgestellt, nach der sich Asklepiusheiligtümer identifizieren lassen. Dies erfolgt anhand der von J. W. Riethmüller vorgeschlagenen Klassifizierung von Quellen als primäre, sekundäre und tertiäre Kultzeugnisse, wobei die primären Kultzeugnisse ein Asklepiusheiligtum eindeutig identifizieren, die sekundären in Kombination mit verschiedenen Quellengattungen für die Identifikation als Asklepiusheiligtum sprechen können und die tertiären ein Hinweis auf ein Asklepiusheiligtum sein können, dieses aber nicht sicher belegen⁹. Die bisher von der Forschung als Standorte für Asklepiusheiligtümer genannten Orte¹⁰ werden mit dieser Methode auf ihre Zuschreibung hin geprüft. Aus dieser Analyse können sich bei einer genügend großen Anzahl an eindeutig als Asklepiusheiligtümer identifizierten Bauten Kriterien für eine Typologie von Asklepiusheiligtümern in Nordafrika ergeben.

Im zweiten Themenblock wird auf mögliche Rituale im Asklepiuskult im römischen Nordafrika eingegangen. Dieser Block ist aufgrund der vorhandenen Quellen (Schriftliche Zeugnisse antiker Autoren, Epigraphik, Architektur¹¹) sowie der im östlichen Teil des römischen Reiches angetroffenen Aspekte der Rituale in den Asklepiusheiligtümern in fünf Unterkapitel geteilt: *Leges Sacrae*, Wasser, Inkubation, Opfer und Asklepieia. Da die Quellenlage nicht sehr umfangreich ist, werden die bekannten Rituale für Asklepius im restlichen römischen Reich besonders stark miteinbezogen und Hypothesen darüber aufgestellt, inwiefern diese auch in Nordafrika ausgeführt worden sein könnten.

⁹ Riethmüller 2005, I, 53 – 74.

¹⁰ Heiligtümer, die epigraphisch belegt sind: Africa Proconsularis: Bordj Ab del Malek-Hr Chett, Gammarth, Hr Bir el Afu, Karthago, Maxula, Musti, Thignica, Thisiduo, Thugga, Thysdrus, Vazi Sarra; Numidia: Castellum Dimmidi; Mauretania Caesarensis: Auzia (nur für Valetudo), Caesarea. Heiligtümer mit archäologischen Befunden: Africa Proconsularis: Althiburos, Ammaedara, Aradi, Bulla Regia, Djebel Oust, Gigthis, Tebessa Khalia, Thibicaae, Thuburbo Maius, Uchi Maius; Numidia: Lambaesis, Castellum Tidditanorum, Timgad; Mauretania Caesarensis: Rapidum.

¹¹ Siehe Kapitel 5 und 6.

In einem Fazit werden die erzielten Resultate zusammengefasst und im Ausblick noch offen gebliebene Forschungsfragen erläutert.

5 Forschungsgeschichte

Im Folgenden soll ein Überblick über die Forschungsgeschichte zum Asklepiuskult im römischen Nordafrika gegeben werden. Dabei wird nur am Rande die Forschungsgeschichte zum griechischen Asklepiuskult, die den größten Teil der Forschung zu dieser Gottheit ausmacht, behandelt¹².

Die Forschung zum Asklepiuskult wurde, wie alle Bereiche der klassischen Archäologie im römischen Nordafrika, stark durch die französische Kolonialmacht geprägt. Ab 1830 beginnt mit der französischen Invasion in Algerien auch die Erforschung der römischen Antike im Rahmen von Kartierungsverfahren und Erkundungstouren¹³. Am Ende des 19. Jh. finden erste wissenschaftliche Ausgrabungen in Timgad und Lambaesis statt¹⁴, in Tunesien beginnt die archäologische Erforschung ab 1881, als das Gebiet französisches Protektorat wird. Die römischen Ruinen standen dabei im Fokus, da diese als zur europäischen Kultur gehörig angesehen wurden und die Eroberung Nordafrikas damit legitimiert werden sollte¹⁵. Andere historische Epochen wie die frühe islamische Zeit oder die vorrömische Vergangenheit wurden aus diesen Gründen lange vernachlässigt¹⁶. Bis in die 1990er Jahre war die Forschung zum römischen Nordafrika größtenteils von französischen ForscherInnen dominiert, was sich auch in den Forschungsfragen (Fokus auf monumentale Architektur, Militär und Kult) und den Interpretationen niedergeschlagen hat (Rom als erobernde Macht mit imperialer Architektur, Verhältnisse römischer Kulte zu einheimischen Kulte)¹⁷. Bis heute ist die römische Archäologie in Nordafrika stark europäisch geprägt, da sich die Mehrheit der nordafrikanischen AltertumswissenschaftlerInnen mit den nicht römischen Perioden beschäftigt¹⁸. Dies ist problematisch, da dadurch eine eurozentristische Sicht auf das römische Nordafrika

¹² Die wichtigsten Werke zur Forschungsgeschichte: Walton 1979, Edelstein 1945, Riethmüller 2005.

¹³ Fenwick 2007, 77.

¹⁴ Fenwick 2007, 79.

¹⁵ Fenwick 2007, 77.

¹⁶ Fenwick 2007, 78.

¹⁷ z. B. Gsell 1901, Bertrand 1921, Cagnat 1913.

¹⁸ Fenwick 2007, 82.

bestehen bleibt und die materielle Kultur dieser Epoche von den Menschen vor Ort als nicht zu ihrem Erbe zugehörig wahrgenommen wird.

Der französische Archäologe Jules Toutain beschäftigt sich in seinem Werk „*Les cultes païens dans l'empire romain*“ 1907 als einer der ersten ausführlicher mit Gottheiten im römischen Nordafrika. Er sieht im Asklepiuskult einen „*culte greffé*“ also einen überlagernden Kult, der eigentlich „*une forme à peine latinisée de l'Eshmoun punique*“ zeigt¹⁹. Diese Interpretation wurde von Gilbert Charles-Picard, der die Forschung zur Religion im römischen Nordafrika maßgeblich geprägt hat, übernommen.

Emma und Ludwig Edelstein sammeln in ihrer Publikation „*Asclepius, Collection and Interpretation of the Testimonies*“ 1945 alle zur damaligen Zeit bekannten Schriftquellen zu Asklepios²⁰. Ihr Hauptaugenmerk liegt zwar auf dem vorrömischen Kult im östlichen Mittelmeerraum, allerdings äußern sie sich auch zur Verbreitung des Asklepiuskultes im römischen Westen und sehen vor allem das Heer als treibenden Faktor²¹.

Der französische Epigraphiker und Archäologe Louis Robert geht in einem kurzen Kommentar 1953 als einer der wenigen ForscherInnen von einem griechisch beeinflussten Asklepiuskult aus²². Seine Argumentation beruht auf den griechischen Dedikationen an Asklepius in Lepcis Magna und einer *Lex Sacra* in Thuburbo Maius, die Ähnlichkeiten zu griechischen *Leges Sacrae* aufweist²³. 1982 wiederholt er diese Meinung mit neuen Argumenten. Er weist auf den sehr engen Kontakt zwischen Karthago und Asia Minor in Bezug auf die Feste für Asklepius hin. Diesen Kontakt sieht er durch ein Mosaik aus Althiburos, das eine agonistische Krone und die Inschrift *ASKLEPIA* zeigt, bestätigt (Abb. 47). Dieser enge Kontakt erklärt seiner Meinung nach auch die griechische Beeinflussung des Kultes²⁴.

¹⁹ Toutain 1907, 468.

²⁰ Da es sich um den griechischen Kult handelt wird hier die abweichende griechische Schreibweise verwendet.

²¹ Edelstein 1945, II, 253.

²² Robert 1953, 204.

²³ Robert 1953, 204. Inschriften Lepcis Magna: IRT 264; IRT 265; Thuburbo Maius: ILAfr 225.

²⁴ Robert 1982, 231.

Der französische Archäologe und Direktor des Departements des Antiquités Tunisiens Gilbert Charles-Picard vertritt 1954 mit „*Les religions de l’Afrique antique*“ eine andere Meinung. Es handelt sich bei der Publikation um ein umfassendes Werk über die libysche, punische und römische Religion in Nordafrika. Er sieht dabei einen starken phönizischen Einfluss in nordafrikanischer Religion und vertritt die Theorie, dass diese Gottheiten im Hellenismus durch den starken Austausch mit dem griechischen Osten schon mit den griechischen Gottheiten synkretisiert wurden, so dass die Römer sie gar nicht mehr als eigenständige Gottheiten erkannt haben, obwohl sie das unter der „hellenistischen Oberfläche“ noch waren²⁵. Mit der römischen Herrschaft kam es dann zur Assimilation von bereits vorhandenen Gottheiten wie z. B. Macurgum und Eshmun an römische Gottheiten wie Asklepius²⁶. Als Argument dafür sah er das Relief von Bèjà an, auf dem sieben Götter mit Namen verzeichnet dargestellt sind. Zwei Gottheiten auf diesem Relief weisen seiner Meinung nach in ihrer Ikonographie Ähnlichkeiten zu Asklepius und Hygieia auf. Die Gottheiten Vihinam und Macurgum, sie sind nebeneinander dargestellt: Vihinam hält eine Geburtszange in der Hand und hat ein Kind zu ihren Füßen, Macurgum hält in der rechten Hand ein Volumen und in der linken einen Stab um den sich eine Schlange wickelt (Tafel 1)²⁷.

Marcel LeGlay schließt sich der Meinung von G. Charles-Picard an und führt 1973 mit seiner Monographie zu „*Les syncrétismes dans l’Afrique ancienne*“ den Begriff des Synkretismus vollends in die Diskussion ein. Er unterscheidet dabei zwei Arten von Synkretismus: Einerseits einen Synkretismus der durch Assimilation entsteht und andererseits den Synkretismus der durch Assoziation von verschiedenen Gottheiten miteinander entsteht²⁸. Beispiele für den Synkretismus durch die Assimilation an eine römische Gottheit sieht er in Eshmun, der sich über die Zeit in Asklepius gewandelt habe oder Tanit, die zu Caelestis geworden sei²⁹. Den Synkretismus durch Assoziation erkennt er beispielsweise in Lambaesis, wo Jupiter Valens, Asklepius, Salus und Silvanus zusammen in

²⁵ Charles-Picard 1954, 102.

²⁶ Charles-Picard 1954, 125.

²⁷ Für eine neuere Interpretation des Reliefs von Bèjà als Opferszene im römischen Sinne vermischt mit numidisch/punischen Gottheiten siehe Sebaï 2010, 261f.

²⁸ LeGlay 1975, 149.

²⁹ LeGlay 1975, 129.

einem Heiligtum verehrt werden³⁰. Infolgedessen ist er der Meinung, dass im römischen Nordafrika drei Varianten von Asklepius verehrt werden: Der an Eshmun assimilierte Asklepius (wenn er z. B. in Thibaris mit Caelestis (Tanit) zusammen verehrt wird³¹), der an Berbergottheiten assimilierte (Macurgum auf dem Relief von Béjà) und der griechische Asklepios aus Epidauros (z. B. auf Altären in Karthago und Gammarth als *aesculapio ab epidauro*)³².

Im Zuge der politischen Entwicklung und der Unabhängigkeit von Marokko (1956), Tunesien (1956) und Algerien (1962) von Frankreich beteiligen sich nun auch immer mehr WissenschaftlerInnen aus diesen Ländern an der Erforschung des römischen Nordafrikas, was neue Forschungsdiskurse auslöste.

Marcel Bénabou, ein französischer Archäologe mit marokkanischen Wurzeln, publiziert 1976 eine Monographie mit dem Titel „*La résistance africaine à la romanisation*“. In dieser formuliert er eine neue Sichtweise auf die Zeit nach der römischen Eroberung Karthagos und der numidischen Königreiche und wendet sich im Zuge dessen von den Theorien der Assimilation an- bzw. Synkretisierung mit den römischen Gottheiten ab. Er ist der Meinung, dass es in den nordafrikanischen Provinzen einen Widerstand gegen die römische Eroberung gab, welcher eine militärische und eine religiöse Komponente hatte³³. Diese religiöse *Résistance* zeigt sich seiner Meinung nach in Kultabläufen, welche direkt oder indirekt an libysche Kulte anschließen, jedoch nur schwer zu fassen sind³⁴. Die römischen Gottheiten würden auch mit Hilfe der ihnen zugefügten Attributen afrikanisiert³⁵. Asklepios sieht er als Ersatz für den punischen Gott Eshmun³⁶: „*La place d’Esculape dans la religion de l’Afrique romaine doit une grande part de son originalité aux affinités du culte d’Esculape avec des pratiques d’origine orientale, et plus particulièrement*

³⁰ LeGlay 1975, 147.

³¹ CIL VIII, 16416.

³² LeGlay 1975, 130.

³³ Bénabou 1976a, 19.

³⁴ Bénabou 1976a, 264ff.

³⁵ Bénabou 1976x, 379f.

³⁶ Bénabou 1976a, 359.

*sémitiques*³⁷. Allerdings führt er auch an, dass es einen hellenisierten Asklepius gab, was aufgrund des Altarfundes für *Aesculapio ab Epidauro* in Karthago deutlich wird³⁸.

Der belgische Orientalist Edward Lipinski sieht im nordafrikanischen Asklepius ebenfalls eine Beziehung zum punischen Eshmun. Er publiziert 1994 einen Artikel zu „*Apollon/Eshmun en afrique proconsulaire*“. Darin schreibt er, dass ab dem 3. – 2. Jh. v. u. Z. der Gott Eshmun bei den Puniern mit Asklepius gleichgesetzt wurde. Als Begründung dafür führt er die Trilingue aus Sardinien, auf der im Lateinischen von Asklepius und im Punischen von Eshmun die Rede ist³⁹. Da aus Karthago viele Inschriften an Eshmun bekannt sind und dieser im Orient bereits ab dem 4. Jh. v. u. Z. mit Asklepius gleichgesetzt wird, geht er davon aus, dass es sich beim Asklepiustempel auf dem Byrsahügel um einen Eshmuntempel gehandelt hat⁴⁰.

Das ausführlichste Werk zum Asklepiuskult im römischen Nordafrika stammt von Nacéra Benseddik, einer Schülerin von Marcel LeGlay. In ihrer 1995 eingereichten Doktorarbeit zu „*Esculape et Hygie en Afrique du Nord*“ trägt sie alle bisher bekannten schriftlichen und bildlichen Quellen zum Asklepiuskult in Nordafrika zusammen und erörtert von der Einführung des Gottes Eshmun in Nordafrika bis zum späten Christentum die Entwicklung des Kultes. In zahlreichen weiteren Artikeln beschäftigt sie sich mit Asklepius, Hygieia und anderen Heilkulten in Nordafrika⁴¹. Sie nimmt darin auch die Synkretismus- und Assimilationsdiskussion wieder auf, weist jedoch darauf hin, dass der Synkretismus nicht für alle Bevölkerungsschichten greifen muss, sondern, dass es sich auch nur um einen Teil der Bevölkerung handeln kann, die einen synkretisierten Gott verehren. Sie kommt dabei zum Schluss, dass sich die Verbreitung und anschließende Verehrung des Asklepius in zwei Teile untergliedern lässt. Einerseits in einen afrikanischen Gott, der vor allem in ursprünglich berbero-punischen Zentren verehrt wurde und andererseits in den griechischen Asklepios, der entlang der militärischen Pfade der *legio III Augusta* verbreitet

³⁷ Bénabou 1976a, 359.

³⁸ AE 1968, 0553.

³⁹ Lipinski 1994, 24; Trilingue aus Sardinien: CIS I, 143; Asklepiustempel auf Byrsahügel überliefert durch: App. Libya 130; Strab. Geogr. XVII, 3, 14, Livius, de urbe. XLI, 22, 2 und XLII, 24, 3.

⁴⁰ Lipinski 1994, 24.

⁴¹ Benseddik 1997; Benseddik 2001; Benseddik 2005; Benseddik 2008, 2010b.

war⁴². Sie konnte außerdem darlegen, dass sich der Asklepiuskult im römischen Nordafrika in vielen Aspekten vom klassischen Kult im griechischen Osten unterscheidet. So sind diejenigen, die Weihinschriften für Asklepius verfassen in der Regel Mitglieder der städtischen Eliten oder höhere militärische Beamte und nicht, wie für Asklepieus sonst sehr häufig Freigelassene oder Sklaven⁴³. Sie untersuchte auch die Statuen für Asklepius und Hygieia, die fast ausschließlich Kopien klassischer Originale sind⁴⁴. Dieses Faktum sieht sie als Argument für den dennoch großen Einfluss des griechisch-römischen Asklepius im römischen Nordafrika⁴⁵.

Alain Cadotte hingegen vermutet einen Zusammenhang zwischen dem kaiserzeitlichen Asklepius und dem punischen Eshmun. Er beschäftigt sich in seiner 2007 erschienen Monographie *„La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire“* auch mit dem Asklepiuskult, vor allem im Zusammenhang mit Eshmun. Er kommt zu dem Schluss, dass durch die Überschreibung beziehungsweise die *interpretatio romana* des punischen Gottes Eshmun in den mit Karthago verbundenen Gebieten Asklepius und in denen von Uthika Apollo wurde⁴⁶. Diese Entwicklung sieht er darin bestätigt, dass Apollo und Asklepius in Nordafrika nur selten zusammen verehrt werden, was im griechischen Raum aber eine typische Eigenschaft des Asklepioskultes ist. Er unterteilt den Kult deshalb auch in einen griechisch-römischen und einen punischen.

Die italienische Archäologin Lucia Musso sieht in ihrem 2009 publizierten Artikel *„Esculapio in Africa romana: tradizione punica, ellenizzazione, integrazione imperiale“* keine Anhaltspunkte für einen punisch beeinflussten Asklepios in der Kaiserzeit, sondern versteht ihn als Bestandteil des Mediterranen Pantheons⁴⁷. Dies weil die Ikonografie keine Hinweise auf eine Beeinflussung durch Eshmun liefert und die klare Definition als Heilgott in mehreren zeitgenössischen schriftlichen Quellen belegt sei⁴⁸.

⁴² Benseddik 2010, 124.

⁴³ Benseddik 2010, 138.

⁴⁴ Benseddik 1997, 150.

⁴⁵ Benseddik 1997, 150.

⁴⁶ Cadotte 2007, 171.

⁴⁷ Musso 2009, 129.

⁴⁸ Musso 2009, 130 und 113.

Es wird somit ersichtlich, dass die archäologische Forschung in Nordafrika im Vergleich zur Forschung in anderen Teilen des ehemaligen römischen Reiches, sehr stark durch kolonialistische Legitimierungsinteressen gelenkt wurde. Im 19. und frühen 20. Jh. wurde vor allem eine Überlagerung der autochthonen Kulte durch die römischen Eroberer angenommen. In den 1950er Jahren wird vermehrt auch das punische Nordafrika mitbedacht und die Möglichkeit miteinbezogen, dass es sich bei den römischen Gottheiten in Nordafrika nicht nur um eine Überlagerung eines bereits vorhandenen Kultes durch etwas Neues handeln muss, sondern dass unter der „Oberfläche“ der ursprüngliche Kult noch vorhanden sein kann⁴⁹. Diese Theorie entwickelt sich im Folgenden weiter und der Fachbegriff des Synkretismus, bei dem aus vielen Kulturen ein neuer entsteht, wird in die Diskussion eingeführt. Der Synkretismus wird so definiert, dass sich die Bedeutung einer römischen Gottheit auch der einer Einheimischen annähern kann und nicht nur umgekehrt. Zeitgleich kommt aber auch die Idee der *Résistance* gegen die römische Herrschaft von einem Wissenschaftler mit marokkanischen Wurzeln auf. Diese wird auf der einen Seite von den meisten nordafrikanischen WissenschaftlerInnen begrüßt und auf der anderen Seite von den meisten europäischen WissenschaftlerInnen kritisiert⁵⁰. In den 1990er und 2000er Jahren setzt man sich verstärkt mit dem Synkretismus auseinander und findet mit dem Begriff der *interpretatio romana/africana* einen angemessenen Ausdruck um die Wechselwirkungen zwischen den von Rom nach Nordafrika eingeführten Kulturen und den schon vorhandenen Kulturen zu benennen. Diese Wechselwirkungen spielten meiner Meinung nach eine grosse Rolle, da sich im nordafrikanischen Asklepiuskult neben typisch griechischen Elementen, wie den *Leges Sacrae*, der Erwähnung von Asklepius aus Epidauros auf Inschriften und der Austragung der Asklepieia, auch römische Elemente, wie z. B. die Verbreitung des Kultes vor allem im militärischen Raum, die Verwendung des Epithets *Augustus* und Stiftungen zum Wohle der Kaiser, wiederfinden. Zudem gibt es im Kult auch Aspekte, die im restlichen römischen Reich nicht auftauchen, sich in Nordafrika aber erst in der Kaiserzeit manifestieren, so dass es nicht passend ist, sie als einheimisch zu bezeichnen.

⁴⁹ Charles-Picard 1954.

⁵⁰ Fenwick 2007, 82.

6 Der Asklepiuskult in Nordafrika im Spiegel der schriftlichen Quellen

Die heute erhaltenen schriftlichen Quellen über den Asklepiuskult im römischen Nordafrika geben nur spärliche Informationen zu den Kulthandlungen in den Heiligtümern. Die ausführlichsten Textstellen zum Wirkungsbereich des Asklepius in Nordafrika stammen von den christlichen apologetischen Autoren Tertullian und Arnobius. Der Asklepiustempel in Karthago ist das einzige Heiligtum für Asklepius in Nordafrika, das von antiken Autoren erwähnt wird, dies aber nur im historischen und nicht im kultischen Zusammenhang.

Die ausführlichste Quelle in Bezug auf den Kultablauf ist der nordafrikanische Rhetor Arnobius, der Ende des 3. – Anfang des 4. Jh. tätig war. Da er in seinem Werk *Adversus nationes* das Christentum gegen das Heidentum verteidigen will, äußert er sich zunächst allgemein über heidnische Heilgottheiten und später im Text noch spezifischer zu Asklepius.

Der erste Abschnitt behandelt die Heilung von gesundheitlichen Problemen durch Jesus im Vergleich zu den heidnischen Gottheiten:

Arnobius, Adv. nat. I, 48.1.

Sed frustra, inquit nescio quis, tantum adrogas Christo, eum saepe alios sciamus et scierimus deos et laborantibus plurimis dedisse medicinas et multorum hominum morbos valetudinesque curasse. 2. - Non inquirō, non exigo, quis deus aut quo tempore cui fuerit auxiliatus aut quem fraetum restituerit sanitati: illud solum audire desidero, an sine ullius adiunctione materiae, id est medicaminis alicuius, ad tactum morbos iusserit ab hominibus evolare; imperaverit fecerit et emori valetudinum causam et debilium eorpora ad suas remeare naturas. 3. Christus enim scitur aut admota partibus debilitatis manu aut vocis simplicis iussione aures aperuisse surdorum, exturbasse ab oculis caecitates, orationem dedisse mutis, articulorum vincula relaxasse, ambulatum dedisse contractis, vitiligines querqueras atque intercutis morbos omniaque alia valetudinum genera, quae humana eorpora sustinere nescio qua voluit inportuna crudelitas, verbo solitus imperioque sanare. 4. Quid simile dii omnes, a quibus opem dicitis aegris et periclitantibus latam? Qui si quando, ut fama est, nonnullis adtribuere medicinam, aut cibum aliquem iusserunt capi aut qualitatis alicuius ebibi potionem aut herbarum et graminum sucos superponere inquietantibus causis, ambulare, cessare aut re aliqua quae officiat abstinere. 5. Quod esse non magnum nec admirationis alicuius stupore condignum

promptum est, si volueritis attendere: et medici enim sic curant, animal humanum nec confisum scientiae veritate sed in arte suspicabili positum et coniecturarum aestimationibus nutans. 6. Nulla autem virtus est medicaminibus amovere quae noceant: beneficia ista rerum, non sunt curantium potestates: et, ut sit laudabile scire qua quibus conveniat medicina aut arte curari, locus huius laudis non in deo sed in homine constitutus est. 7. Hunc enim non est turpe rebus extrinsecus sumptis valetudinem hominis fecisse meliorem: indecorum deo est non ipsum per se posse, sed externarum adminiculis rerum sanitatem incolumitatemque praestare⁵¹.“

Arnobius argumentiert, dass Jesus solche Heilungen, im Gegensatz zu den anderen Göttern, lediglich durch Handauflegen oder Befehl vornehmen kann und nicht durch medizinische Ratschläge. Diese medizinischen Ratschläge scheinen also das Ergebnis von Tempelbesuchen bei gesundheitlichen Problemen gewesen zu sein.

Die darauffolgende Passage handelt von den vielen Bittstellern, welche Heiligtümer in der Hoffnung auf Heilung aufsuchen (*omnia supplices irent templa*), diese aber nicht erhalten.

I, 49.1.

“Et quoniam beneficia salutis datae aliorum numinum comparatis et Christi, quot milia vultis a nobis debiliū vobis ostendi, quot tabificis adfectos morbis nullam omnino rettulisse medicinam, cum per omnia supplices irent templa, cum deorum

⁵¹ Übersetzung nach Roberts – Donaldson 1993: *But, says some one, you in vain claim so much for Christ, when we now know, and have in past times known, of other gods both giving remedies to many who were sick, and healing the diseases and the infirmities of many men. I do not inquire, I do not demand, what god did so, or at what time; whom he relieved, or what shattered frame he restored to sound health: this only I long to hear, whether, without the addition of any substance-that is, of any medical application-he ordered diseases to fly away from men at a touch; whether he commanded and compelled the cause of ill health to be eradicated, and the bodies of the weak to return to their natural strength. For it is known that Christ, either by applying His hand to the parts affected, or by the command of His voice only, opened the ears of the deaf, drove away blindness from the eyes, gave speech to the dumb, loosened the rigidity of the joints, gave the power of walking to the shrivelled,-was wont to heal by a word and by an order, leprosies, agues, dropsies, and all other kinds of ailments, which some fell power has willed that the bodies of men should endure. What act like these have all these gods done, by whom you allege that help has been brought to the sick and the imperilled? for if they have at any time ordered, as is reported, either that medicine or a special diet be given to some, or that a draught be drunk off, or that the juices of plants and of blades be placed on that which causes uneasiness or have ordered that persons should walk, remain at rest, or abstain from something hurtful,-and that this is no great matter, and deserves no great admiration, is evident, if you will attentively examine it-a similar mode of treatment is followed by physicians also, a creature earth-born and not relying on true science, but founding on a system of conjecture, and wavering in estimating probabilities. Now there is no special merit in removing by remedies those ailments which affect men: the healing qualities belong to the drugs-not virtues inherent in him who applies them; and though it is praiseworthy to know by what medicine or by what method it may be suitable for persons to be treated, there is room for this credit being assigned to man, but not to the deity. For it is, at least, no discredit that he should have improved the health of man by things taken from without: it is a disgrace to a god that he is not able to effect it of himself, but that he gives soundness and safety only by the aid of external objects.*

ante ora prostrati limina ipsa converrerent osculis, cum Aesculapium ipsum datorem ut praedicant sanitatis, quoad illis superfuit vita, et precibus fatigarent et invitarent miserrimis votis? 2. Nonne alios scimus malis suis commortuos, cruciatibus alios consenuisse morborum, perniciosius alios sese habere coepisse, postquam dies noctesque in continuis precibus et pietatis expectatione triverunt?”⁵²

Der Autor spricht zunächst allgemein von den Massen, die trotz Tempelbesuch und dem sich vor den Schwellen (*prostrati limina*) auf die Knie werfen keine Medizin gänzlich zurückbrachte (*nullam omnino rettulisse medicinam*). Die Erwähnung von Medizin im Zusammenhang mit dem Besuch der Tempel und der vorhergehenden Textstelle, lässt darauf schließen, dass in den Tempeln zumindest Ratschläge bezüglich möglicher Heilmittel abgegeben, wenn nicht sogar Medizin verabreicht wurde. Dabei vermag es Asklepius „der Gesundheitsgeber“ (*praedicant sanitatis*) aber laut Arnobius nicht Kranke zu heilen.

Ratschläge für Heilmittel zu geben oder sogar die Ausgabe von Heilmitteln wird zwar in beiden Textstellen nicht explizit nur für Asklepiusheiligtümer erwähnt, sondern allgemein für heidnische Gottheiten. Da Arnobius in keinem anderen Zusammenhang Heilmethoden erwähnt bzw. angreift, ist es wahrscheinlich, dass ein solches Vorgehen auch in Asklepiusheiligtümern stattfand. Wie die BittstellerInnen zu diesen Ratschlägen kamen, ob durch Inkubation oder Beratung durch Priester, bleibt offen.

⁵² Übersetzung nach Roberts – Donaldson 1993: *And since you compare Christ and the other deities as to the blessings of health bestowed, how many thousands of infirm persons do you wish to be shown to you by us; how many persons affected with wasting diseases, whom no appliances whatever restored, although they went as suppliants through all the temples, although they prostrated themselves before the gods, and swept the very thresholds with their lips — though, as long as life remained, they wearied with prayers, and importuned with most piteous vows AEsculapius himself, the health-giver, as they call him? Do we not know that some died of their ailments? that others grew old by the torturing pain of their diseases? that others began to live a more abandoned life after they had wasted their days* and nights in incessant prayers, and in expectation of mercy?2 Of what avail is it, then, to point to one or another who may have been healed, when so many thousands have been left unaided, and the shrines are full of all the wretched and the unfortunate? Unless, perchance, you say that the gods help the good, but that the miseries of the wicked are over-looked. And yet Christ assisted the good and the bad alike; nor was there any one rejected by him, who in adversity sought help against violence and the ills of fortune. For this is the mark of a true god and of kingly power, to deny his bounty to none, and not to consider who merits it or who does not; since natural infirmity and not the choice of his desire, or of his sober judgment, makes a sinner. To say, moreover, that aid is given by the gods to the deserving when in distress, is to leave undecided and render doubtful what you assert: so that both he who has been made whole may seem to have been preserved by chance, and he who is not may appear to have been unable to banish infirmity, not because of his demerit, but by reason of a heaven sent weakness.*

Die Annahme, dass medizinische Ratschläge in Asklepiusheiligümern erteilt wurden, wird durch Tertullian gestützt. Dieser war Christ, stammte ursprünglich aus Karthago und war in der zweiten Hälfte des 2. Jh. bis zu Beginn des 3. Jh. tätig. Er schreibt in seinem Werk *Apologeticum*, in dem er sich mit dem Christentum befasst, eine kurze Passage zu Asklepius und Caelestis:

Tertullian, *Apologeticum*, XXIII [6]

“Ista ipsa Virgo Caelestis, pluviarum pollicitatrix, ipse iste Aesculapius, medicinarum demonstrator, alia die morituris scordio et thanatio et asclepiodoto <vitae> subadministrator, nisi se daemones confessi fuerint, Christiano mentiri non audentes, ibidem illius Christiani procacissimi sanguinem fundite!”⁵³

Asklepius bezeichnet er als *medicinarum demonstrator*, d.h. als „Mitteiler von Arzneien“. Dass Asklepius diese artzähnliche Funktion in Nordafrika mindestens bis ins 5. Jahrhundert übernommen hat, geht auch aus einigen Abschnitten in Augustinus Werk *De civitate Dei* hervor. Dieser war in der zweiten Hälfte des 4. Jh. bis ins erste Viertel des 5. Jh. als Kirchenlehrer in Nordafrika tätig. In seinem christlich geprägten Werk bringt er in seiner Argumentation mehrere Male Asklepius als Beispiel gegen den heidnischen Glauben, dabei geht er allerdings nur kurz auf den Gott selbst ein.

Augustinus, *De civ. Dei* III, 2

„[...] Aesculapius autem ab Epidaurio abiit ad Romam, ut peritissimus medicus in urbe nobilissima artem gloriosius exerceret [...]“⁵⁴

IV, 21

„[...]cur enim esset inuocanda propter fessos diua Fessona, propter hostes depellendos diua Pellonia, propter aegros medicus uel Apollo uel Aesculapius uel ambo simul, quando esset grande periculum? [...]“⁵⁵

⁵³Übersetzung von K. A. Heinrich Kellner 1912/1915 auf

http://www.tertullian.org/articles/kempton_bkv/bkv24_08_apologeticum.htm#C23 abgerufen am 14.11.2017: Ebenso möge einer von denen vorgeführt werden, die vermeintlich unter Einwirkung eines Gottes stehen, welche, wenn sie die Altäre anhauchen, den göttlichen Geist aus dem Opferfette empfangen, welche dann durch schlucksende Bewegungen kuriert werden und unter Keuchen Weissagungen geben. Und selbst eure Jungfrau Caelestis, die Verheißerin des Regens, und ebenso euer Askulap, der Mitteiler von Arzneien, der das Leben mit Scordium, Thanatium und Asclepiodotum erhielt und dann am ändern Tage sterben mußte-- wenn sie nicht sofort bekennen, daß sie Dämonen sind, indem sie nicht wagen, einen Christen zu belügen, so vergießet auf der Stelle das Blut dieses unverschämtesten aller Christen!

⁵⁴ Übersetzung nach Schröder 1916: ferner bewarb sich Askulap von Epidaurus her um eine Stelle in Rom, damit er, der erfahrene Arzt, in der vornehmsten aller Städte seine Kunst mit noch größerem Ruhme betreiben könne;

IV, 22

„Quid est ergo, quod pro ingenti beneficio Varro iactat praestare se ciuibus suis, quia non solum commemorat deos, quos coli oporteat a Romanis, uerum etiam dicit quid ad quemque pertineat? quoniam nihil prodest, inquit, hominis alicuius medici nomen formamque nosse, et quod sit medicus ignorare: ita dicit nihil prodesse scire deum esse Aesculapium, si nescias eum ualetudini opitulari, atque ita ignores cur ei debeas supplicare.[...]”⁵⁶

Aus den Passagen lässt sich jedoch der Wirkungskreis von Asklepius ableiten, der noch immer als Arzt (*peritissimus medicus, medicus*) oder als der Gesundheit helfend (*ualetudini opitulari*) bezeichnet wird.

Wie bereits eingangs erwähnt, scheint Asklepius in Karthago besonders wichtig gewesen zu sein beziehungsweise hat er unter Umständen sogar eine Sonderstellung eingenommen. Auf die Quellen zum Asklepius Tempel in Karthago wird im Kapitel zu den Heiligtümern - intensiver eingegangen⁵⁷. Abschließend soll noch auf Apuleius, einen nordafrikanischen Autor aus dem 2. Jh. hingewiesen werden. Er berichtet in seinem, nur in Fragmenten erhaltenen, Werk *Florida* in Fragment 18 über Asklepius in Karthago. Der erhaltene Ausschnitt gibt Aufschluss darüber, dass es sich um eine Hymne an Asklepius handeln sollte, wobei der Hauptteil jedoch verloren gegangen ist.

Apuleius, Florida, 18

„[...]nunc quoque igitur principium mihi apud uestras auris auspiciatissimum abAesculapio deo capiam, qui arcem nostrae Karthaginis indubitabili numine propitius [s]t[r]egit. eius dei hymnum Graeco et Latino carmine uobis etiam canam [iam] illi a me dedicatum. sum enim non ignotus illi sacricola nec recens cultor nec ingratus antistes, ac iam et prosa et uorsa facundia ueneratus sum, ita ut etiam nunc hymnum eius utraque lingua canam,[...]”⁵⁸

⁵⁵ Übersetzung nach Schröder 1916: *Warum auch sollte man bei Ermüdung die Göttin Fessona, zur Vertreibung der Feinde die Göttin Pellonia, bei Krankheiten als Arzt Apollo oder Äsculap oder beide, wenn die Gefahr groß ist, zu Hilfe rufen müssen?*

⁵⁶ Übersetzung nach Schröder 1916: *Was ist also davon zu halten, wenn Varro sich rühmt, seinen Mitbürgern eine unschätzbare Wohltat dadurch erwiesen zu haben, daß er die Götter nicht bloß aufzählt, die von den Römern verehrt werden müßten, sondern auch bei jedem angibt, welches sein Wirkungskreis sei? Er sagt: Wie es nichts nützt, irgendeinen Arzt dem Namen und dem Äußeren nach zu kennen, wenn man nicht weiß, daß der Mann ein Arzt ist, so nütze es auch nichts, wenn man wisse, daß Äsculap ein Gott ist, aber nicht wisse, daß er der Gesundheit aufhelfe, und also nicht wisse, wofür man ihn anrufen soll.*

⁵⁷ Siehe Kap. 7.1.1.

⁵⁸ Übersetzung nach Butler 1909: *Now, therefore, I will begin by speaking of the god Aesculapius. With what more auspicious theme could I engage your ears? For he honours the citadel of our own Carthage with the protection of his undoubted presence. See, I will sing to you both in Greek and Latin a hymn which I have*

Aus dem Text geht hervor, dass Apuleius sowohl ein Priester (*sacricola*) als auch ein großer Verehrer von Asklepius war.

Aus den schriftlichen Überlieferungen der antiken Autoren kann man folglich ableiten, dass Asklepius in Nordafrika als Heilgott verehrt wurde und Menschen seine Heiligtümer aufsuchten um medizinischen Rat zu erhalten. Er scheint aufgrund der häufigen Erwähnung in den Texten auch ein weitverbreiteter und populärer Kult gewesen zu sein. Der Kult scheint noch bis mindestens ins 5. Jh. aktiv praktiziert worden gewesen zu sein, da zu dieser Zeit von Augustinus noch vor der Verehrung des Gottes gewarnt wurde. Dies ist sehr interessant, da die letzte überlieferte Weihinschrift an Asklepius um 320 datiert und die einzigen älteren Kulthinweise zwei Mosaik aus dem 4. und 5. Jh. darstellen⁵⁹. Das heißt, dass es im 4. Jh. möglicherweise zu einer Veränderung im *epigraphic habit* gekommen ist. Zudem beginnen mit dem Ende des 4. Jh. zunehmend die systematische Auflösung paganer Tempel⁶⁰. Allerdings ist die schriftliche Überlieferung sehr stark von christlichen Autoren geprägt, sodass einige Passagen in diesem Kontext sicherlich kritisch betrachtet werden müssen.

composed to his glory and long since dedicated to him. For I am well known as a frequenter of his rites, my worship of him is no new thing, my priesthood has received the smile of his favour, and ere now I have expressed my veneration for him both in prose and verse. Even so now I will chant a hymn to his glory both in Greek and Latin.

⁵⁹ AE 1915, 30.

⁶⁰ Lander 2016, 192ff.

7 Heiligtümer

Die Baubefunde von Asklepiusheiligtümern sind so verschieden, dass keine Typologie erarbeitet werden kann, welche eine Identifikation nur auf Basis des Grundrisses zulässt⁶¹. Es kann sich bei Asklepiusheiligtümern um große Pilgerheiligtümer mit mehreren Bauten, Tempel in Peristylhöfen, kleinere Tempel oder Kultstätten in Heiligtümern anderer Gottheiten handeln⁶². In dieser Arbeit wird zwischen den Begriffen Asklepieion und Asklepiusheiligtum unterschieden. Als Asklepieion werden diejenigen Heiligtümer bezeichnet, die in erster Linie Asklepius gewidmet sind und in denen andere Gottheiten eine Nebenrolle spielen. Zudem stellt ein Asklepieion einen in sich geschlossenen, großen architektonischen Komplex dar. Im Gegensatz dazu werden im Folgenden diejenigen Heiligtümer als Asklepiusheiligtum bezeichnet, in denen Asklepius eine der verehrten Gottheiten war. Er muss in diesen nicht zwingend die wichtigste Gottheit gewesen sein, aber der Tempel bzw. ein Teil des Tempels muss Asklepius gewidmet gewesen sein. Generell ist die Erforschung der Asklepieia und Asklepiusheiligtümer im Osten des römischen Reiches viel weiter fortgeschritten, da es einerseits viel mehr schriftliche Quellen, wie etwa Beschreibungen von antiken Reisenden, überliefert sind und sich dort andererseits große extraurbane Heiligtümer für Asklepius befinden, welche schon im 19. Jh. das Interesse der frühen ForscherInnen auf sich gezogen haben⁶³. Asklepiusheiligtümer können aufgrund der fehlenden Bautypologie nur durch architektonische Überreste in Verbindung mit Funden von Inschriften, Statuen, Statuetten, Reliefs, Keramik etc., welche auf Asklepius hindeuten, oder durch die Erwähnung der Lage beziehungsweise Erwähnungen in schriftlichen Quellen identifiziert werden. Die Wahrscheinlichkeit der Interpretation als Asklepiusheiligtum hängt von der Fundgattung ab. J. W. Riethmüller unterscheidet für die Identifikation von Asklepiusheiligtümern drei Kategorien von Kultzeugnissen (primär, sekundär, tertiär), wobei die primären Kultzeugnisse die sichersten Hinweise für die Identifikation eines Asklepiusheiligtums geben und sekundäre und tertiäre Kultzeugnisse unsicherere Indizien sind⁶⁴.

⁶¹ Riethmüller 2005, I, 58; 363f.

⁶² Edelstein 1945, II, 234; Riethmüller 2005, I, 364 – 374.

⁶³ z. B. Defrasse 1895, Girard 1881, Walton 1979 (1894).

⁶⁴ Riethmüller 2005, I, 57.

Als primäre Kultzeugnisse bezeichnet er architektonische Befunde, welche durch Inschriften eindeutig als Asklepieia zu interpretieren sind, und schriftliche Quellen wie etwa Inschriften die ein Heiligtum für Asklepius erwähnen⁶⁵. Sekundäre Kultzeugnisse sind laut seiner Definition andere Inschriften, die Asklepius oder seine Priester erwähnen, Statuen und Statuetten von Asklepius, Hygieia oder anderen Mitgliedern der Asklepiaden sowie Reliefs, auf welchen diese dargestellt sind⁶⁶. Auch Münzdarstellungen gehören zu den sekundären Kultzeugnissen⁶⁷. Da es in Nordafrika jedoch keine eigene Münzprägung gab und die Wertung numismatischer Darstellungen von Gottheiten als Beleg für einen Kult oder ein Heiligtum in einer Stadt stark umstritten ist, wird diese Fundgattung im Folgenden nicht weiter behandelt⁶⁸. Als tertiäre Kultzeugnisse, werden Funde bezeichnet, die indirekt auf ein Asklepiusheiligtum hinweisen können, jedoch auch in anderen Heiligtümern vorkommen. Dazu gehören z. B. Körperteilvotive, Kinderstatuetten, Schlangenstelen und Totenmahlreliefs⁶⁹.

Nur primäre Kultzeugnisse können laut Riethmüller ein Asklepieion bzw. ein Asklepiusheiligtum einwandfrei belegen. Allerdings können auch die sekundären Kultzeugnisse, sofern sie in genügend großer Zahl vorkommen oder ein spezielles Zeugnis sind, in Verbindung mit Baubefunden zur Identifikation als Asklepiusheiligtum beitragen⁷⁰. Tertiäre Kultzeugnisse können lediglich einen Hinweis auf den Asklepiuskult geben, sind aber nicht eindeutig genug, um diesen einwandfrei zu belegen.

⁶⁵ Riethmüller 2005, I, 53f.

⁶⁶ Riethmüller 2005, I, 59 - 61.

⁶⁷ Riethmüller 2005, I, 62-64.

⁶⁸ Die starke Wertung der numismatischen Darstellungen als Belege für einen Kult argumentiert er für den griechischen Bereich ü mit statistischen Auswertungen dazu. Riethmüller 2005, I, 63. Im griechischen Mutterland wurden in römischer Zeit an 31 Orten numismatische Darstellungen von Asklepius gefunden, an 23 dieser Orte ist „ein Heiligtum bzw. ein Kult durch zusätzliche Indizien belegt [...] nur in acht Ausnahmefällen [...], von denen ausser der Münzprägung und einer kurzen Notiz bei Pausanias fast nichts bekannt ist, fehlen solche Hinweise“. Inwiefern dies auch für das restliche römische Reich gilt, stellt er noch zur Diskussion. In 148 Städten ausserhalb des griechischen Bereiches wurden Münzdarstellungen von Asklepius gefunden. In 51 davon ist der Kult durch ein weiteres Indiz belegt. Da die restlichen Städte jedoch meist noch kaum erforscht sind, macht er noch keine Aussage zur Wertung dieser Fundgattung im restlichen römischen Reich. Für kritische Stimmen zu dieser Interpretation von Münzfunden besonders im kleinasiatischen Bereich: Riethmüller 2005, I, 62 Anm. 30.

⁶⁹ Riethmüller 2005, I, 57f. und 74f.

⁷⁰ Riethmüller 2005, I, 58.

Im Folgenden werden die Asklepius zugeschriebenen Heiligtümer in Nordafrika nach den von Riethmüller postulierten Kriterien analysiert. Da in vielen Asklepius zugeschriebenen Heiligtümern in Nordafrika die sekundären Kultzeugnisse für die Zuschreibung herangezogen werden, ist es besonders wichtig zu definieren, wie diese zu werten sind und ab wann man eindeutig von einem Asklepiusheiligtum sprechen kann. Als am Wichtigsten wertet Riethmüller Inschriften, die Priester von Asklepius oder andere Asklepiaden erwähnen, Weih- oder Bauinschriften an Asklepius und Hygieia beziehungsweise für Tempel von diesen⁷¹. Als ebenfalls wichtig bezeichnet er Vasengraffiti und Weihreliefs⁷². Am untersten Ende dieser Skala befinden sich die statuarischen Darstellungen⁷³. Dabei vergleicht er stets die Relation der Anzahl an Heiligtümern, welche durch primäre Kultzeugnisse identifiziert werden, mit der Zahl der Gattung der sekundären Kultzeugnisse an diesen Orten, um herauszufinden, wie stark diese als Indikatoren für den Standpunkt eines Asklepiusheiligtums zu werten sind. So hat er herausgearbeitet, dass das Phänomen der *Visiting Gods* für Asklepiusstatuen kaum belegt ist und sich Asklepiusstatuen nur mit wenigen Ausnahmen in anderen Heiligtümern befinden⁷⁴. In diesen Ausnahmen wurde dann auch eine Kulteinrichtung für Asklepius nachgewiesen⁷⁵. Er zählt 53 Statuen aus dem nichtgriechischen Bereich, wovon acht aus einem Asklepieion stammen, 33 von einem Ort mit weiteren Kultbelegen für Asklepius und zwölf von einem Ort, an dem diese fehlen⁷⁶. Es ist somit auch im nichtgriechischen Bereich davon auszugehen, dass beim Auffinden einer Asklepiusstatue ein kultischer Zweck der Aufstellungsgrund war. Sie müssen jedoch kein Beleg für ein Heiligtum an diesem Ort sein. Das Vorkommen von Kultzeugnissen für Hygieia ist fast ausschließlich an Orten belegt, an denen es auch ein Asklepiusheiligtum gab, sodass diese Kultzeugnisse ein wichtiger Indikator für Asklepiusheiligtümer sind⁷⁷.

⁷¹ Riethmüller 2005, I, 59ff.

⁷² Riethmüller 2005, I, 66.

⁷³ Riethmüller 2005, I, 68.

⁷⁴ Riethmüller 2005, I, 69. Zum Phänomen der *Visiting Gods*: B. Alroth, *Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications*. *Boreas* 18 (Uppsala 1989).

⁷⁵ Riethmüller 2005, I, 69.

⁷⁶ Riethmüller 2005, I, 69.

⁷⁷ Riethmüller 2005, I, 73.

Hygieia kommt kaum alleine vor und wenn doch, ist anzunehmen, dass sich die Belege für Asklepius nicht erhalten haben⁷⁸.

Da in Nordafrika Weihreliefs für Asklepius mit Ausnahme der Funde aus dem Schiffswrack von Mahdia nicht bekannt sind, scheidet diese Quellengattung aus⁷⁹. Dasselbe gilt für Vasengraffiti. Es bleiben folglich die Weihinschriften und die statuarischen Darstellungen an Asklepius und Hygieia als sekundäre Kultzeugnisse in Nordafrika.

Es sind einige Asklepiusheiligtümer bekannt, die durch Inschriften oder schriftliche Quellen erwähnt werden oder durch die Interpretation architektonischer Überreste mit Hilfe primärer oder sekundärer Kultzeugnisse identifiziert werden können. Alle bisher ergrabenen Asklepiusheiligtümer sind meist nicht ausreichend publiziert und zu einer Zeit erforscht worden, als noch keine stratigraphische Ausgrabungsmethode nach Harris⁸⁰ bekannt war. Somit gibt es kaum Informationen zur Schichtenabfolge und Kleinfunden. Benseddik spricht von 13 Tempeln, welche durch architektonische Überreste in Verbindung mit Statuen beziehungsweise Inschriften belegt werden⁸¹, und 14, welche lediglich durch epigraphische Quellen nachgewiesen werden können⁸². Riethmüller hingegen präsentiert sich bei seiner Aufnahme viel strenger und bezeichnet nur elf Orte als Heiligtümer für Asklepius. Die übrigen Kultstätten benennt er hingegen lediglich als Orte, an denen es den Kult gab, aber kein Heiligtum belegt ist⁸³. Das erscheint insofern eigenartig, als er in seinem Kapitel zu den Kultzeugnissen, Inschriften, die einen Asklepiustempel erwähnen, als primäre Kultzeugnisse und somit sichere Belege für ein Heiligtum oder Tempel ansieht. In Nordafrika bezeichnet er aber Aradi, Bordj Abd el Malek Hr Chett, Thignica, Thisiduo und Uchi Maius nicht als Orte, an denen es einen

⁷⁸ Riethmüller 2005, I, 73.

⁷⁹ Benseddik 2010, II, 103f.

⁸⁰ E. Harris, *Principles of Archaeological Stratigraphy* (London 1979).

⁸¹ Africa Proconsularis: Althiburos, Ammaedara, Aradi, Bulla Regia, Djebel Oust, Gighthis, Tebessa Khalia, Thibicaae, Thuburbo Maius, Uchi Maius; Numidia: Lambaesis, Castellum Tidditanorum, Timgad; Mauretania Caesarensis: Rapidum, Rusazus (nur für Hygieia); Benseddik 2010, I, 86.

⁸² Africa Proconsularis: Bordj Ab del Malek-Hr Chett, Gammarth, Hr Bir el Afu, Karthago, Maxula, Musti, Thignica, Thisiduo, Thugga, Thysdrus, Vazi Sarra; Numidia: Castellum Dimmidi; Mauretania Caesarensis: Auzia (nur für Valetudo), Caesarea, Benseddik 2010, I, 86.

⁸³ Africa Proconsularis: Bulla Regia, Djebel Oust, Karthago, Maxula, Thisiduo, Thuburbo Maius, Thugga, Vazi Sarra; Numidia: Castellum Dimmidi, Lambaesis; Mauretania Caesarensis: Caesarea; Riethmüller 2005, II, 410 – 417.

Asklepiustempel gab, obwohl dies aus den Inschriften eindeutig hervorgeht⁸⁴. Aus diesem Grund wird im Folgenden mit der Aufzählung von Benseddik gearbeitet.

In einem ersten Schritt werden nun alle von Benseddik aufgelisteten Heiligtümer, die durch epigraphische Quellen belegt werden, kritisch auf ihre Zuschreibung hin untersucht.

In einem zweiten Schritt werden architektonische Befunde, die durch primäre oder sekundäre Kultzeugnisse als Heiligtümer für Asklepius zur Diskussion stehen, nach den Kriterien von Riethmüller analysiert. Dies erfolgt in zwei Kapiteln, einem zu den sicher identifizierten Heiligtümern und einem zu den unsicher identifizierten.

Zuletzt werden die Verbreitung der Heiligtümer und ihre Gemeinsamkeiten diskutiert.

⁸⁴ Aradi: CIL VIII, 27356; Bordj abd el Malek Hr Chett: CIL VIII, 10618=15475; Thisiduo: CIL VIII, 1267; Thignica: CIL VIII, 1413 = 15205; Uchi Maius: CIL VIII, 15446.

7.1 Nachweise von Asklepiusheiligtümern durch epigraphische Quellen

In diesem Kapitel werden alle Orte, an denen ein Tempel für Asklepius durch Inschriften belegt sein soll, genauer untersucht. Die Ortschaften und die Inschriften, welche den Tempel belegen sollen, wurden in einer Tabelle zusammengestellt (Tabelle 1). In der Tabelle finden sich Informationen zur Art der Inschrift und zur Datierung. Es handelt sich insgesamt um zwölf Orte, die als Standort für ein epigraphisch belegtes Asklepiusheiligtum bezeichnet werden und ein Ort an dem ein Valetudoheiligtum belegt ist⁸⁵. Dazu kommen noch das Asklepiusheiligtum in Karthago, das durch schriftliche Quellen überliefert ist, und das Heiligtum in Thibicaeae, das in Kapitel 7.2.2.5 als rein epigraphisch belegtes Heiligtum identifiziert wird.

Von den oben angeführten Orten, sind Hr Bir el Afu, Gammarth, Thignica, Thysdrus und Castellum Dimmidi nicht als sicher belegte Standorte für Asklepiusheiligtümer zu betrachten. Es handelt sich bei diesen Inschriften lediglich um Weihaltäre (Gammarth, Thysdrus, Castellum Dimmidi), einen Architrav, bei dem sich der Name der Gottheit nicht erhalten hat (Hr Bir el Afu) oder um eine Inschrift über die Weihung von Statuen, in der Priester des Asklepius erwähnt werden (Thignica). Diese sind zwar ein Beleg dafür, dass es in diesen Orten einen Asklepiuskult gab, aber keine eindeutigen Hinweise für einen Tempel.

Bei den verbliebenen Orten handelt es sich um die Erwähnung von einem Gebäude oder Tempel für Asklepius (Maxula, Musti, Thisiduo, Thugga, Vazi Sarra, Caesarea) oder die Inschriften sind durch ihre Beschaffenheit als Architekturteil eines Tempels zu erkennen und somit als Beleg für einen solchen zu sehen (Bordj abd el Malek Hr Chett, Thibicaeae) (Karte 3)⁸⁶. Mit Ausnahme der Heiligtümer in Bordj abd el Malek Hr Chett und Maxula wurden diese von Mitgliedern der städtischen Oberschicht, d.h. Flamen oder Mitgliedern einer Familie aus der Flamen bekannt sind, oder wie in Thibicaeae von einem Sufeten gestiftet, beziehungsweise renoviert. Der Architrav von Bordj ab del Malek Hr Chett ist zu

⁸⁵ Benseddik 2010, I, 86: Africa Proconsularis: Bordj Ab del Malek-Hr Chett, Gammarth, Hr Bir el Afu, Karthago, Maxula, Musti, Thignica, Thisiduo, Thugga, Thysdrus, Vazi Sarra; Numidia: Castellum Dimmidi; Mauretania Caesarensis: Auzia (nur für Valetudo), Caesarea.

⁸⁶ Der Tempel für Valetudo in Auzia, der durch die erwähnte Weihung eines Tempels auf einer Inschrift belegt ist (CIL VIII, 20747) wird hier auch aufgeführt, da Valetudo meistens mit Hygieia gleichgesetzt wurde und auch mit Asklepius zusammen verehrt wurde (z. B. CIL III, 7279 in Athen).

fragmentarisch erhalten um eine Aussage über den Stifter oder die Stifterin zu treffen, während in Maxula die Stifter auf der Inschrift als Freigelassene identifiziert werden können, ein Faktum, das in Nordafrika im Zusammenhang mit dem Asklepiuskult sehr selten ist. Die zeitliche Konzentration der Stiftungen liegt klar im 2. Jh. und zu Beginn des 3. Jh. Frühe kaiserzeitliche Belege für einen Asklepiustempel aus epigraphischen Quellen fehlen.

7.1.1 *Karthago*

Der Asklepiustempel in Karthago ist der Einzige in Nordafrika, der durch Schriften antiker Autoren überliefert ist. Leider handeln sie alle vom Asklepiustempel vor dem dritten punischen Krieg, sodass nicht viel über den Kult in römischer Zeit bekannt ist. In Karthago befindet sich bereits in punischer Zeit ein Tempel für Eshmun, der punischen Gottheit, die ab dem 3. – 2. Jh. v. u. Z. oft mit Asklepius gleichgesetzt wird⁸⁷. Zahlreiche punische Inschriften, die den Tempel oder die Priester des Eshmun erwähnen, zeugen von seiner Präsenz⁸⁸. Ebenso tauchen in dieser Zeit zahlreiche Theophore Namen, die sich an Eshmun anlehnen auf⁸⁹, wie zum Beispiel auf einem Epitaph für einen Arzt aus dem 4. – 3. Jh. v. u. Z⁹⁰. Diese theophoren Namen geben auch Aufschluss über den Wirkungskreis des Gottes, der als Retter, Bewahrer, Beschützer, Unterstützer und Förderer bezeichnet wurde.

Ab dem 2. Jh. v. u. Z. wird von römischen Autoren über einen Asklepiustempel auf dem Hügel Byrsa berichtet, der im dritten punischen Krieg zerstört wurde. Die Schilderung der Zerstörung durch punische Autoren fehlt, so dass die erhaltenen Beschreibungen sehr einseitig sind.

Die früheste Quelle ist Livius, der schreibt, dass im Tempel auch Sitzungen des Senats abgehalten wurden.

⁸⁷ Lipinski 1994, 24.

⁸⁸ Lipinski 1994, 24 Anm. 41.

⁸⁹ Lipinski 1994, 22; Benseddik 2010, I, 35; Benseddik 2008, 12; Benseddik 2005, 279.

⁹⁰ Lipinski 1994, 22 Anm. 28.

Livius, Ab urbe condita libri CXLII, XLI, 22, 2.

„Compertum tamen adfirmaverunt legatos ab rege Perseo venisse iisque noctu senatum in aede Aesculapi datum esse. Ab Carthagine legatos in Macedoniam missos et rex adfirmaverat et ipsi parum constanter negaverant⁹¹.“

XLII, 24, 3.

„In aede Aesculapi clandestinum eos per aliquot noctes consilium principum habuisse, unde (nihil emanasse) praetequam legatos occultis cum mandatis Romam mitti⁹².“

Strabon berichtet, dass der Tempel sich auf dem Hügel Byrsa befand und im dritten punischen Krieg von Hasdrubals Frau zusammen mit ihr selbst niedergebrannt wurde.

Strabon, Geographia, XVII, 3, 14.

„καὶ Καρχηδῶν δὲ ἐπὶ χερρονήσου τινὸς ἴδρυται, περιγραφούσης κύκλον τριακοσίων ἐξήκοντα σταδίων ἔχοντα τεῖχος, οὗ τὸ ἐξήκονταστάδιον μῆκος αὐτὸς ὁ αὐχὴν ἐπέχει, καθῆκον ἀπὸ θαλάττης ἐπὶ θάλατταν, ὅπου τοῖς Καρχηδονίοις ἦσαν αἱ τῶν ἐλεφάντων στάσεις¹, τόπος εὐρυχωρῆς, κατὰ μέσην δὲ τὴν πόλιν ἢ ἀκρόπολις ἦν ἐκάλουν Βύρσαν, ὄφρὺς ἰκανῶς ὀρθία, κύκλω περιουκουμένη, κατὰ δὲ τὴν κορυφὴν ἔχουσα Ἀσκληπιεῖον, ὅπερ κατὰ τὴν ἄλωσιν ἢ γυνὴ τοῦ Ἀσδρούβα συνέπρησεν αὐτῆ. ὑπόκεινται δὲ τῇ ἀκρόπολει οἱ τε λιμένες καὶ ὁ Κῶθων, νησίον περιφερὲς εὐρίπῳ περιεχόμενον, ἔχοντι νεωσοίκους ἐκατέρωθεν κύκλω.⁹³“

Appian erwähnt ebenfalls den Tempel auf dem Byrsa Hügel. Er bezeichnet ihn als den schönsten und reichsten von allen und berichtet auch von seiner Zerstörung im dritten punischen Krieg durch Hasdrubals Frau. Außerdem schreibt er, dass die Karthager auf dem Dach des Tempels Zuflucht gesucht haben, was eventuell darauf schließen lässt, dass

⁹¹ Übersetzung nach Güthling 2009: *Doch hatten sie, wie sie versicherten, in Erfahrung gebracht, dass vom König Perseus eine Gesandtschaft angekommen sei, und dass sie der Senat von Karthago bei Nacht im Tempel des Askulap vorgelassen habe. Dass von Karthago Gesandte nach Makedonien geschickt wären, versicherte nicht nur der König, sondern sie selbst hatten es auch nicht entschieden in Abrede gestellt.*

⁹² Übersetzung nach Güthling 2009: *Sie hätten mehrere Nächte im Tempel des Askulap geheime Ratsversammlungen ihrer Vornehmen gehalten, wovon weiter nichts kund geworden sei, als dass Gesandte mit geheimen Aufträgen nach Rom geschickt wurden.*

⁹³ Meineke 1877: *Carthage, also, is situated on a kind of peninsula, which comprises a circuit of three hundred and sixty stadia; and this circuit has a wall; and sixty stadia of the length of this circuit are occupied by the neck itself, which extend^o from sea to sea; and this, a spacious place, is where the Carthaginians had their elephant-stalls. Near the middle of the city was the acropolis, which they called Byrsa; it was a fairly steep height and inhabited on all sides, and at the top it had a temple of Asclepius, which, at the time of the capture of the city, the wife of Asdrubal burnt along with herself. Below the acropolis lie the harbours, as also Cothon, a circular isle surrounded by a strait, which latter has ship-houses all round on either side.*

das Dach begehbar war. Allerdings entstand Appians Text über ein Jahrhundert nach dem dritten punischen Krieg.

Appian, Punica, 130

„καὶ ταῦτα πονουμένων ἐδαπανήθησαν ἕξ ἡμέραι τε καὶ νύκτες, τῆς μὲν στρατιᾶς ἐναλλασσομένης, ἵνα μὴ κάμοιεν ὑπ’ ἀγρυπνίας καὶ κόπου καὶ φόνου καὶ ὄψεως ἀηδοῦς, Σκιπίωνος δ’ ἀπαύστως ἐφεστῶτος ἢ διαθέοντος ἀύπνου, καὶ σῆτον οὕτως ἐπὶ τῶν ἔργων αἴρουμένου, μέχρι κάμνων καὶ παρειμένος ἐκαθέζετο ἐφ’ ὑψηλοῦ, τὰ γινόμενα ἐφορῶν. πολλῶν δ’ ἔτι πορθουμένων, καὶ τοῦ κακοῦ μακροτάτου δοκοῦντος ἔσεσθαι, προσέφυγον ἐβδόμης ἡμέρας αὐτῷ τινες ἐστεμμένοι στέμματα Ἀσκληπίεια: τότε γὰρ ἦν τὸ ἱερὸν ἐν ἀκροπόλει μάλιστα τῶν ἄλλων ἐπιφανὲς καὶ πλούσιον, ὅθεν οἶδε τὰς ἱκετηρίας λαβόντες ἐδέοντο τοῦ Σκιπίωνος περὶ μόνης συνθέσθαι σωτηρίας τοῖς ἐθέλουσιν ἐπὶ τῷδε τῆς Βύρσης ἐξίεναι, ὁ δὲ ἐδίδου, χωρὶς αὐτομόλων. καὶ ἐξήεσαν αὐτικά μυριάδες πέντε ἀνδρῶν ἅμα καὶ γυναικῶν, ἀνοιχθέντος αὐτοῖς στενοῦ διατειχίσματος. καὶ οὗτοι μὲν ἐφυλάσσοντο, ὅσοι δ’ αὐτόμολοι Ῥωμαίων ἦσαν, ἀμφὶ τοὺς ἐνακοσίους μάλιστα, ἀπογνόντες αὐτῶν ἐς τὸ Ἀσκληπιεῖον ἀνέδραμον μετ’ Ἀσδρούβα καὶ τῆς γυναικὸς τῆς Ἀσδρούβα καὶ δύο παιδῶν ἀρρένων. ὅθεν εὐμαρῶς ἀεὶ ἐμάχοντο, καίπερ ὄντες ὀλίγοι, διὰ τὸ ὕψος τοῦ τεμένους καὶ τὸ ἀπόκρημνον, ἐς ὃ καὶ παρὰ τὴν εἰρήνην διὰ βαθρῶν ἐξήκοντα ἀνέβαινον. ὥς δὲ ὁ τε λιμὸς αὐτοὺς καθήρει καὶ ἡ ἀγρυπνία καὶ ὁ φόβος καὶ ὁ πόνος, τοῦ κακοῦ προσπελάζοντος, τὸ μὲν τέμενος ἐξέλιπον, ἐς δὲ τὸν νεῶν αὐτοῦ καὶ τὸ τέγος ἀνέτρεχον⁹⁴.“

Cassius Dio berichtet in seiner *Historia Romana* ähnlich wie Appian davon, dass die Karthager in den Tempel flohen und ihn am Ende niederbrannten.

Cass. Dio, *Historia Romana* XXI, (Zonaras 9, 30)

„ἐκεῖνος δὲ μετὰ τῶν αὐτομόλων (ὁ γὰρ Σκιπίων οὐκ ἐσπέισατο αὐτοῖς) εἰς τὸ Ἀσκληπιεῖον ἀνειλήθη μετὰ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν παιδῶν κάντεῦθεν ἡμύνητο τοὺς προσβάλλοντας, μέχρις οὗ ἐμπρήσαντες τὸν νεῶν οἱ αὐτόμολοι ἐπὶ τὸ τέγος αὐτοῦ

⁹⁴ Übersetzung nach White 1899: *Six days and nights were consumed in this kind of fighting, the soldiers being changed so that they might not be worn out with toil, slaughter, want of sleep, and these horrid sights. Scipio alone toiled without rest, hurrying here and there, without sleep, taking food while he was at work, until, utterly fatigued and relaxed, he sat down on a high place where he could overlook the work. Much remained to be ravaged, and it seemed likely that the carnage would be of longer duration, but on the seventh day some suppliants presented themselves to Scipio bearing the sacred garlands of Æsculapius, whose temple was much the richest and most renowned of all in the citadel. These, taking olive branches from the temple, besought Scipio that he would spare the lives of all who might wish to depart from Byrsa. This he granted to all except the deserters. Forth-with there came out 50,000 men and women together, a narrow gate in the wall being opened, and a guard furnished for them. The Roman deserters, about 900 in number, despairing of their lives, betook themselves to the temple of Æsculapius with Hasdrubal and his wife and their two boys. Here they might have defended themselves a long time although they were few in number, on account of the height and rocky nature of the place, which in time of peace was reached by an ascent of sixty steps. But, finally, overcome by hunger, want of sleep, fear, toil, and approaching dissolution, they abandoned the enclosures of the temple and fled to the shrine and roof.*

ἀνέβησαν, τὴν ἐσχάτην τοῦ πύρρος ἀνάγκην ἀναμένοντες· τότε γὰρ ἦσσηθεὶς πρὸς τὸν Σκιπίωνα ἦλθεν ἰκετηρίαν ἔχων⁹⁵.“

Apuleius berichtet schließlich, wie bereits im Kapitel zu den schriftlichen Quellen erläutert wurde, dass es im Karthago des 2. Jh. wieder einen Asklepiustempel gibt⁹⁶.

Da aus dem 2 Jh. v. u. Z. keine Inschriften für einen Asklepiustempel in Karthago vorliegen und Eshmun oft mit Asklepius gleichgesetzt wird, wird davon ausgegangen, dass es sich um einen Tempel für Eshmun gehandelt hat und die Römer ihn als Asklepiustempel bezeichnet haben, da Eshmun von seinem Wirkungsbereich her mit dem römischen Asklepius gleichzusetzen war. Da die Zerstörung des Tempels in den schriftlichen Quellen so oft und ausführlich beschrieben wird, kann davon ausgegangen werden, dass er in der Stadt eine wichtige Rolle gespielt hat, was auch durch das Abhalten der Senatorensitzungen im Tempel deutlich wird. Punische Inschriften für Eshmun aus dem 4. und 3. Jh. v. u. Z. bestätigen dieses Bild. In diesen wird Eshmun als Beschützer der Stadt bezeichnet. Dies könnte erklären weshalb Asklepius auch in römischer Zeit auf einigen Inschriften zusammen mit dem Genius bzw. als Genius einer Stadt verehrt wird⁹⁷.

In der Kaiserzeit wird durch mehrere Inschriften bestätigt, dass es in Karthago wieder einen Asklepiuskult gibt. Auf einer Inschrift in Ostia wird berichtet, dass Asklepieia, also Spiele zu Ehren des Gottes Asklepius in Karthago abgehalten wurden⁹⁸. Archäologische Belege für einen Tempel fehlen aber bislang.

⁹⁵ Cass. Dio, Hist. Rom. XXI, Fr. 71 (Zonaras 9, 30). Übersetzung nach Cary 1914 – 1927: *He, together with the deserters, to whom Scipio would grant no truce, crowded into the temple of Aesculapius along with his wife and children; and there he defended himself against the assailants until the deserters set fire to the temple and climbed to the roof to await the last extremity of the flames.*

⁹⁶ Apul. Florida, 18.

⁹⁷ Siehe dazu die Inschriften in Apulum, CIL III, 993; Bulla Regia, CIL VIII, 25513 und Thugga, AE 1914, 166.

⁹⁸ Inschriften aus Karthago: CIL VIII, 24535; ILAfr, 355; AE 1949, 56; Inschrift aus Ostia: CIL XIV, 474.

Tabelle 1 Alle im Zusammenhang mit den epigraphischen Quellen behandelten Fundorte dieser Arbeit (Karte 3 für die Verteilung und den Anhang für die Inschriften)

	INSCHRIFTEN	DATIERUNGEN
AUZIA	Weihinschrift, CIL VIII 20747	235
BORDJ AB DEL MALEK- HR CHETT	Architrav, CIL VIII, 10618=15475	keine Datierung
CASTELLUM DIMMIDI	Weihaltar, AE 1948, 213	kurz vor 235
GAMMARTH	Weihaltar, AE 1968, 553	Antoninisch
HENCHIR BIR EL AFU	Architrav, CIL VIII, 14447	233
MAXULA (RADÈS)	Kleiner Giebel, AE 1937, 72; AE 1937, 73 (Stiftung einer Aedicula)	Ende 1. Jh. - Anfang 2. Jh; ab 2. Jh.
MUSTI	Block, AE 1968, 586 (Tempel); AE 1968, 595 / AE 1968, 596 / AE 1968, 609 (Priester für Asklepius und Caelestis)	117; 145; 145; 187 - 188
THIBICAAE	Fries, CIL VIII, 765=12228	145 oder kurz danach
THIGNICA	Architrav, CIL VIII, 1413 = 15205	vor Septimius Severus
THISIDUO	Block, CIL VIII, 1267 = ILS, 5461 (Dedikationen in Asklepiustempel)	175 - 180
THUGGA	Fries für Asklepius, CIL VIII, 1476 = 26456a - c; Fries CIL VIII, 27356 (Wiederherstellung von Tempel)	Mitte 2. Jh.; 3. Jh.?
THYSDRUS	Trapezoidale Stele, AE 1938, 42	1. - 2. Jh.
VAZI SARRA	Weihinschrift, CIL VIII, 12006 und CIL VIII 12007 (Tempel und Basilica)	212
CAESAREA	Türpfosten, CIL VIII, 9320 = 20937 (Tempel)	201 - 203

7.2 Nachweise von Asklepiusheiligtümern mit architektonischen Überresten

Im Folgenden werden nun die einzelnen, als Asklepiusheiligtümer angesprochenen Bauten auf ihre Interpretation hin untersucht und diejenigen, die sich sicher als solche identifizieren lassen genauer beschrieben. Benseddik erwähnt 13 Asklepiusheiligtümer mit archäologischen Befunden⁹⁹. Zusätzlich wird in einer neueren Publikation von S. Saint-Amans, der bisher nur als inschriftlich belegt bezeichnete Asklepiustempel von Thugga mit einem konkreten Gebäude in Verbindung gebracht, weshalb Thugga im Folgenden miteinbezogen wird¹⁰⁰.

7.2.1 Sicher identifizierte Asklepiustempel

Zuerst werden die Heiligtümer, die aufgrund von J. W. Riethmüllers Kriterien als „sicher identifiziert“ bezeichnet werden können, beschrieben und interpretiert. Danach werden sie auf Gemeinsamkeiten hin untersucht. In einem nächsten Schritt können dann die als „unsicher“ interpretierten Kultzeugnisse untersucht werden und analysiert werden, ob sie Gemeinsamkeiten zu den sicher untersuchten Heiligtümern aufweisen.

Es gibt lediglich fünf archäologische Stätten, an denen sicher identifizierte Überreste eines Asklepiustempels zu finden sind. Diese befinden sich in Althiburos, Aradi, Bulla Regia, Thuburbo Maius und Uchi Maius in der Provinz Africa Proconsularis und Lambaesis in der Provinz Numidia (Karte 4). In Mauretania konnte bisher kein Asklepiusheiligtum sicher belegt werden. Als „sicher identifiziert“ werden Überreste definiert, die aufgrund einer Architravinschrift oder einer Inschrift in den Ruinen eines Tempels einen Asklepiustempel erwähnen¹⁰¹. Auch das Auffinden von mehreren Votivinschriften im Zusammenhang mit Statuen in einem Heiligtum sind ein eindeutiger Interpretationshinweis. Im Folgenden werden fünf Heiligtümer genauer vorgestellt.

7.2.1.1 Althiburos

Althiburos befindet sich auf einem Hochplateau im westlichen Tunesien auf dem Weg von Karthago nach Tebessa. Es handelt sich um eine Stadt, die bereits in numidischer Zeit

⁹⁹ Benseddik 2010, I, 86 – 94; Africa Proconsularis: Althiburos, Ammaedara, Aradi, Bulla Regia, Djebel Oust, Gigthis, Tebessa Khalia, Thibicaae, Thuburbo Maius, Uchi Maius; Numidia: Lambaesis, Castellum Tidditanorum, Timgad; Mauretania Caesarensis: Rapidum.

¹⁰⁰ Saint-Amans 2004, 142 – 146; 308 – 315.

¹⁰¹ Riethmüller 2005, I, 56.

existierte, was Inschriften und seit kurzem auch Grabungsergebnisse belegen¹⁰². Unter Hadrian wurde sie municipium¹⁰³.

7.2.1.1.1 Forschungsgeschichte

Die ersten Ausgrabungen im Bereich des Forums fanden 1908 unter der Leitung von A. Merlin statt. Danach wurden sie für vier Jahre unterbrochen und erst 1912 ebenfalls von A. Merlin wieder aufgenommen¹⁰⁴. Der tetrastyle Tempel, der sich nordöstlich des Forums befindet, wurde auch zu dieser Zeit ausgegraben¹⁰⁵. Zwischen 1967 und 1971 wurden weitere Ausgrabungen von M. Ennaïfer durchgeführt bei denen ein Wohnhaus untersucht wurde in dem sich das bereits erwähnte Mosaik mit der Inschrift *ACKΛΗΠΕΙΑ* befand¹⁰⁶.

7.2.1.1.2 Der archäologische Befund

Der tetrastyle Tempel liegt neben dem Forum und wird von einer Mauer umgeben. Diese Mauer öffnet sich zum Forum hin und bildete in der Antike wahrscheinlich den Zugang zum Tempel. Von der Seite des Forums aus führt ein gepflasterter Weg bis zum Podium des Tempels. Dieser gepflasterte Weg wurde durch Schranken, die durch Löcher in der Pflasterung nachweisbar sind, vom restlichen Teil des Hofes abgegrenzt (Abb. 1)¹⁰⁷. Da die Pflasterung nicht bis an die Begrenzung des Temenos reicht, könnte auf dem ungepflasterten Teil ein Hain gewesen sein, wie das auch im

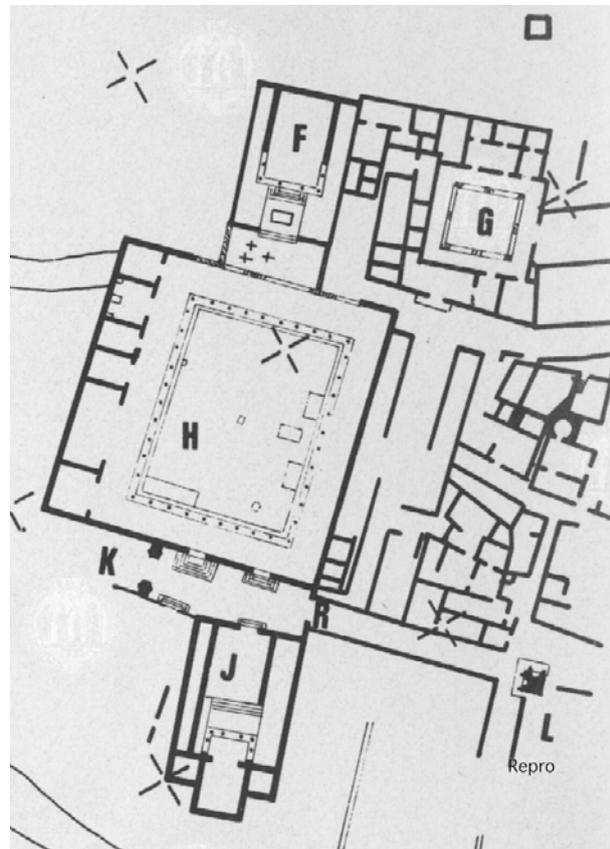


Abbildung 1 Stadtplan von Althiburos, F: Tetrastyle Tempel, G: Domus, H: Forum, J: Kapitäl, K: Hadriansbogen, nach <https://arachne.dainst.org/entity/5311958/image/5311958?fl=20&q=8008260,01&resultIndex=1> (08.12.2017).

¹⁰² siehe Kallala – Sanmartí 2011.

¹⁰³ Benseddik 2010, II, 21.

¹⁰⁴ Merlin 1912, 417.

¹⁰⁵ Merlin 1913, 6.

¹⁰⁶ Benseddik 2010, II, 22.

¹⁰⁷ Eingartner 2011, 90.

Apollonium von Mactar und im Dea Caelestis Tempel von Thugga der Fall war (Tafel 2 und Tafel 3) ¹⁰⁸. Auf ungefähr der Mitte der Strecke befindet sich ein 1.25 x 1.3 m großes Becken mit einer Tiefe von 0.15 m und einem Abfluss in einer Ecke (Abb. 2) ¹⁰⁹.



Abbildung 2 Becken und Frontalansicht des Tempels, nach Merlin 1913, 10 Abb. 2.

Der Tempel mit den Maßen 5.4 x 5.85 m ist nur noch bis zum Stylobat erhalten. Es handelt sich aufgrund der noch *in situ* vorhandenen Säulenbasen um einen tetrastylen Prostylos mit korinthischen Kapitellen, was durch den Fund der Kapitelle belegt werden konnte ¹¹⁰. Am Eingang des Hofes wurden zudem Fragmente von dorischen Kapitellen gefunden, welche vielleicht von einer Portikus stammen könnten ¹¹¹.

Zwischen den Säulen verbaut wurden die Fragmente einer großen Dedikationsinschrift gefunden ¹¹².

¹⁰⁸ Eingartner 2011, 75f.

¹⁰⁹ Merlin 1913, 10.

¹¹⁰ Merlin 1913, 11.

¹¹¹ Eingartner 2011, 185f.

¹¹² Merlin 1913, 13.

...us n ...iusi ...eri c...o ...[M (arcus) Va] leri[us] M (arci) [filius, Quir (ina), Quadratus, A] Ithibur [itanus] quae[stor Aug(usti) d] esign [atus]¹¹³

Eine Statuenbasis vom selben Stifter wurde ebenfalls zwischen den Säulen verbaut gefunden. Beide Inschriften datieren aufgrund der Nennung des Kaisers Antoninus Pius auf der zweiten Inschrift in die Mitte des 2. Jh.¹¹⁴

Imp(eratori) Caes(ari), divi Hadr(iani) fil(io), d]ivi Traiani Parth(ici) nep(oti), [d]ivi Ner(vae) pronepoti, T(ito) Aelio Hadr(iano) Antonino pio, pont(ifici) max(imo), trib(unicia) potes[t(ate) v]iii, imp(eratori) ii, co(n)s(uli) iiiii, p(atri) p(atriciae), optimo principi, ob singularem eius in se indulgentiam M(arcus) Valerius, M(arci) fil(ius), Quir(ina), Quadratus, xvir stlit(ibus) iud(icandis), trib(unus) mil(itum) [leg(ionis) iii] Aug(ustae), quaes[t(or)] eius desig(natus) posu[it]¹¹⁵.

Da es sich in beiden Fällen um Dedikationsinschriften handelt, wie sie typischerweise in Tempeln zu finden sind, macht ihre Datierung es wahrscheinlich, dass auch der Tempel in der Mitte des 2. Jh. in Betrieb war.

An beiden Seiten des Tempels befinden sich zwei, durch die Umfassungsmauer gebildete schmale Gänge. Der Zutritt zu diesen war durch Schranken begrenzt¹¹⁶. Sie waren Innen mit Stuck ausgekleidet und bemalt. Die Bemalung bestand aus einem gelben Hintergrund auf dem ein Netz aus roten und grünen Linien aufgemalt war¹¹⁷. Im Gang auf der östlichen Seite wurden zwei Fragmente einer neopunischen-lateinischen Inschrift gefunden. (Abb. 3)

Quod bonum fau[stum fel]ixque sit sod alibus i]nsigne qui
su[.....]sa Iovis p[.....in] templo po[suit?ae]difici
[.....]ni (denarios) I [.....] animo [.....] ig(...)
Aescu[lapi.....]i et Iovis [.....]¹¹⁸

Sowohl im lateinischen als auch im punischen Text geht es um die Stiftung von etwas, das ein Mitglied einer Kooperation (*sodalibus*) zum Dank an die Kooperation im Tempel hinterlässt¹¹⁹.

¹¹³ Merlin 1913, 13.

¹¹⁴ Merlin 1913, 12.

¹¹⁵ AE 1908, 0168; CIL VIII, 27776.

¹¹⁶ Merlin 1913, 13.

¹¹⁷ Merlin 1913, 13.

¹¹⁸ AE 1908, 0169; CIL VIII, 27774; für den punischen Text siehe Bron 2009, 146.

¹¹⁹ Bron 2009, 146f.



Abbildung 3 Neo-punisch - lateinische Inschrift, nach Merlin 1913, 52 Abb. 14.

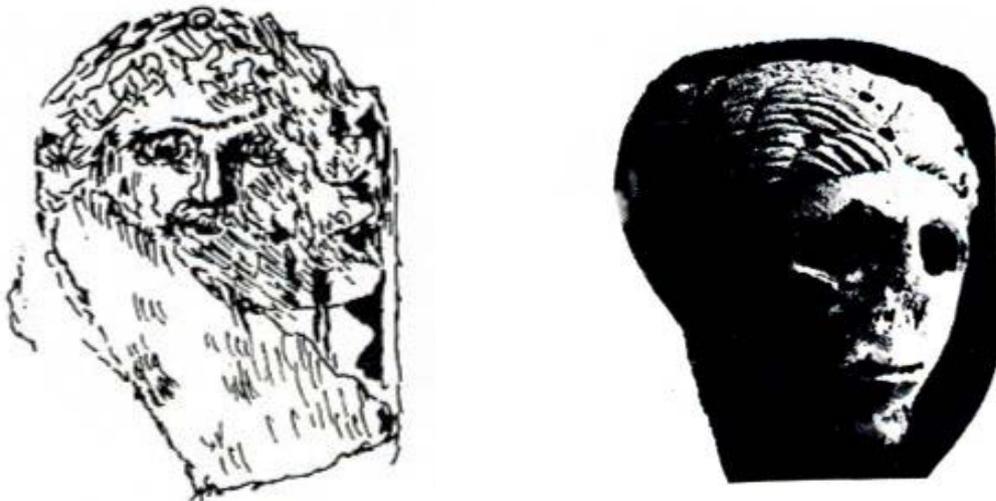


Abbildung 4 Skulpturenköpfe von einem Mann und einer Frau, nach Ennaifer 1976, Pl. XVII.

Im Hof wurden eine weitere Dedikationsinschrift, sowie zwei Skulpturenköpfe von einem Mann und einer Frau aufgefunden (Abb. 4)¹²⁰.

Mar[ti Aug(usto) sac(rum)]. L(ucius) Flav[ius.....] Conc[.....] am[pliata pecunia?....]¹²¹

¹²⁰ Ennaifer 1976, 47.

Leider konnten keine Angaben zur Datierung der Inschrift gefunden werden. Vom männlichen Kopf gibt es nur eine Zeichnung von der nicht auf den Dargestellten geschlossen werden kann. Der weibliche Kopf besteht aus Kalkstein und weist an den Haaren Löcher auf, die vermutlich zum Einsetzen von Metall dienten. Da beide Köpfe schlecht überliefert sind, können sie nicht eindeutig identifiziert werden.

7.2.1.1.3 Die Interpretation

Die schlecht erhaltene Dedikationsinschrift des Tempels liefert leider keine Informationen über die im Tempel verehrte Gottheit und dient lediglich zur Datierung des Tempels in die Mitte des 2. Jh.¹²² Trotzdem gibt es durch die Inschriftenfunde und die Architektur einige Interpretationsansätze. A. Merlin vermutet aufgrund der Bilingue, dass es sich um einen lokalen vorrömischen Kult handelt, der dann unter dem Namen von Asklepius und Jupiter fortgeführt wurde¹²³. Diese These sieht er auch durch die Architektur, die aufgrund des tetrastylen Prostylos numidisch beeinflusst sein soll, bestätigt¹²⁴. Ich halte die numidische Beeinflussung lediglich aufgrund der Architektur nicht für nachweisbar, da der tetrastyle Prostylos auch eine beliebte Form für Asklepiusheiligtümer im griechischen Osten war. Ausserdem kommt er in Nordafrika auch in Tempeln zum Einsatz, die nicht auf einen vorrömischen Kult zurückgeführt werden können¹²⁵. Zudem handelt es sich um einen Podiumstempel wie er im ganzen römischen Reich vorkommt. Auch Bilinguen auf neopunisch-lateinisch müssen nicht unbedingt einen punischen Kult anzeigen. Die meisten Bilinguen stammen nämlich von der städtischen Oberschicht und sind säkulare öffentliche Inschriften, die widerspiegeln, dass der römische *epigraphic habit* von einer lokalen Elite übernommen wurde¹²⁶. Die Inschrift zeigt lediglich, dass die Person(en), welche den Tempel besucht hat / haben unter anderem von einer lokalen, punisch sprechenden Elite stammte(n).

¹²¹ Merlin 1913, 15.

¹²² Merlin 1913, 13.

¹²³ Merlin 1913, 14.

¹²⁴ Merlin 1913, 15.

¹²⁵ Beispiele bei Riethmüller 2005, 375.

¹²⁶ Kerr 2010, 14.

Wie J. Eingartner halte ich aufgrund der Inschriftenfunde eine Weihung für Asklepius, Jupiter und Mars für sehr wahrscheinlich¹²⁷. Diese Konstellation passt auch zur gemeinsamen Verehrung von Asklepius, Jupiter und Silvanus (ebenfalls ein Gott mit militärischem Aspekt) in Lambaesis¹²⁸. Dass das Heiligtum bis in die Spätantike in Benützung gewesen sein soll, wie es M. Ennaifer aufgrund einer im Heiligtum gefundenen Schale mit christlichem Motiv und der Benützung des Hauses der Asklepia bis in die Spätantike vorschlägt, ist zwar möglich, die Argumente dafür sind aber sehr schwach¹²⁹.

7.2.1.2 Aradi

Die archäologische Stätte befindet sich 8 km nördlich von Segermes am Golf von Hammamet (Tafel 6)¹³⁰.

7.2.1.2.1 Forschungsgeschichte

Der Tempel wurde Ende des 19. Jh. aufgrund einer Inschrift von L. Carton und anschließend auch von R. Cagnat und P. Gauckler als Asklepiustempel identifiziert¹³¹. Bisher fanden aber keine Ausgrabungen auf dem Tempelareal statt.

7.2.1.2.2 Der archäologische Befund

Es handelt sich um einen gut erhaltenen prostylen Tempel mit korinthischer Ordnung und den Maßen 9 x 5 m¹³². Er besitzt einen gewölbten Unterbau. Im Inneren der Cella befindet sich an den Seitenwänden je eine Nische. Es ist möglich, dass vor dem Tempel eine Portikus stand, da die im Folgenden behandelte Inschrift von der Größe her zu einer solchen passen würde¹³³. In der Nähe des Tempels wurden die Überreste eines Reservoirs gefunden¹³⁴.

In unmittelbarer Umgebung des Tempels wurde eine Gesimsinschrift gefunden, welche den Tempel Asklepius zuordnet.

¹²⁷ Eingartner 2005, 89.

¹²⁸ Eingartner 2005, 89.

¹²⁹ Ennaifer 1976, 38.

¹³⁰ Benseddik 2010, II, 28.

¹³¹ Carton 1895, 201f; Cagnat – Gauckler 1898, 44; Benseddik 2010, II, 28.

¹³² Benseddik 2010, II, 28.

¹³³ Cagnat – Gauckler 1898, 44; Benseddik 2010, II, 28.

¹³⁴ Cagnat – Gauckler 1898, 44.

[Aesc]ulapio Aug(usto) sac(rum) / [---]elius templum vetus/ [tate conlapsu]m sua pecunia restituit¹³⁵.

Die Inschrift handelt von der Wiedererrichtung oder Ausbesserung eines Asklepiustempels. Das Verb *restituere* wird besonders im 3. Jh. benützt und könnte ein Anhaltspunkt für die Datierung dieser Baumaßnahme sein¹³⁶. N. Benseddik weist zudem daraufhin, dass die Begriffe *vetustas* und *restituere* auch eine symbolische Bedeutung haben und vielleicht nur dazu gedient haben, die Einführung des Kultes in Aradi zu legitimieren, in dem der Eindruck vermittelt wurde, als ob der Kult schon vorher existierte¹³⁷.

S. Saint-Amans führt in ihrer Arbeit die Inschrift als bei Thugga gefunden auf¹³⁸. Da der Fundort allerdings seit dem 19. Jh. bei allen anderen AutorInnen mit Aradi angegeben ist, scheint es bei S. Saint-Amans zu einer Verwechslung gekommen zu sein.

¹³⁵ CIL VIII, 27356.

¹³⁶ Benseddik 2010, II, 28.

¹³⁷ Cadotte 2007, Kat. 276; Benseddik 2010, II, 29 für weitere Literaturangaben.

¹³⁸ Saint-Amans2004, 314.

7.2.1.3 Bulla Regia

In Bulla Regia, einer ehemaligen Königsstadt der Numider und deshalb von N. Benseddik auch den alten berbero-punischen Städten zugeordnet, befindet sich ein als Tempel von Apollo bezeichneter Bau. Er schließt an die nördliche Seite des Forums an und gehört zu den frühesten erforschten Bauten in Bulla Regia (Abb. 5).

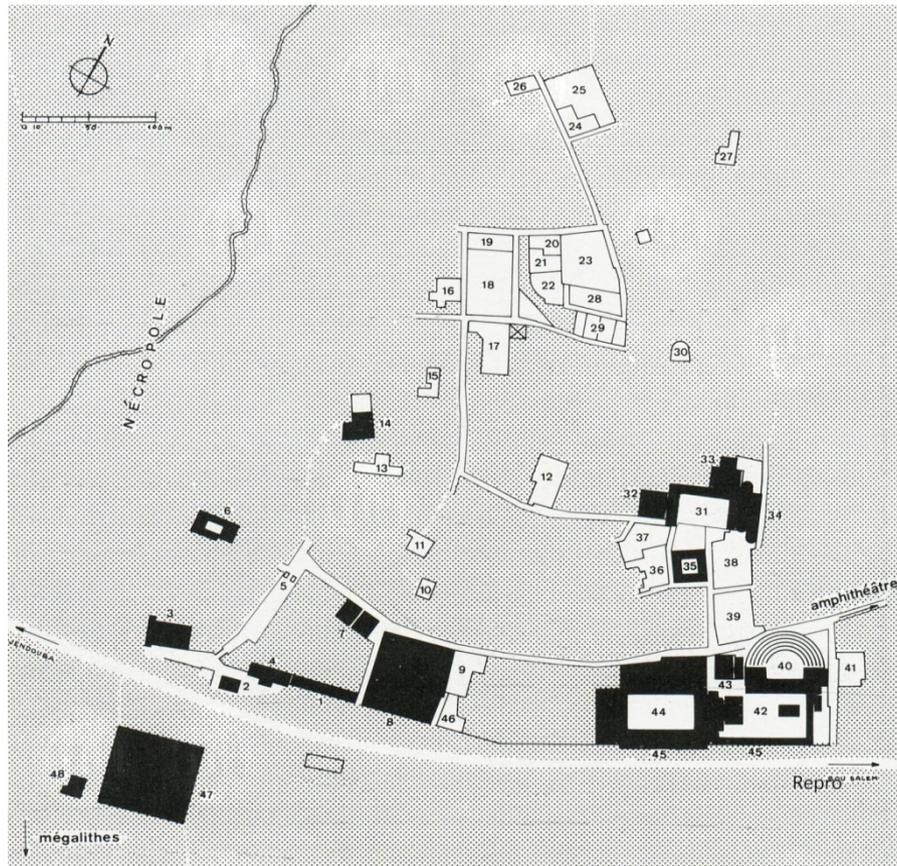


Abbildung 5 Stadtplan von Bulla Regia zur mittleren Kaiserzeit, Nr. 31: Forum; 32: Kapitäl; 33: Apollo Tempel; 34: Basilika, nach <https://arachne.dainst.org/entity/2210155> (10.12.2017).

7.2.1.3.1 Forschungsgeschichte

Bereits 1902 fand die erste Grabungskampagne in Bulla Regia unter der Leitung von M. Lafon statt. Im Jahr 1905 wurden dann weitere Grabungen am Apollotempel unter der Leitung von M. Benet durchgeführt, welche jedoch nur bis 1906 andauerten¹³⁹. 1908 publizierte A. Merlin die Resultate der Grabungen in seiner kurzen Monographie „*Le temple d'Apollon à Bulla Regia*“. Zwischen 1949 und 1952 führte P. Quoniam in

¹³⁹ Beschaouch et al. 1977, 86.

unmittelbarer Umgebung des Tempels weitere Grabungen durch und stieß dabei auf das südlich an den Tempel anschließende Forum, sowie auf eine Basilika (Abb. 6)¹⁴⁰.

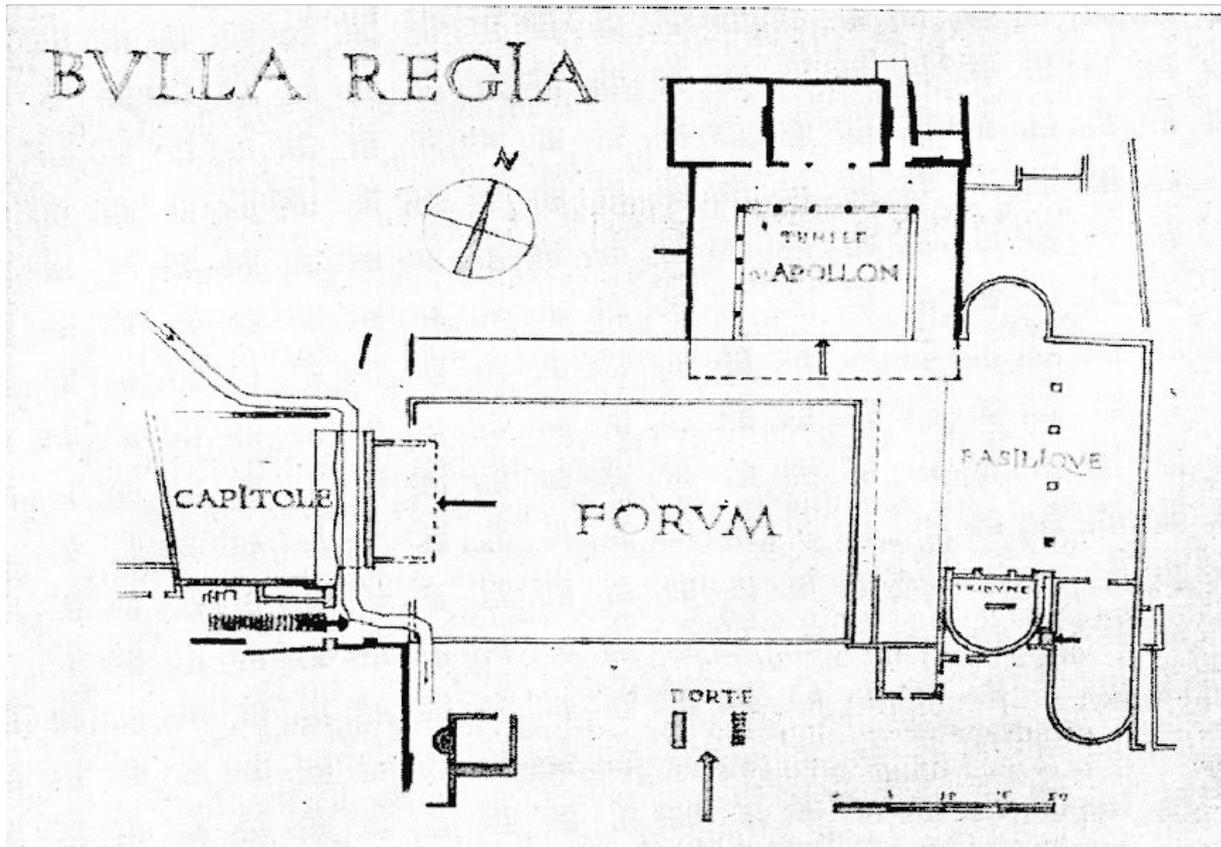


Abbildung 6 Lage des Apollo Tempels am Forum, nach Quoniam 1952, 462 Abb. 1.

7.2.1.3.2 Der archäologische Befund

Es handelt sich bei dem als Apollo Tempel interpretierten Bau um eine annähernd quadratische Anlage mit den Maßen 26 x 23 m¹⁴¹. Sie besteht aus einem gepflasterten Hof von 13 x 14,4 m., der auf drei Seiten von einer Portikus mit korinthischen Kapitellen umgeben wird. Auf der nördlichen Seite befindet sich ein quadratischer Raum mit zwei kleineren Räumen auf beiden Seiten, wobei der westliche ebenfalls eine rechteckige Form hat und der östliche eher den Anschein eines Ganges macht, der sich nach hinten verjüngt und von der Länge her bis kurz hinter den mittleren Raum reicht. Außerdem setzt sich der östliche Raum gleich neben dem Eingang nach Osten in einen kleineren Raum fort.

¹⁴⁰ Quoniam 1952, 460ff.

¹⁴¹ Merlin 1908, 6.

Aufgrund einer Untersuchung der Baustrukturen kann belegt werden, dass diese beiden Räume zu einem späteren Zeitpunkt hinzugefügt wurden (Abb. 7)¹⁴².

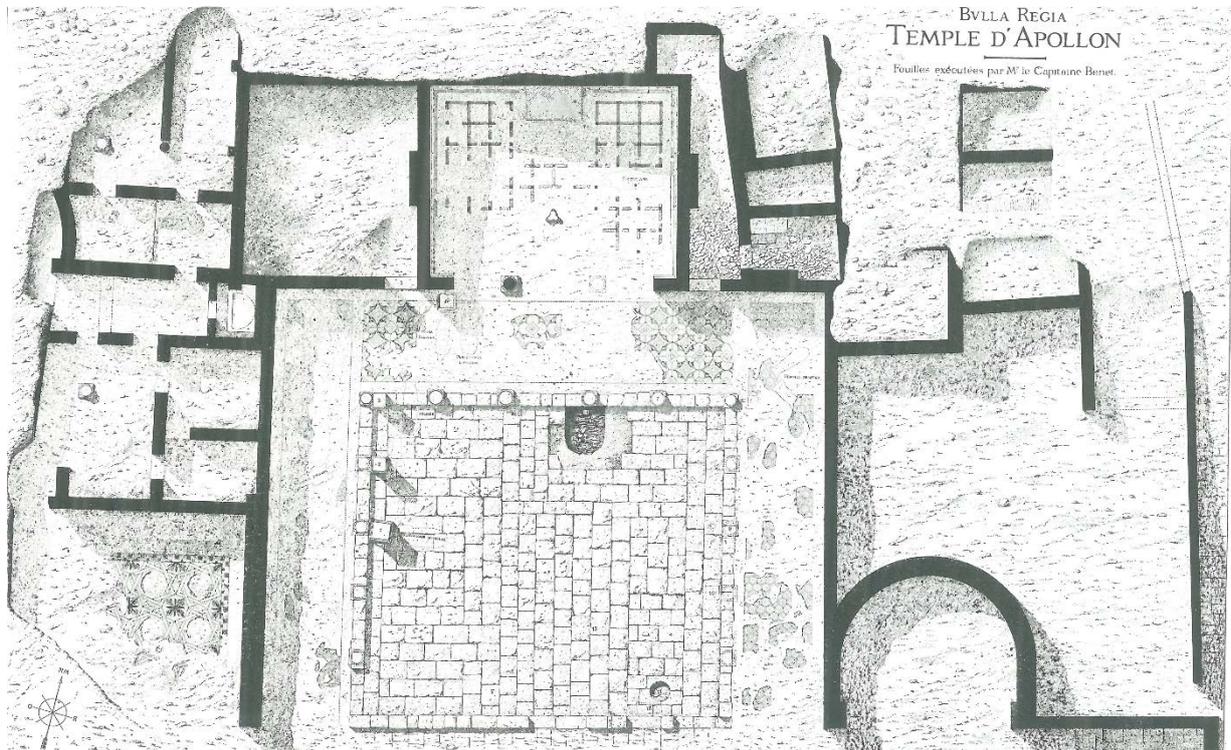


Abbildung 7 Apollo Tempel, Grundriss, nach Merlin 1908, Pl. I.

Da sich im mittleren quadratischen Raum die Statuen von Asklepius, Apollo und Demeter, sowie Fragmente einer Weihinschrift für Apollo und die Dii Augusti befanden, wird dieser im Folgenden als Cella bezeichnet. Die Cella war 8 x 10 m groß und mit einem opus sectile Boden ausgestattet¹⁴³. Der Stylobat bestand aus numidischem Marmor und die Innenwände waren mit einem weißen Marmor verkleidet. An den seitlichen Wänden gab es jeweils eine Nische und an der Rückwand der Cella eine große Basis, vor der die kolossale Statue des Apollo Kitharedes gefunden wurde¹⁴⁴. Vor der Nische im Westen befand sich die Statue von Asklepius und vor der Nische im Osten diejenige von Ceres (Abb. 8).

In der Mitte der Cella stand noch eine weitere, dreieckige Basis, welche vielleicht zur Aufstellung eines Dreifußes diente¹⁴⁵. In der Cella wurden zudem Fragmente einer

¹⁴² Sebaï 2010, 176.

¹⁴³ Merlin 1908, 15.

¹⁴⁴ Merlin 1908, 16.

¹⁴⁵ Merlin 1908, 17.

Inschrift gefunden, welche vermutlich ursprünglich über dem Eingang der Cella angebracht war.

[Deo patrio Ap]ollini et Diis A[u]g(ustis) [sacrum]. [M. Livineius, C(aii) f(ilius)], Quirina, De[xt]er sua pecu[n]ia fecit¹⁴⁶.



Abbildung 8 Kultstatuen aus Cella, 1: Ceres, 2: Apollo, 3: Asklepius, nach Merlin 1908, Pl. III.

Im Raum östlich der Cella wurden ebenfalls zwei Weihinschriften für Apollo gefunden.

Apol[ini], Genio col(oniae) Bul[len(sium) Regior(um)], et Diis A[ug(ustis) sacrum]. M. Liv[inei]us, C(aii) f(ilius), Quir(ina), De[xt]er ob honorem fl[am]on[i] sui perp(etui) [aedem a so]lo sua pec[un]ia fecit et dedicav[it].¹⁴⁷

Apollini Aug(usto)...¹⁴⁸

Außerdem befanden sich noch zahlreiche andere Inschriften über die Errichtung von weiteren Monumenten, Renovierungen unbekannte Gebäude und Ehreninschriften für

¹⁴⁶ Merlin 1908, 16; CIL VIII, 25513; AE 1907, 0022b.

¹⁴⁷ Merlin 1908, 19; CIL VIII, 25512; AE 1907, 0022a.

¹⁴⁸ Merlin 1908, 19; CIL VIII, 25510.

Caracalla und Marc Aurel in diesem Raum, welche vermutlich in der Spätantike hierhin gebracht wurden und vorher auf dem Forum aufgestellt waren¹⁴⁹.

Der Hof soll laut P. Quoniam ursprünglich auf allen vier Seiten von einer Portikus umgeben gewesen sein, deren südliche Fassade aufgegeben wurde als die Portikus des Forums fertiggestellt war¹⁵⁰. Die Reste dieser Portikus wurden bei den Ausgrabungen im nördlichen Eck des Forums gefunden¹⁵¹. Im Hof befanden sich mindestens vier Statuenbasen, welche Inschriften für die Tochter eines Beamten und für einen Prokonsul von Afrika trugen. Eine weitere Statuenbasis war zu einem späteren Zeitpunkt in ein *Ex voto* für Apollo umgearbeitet worden¹⁵². Durch die Ausgrabung von P. Quoniam auf dem Forum von Bulla Regia auf der weitere Inschriften gefunden wurden, konnte belegt werden, dass sich die Statuenbasen aus dem Hof des Tempels ursprünglich auf dem Forum befunden haben müssen und erst in späterer Zeit dorthin verschoben worden waren¹⁵³. Auf der nördlichen Seite des Hofes befand sich zudem eine kleine Zisterne, die in die Pflasterung eingetieft war¹⁵⁴. Der Portikusgang war mit ornamentalen Mosaiken geschmückt, welche laut Beschauach u. a. zusammen mit dem *opus sectile* Boden der Cella ins 3. Jh. datieren sollen¹⁵⁵. Allerdings können sie nicht ausreichend darlegen, wie sie zu dieser Datierung kommen.

Die Datierung des Tempels bleibt somit unklar. Eine Inschrift, die einen Tempel, eine Portikus und Säulen erwähnt und am Eingang der Exedra der Basilika, gleich neben dem Tempel gefunden wurde, ist ein Indiz für eine tiberische Gründung¹⁵⁶.

[Ti(berio) Caesari], Aug(usti) f(ilio), Aug(usto), pon[t(ifici)
max(imo), trib(unicia)] pot(estate) xxxvi, co(n)s(uli) v, [.....]lsus
aed(em), port(icum), col(umnas) iiii d(e) s(ua) p(ecunia) f(ecit)

P. Quoniam geht aufgrund des bündigen Abschlusses der Portikusfassade mit dem Gebäude westlich des Tempels, das aus Marmor in hadrianischer Zeit gebaut wurde, von

¹⁴⁹ Merlin 1908, 20ff.

¹⁵⁰ Quoniam 1952, 467.

¹⁵¹ Quoniam 1952, 467.

¹⁵² Merlin 1908, 10.

¹⁵³ Quoniam 1952, 466.

¹⁵⁴ Merlin 1908, 6 Anm. 8.

¹⁵⁵ Beschauach et al. 1977, 86.

¹⁵⁶ Merlin 1908, 22.

einer weiteren Bauphase in hadrianischer Zeit aus¹⁵⁷. Die Inschrift von M. Livineius Dexter aus dem 2. oder 3. Jh. erwähnt eine Errichtung des Apollo Tempels von Grund auf¹⁵⁸. Da die Kultstatuen aus der Cella ebenfalls ins 2. oder 3. Jh. datieren, scheint die heute sichtbare Form des Tempels aus dieser Zeit zu stammen¹⁵⁹. Das Gebäude muss auch im 4. Jh. noch in Verwendung gewesen sein, da sich, in einer Säule der Portikus verbaut, eine Statuenbasis aus dem Beginn des 4. Jh. befand¹⁶⁰.

7.2.1.3.3 Die Interpretation

Aufgrund der Statuenfunde in der Cella und den Weihinschriften, welche Apollo als *Deus Patrius* und *Genius Coloniae Bullensium Regionum*, sowie den *Dii Augusti* gewidmet sind, ist es plausibel, dass hier Apollo, Asklepius und Ceres verehrt wurden, wobei die Letzteren zu den *Dii Augusti* gehörten. Da Apollo auf den Inschriften als erstes genannt wird, die Kultstatue in der Mitte stand, sowie Asklepius und Ceres nicht namentlich, sondern als *Dii Augusti* bezeichnet werden, lag der Fokus des Tempels wahrscheinlich auf Apollo, als Schutzgottheit der Stadt. Dies auch, da er auf den Inschriften den Beinamen *Deus Patrius* und *Genius Coloniae Bullensium Regionum* trägt. In Thugga wird Asklepius auch zusammen mit dem *Genio Thuggae* verehrt und gehört ebenfalls zu den *Dii Augusti*, was zeigt, dass er zusammen mit Schutzgottheiten der Stadt verehrt werden konnte¹⁶¹. Die Verehrung von Ceres und Asklepius im selben Tempel ist aus keinem anderen Tempel des römischen Reiches bekannt. Allerdings gibt es in Nordafrika zahlreiche Inschriften die von Priestern handeln, welche für Asklepius und Ceres Priester waren, was es naheliegend erscheinen lässt, dass sie im selben Tempel verehrt werden konnten¹⁶². Apollo und Asklepius tauchen im 2. und 3. Jh. auch auf mehreren Inschriften in Nordafrika gemeinsam auf, was ebenfalls eine gemeinsame Verehrung in einem Tempel erklärt¹⁶³.

Die Interpretation des Tempels in Bulla Regia als Ort an dem die Stadtgottheit verehrt wurde, wird durch den Fund von Statuen eines Genius und einer Minerva mit poliaden

¹⁵⁷ Quoniam 1952, 467.

¹⁵⁸ Sebaï 2010, 324; CIL VIII, 25512; AE 1907, 0022a.

¹⁵⁹ Benseddik 2010, II, 31.

¹⁶⁰ Merlin 1908, 12.

¹⁶¹ Benseddik 2010, II, 93.

¹⁶² Henchir Bir el Afu: CIL VIII, 14447; Beispiele bei Cadotte 2007, 196.

¹⁶³ Mactar: AE 1955, s. n. 54. AE 1957, 0054; AE 2002, 1667; Castellum Dimmidi: AE 1948, 213.

Attributen, der Turmkrone und einem Füllhorn, im Hof des Tempels verstärkt¹⁶⁴. Aus diesem Grund führen S. Saint-Ammans und M. Sebaï die Errichtung des Apollotempels auf die Erhebung von Bulla Regia in den Rang einer Colonia zurück und vermuten, dass der Tempel eine identitätsstiftende Rolle für die Stadt übernehmen sollte¹⁶⁵. Ein weiteres Argument für diese Interpretation sind die Statuen von Bürgern und von Euergetinnen, die zwischen der zweiten Hälfte des 2. Jh. und dem Beginn des 3. Jh. hinzugefügt wurden¹⁶⁶.

A. Cadotte sieht im Tempel in Bulla Regia auch das Zeichen eines erstarkten Karthago. Seiner Meinung nach ist Asklepius die *interpretatio romana* des Eshmun aus Karthago und Apollo die *interpretatio romana* des Eshmun aus Uthika. Er ist der Meinung, dass zuerst Apollo in Bulla Regia verehrt wurde und Asklepius erst im 2. Jh. hinzugekommen ist, um die beiden Gottheiten einander anzunähern¹⁶⁷. Es gibt jedoch keine Inschriften oder sonstigen Zeugnisse, die durch ihre Datierung darauf schließen lassen, dass Apollo früher alleine im Tempel verehrt wurde, weshalb diese Hypothese nicht verifiziert werden kann.

Die Verehrung von Apollo, Asklepius und Ceres als einer Fortführung der punischen Trias (Eshmun, Baal, Tanit) in einem Tempel mit orientalischem Grundriss, wie sie von A. Merlin vorgeschlagen wird, ist nur aufgrund des Tempelgrundrisses nicht argumentierbar, zumal bei einer Bauuntersuchung gezeigt wurde, dass die beiden seitlichen Räume erst später hinzugefügt wurden¹⁶⁸. M. Sebaï konnte in ihrem Artikel zu den semitischen Tempeln in Nordafrika überzeugend darlegen, dass die Formen, welche von A. Merlin und A. Cadotte als semitisch bezeichnet werden (kein Podium, Portikus und daran anschließende Cella, manchmal auch dreigeteilte Cella) erst in der Kaiserzeit in Nordafrika auftauchen und es keine Vergleichsbeispiele im Orient für sie gibt¹⁶⁹. Sie scheinen vielmehr eine in römischer Zeit entstandene Bauform zu sein, die natürlich auch durch die lokale Bevölkerung beeinflusst wurde. Aus diesem Grund halte ich Sebaï's Interpretation des Apollo Tempels als Tempel der Schutzgottheit der Stadt am wahrscheinlichsten. Da

¹⁶⁴ Saint-Ammans – Sebaï 2010, 325.

¹⁶⁵ Saint-Ammans – Sebaï 2010, 325.

¹⁶⁶ Saint-Ammans – Sebaï 2010, 325.

¹⁶⁷ Cadotte 2007, 171.

¹⁶⁸ Merlin 1908, 24.

¹⁶⁹ M. Sebaï, La construction d'un mythe contemporain: les temples « sémitiques » d'Afrique romaine, *Anabases* 11, 2010, 165 - 179.

Asklepius im punischen Karthago auch als Beschützer der Stadt verehrt wurde, könnte die gemeinsame Verehrung von Apollo und Asklepius in Bulla Regia tatsächlich eine Annäherung der beiden Städte symbolisieren und auch auf punische Einflüsse im Asklepiuskult im römischen Nordafrika hinweisen. Ceres als Göttin der Fruchtbarkeit und der Landwirtschaft passt ebenfalls gut in diesen Kontext.

7.2.1.4 Thuburbo Majus

In Thuburbo Majus wurde zwar noch kein Gebäude als Asklepiustempel identifiziert, aufgrund der vielen Belege für den Asklepiuskult an diesem Ort, ist es jedoch als sicher zu betrachten, dass es hier einen Tempel gab. Einerseits erwähnt die in Kap. 8.1.1 genauer untersuchte Inschrift ILAfr 225 ein Podium für Asklepius und somit einen typischen Bestandteil eines antiken Tempels, andererseits wurde in den Sommerthermen ein Fragment einer Asklepiusstatue und im Edifice des Asclepieia wurden vier Votivinschriften für Asklepius gefunden¹⁷⁰. Zudem gibt es zwei jeweils sekundär verbaute Statuenbasen, die Asklepiuspriester in Thuburbo Majus belegen¹⁷¹. Es handelt sich hierbei also um einen Tempel, der anhand verschiedener sekundärer Kultzeugnisse belegt werden kann, dessen genaue Lokalisierung in der Stadt jedoch noch ungeklärt ist.

7.2.1.5 Uchi Maius

Uchi Maius befindet sich 12 km westlich von Thugga. Unter Marius wurden im ehemaligen numidischen Gebiet gaetulische Veteranen angesiedelt, die einen *conventus* bildeten. Um 230 wird Uchi Maius Colonia¹⁷².

Der Asklepiustempel befindet sich auf einem Hügel über der antiken Stadt (Tafel 7)¹⁷³. Es handelt sich um ein großes Gebäude mit einer trapezoiden Form und einer Öffnung im

¹⁷⁰ Benseddik 2010, II, 86 – 88; AE 1999, 1823 – 1826.

¹⁷¹ Benseddik 2010, 86f., AE 1917-18, 23; AE 1941, 36.

¹⁷² DNP 12/1 (2002) S. 962 s. v. Uchi Maius (W. Huss).

¹⁷³ Benseddik 2010, I, 93.

Südosten¹⁷⁴. Hier wurde von Ch. Tissot auch ein Architrav von einem Asklepiustempel und eine Dedikationsinschrift für Salus gefunden¹⁷⁵.

Aesculapio Augusto sa[crum] / L(ucius) Sollonius P(ublii) f(ilius) Arn(ensi tribu) Lupus Marian[us ? ---] / contulit et in patria sua omn[ibus honoribus functus templum ex opere] / quadrato sua pecunia fecit [idemque dedicavit l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)]¹⁷⁶

Saluti aug(ustae) sacrum / C(aius) Pacuius C(aii) f(ilius) Felix suo et / Tulliae Primulae uxoris suae / [no]mine s(ua) p(ecunia) fecit itemq(ue) ded(it) dedic(avit)¹⁷⁷.

Salus wird ab dem 2. Jh. v. u. Z. oft mit Hygieia gleichgesetzt und ist somit – neben dem Architrav – ein starkes Indiz für einen Asklepiustempel, da Hygieia nur äußerst selten außerhalb eines Asklepiusheiligtums verehrt wird¹⁷⁸. Außerdem ist Salus Augusti ebenfalls für das Staatswohl zuständig, eine Komponente, die ab dem 1. Jh. n. Chr. auch mit Hygieia gleichgesetzt wird, was in der Übernahme der Hygieiaikonografie durch Salus Augusti zu erkennen ist¹⁷⁹. Ab diesem Zeitpunkt werden Asklepius und Hygieia/Salus auch im Giebelfeld des Jupitertempels auf dem Kapitol in Rom dargestellt, was sie zu den BeschützerInnen der Gesundheit des Kaisers und des Staatswohls macht¹⁸⁰. Die gemeinsame Verehrung von Asklepius und Salus augusti in Uchi Maius kann also frühestens flavisch sein und gibt somit einen *terminus post quem*. Da die Verehrung von Salus im 2. Jh. verstärkt propagiert wurde, ist eine solche Datierung wahrscheinlicher, da auch die Architravinschrift ans Ende des 2. oder ins 3. Jh. datiert, je nachdem, ob man die Inschrift für Antoninus Pius oder Marc Aurel auf der Rückseite des Blockes als gleichzeitig oder früher interpretiert¹⁸¹.

¹⁷⁴ Benseddik 2010, II, 100; Khanoussi 1997, 184f; Vismara 1997, 27.

¹⁷⁵ Ch. Tissot, *Découverte de la colonia Ucitana Major*, CRAI, 10, 1882, 295 - 296.

¹⁷⁶ CIL VIII, 15446.

¹⁷⁷ CIL VIII, 15448.

¹⁷⁸ DNP 10 (2001) S. 1268 s. v. Salus (D. Wardle); Riethmüller 2005, I, 73.

¹⁷⁹ Winkler 1995, 142 und 153.

¹⁸⁰ Winkler 1995, 153.

¹⁸¹ Für die Diskussion zur genauen Datierung der Inschrift siehe Ibba 2006, 55f.

7.2.1.6 Lambaesis

Die antike Stadt Lambaesis war ein Truppenstützpunkt der III. Legion und befindet sich 140 km südlich von Constantine, dem antiken Cirta. Das sogenannte Asklepieion von Lambaesis liegt in der sogenannten *Ville haute* südlich des Legionslagers, das 81 unter Titus errichtet wurde und nordöstlich des Kapitols der Stadt (Abb. 9)¹⁸².

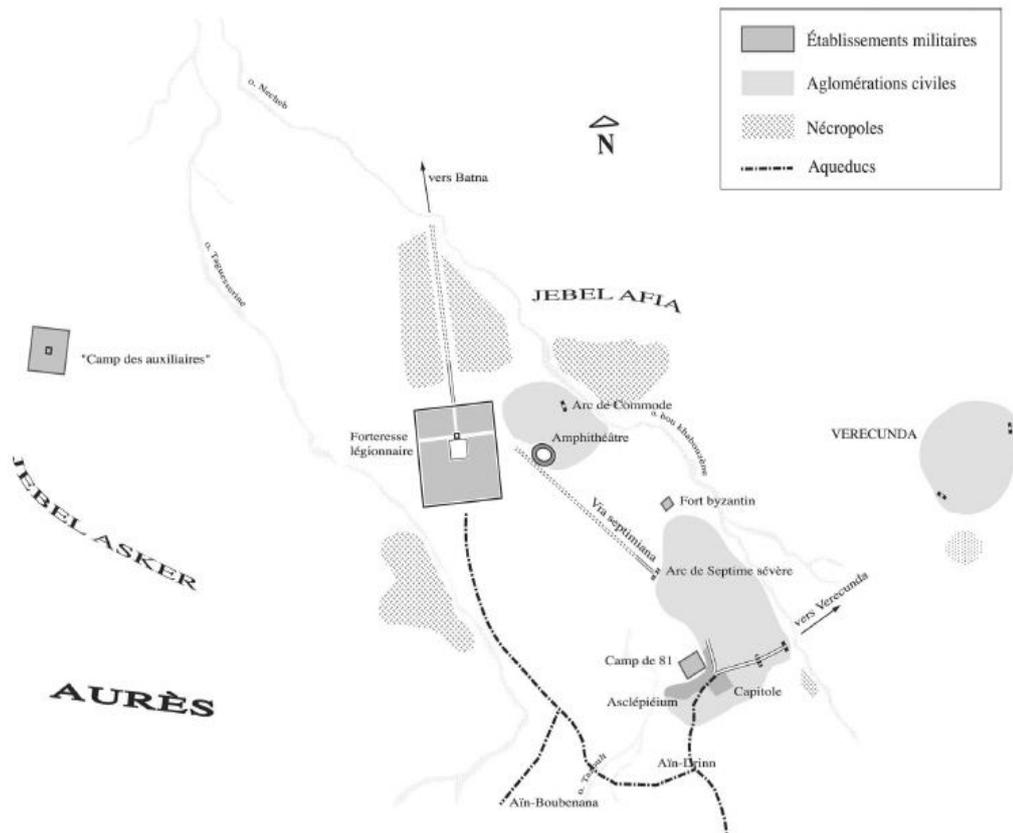


Abbildung 9 Übersichtsplan von Lambaesis, nach Janon 2008, 4343 Abb. 1.

7.2.1.6.1 Forschungsgeschichte

Das sogenannte Asklepieion in Lambaesis wurde im 18. und 19. Jahrhundert immer wieder von Reisenden beschrieben und gezeichnet. Die erste Erwähnung des Asklepiustempels stammt vom Franzosen J. Peyssonel zu Beginn des 18. Jh.¹⁸³. Zu dieser Zeit befanden sich die vier Frontsäulen des Tempels mit der Architravinschrift noch im aufrechten Zustand,

¹⁸² Janon 2008, 4342.

¹⁸³ Gros Lambert 2009, 84.

der durch eine 1844 publizierte Zeichnung von M. Delamare zum ersten Mal dokumentiert ist (Abb. 10)¹⁸⁴.

Kurz danach begannen die ersten Ausgrabungen durch die 1848 nach dem niedergeschlagenen Juniaufstand in Paris nach Lambaesis gebrachten Deportierten¹⁸⁵. Die Ausgrabungen starteten 1850 unter der Leitung des Colonels J. Carbuccia, der über den Fortschritt der Grabungen auch Tagebuch führte¹⁸⁶. Einige Deportierte führten ebenfalls



Abbildung 10 Zeichnung nach Delamare, nach Janon 1985, 38 Abb. 2.

Tagebücher, welche heute zu wichtigen Dokumenten für die Erforschung des Asklepieions geworden sind. Die Grabungen werden unterbrochen als Carbuccia an die Krim berufen wird¹⁸⁷. Kurze Zeit später werden sie aber vom Architekten E. Duthoit, wiederaufgenommen, welcher die Deportierten wiederum als billige Arbeitskräfte missbrauchte¹⁸⁸. Nach dessen Tod werden die Grabungen zu Beginn des 20. Jh. den Leitern der Ausgrabungen von Timgad unterstellt¹⁸⁹. Allerdings gibt es zu den Arbeiten, welche zu

¹⁸⁴ Delamare (Ad. -H. -Al.), Recherches sur l'ancienne ville de Lambese, MemAntFr, 21, 1852, 1-62.

¹⁸⁵ Janon 1985, 41.

¹⁸⁶ Janon 1985, 41.

¹⁸⁷ Janon 1985, 44.

¹⁸⁸ Janon 1985, 45.

¹⁸⁹ Janon 1985, 47.

Beginn dieser Übernahme stattfanden, kaum Publikationen. Es ist jedoch überliefert, dass vor allem nach Inschriften gesucht wurde. Ab 1903 werden die im Asklepieion vorgenommenen Arbeiten durch Publikationen von A. Ballu und M. Christofle in den „*Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'Académie*“ wieder nachvollziehbar¹⁹⁰. Zwischen 1913 und 1920 werden die kleinen Thermen südöstlich des Asklepiustempels, sowie das östliche Quartier des Asklepieions und die Portikus ausgegraben¹⁹¹. Diese Ergebnisse werden 1923 in einem kurzen Report von R. Cagnat publiziert¹⁹². Von den danach folgenden Grabungen unter der Leitung von A. Ballu und 1938 durch R. Godet ist nur sehr wenig bekannt¹⁹³. Während des zweiten Weltkriegs fanden keine Grabungsaktivitäten statt. Erst 1949 wurden die Ausgrabungen im Bereich des Asklepieions durch L. Leschi wiederaufgenommen, wobei man auf die kleinen Bauten entlang der Via Septimiana und auf das Septizonium stieß¹⁹⁴. 1950 wurde das Mithräum entdeckt¹⁹⁵ und 1952 führte E. Stawski genaue Untersuchungen in der Portikus vor dem Heiligtum durch¹⁹⁶. Während des algerischen Unabhängigkeitskriegs von 1954 – 1962 kam es wieder zur Unterbrechung der Ausgrabungen. Erst M. Janon führte von 1965 – 1966 mit einigen Handwerkern wieder Reinigungen durch, um seine Publikationen vorzubereiten¹⁹⁷. Von 1984 – 1992 fand das aktuellste, bisher leider noch unpubliziert gebliebene Grabungsprojekt von N. Benseddik und S. Roskams im Asklepieion statt¹⁹⁸.

7.2.1.6.2 Der archäologische Befund

Das sogenannte Asklepieion in Lambaesis besteht aus einem großen Komplex verschiedener Bauten. Erreicht wird das - als eigenes Stadtviertel zu bezeichnende - Areal durch die Via Septimiana. Der Name dieser Straße geht auf den Fund einer Inschrift zurück, es ist jedoch nicht geklärt ob dieser wirklich mit der Straße verbunden werden kann¹⁹⁹. Der Zugang zum Areal des Heiligtums erfolgte durch ein Propylon im Osten²⁰⁰.

¹⁹⁰ Janon 1985, 48.

¹⁹¹ Janon 1985, 48.

¹⁹² Cagnat 1923.

¹⁹³ Janon 1985, 48.

¹⁹⁴ Janon 1985, 48.

¹⁹⁵ LeGlay 1954, 19.

¹⁹⁶ L. Leschi, *Lambèse*, RA 97, 1953, 261 – 262.

¹⁹⁷ Janon 1985, 50.

¹⁹⁸ Benseddik 2010, I, 23.

¹⁹⁹ Janon 1985, 35.

Nach dem Propylon öffnet sich die Straße – von den AusgräberInnen Via Sacra beziehungsweise Esplanade genannt – zu einem großen, durch weitere Bauten begrenzten, Innenhof²⁰¹. Auf der südlichen Seite dieser Via Sacra befinden sich eine Portikus und drei Baukomplexe, welche von M. Janon als Annex I, Annex II und Maison Triangulaire bezeichnet werden²⁰². Auf der nördlichen Seite - in der Mauer des Legionslagers von 81 - befinden sich mehrere kleine Bauten, welche Bauten a-j genannt werden. Am westlichen Ende der Via Sacra liegt ein dreiteiliger Tempelkomplex (Abb. 11).

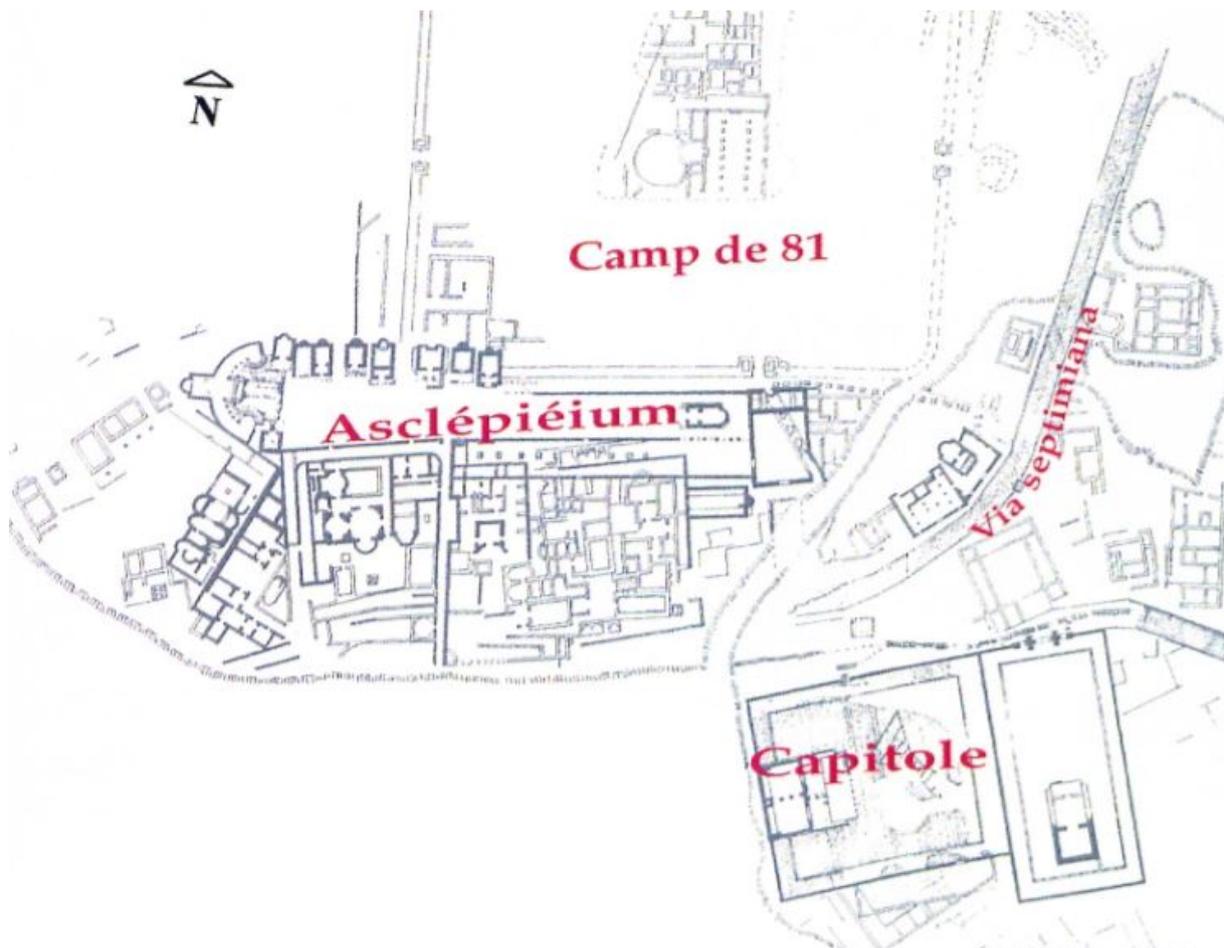


Abbildung 11 Übersichtplan des Asklepieions, nach Janon 2005, 25 Abb. 1.

7.2.1.6.3 Der dreiteilige Tempelkomplex

Auf einem Podium befinden sich drei Tempel, welche durch eine Siebenstufige, konkave Portikus miteinander verbunden werden (Abb. 12). Es handelt sich aufgrund der Form der drei Gebäude, der Architravinschrift, sowie der in ihnen gemachten Funde ganz klar um

²⁰⁰ Janon 1985, 50ff.

²⁰¹ Janon 1985, 50.

²⁰² Janon 2005, 33.

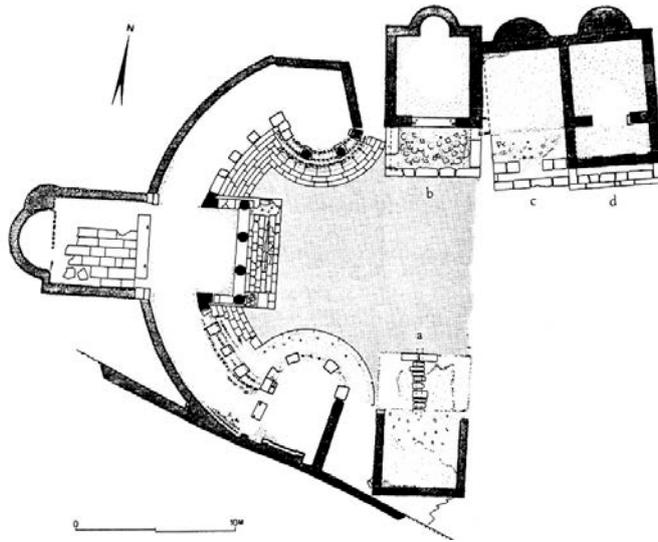


Abbildung 12 Grundriss des dreiteiligen Tempelkomplexes und der Bauten a - d, nach Gros 1996, 198 Abb. 234.

Tempel. Eine komplett erhaltene Dedikationsinschrift hat sich als Architravfries über die Fronten aller drei Tempel gezogen. Teile davon waren 1850 beim Besuch von Delamare noch *in situ* erhalten (Abb. 10).

Iovi Valenti Aesculapio et Saluti Silvano / Imp(erator) Caes(ar) M(arcus) Aurelius Antoninus Aug(ustus) Pont(ifex) Max(imus) et / Imp(erator) Caes(ar) L(ucius) Aurelius Verus Augustus / has aedes per [[leg(ionem) III]] Aug(ustam) fecerunt.²⁰³

Diese Inschrift identifiziert den östlichen Tempel als Bau für Jupiter Valens, den mittleren für Asklepius und Salus und den westlichen für Silvanus. Auch über die Datierung der Bauten und die Stifter gibt die Inschrift Auskunft. Aufgrund der Nennung von Marc Aurel und Lucius Verus, muss der Errichtungszeitpunkt der Tempel zwischen 161 und 169 liegen, da Lucius Verus im Jahr 169 verstirbt. Durch das Auffinden einer Statuenbasis für Jupiter im Jupitertempel vom Legaten der Legion D. Fonteius Frontinianus Lucius Stertinius Rufinus konnte die Datierung auf das Jahr 162 festgelegt werden²⁰⁴. Der Bau wurde von den Kaisern Marc Aurel und Lucius Verus für die III. Legion, die in Lambaesis ab 115 /120 ihr Hauptquartier hatte in Auftrag gegeben²⁰⁵.

Der mittlere und größte Tempel befindet sich in einer Achse zur Via Sacra und besteht, wie die restlichen Bauten auch, aus einem feinkörnigen Kalkstein. Es handelt sich beim Tempel

²⁰³ CIL VIII, 2579 a, b, c= 18089 = I.L.S., 3841.

²⁰⁴ Thomasson 1996, 154, Nr. 33t

²⁰⁵ Gros Lambert 2009, 15.

um einen tetrastylen Prostylos mit den Maßen 26.75 x 23.05 m und einer dorischen Ordnung. Diese ist durch den Fund von triglyphen Metopen und entsprechenden Kapitellen belegt (Abb. 13).

In der langgestreckten Cella mit einer Apsis an der Rückwand wurden auch zwei Statuen von Asklepius und Salus/Hygieia gefunden²⁰⁶. Zirka 10 m vor dem mittleren Tempel befindet sich eine ca. 1.8 m breite Steinkonstruktion, die nur knapp aus dem Boden herausragt und von M. Janon als möglicher Altar interpretiert wird²⁰⁷.

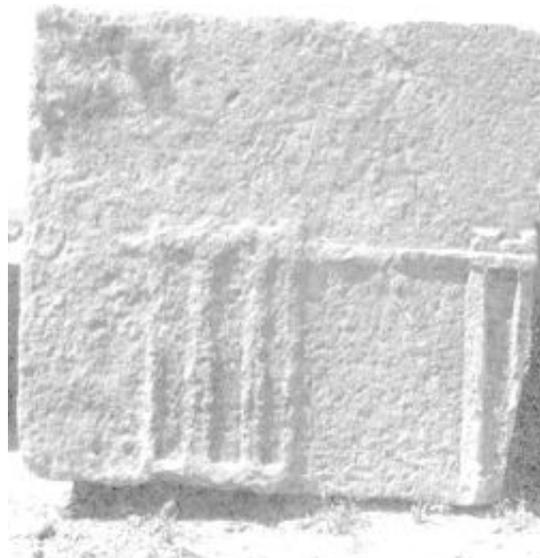
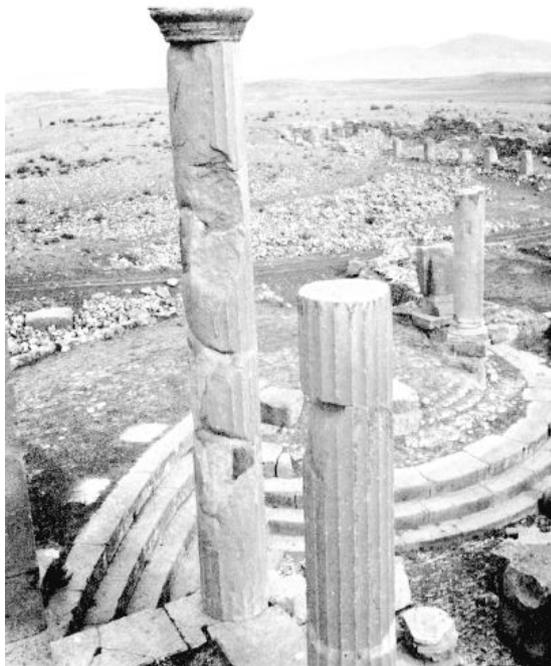


Abbildung 13 Links: Fotografie der dorischen Säulen des mittleren Tempels, nach Janon 1985, 66, Fig. 31; Rechts: Fotografie einer Metope des mittleren Tempels, nach Janon 1985, 61 Fig. 22.

Die beiden seitlichen Tempel sind durch eine Portikus mit dem mittleren Tempel verbunden und vom Vorplatz über sieben Stufen zu erreichen²⁰⁸. Leider haben sich von der Portikus lediglich die glatten Schäfte der Säulen erhalten, so dass nicht mehr auf ihre Ordnung geschlossen werden kann.

Vom Aufbau und den Maßen her sind die seitlichen Tempel identisch und haben wohl dieselbe Ordnung gehabt wie die Portikus. An der Front befanden sich drei Säulen und am Ende des Baus je ein Pilaster. Betreten wurden sie von der Seite, da hier ein Türsturz

²⁰⁶ Gros Lambert 2009, 84 und Zitat von Carbuccia in Janon 1985, 69f.

²⁰⁷ Janon 1985, 98.

²⁰⁸ Janon 1985, 64.

gefunden wurde. M. Janon schlägt vor, dass sich zwischen den Säulen Schranken befanden, die den Zugang zur Cella vom Vorplatz aus verhinderten²⁰⁹. Leider nennt er keine weiteren Indizien für diese Vermutung.

Lediglich die Fundstücke und ihre Weihung unterscheiden die seitlichen Tempel voneinander. Im östlichen Tempel für Jupiter Valens befand sich eine Statuenbasis für Jupiter Valens.

Iovi Valenti / D(ecimus) Fonteius Frontinianus / L(ucius) Stertinius Rufinus leg(atus) / Augustor(um) pr(o) pr(aetore) co(n)s(ul) desig(natus)²¹⁰.

In der Umgebung der drei Tempel wurde eine weitere Inschrift von Fonteius Frontinianus gefunden, welche ursprünglich sehr wahrscheinlich im westlichen seitlichen Tempel gestanden ist, da sie Silvanus Pegasianus gewidmet ist.

Silvano Pegasiano / D(ecimus) Fonteius Frontinianus / L(ucius) Stertinius Rufinus leg(atus) / Augustor(um) pr(o) pr(aetore) co(n)s(ul) des(ignatus)²¹¹.

Auch Statuen sind in der Umgebung der drei Tempel gefunden worden. Von einem nicht näher überlieferten Fundort innerhalb des Asklepieions und nur auf einer Zeichnung überliefert, stammt das Fragment einer Statue von Silvanus²¹². In einem der Bauten a-j



Abbildung 14 Links: Statue von Silvanus, nach Janon 1985, 77 Abb. 41. Rechts: Statuenfragment von Jupiter, nach Janon 1985, 76 Abb. 40.

²⁰⁹ Janon 1985, 81.

²¹⁰ CIL VIII, 02579d. ILS 3034.

²¹¹ CIL VIII, 02579e. ILS 3539.

²¹² Janon 1985, 76.

wurde das Fragment einer Jupiter Statue gefunden, welche jedoch keine, für Jupiter Valens typische Attribute zeigt (Abb. 14)²¹³.

7.2.1.6.4 Die Bauten a – j

Auf der nördlichen und östlichen Seite der Via Sacra befinden sich sieben weitere kleinere Bauten, welche sich in ihrer Form und ihren Dimensionen sehr ähnlich sind. In ihnen und um sie herum wurden mehrere Dedikationsinschriften und Votivgaben für verschiedene Gottheiten aus weiten Teilen des römischen Reiches gefunden. (Abb. 15)

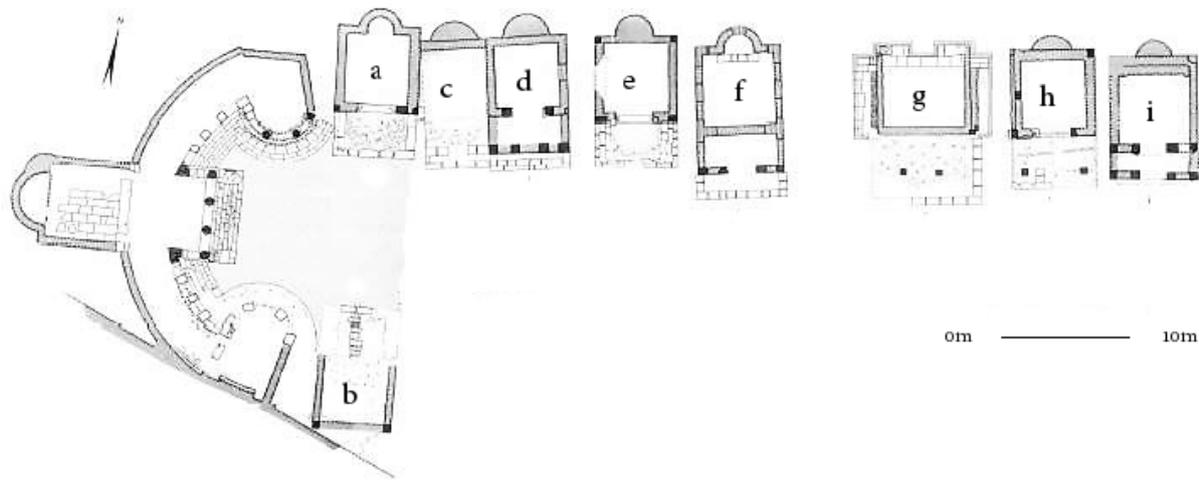


Abbildung 15 Plan des dreiteiligen Tempelkomplexes und der Bauten a - i, nach Janon 1985, 56.

7.2.1.6.4.1 Bau a

Der Bau a befindet sich neben dem Jupitertempel. Vor diesem Bau wurde ein Weihaltar mit folgender Inschrift gefunden:

[Aquis Sin] uessanis ob[] T(itus) Caunius Prisc[us leg(atus) Aug(usti)
Pr(o)] pr(aetore), cos(ul) des(ignatus) cum V\era uxore et Fir mino et Prisca filiiis²¹⁴.

Ebenfalls in der Nähe des Baus a fand man eine Statuenbasis für Hygieia, die wiederum von Titus Caunius Priscus geweiht wurde und ein Indiz für die Gleichsetzung von Hygieia und Salus im Heiligtum in Lambaesis ist²¹⁵.

Hygiae T(itus) Caunius Priscus leg(atus)\ Aug(usti) pr(o)pr(aetore), cos(ul)\ des(ignatus) cum Ve\ ra uxore et Fir\ mino et Prisca fil(iis)²¹⁶.

²¹³ Zitat von Carbuccia bei Janon 1985, 77.

²¹⁴ CIL VIII, 2583

²¹⁵ Janon 1985, 101.

²¹⁶ CIL VIII, 2588

Titus Caunius Priscus war 186 Legat, die Inschrift könnte somit ein Datierungshinweis für den Bau a sein²¹⁷. Da bei diesem Bau auch ein Abwasserkanal vorhanden war, hält M. Janon es für möglich, dass es sich um einen Tempel oder Brunnen für die Wasser von Sinuessa aus Latium handelt, die aufgrund ihrer heilenden Wirkung gut zu den Gottheiten im Haupttempel passen würden²¹⁸.

7.2.1.6.4.2 Bau b

Der Bau b mit den Maßen 11 x 6.5 m befindet sich neben dem Silvanus Pegasianus Tempel. Er ist rechteckig und an der Rückwand befand sich eine Nische, in deren Inneren drei kleine Statuen gefunden wurden. Die Eine ist durch eine Inschrift als Genius von Ciria bezeichnet²¹⁹. Von den anderen beiden existieren leider nur noch Zeichnungen von Carbuccia²²⁰. Die Eine zeigt aufgrund der Capsa und der Schlange einen Asklepius, die Zweite besteht aus einem männlichen Torso mit nacktem Oberkörper und einem Mantelzipfel, der über die linke Schulter fällt. Es sind keine Attribute vorhanden, somit könnte es sich sowohl um Jupiter, Asklepius oder eine andere männliche Gottheiten handeln (Abb. 16)²²¹.



Abbildung 16 Links: Asklepiusstatue nach Zeichnung von Carbuccia, nach Janon 1985, 70 Abb. 36, Rechts: Statuen unbekannter Gottheit, nach Janon 1985, 70 Abb. 37.

²¹⁷ Benseddik 2010, II, 122; Gros Lambert 2009, 85.

²¹⁸ Janon 1977, 710.

²¹⁹ Gros Lambert 2009, 86.

²²⁰ Benseddik 2010, II, 116f.

²²¹ Janon 1985, 73.

7.2.1.6.4.3 Bau c

Der Bau c ist in einem schlechteren Zustand erhalten als die anderen Bauten und mit den Maßen 4,35 x 5,5 m auch kleiner (Abb. 17)²²². In seinem Innern befindet sich ein Mosaik, welches vier Kreise mit floralen Mustern zeigt und auf dessen Eingangsseite die Worte *Bonus intra melior exi* zu finden sind (Abb. 39)²²³. Das florale Muster des Mosaiks weist Ähnlichkeiten zu Mosaiken in Hippone und Timgad auf, welche allerdings eine sehr unsichere Datierung aufweisen. Lediglich das Mosaik von Isgunte Nica in Hippone ist stratigraphisch in den Anfang des 3. Jh. datiert²²⁴. Der neben Bau c stehende Bau d macht eine Datierung um 167 wahrscheinlich²²⁵.

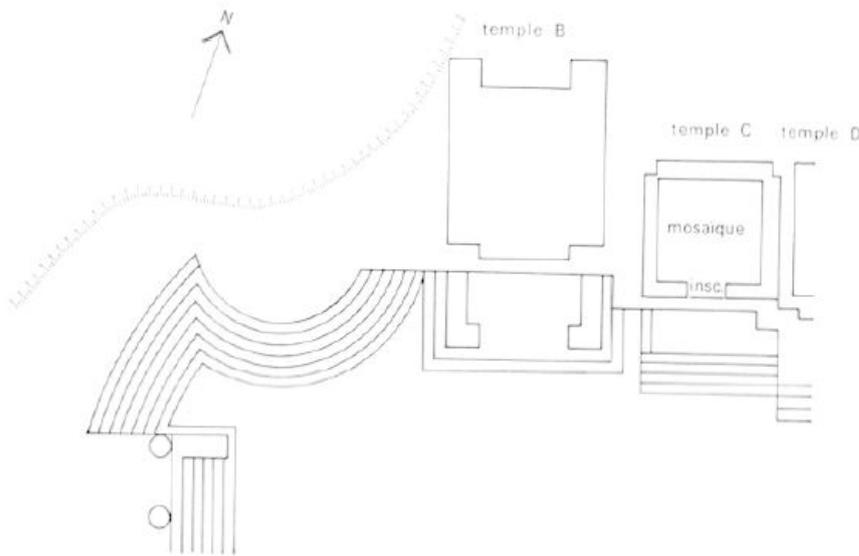


Abbildung 17 Lage des Bau c mit Mosaik, nach Germain 1977, 138 Abb. 1.

7.2.1.6.4.4 Bau d

Laut Janon und Benseddik wurde in Bau d an der Rückwand der Apsis *in situ* eine Inschrift für Medaurus gefunden²²⁶.

Moenia qui Risinni Aeacia qui colis arcem Delmatiae(!) nostri publice Lar populi sancte Medaure domi e[t] sancte hic nam templa quoq(ue) ista vise precor parva magnus in effigia succussus laeva sonipes cui surgit in auras altera dum letum librat ab aure manus talem te consul iam designatus in ista sede locat venerans ille tuus [[[---]]] notus Gmdivo belli vetus ac tibi Caesar Marce in primore [cl]arus ubique acie adepto

²²² Gros Lambert 2009, 86.

²²³ Gros Lambert 2009, 86.

²²⁴ Germain 1977, 148.

²²⁵ Germain 1977, 148.

²²⁶ Janon 1985, 99; Benseddik 2010, I, 153.

consulatu [[[---]]] tibi respimntem faciem patrii numinis hastam eminus quae iaculat
refreno ex equo tuus Medaure dedicat Medaurius²²⁷

Die Inschrift datiert in die Jahre 167 – 169 und macht es wahrscheinlich, dass es sich dabei um einen Bau für Medaurus handelt²²⁸. Später schreibt N. Benseddik, dass diese Inschrift in Bau e gefunden wurde und Gros Lambert, die Benseddik zitiert, übernimmt diesen Fehler²²⁹. Da im Katalog von Benseddik dann wieder Bau d als Fundort der Inschrift verzeichnet ist, kann davon ausgegangen werden, dass die Inschrift für Medaurus in Bau d gefunden wurde²³⁰.

7.2.1.6.4.5 Bau e

Der Bau e besitzt mit 11.3 x 6 m ähnliche Maße wie Bau b²³¹. An der Rückwand des Baus befand sich eine Apsis. In den Wänden wurden zwei Altäre für Apollo als Spolien verbaut gefunden²³². Diese waren von P. Metilius Secundus geweiht worden, der von 121 – 123 Legat war²³³. Apollo trägt auf einem der Altäre das Epithet *salutifer*. Die Benützung der Apolloaltäre als Spolien kann ein Hinweis auf ein spätes Entstehungsdatum oder eine Bauphase zu einer Zeit sein in der der Ort nicht mehr pagan genutzt wurde.

7.2.1.6.4.6 Bau f

An der Rückwand von Bau f mit den Maßen 12.75 x 6.4 m befand sich ebenfalls eine Apsis²³⁴. Zur Widmung des Baus gibt es jedoch keine Anhaltspunkte.

7.2.1.6.4.7 Bau g

Zwischen Bau f und Bau g befindet sich ein größerer Abstand als zwischen den anderen Bauten. Er ist zudem der erste Bau, der in die Mauer des Legionslagers von 81 hineingesetzt wurde. Mit den Maßen 12.2 x 10.25 m ist er annähernd quadratisch. An der Rückwand befanden sich zwei Nischen²³⁵. Im nördlichen Bereich des Asklepieions und somit in der Nähe dieses Baus fand sich eine Dedikationsinschrift für einen Tempel für Isis

²²⁷ CIL VIII 2581.

²²⁸ Thomasson 1996, 158, Nr. 37k.

²²⁹ Benseddik 2010, I, 155; Gros Lambert 2009, 86.

²³⁰ Benseddik 2010, II, 132 Nr. 33.

²³¹ Gros Lambert 2009, 86.

²³² Gros Lambert 2009, 86; CIL 08, 02591/ILS 3229 und AE 1920, 0037.

²³³ Benseddik 2010, II, 131.

²³⁴ Gros Lambert 2009, 86.

²³⁵ Gros Lambert 2009, 87.

und Serapis vom Legat L. M. Fuscinus aus dem Jahr 158. Dazu wurde noch eine weitere Inschrift für Isis aus dem 3. Jh. gefunden. Ausserdem weist der Bau zwei Nischen auf, die auf zwei Gottheiten hindeuten womit er als Tempel für Isis und Serapis interpretiert wird²³⁶.

Zu den Bauten h und i konnten keine Informationen gefunden werden.

7.2.1.6.4.8 Bau j

Dieser Bau befindet sich nicht mehr in einer Reihe mit den Bauten b – i, sondern ist mit dem Eingang in Richtung Asklepius Tempel orientiert (Abb. 11 und Tafel 5). In seiner Nähe wurden zwei Bronzestatuen für Merkur sowie Weihaltäre an Merkur gefunden, weshalb von M. Janon und N. Benseddik angenommen wird, dass es sich um einen Merkur Tempel handeln könnte²³⁷.

7.2.1.6.5 Die Annexe I, II und die Maison Triangulaire

Der Annex I befindet sich im Südosten des Heiligtums und besteht aus Thermen und einer vorgelagerten Portikus. Im südlichen Teil dieses Komplexes befand sich zudem ein Mithräum, das zwischen 183 – 185 errichtet wurde²³⁸. Der Annex II befindet sich westlich davon und besteht ebenfalls aus einer Therme. Wiederum westlich davon befindet sich der Annex III auch Maison Triangulaire genannt, eine Wohneinheit mit einem großen Becken in der Mitte um das sich viele Räume gruppieren²³⁹. Westlich der Maison Triangulaire befinden sich wiederum Thermen mit einem traditionellen Grundriss²⁴⁰. (Abb. 18)

²³⁶ Gros Lambert 2009, 87; CIL VIII, 2630 = 18100; CIL VIII, 2631=18101.

²³⁷ Janon 1985, 51f; Benseddik 2010, I, 153 und 156.

²³⁸ LeGlay 1954, 273 und 276.

²³⁹ Gros Lambert 2009, 88.

²⁴⁰ Janon 1985, 50.

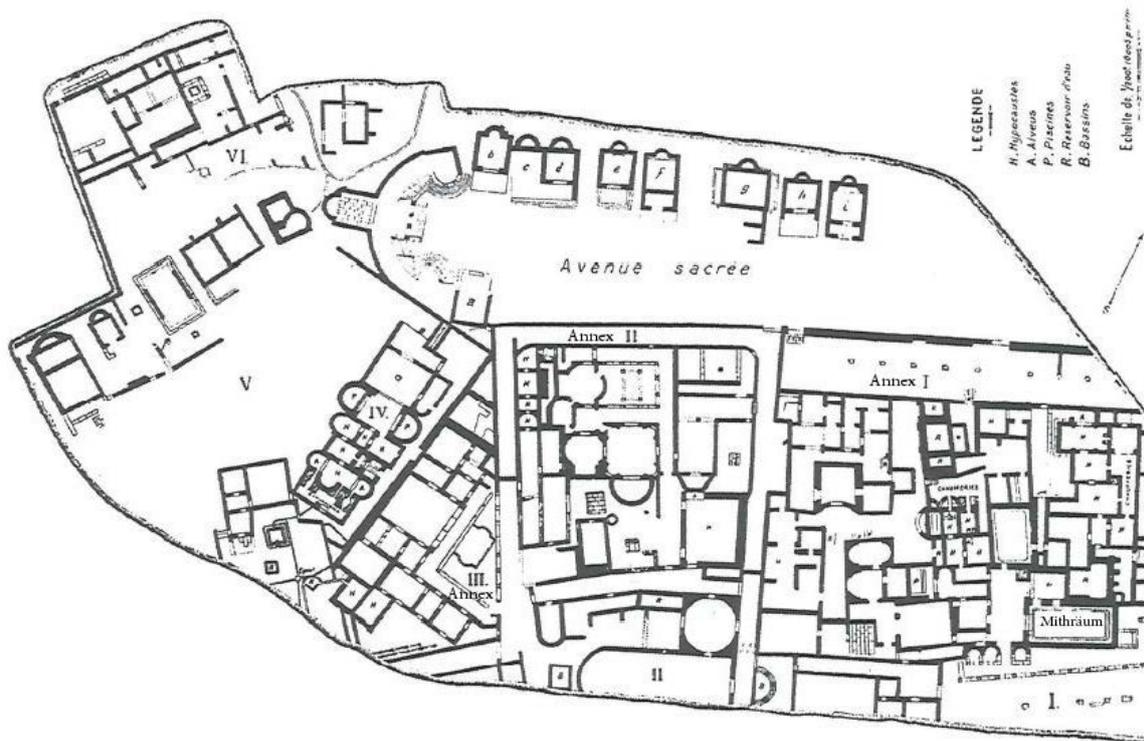


Abbildung 18 Plan des Asklepieions mit Annex I, II und III und dem Mithräum, nach Gros Lambert 2009, Pl. 29.

7.2.1.6.6 Die Interpretation

Das sogenannte Asklepieion von Lambaesis ist aufgrund der Inschriften und Statuenfunde zweifellos ein Heiligtumskomplex in dem eine Vielzahl von Gottheiten angesiedelt war zu bezeichnen. Sein zeitlicher Schwerpunkt lag aufgrund der Inschriftenfunde in der zweiten Hälfte des 2. und dem Beginn des 3. Jh. und war durch die militärische Präsenz in Lambaesis geprägt. Der dreiteilige Tempelkomplex ist durch die Architravinschrift klar Jupiter Valens, Asklepius und Salus und Silvanus geweiht. Da die Bauten a – j aufgrund der Altgrabungen, bei denen keine genauen Fundorte notiert und keine stratigraphischen Prinzipien verfolgt wurden, nicht immer zweifellos datiert und interpretiert werden können, ist die Gesamtentwicklung des Komplexes unsicher. Die umstrittenste Diskussion zum Komplex bleibt diejenige, ob es sich um ein Asklepieion im griechischen Sinne handelt, oder einfach um eine Area Sacra mit verschiedenen verehrten Gottheiten.

Die Asklepieia im griechischen Osten, wie z. B. die Asklepieia in Pergamon, Epidauros oder Kos beherbergten auch Tempel anderer Gottheiten. Deshalb schließe ich mich M. Janon, N. Benseddik und A. Gros Lambert an, die den Komplex als Asklepieion bezeichnen, da die meisten Dedikationen an Asklepius gerichtet sind und das Vorhandensein verschiedener Gottheiten einer Definition als Asklepieion nicht widerspricht.

Auch die Architektur des Komplexes ist griechisch beeinflusst. Als Beispiel dafür werden die dorische Ordnung und die sich im ganzen Komplex befindenen attischen Basen angeführt²⁴¹. N. Benseddik bezeichnet das Heiligtum sogar als ein Heiligtum in epidaurischem Stil. Dies aufgrund der Mosaiken und deren Inschriften *Bonus intra, melior exi* im Bau c und der Inschrift *B(onis) b(ene)* in der Therme. Damit wird, wie in Epidauros auch, eine gute Geisteshaltung zum Eintreten in das Heiligtum gefordert²⁴². Dass das Heiligtum in Lambaesis aber eine ähnliche Entwicklung, wie dasjenige in Epidauros aufweist, halte ich im Gegensatz zu N. Benseddik nicht für ein Argument epidaurischer Beeinflussung²⁴³. Die Verehrung begann in Lambaesis zwar ebenfalls zuerst mit Apollo, 20 Jahre später gibt es dann eine Inschrift, die die Weihung einer Piscina an Asklepius und Hygieia erwähnt²⁴⁴ und erst nach weiteren 20 Jahren wurden dann die Tempel gebaut. Allerdings halte ich es für unwahrscheinlich, dass eine solche Entwicklung in Anlehnung an Epidauros geplant wurde.

Die Portikus, wird von M. Janon, N. Benseddik und A. Grosklamert als Abaton interpretiert, da sie auch Ähnlichkeiten zu Epidauros aufweist²⁴⁵. Wie in Epidauros ist sie über ein Bad gebaut und weist einen Zugang zum Wasser auf. Allerdings gibt es keine epigraphischen Belege für das Praktizieren der Inkubation in Lambaesis. Eine Portikus in einem Heiligtum muss nicht zwingend als Inkubationshalle gedient haben, zumal es im römischen Nordafrika keine weiteren Belege für die Inkubation im Asklepiuskult gibt (siehe Kapitel 8.3).

²⁴¹ Janon 1985, 65.

²⁴² Benseddik 2010, I, 215.

²⁴³ Benseddik 2010, I, 215.

²⁴⁴ AE 1989, 870.

²⁴⁵ Benseddik 2010, II, 111f; Janon 1977, 707, Grosklamert 2009.

M. Janon sieht auch einen Einfluss afrikanischer Architektur im Grundriss des dreiteiligen Tempelkomplexes, da ihn die konkave Form an die Quellheiligtümer in Zaghouan oder Hammam Berda erinnert²⁴⁶. Diese konkave Form kommt in Nordafrika tatsächlich öfters vor, jedoch erst in der Kaiserzeit, was sie deshalb nicht zu einem Produkt des römischen Nordafrikas macht, das wahrscheinlich durch das Aufeinandertreffen römischer Architektur mit lokalen Formen entstanden ist (Abb. 19).

Viele der oben genannten Aspekte sind mit den großen Asklepieia im griechischen Osten vergleichbar (Architekturelement, Thermen, Portikus, Verehrung mehrerer Gottheiten im Heiligtum, Brunnen, die Aufforderung das Heiligtum mit guter Geisteshaltung zu betreten) weshalb die Bezeichnung des Komplexes als Asklepieion berechtigt ist.

Im Gegensatz zu den Asklepieia im Osten ist die Kultanlage in Lambaesis aber ganz klar militärisch betrieben. Es fehlen Berichte von Geheilten, Körperteilvotive oder Dedikationen von Freigelassenen, die im griechischen Osten die größte Gruppe der VerehrerInnen ausmacht. Die meisten Dedikationen in Lambaesis stammen von Legaten oder Soldaten in höheren Ämtern, der große Tempelkomplex wurde von den Kaisern für

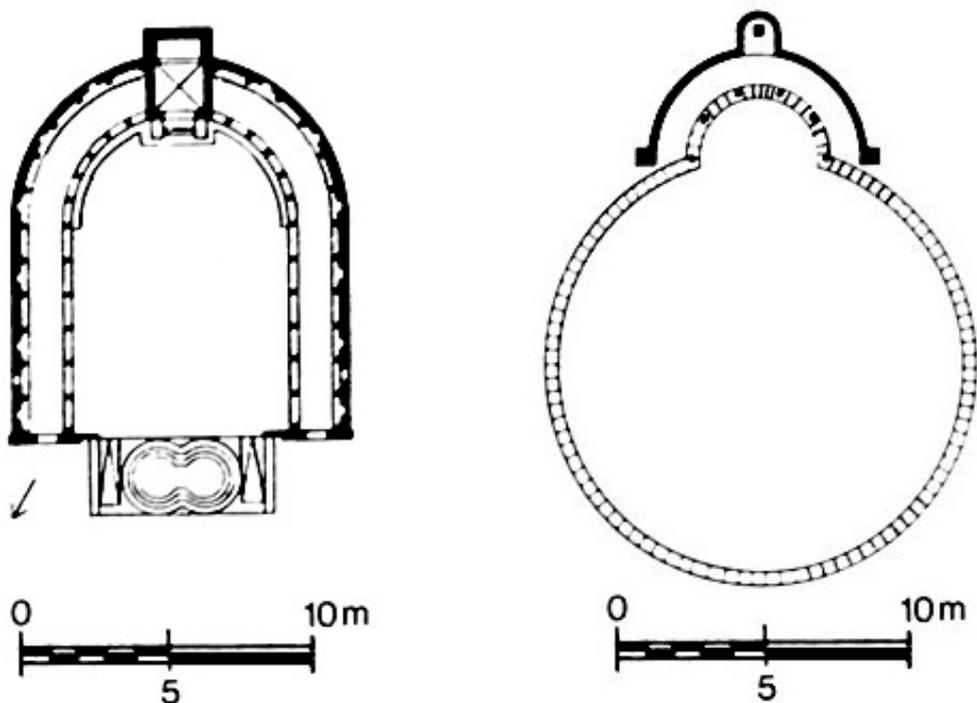


Abbildung 19 Grundrisse, Links: Zaghouan, Rechts: Hammam Berda, Gros 1996, 441 Abb. 499.

²⁴⁶ Janon 1985, 91ff, 101f.

die III. Legion errichtet, und es finden sich auch Gottheiten im Komplex verehrt, die typisch sind für militärische Standorte, wie z. B. das Mithräum oder die Dedikationen an Jupiter Dolichenus. Dass der dreiteilige Tempelkomplex von den Kaisern errichtet wurde, spricht zudem dafür, dass es nicht nur um die Heilung des Einzelnen ging, sondern der Tempel auch eine politische Komponente zum Wohle des Staates innehatte, wie das auch für andere Asklepieia der Zeit z. B. in Pergamon der Fall war²⁴⁷. Die Aufnahme des Salus- und Asklepiuskultes in den Staatskult findet vor allem ab dem 2. Jh. statt und schlägt sich auch auf zahlreichen Münzbildern, sowie der Gleichsetzung von Hygieia und Salus nieder. Sie passt deshalb auch gut zur Kultanlage in Lambaesis²⁴⁸. Bereits in Uchi Maius konnte die gemeinsame Verehrung von Asklepius und Salus beobachtet werden.

²⁴⁷ Winkler 2009, 149ff.

²⁴⁸ Winkler 2009, 155.

7.2.1.7 Fazit

Vergleicht man die fünf beschriebenen Heiligtümer miteinander, werden einige Gemeinsamkeiten klar ersichtlich: Eine topographische Gemeinsamkeit zeigt sich darin, dass sich vier von fünf in der Provinz Africa Proconsularis (Aradi, Althiburos, Bulla Regia, Uchi Maius) befinden. Die Tempel in Althiburos und in Aradi sind sich sehr ähnlich: Es handelt sich bei beiden um korinthische Prostyloi auf einem Podium.

In Althiburos, Bulla Regia, Uchi Maius und Lambaesis werden jeweils mehrere Gottheiten verehrt (Asklepius, Jupiter, Mars // Asklepius, Apollo, Ceres // Asklepius und Salus // Jupiter Valens, Asklepius und Salus, Silvanus). Auffällig ist dabei auch, dass in Uchi Maius und Lambaesis jeweils Salus und Asklepius verehrt werden, was auf einen Staatskult hinweist, da in Uchi Maius Salus mit dem Epithet Augusti genannt wird und der Tempel in Lambaesis von den Kaisern gestiftet wurde. Diese Annahme wird dadurch verstärkt, dass in Althiburos und Lambaesis auch Asklepius und Jupiter zusammen verehrt wurden.

Ein Zugang zu Wasser ist in vier Tempeln sicher gegeben (Althiburos, Aradi, Bulla Regia, Lambaesis). In Althiburos und Bulla Regia lässt ein Becken beziehungsweise eine Zisterne auf die wahrscheinliche Verwendung von Wasser im Kult schließen. In Aradi und Lambaesis ist der Zugang zu Wasser durch ein Reservoir in unmittelbarer Nähe, beziehungsweise durch Thermen und Aquädukte gegeben. Die topographische Lage weist ebenfalls Ähnlichkeiten auf. Die Tempel in Althiburos und Bulla Regia liegen neben dem Forum, in Lambaesis befindet sich das Forum in der Nähe davon. Dies lässt ebenfalls darauf schließen, dass es sich bei den Heiligtümern um wichtige Bauten handelte, da sie sich an einem zentralen Ort befanden. In Uchi Maius und Aradi ist zu wenig über die Topographie der antiken Stadt bekannt, als dass man etwas über die Lage der Tempel innerhalb der antiken Städte aussagen könnte. Aufgrund der kleinen Anzahl an sicher identifizierten Asklepiustempeln und ihrem ungleichen Forschungsstand kann leider keine Typologie für Asklepiusheiligtümer in Nordafrika aufgestellt werden, die zur Identifizierung weiterer Asklepiustempel beitragen könnte. Wie J. W. Riethmüller jedoch festgestellt hat, kann auch im griechischen Osten keine Typologie für Asklepieia aufgestellt werden, da sie eine große Diversität aufweisen. Somit ist es fraglich, ob sich bei einem umfangreicheren Forschungsstand in Nordafrika eine Typologie ergeben würde.

7.2.2 Unsicher identifizierte Asklepiustempel

Im Folgenden werden die Heiligtümer behandelt, welche von N. Benseddik als mögliche Heiligtümer für Asklepius bezeichnet werden. Es werden die Gründe, die für eine Identifikation als Asklepiusheiligtum sprechen, dargelegt und anschließend abgewogen, ob es sich tatsächlich um ein Asklepiusheiligtum handeln kann. Dabei können die oben beschriebenen sicher identifizierten Heiligtümer in Form von Vergleichsbeispielen helfen, sowie J. W. Riethmüllers Klassifizierung der Kultzeugnisse in einer Wertigkeitsskala herangezogen werden (Karte 4).

7.2.2.1 Ammaedara

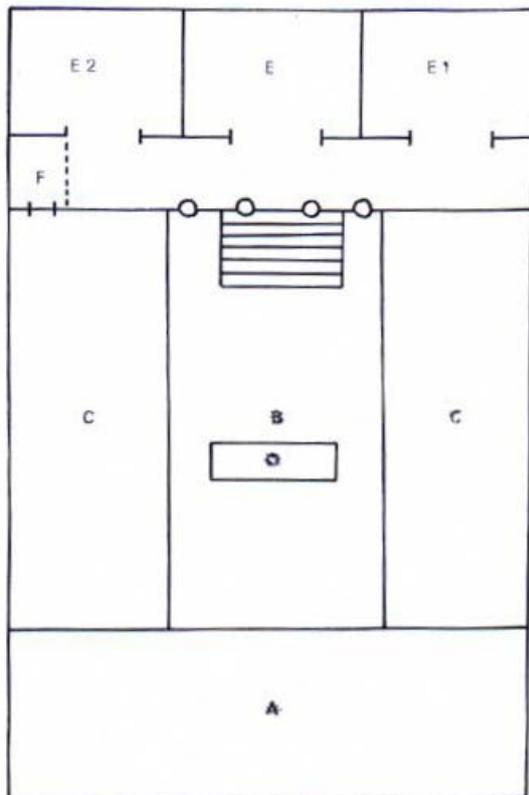


Abbildung 20 Grundriss des Saturnheiligtums in Ammaedara, nach Benseddik 2010, II, Pl. V, 1.

In Ammaedara befindet sich im Südosten der Stadt, zwei Kilometer vom Forum entfernt, ein Heiligtum mit drei Terrassen und drei Cellae auf der obersten Terrasse. (Abb. 20)

Aufgrund der zahlreichen Funde auf der untersten Terrasse ist es klar als Heiligtum für Saturn zu interpretieren, denn es wurden über 30 Statuen, Stelen und Inschriften für Saturn gefunden²⁴⁹. Auch ein Architrav mit einer Inschrift für Saturn wurde geborgen²⁵⁰. Auf der Terrasse mit den drei Cellae wurde in der linken Cella E2 eine Favissa entdeckt, in der sich die Statuen von Asklepius, Mars, Saturn und Nutrix, sowie eine Weihinschrift für Hygieia befanden²⁵¹. Die Weihinschrift für Hygieia

datiert aufgrund der Nennung der Kaiser zwischen 198 und 211.

²⁴⁹ Baratte et al. 2000, 54.

²⁵⁰ Benseddik 2010, II, 23.

²⁵¹ LeGlay 1961, 324.

Hygiae Aug(ustae) sacr(um) / pro salute et victoriis / Imp(eratorum duorum) Caes(arum duorum) L(ucii) Septimi Severi / Pii Pertinacis Aug(usti) et / M(arci) Aureli(i) Antonini Pii / Felicis Aug(usti) [[et L(ucii) Septimi(i) Get]]ae / [[nobilissimi Caesaris]] et / Iuliae Domnae Aug(ustae) matri(s) / Aug[[g]](ustorum) et castror(um) totiusq(ue) / divinae domus eorum / L(ucius) Baebius Secundus et Iulia / Victorina uxor / eius v(otum) s(olverunt)²⁵²

N. Benseddik und M. LeGlaz sehen das Auffinden der Statuen von Mars und Asklepius, sowie der Dedikationsinschriften dieser Statuen als Beweis dafür, dass ihnen jeweils eine Cella geweiht war²⁵³. Aufgrund der klaren Mehrheit an Votiven für Saturn und einem Architrav mit dem Namen Saturn, kann an dieser Stelle aufgrund einer Statue und somit einem einzigen sekundären Kultzeugnis in der Favissa nicht sicher von einem Asklepiusheiligtum gesprochen werden. Allerdings ist es möglich, dass in diesem Heiligtum Asklepius, Hygieia, Mars und Nutrix als Nebenkulte verehrt wurden und zumindest der Hygieia Kult hatte auch eine politische Komponente, da die Weihinschrift für die Gesundheit und die Siege der Kaiser war (*pro salute et victoriis Imperatorum*).

7.2.2.2 Djebel Oust

In Djebel Oust befindet sich an der Thermalquelle seit dem 1. Jh. ein Tempelbezirk mit einer Höhle, die einen Zugang zur Quelle bietet²⁵⁴. Im 2. Jh. erfolgte eine Monumentalisierung der Anlage indem hinter der Höhle eine neue Cella errichtet wurde. Zudem wurde eine Portikus um den Hof vor der Cella gebaut. (Abb. 21)

Auch Thermen wurden zur Anlage dazu gebaut (Abb. 22). Im 5. Jh. wandelte man die Tempelanlage in einen christlichen Bezirk mit Baptisterium und Basilika um und die Thermenanlagen wurden mit einer Villa verbunden. In einer spätantiken Schicht in einem Annexbau des Gebäudes werden von M. Fendri in den 1960ern die Statuen von Asklepius und Hygieia gefunden²⁵⁵. Auch eine Inschrift für Merkur Silvanus wurde im Bereich des Tempels geborgen²⁵⁶. Da es ansonsten keine Hinweise auf die hier verehrten Gottheiten gibt und der Aspekt des Wassers im Aufbau der Anlage eine große Rolle spielt, schlagen A.

²⁵² AE 1999, 1783.

²⁵³ Benseddik 2010, I, 89 und LeGlaz 1961, 324.

²⁵⁴ Ben Abed – Scheid 2005, 327f.

²⁵⁵ Ben Abed – Scheid 2003, 11.

²⁵⁶ Ben Abed – Scheid 2005, 322; CIL VIII, 2399.

Ben Abed und J. Scheid vor, dass es sich um ein Quellheiligtum handeln könnte, in dem zusätzlich noch andere Gottheiten, wie Asklepius und Hygieia oder Merkur Silvanus verehrt wurden²⁵⁷. Sie vergleichen den Aufbau des Heiligtums mit einem klar von der Quelle im Heiligtum abgegrenzten Thermalbereich mit bekannten Quellheiligtümern in Clitumne, Bath oder an der Seine²⁵⁸. Außerdem vermuten sie, dass es als extraurbanes Heiligtum zu einer der umliegenden Städte gehört hat²⁵⁹. Ich halte diese Interpretation, genau wie diejenige als Heiligtum für Asklepius, Hygieia und Merkur Silvanus für möglich. Denn die Verehrung von Asklepius zusammen mit anderen Gottheiten, ist aus mehreren sicher identifizierten Heiligtümern bekannt und auch sein Bezug zu Wasser und Thermalanlagen ist in Nordafrika sehr stark. Die Anlage in Djebel Oust kann derzeit also aufgrund lediglich eines sekundären Kultzeugnisses nicht eindeutig einer Hauptgottheit zu gewiesen werden, sicher ist aber, dass Asklepius hier verehrt wurde.

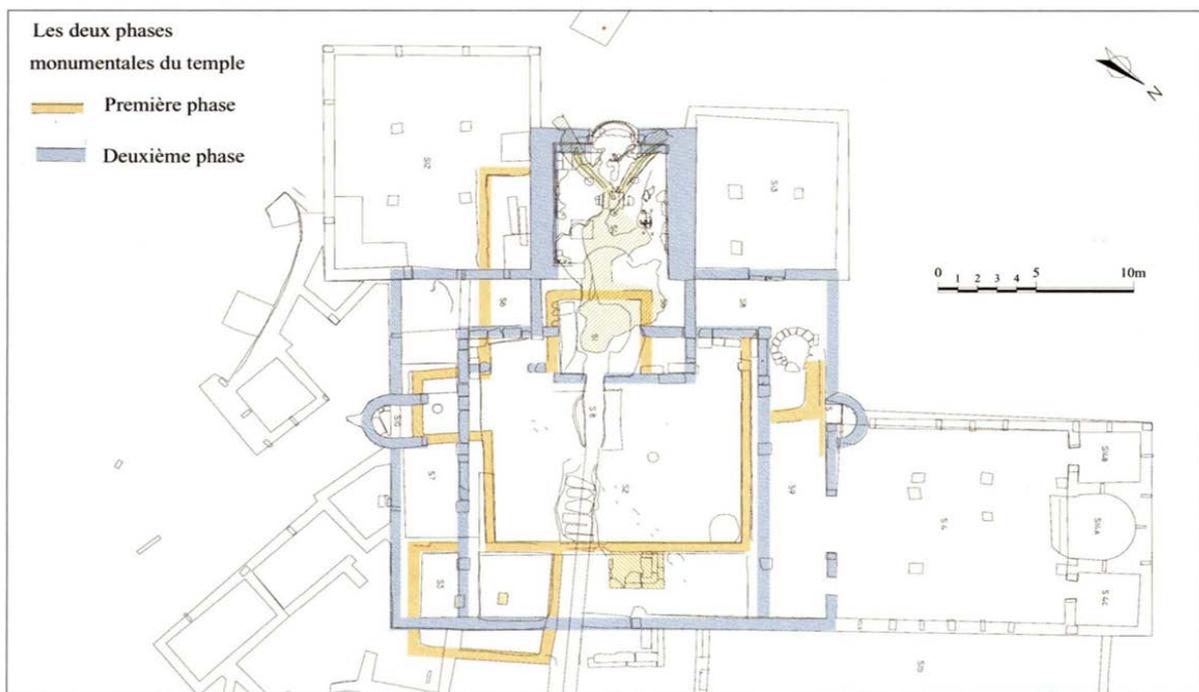


Abbildung 21 Phasenplan des Tempels, nach Ben Abed – Scheid 2003, Abb. 4;
<http://books.openedition.org/pcjb/docannexe/image/870/img-4.jpg>. (10.12.2017).

²⁵⁷ Ben Abed – Scheid 2003, 11.

²⁵⁸ Ben Abed – Scheid 2003, 17.

²⁵⁹ Ben Abed – Scheid 2005, 347.



Abbildung 22 Plan von Djebel Oust mit Ausbauphase im 5. Jh., nach Ben Abed - Scheid 2005, 323 Abb. 1.

7.2.2.3 Gigthis

In Gigthis befindet sich 70 m östlich des Forums ein prostyler Distylos mit den Maßen 7 x 4 m²⁶⁰. In einer ersten Bauphase befand sich an der Rückwand der Cella noch eine Apsis, die später durch den Bau der dahinter verlaufenden Straße geschliffen wurde (Abb. 23)²⁶¹. Der Tempel ist nur teilweise erforscht. Er wird von einem Hof umgeben dessen einzig bekannter Eingang sich auf der westlichen Seite des Tempel befindet. Von dort gelangt man über Stufen, welche von zwei Säulen gerahmt werden in den Hof oder über eine Rampe auf das Podium des Tempels²⁶². Die Identifikation des Tempels als Asklepiustempel erfolgt aufgrund eines Relieffragments, das im Tempel gefunden wurde und die untere Hälfte eines Asklepius zeigen soll²⁶³. Das Fragment besteht aus einem Bein und einem Stab um den sich eine Schlange wickelt²⁶⁴. Leider gibt es von diesem Fragment keine Fotografie, so dass diese Beschreibung nicht überprüft werden kann. Da das Fragment aufgrund der Ikonografie nicht eindeutig von Asklepius stammen muss, sondern auch anderen Gottheiten z. B. Neptun zugeschrieben werden kann und somit als tertiäres Kultzeugnis einzuordnen ist, bleibt die Interpretation unsicher²⁶⁵.

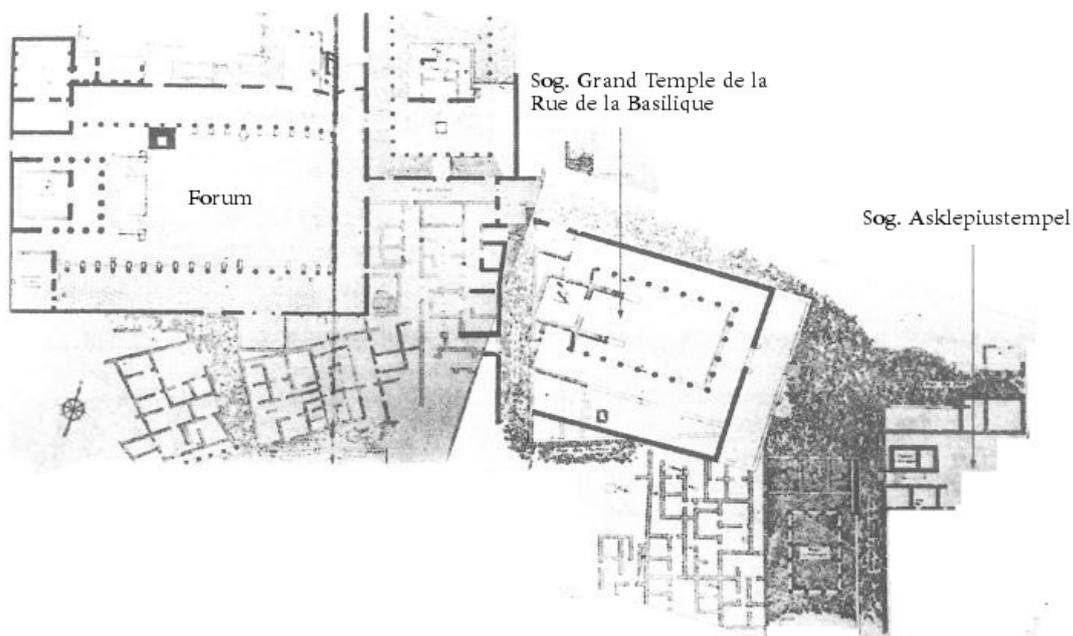


Abbildung 23 Stadtplan von Gigthis, nach Eingartner 2005, 139 Abb. 26.

²⁶⁰ Benseddik 2010, I, 91; Eingartner 2005, 191.

²⁶¹ Eingartner 2005, 192.

²⁶² Eingartner 2005, 192.

²⁶³ Constans 1916, 67.

²⁶⁴ Benseddik 2010, II, 46.

²⁶⁵ Benseddik 2010, I, 91; Benseddik 2010, II, 46; Eingartner 2005, 192; Pisanu 1990, 228.

7.2.2.4 Tebessa Khalia

In Tebessa Khalia, drei Kilometer von der antiken Stadt Tebessa entfernt, befindet sich auf einem Hügel ein größerer Gebäudekomplex. Es handelt sich um eine große rechteckige Fläche, die von einer Mauer (99,5 x 117 m) umgeben wird. Innerhalb dieser Umfriedung befinden sich ein Becken und eine kleine Ölpressen. Nordwestlich davon und außerhalb der Umfriedung liegt ein Rundbau an den sich Thermen anschließen, sowie vier Gebäude mit Trikonchoi, eine große Ölpressen und eine Portikus, die wohl als Lagerhalle diente (Abb. 24)²⁶⁶.

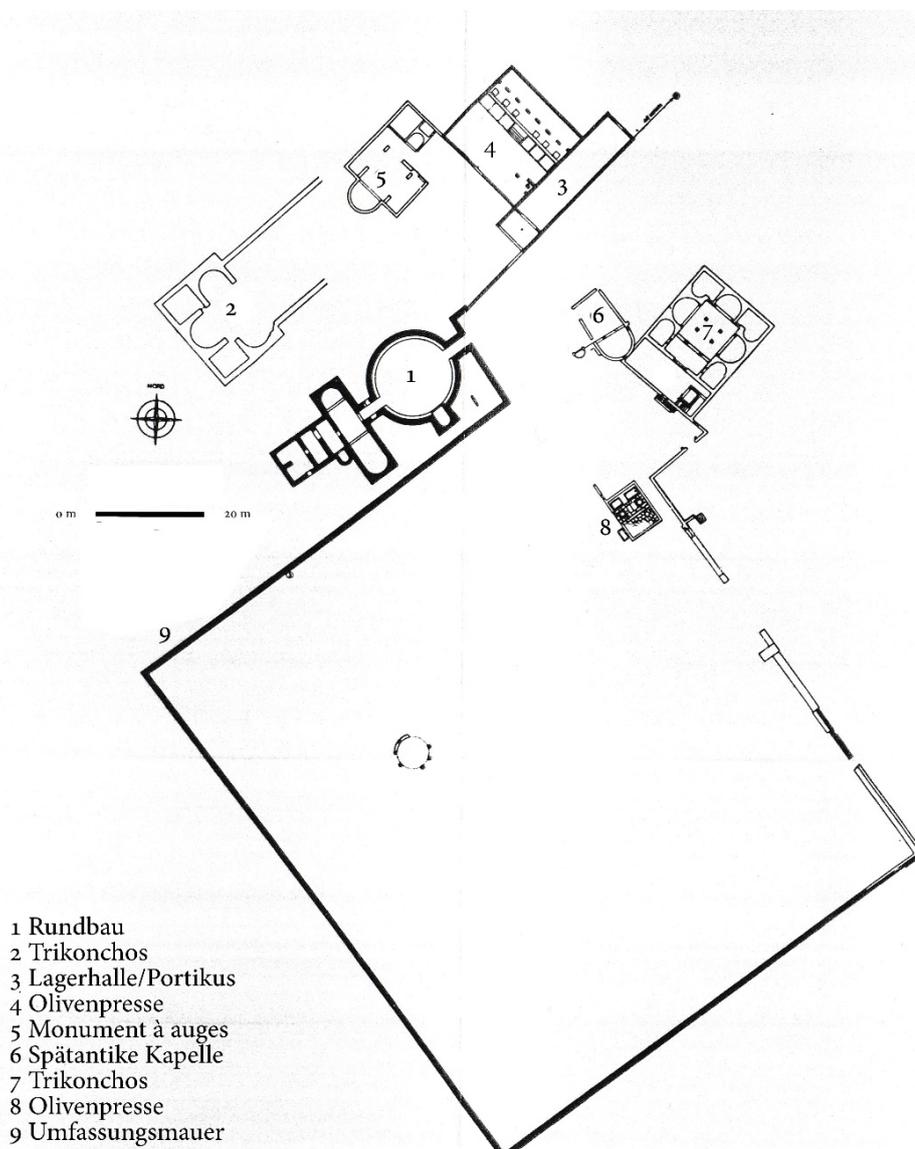


Abbildung 24 Plan von Tebessa Khalia, nach Boucher 1956, 31 Pl. 1.

²⁶⁶ Für Lagerhalle: Laporte 2009, 303.

Der Innere Teil der Umfriedung wird als heiliger Hain interpretiert. Dies aufgrund einer metrischen Inschrift, die einen Garten erwähnt und der fehlenden kaiserzeitlichen Bebauung²⁶⁷.

Der Rundbau außerhalb der Umfriedung hat einen Durchmesser von 16.4 m. Er besitzt zwei Zugänge, wovon der eine zur Thermenanlage führt. Nach Südosten hin bildet er eine hufeisenförmige Apsis. Im Inneren des Rundbaus befinden sich an der Wand Säulen, welche auf Bänken stehen. In der Mitte liegt ein quadratischer Abfluss, dessen Kanal auch mit dem Becken im Südosten des Baus verbunden ist²⁶⁸. An der gegenüberliegenden Seite des Beckens wurde eine teilweise ausgemeißelte Inschrift gefunden²⁶⁹.

Templum a Bom[tana ?] aedific (atum) igne labe (factum) et a
Bom [t?] an[i]s a (sestertiis) CCCCXXX
f(ecit?) terma autem [feci?]t a m[a]gni [ficientia?]
..... a (sestertiis) CCCC a (sestertiis) C(?) L²⁷⁰

Aufgrund dieser Inschrift, die über die Errichtung eines Tempels berichtet und der ungewöhnlichen Bauform des Rundbaus mit daran anschließender Therme, interpretierte J.-P. Boucher den Gebäudekomplex als Asklepieion²⁷¹. Da vom ersten Ausgräber C. Chédé 1882 auch einige antike Statuenfragmente gefunden wurden, wovon eines eine Hand ist, die etwas hält, schlägt J.-P. Boucher vor, darin den Überrest einer Asklepiusstatue zu sehen²⁷². Allerdings sind die Statuenfragmente nicht publiziert, so dass eine Beurteilung dieser Interpretation nicht möglich ist. Ein weiteres Argument von J.-P. Boucher ist die, für Asklepieia im griechischen Osten typische, Portikus²⁷³. Allerdings beurteilt Laporte diese als Lagerhalle, da sie sich gleich neben der Ölpressen befindet²⁷⁴. J.-P. Boucher ist dennoch der Meinung, dass es sich beim Rundbau um ein Heiligtum handelt, weil in der Inschrift der Begriff *templum* erwähnt wird. Zudem wurde er in der Spätantike umgebaut und mit

²⁶⁷ Laporte 2009, 293f.

²⁶⁸ Boucher 1956, 8.

²⁶⁹ Benseddik 2010, II, 76.

²⁷⁰ AE 1957, 181.

²⁷¹ Boucher 1956, 21f.

²⁷² Chédé 1882, 270; Boucher 1956, 18.

²⁷³ Boucher 1956, 22.

²⁷⁴ Laporte 2009, 303.

denselben dekorativen Elementen wie in der Basilika aus Tebessa ausgestattet. Dies interpretiert J.-P. Boucher als Christianisierung eines ursprünglich paganen Gebäudes.²⁷⁵

J. Christern konnte mit dem Vergleich der in Tebessa Khalia im Rundbau gefundenen Architekturornamente, sowie dessen Bautechnik und der Steinmetzzeichen überzeugend darlegen, dass der Bau zeitgleich mit der Basilika in Tebessa umgebaut wurde (Abb. 25 und 26). Er interpretiert die Anlage daher als eine für diese Zeit typische Villenanlage zur landwirtschaftlichen Produktion mit privater Therme²⁷⁶.

Die Errichtung eines Asklepieions zum Ende des 4. Jh. wäre in Nordafrika eher untypisch. Die jüngste Inschrift für Asklepius stammt aus dem Jahre 320²⁷⁷. Da es aber auch eine frühere Bauphase gibt, der Begriff *Templum* normalerweise das umfriedete Areal eines Heiligtums oder ein Heiligtum selbst bezeichnet²⁷⁸ und die Inschrift nicht genau datierbar



Abbildung 25 Links: Kämpfer aus Rundbau, nach Christern 1976, Taf. 44c; Rechts: Kämpfer aus Basilika, nach Christern 1976, Taf. 44 a.



Abbildung 26 Links: Fenstersturz aus Rundbau, nach Christern 1976, Taf. 47 c; Rechts: Fenstersturz aus Basilika, nach Christern 1976, Taf. 47 e.

²⁷⁵ Laporte 2009, 311.

²⁷⁶ Christern 1976, 151.

²⁷⁷ Benseddik 2010, II, 125.

²⁷⁸ Metzler Lexikon antiker Architektur (2008) 245 s. v. templum (Ch. Höcker).

ist, wäre es auch möglich, dass es sich bei diesem Komplex vor dem Umbau um ein paganes Heiligtum gehandelt hat. Mit der heutigen Informationslage kann die Anlage in Tebessa Khalia aber nicht als Asklepieion interpretiert werden, da lediglich ein tertiäres Kultzeugnis (das Handfragment) eine Verbindung zu Asklepius herstellt.

7.2.2.5 Thibicaae

In Thibicaae befindet sich auf der rechten Seite des Oued ein Tempel, der mit dem Asklepiuskult in Verbindung gebracht wird²⁷⁹. Die Cella beträgt 5,2 x 7,4 m. Zu ihr gelangt man durch einen Türsturz mit zwei sich gegenüberstehenden Greifen an der Außenseite und Rosetten und Verflechtungen an der Innenseite²⁸⁰. Die Interpretation als Asklepiustempel basiert auf einer Inschrift für Asklepius auf einem Architrav, der im nördlichen Teil der antiken Stadt gefunden wurde²⁸¹. Die Zugehörigkeit der Inschrift zu diesem Tempel ist jedoch laut R. Cagnat und P. Gauckler nicht eindeutig belegt

Aesculapio Aug(usto) sacr(um) / [p]ro salute Imp(eratoris) Caes(aris) T(iti) Aeli Hadriani Antonini Aug(usti) Pii liberorumq(ue) eius / civitas Thibicaensis p(ecunia) p(ublica) fecit/instante operi Felice Victori [---]ae filio sufete²⁸²

Die Inschrift gibt Auskunft darüber, dass der Tempel im Namen der Stadt von einem Sufeten zum Wohl der Kaiser gestiftet wurde. Die Erwähnung des Sufetats zeigt einerseits, dass es im 2. Jh. zumindest formal noch punische politische Institutionen gegeben hat, andererseits zeigt sie auch, dass diese Institutionen den Asklepiuskult auch als Staatskult kannten und akzeptierten.

7.2.2.6 Thugga

In Thugga befindet sich 50 m südlich des Forums ein großes 22,40 x 40 m umfassendes Gebäude (Abb. 27 und Tafel 8)²⁸³. Dieses wird durch ein distyles Portal in der Mitte der das ganze Heiligtum umfassenden Mauer betreten²⁸⁴. Der Hof wird auf drei Seiten von

²⁷⁹ Benseddik, 2010, II, 80; Leider konnte kein Übersichtsplan von Thibicaae gefunden werden.

²⁸⁰ Cagnat – Gauckler 1898, 41.

²⁸¹ Cagnat – Gauckler 1898, 41.

²⁸² CIL VIII, 765 = 12228.

²⁸³ Saint-Amans 2004, 308.

²⁸⁴ Saint-Amans 2004, 310.

Portiken gerahmt. Hinter der gegenüber dem Eingang liegenden Portikus befanden sich die Cellae, die aufgrund der Proportionen des Baus auf drei geschätzt werden²⁸⁵. Aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes dieses Teils des Gebäudes kann diese These aber nicht verifiziert werden. Im Hof wird in jeder Ecke ein rechteckiger Bereich durch Schranken eingegrenzt.

Da der Architrav der Portikus gefunden wurde, kann das Gebäude sehr exakt auf die Jahre 163 oder 164 datiert werden²⁸⁶. Die verehrte Gottheit wird auf diesem Architrav nicht genannt. Dennoch interpretiert S. Saint-Amans den Tempel als Asklepiusheiligtum. Dies

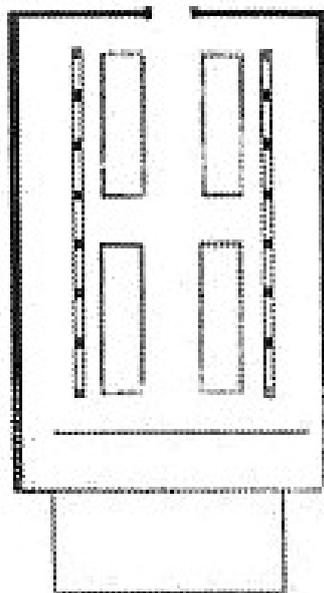


Abbildung 27 Oben: Grundriss des sog. Asklepiustempels in Thugga, nach Saint - Amans 2004, 217 Abb. 3; Unten: Fotografie der Schranken im sog. Asklepiustempel, nach Saint - Amans 2004, 309 Abb. 34.

²⁸⁵ Saint-Amans 2004, 311.

²⁸⁶ Saint-Amans 2004, 313; CIL VIII, 26527.

weil zwei zu einem Heiligtum gehörende Inschriften in der Nähe des Monuments gefunden wurden deren Erste Asklepius erwähnt und mit ihren Maßen zur Portikus gehören könnte. Dieser Fries, der in zwei Teilen in der Nähe des Heiligtums gefunden wurde, soll sich aufgrund seiner Proportionen über dem Eingangsportal befunden haben.

Aescula[pi]o Aug(usto) sacr(um)²⁸⁷

Eine Stele enthält die zweite Inschrift und wurde im Heiligtum verbaut gefunden. Es handelt sich dabei um eine Weihinschrift, die aber keine Gottheit erwähnt.

V(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)²⁸⁸

Die Datierung dieses Baus in die Regierungszeit von Marc Aurel und Lucius Verus würde gut zum Tempel in Lambaesis und zum Aufschwung des Asklepiuskultes ab der 2. Hälfte des 2. Jh. passen. Eine baugeschichtliche Untersuchung muss aber noch die Zugehörigkeit des Frieses zur Portikus bestätigen um sicher zu sein, da ein einziges sekundäres Kultzeugnis nicht ausreicht um einen Tempel eindeutig zu identifizieren.

7.2.2.7 Castellum Tidditanorum

In der Provinz Numidia befindet sich in Castellum Tidditanorum ein rechteckiges Gebäude, das aus zwei langgestreckten Vorhöfen besteht, durch die man zu einem Gebäude mit einer Apsis gelangt (Abb. 28)²⁸⁹. In der Nähe der Apsis wurde eine Grube gefunden, die mit Tierknochen gefüllt war²⁹⁰. Während den Ausgrabungen hat man zudem im Gebäude ein Relief geborgen, das aufgrund der Inschrift und des eingeritzten Gesichts als Dedikation an Asklepius interpretiert wird (Abb. 29).

A (esculapio?) Aug (usto) sac (rum) [---]²⁹¹

Allerdings ist die Inschrift in Bezug auf die Gottheit nicht eindeutig, da der Name auf den Anfangsbuchstaben reduziert ist. Auch die Ikonografie des sehr grob eingeritzten Gesichts

²⁸⁷ CIL VIII, 26456 a – c (c = CIL VIII, 1476).

²⁸⁸ CIL VIII, 26513.

²⁸⁹ Benseddik 2010, II, 144.

²⁹⁰ Berthier 2000, 154.

²⁹¹ AE 1959, 0184.

lässt aufgrund der fehlenden Attribute keine eindeutige Interpretation als Asklepius zu, weshalb dieser Bau vorläufig nicht als Asklepiustempel interpretiert werden kann.

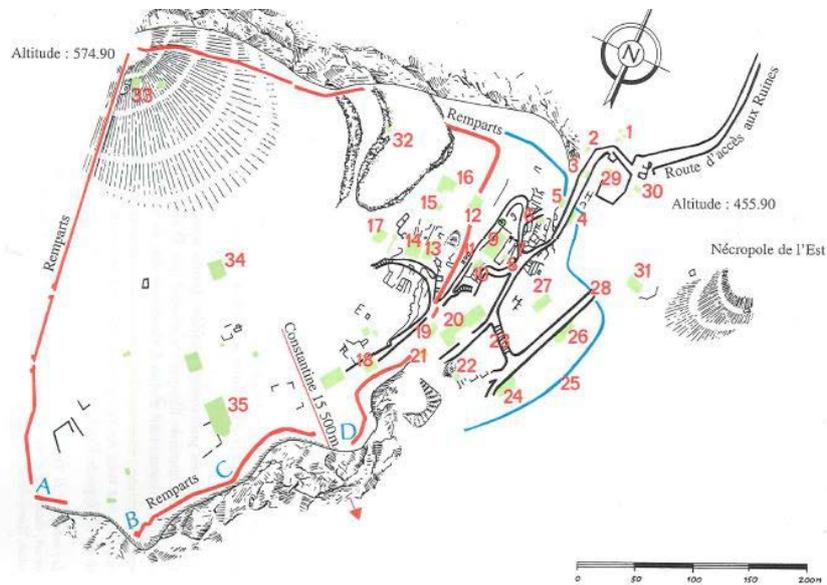


Abbildung 28 Stadtplan von Tiddis, Nr. 35 ist der sogenannte Asklepiustempel, nach Berthier 2000, 38 Abb. 7.



Abbildung 29 Relief, nach Berthier 2000, 155 Abb. 40.

7.2.2.8 Timgad

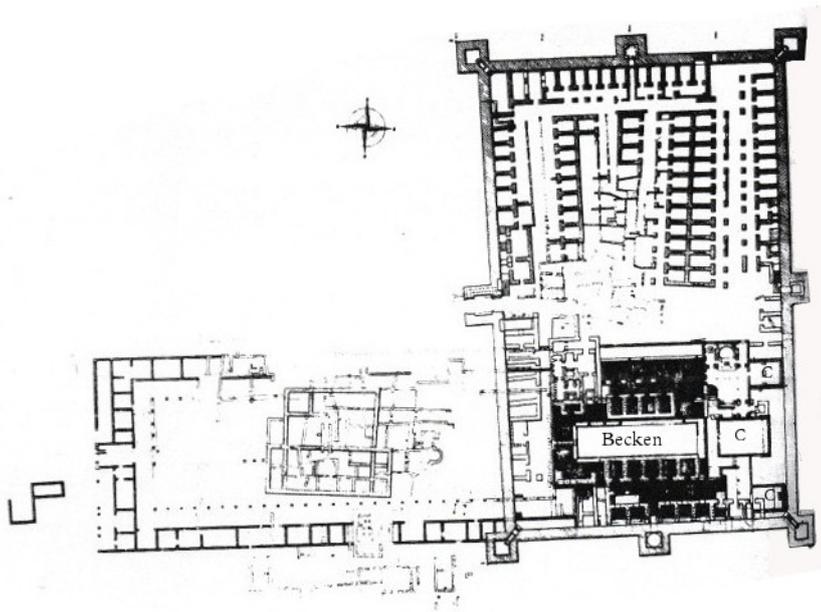


Abbildung 30 Plan des byzantinischen Forts mit antikem Heiligtum, C: die drei Cellae, nach LeGlays 1990, 72 Abb. 1.

In Timgad befindet sich der größte kultische Komplex in Nordafrika. Er liegt ca. 500 m außerhalb der Stadt und wurde in byzantinischer Zeit zu einem Fort umgebaut (Tafel 9)²⁹². Das Heiligtum besteht aus einem großen, von einer Portikus umgebenen Hof in dessen Mitte sich ein 7 x 27 m großes und 1,7 m tiefes Becken befindet. Hinter diesem Becken befinden sich drei Cellae, die auf einem gemeinsamen Podium stehen (Abb. 30). Die mittlere Cella beinhaltet an ihrer Rückwand eine Bank, die in der Mitte durch eine Statuenbasis unterbrochen wird. In dieser Cella wurden zwei Dedikationen für *Dea Patria* gefunden. In der östlichen Cella wurden zwei Köpfe von Serapis gefunden, weshalb M. LeGlays sie als Cella für Serapis interpretiert²⁹³. Die westliche Cella wird von ihm aufgrund des Fragments einer Hand, die einen Stab hält und Fragmente einer männlichen Statue und eines Schlangenkopfs als Cella für Asklepius interpretiert²⁹⁴. Allerdings existieren von diesen Fragmenten leider keine Abbildungen und es handelt sich der Beschreibung nach um tertiäre Kultzeugnisse, die auch einer anderen Gottheit zugeordnet werden könnten²⁹⁵.

²⁹² LeGlays 1990, 71.

²⁹³ LeGlays 1990, 77.

²⁹⁴ LeGlays 1990, 76.

²⁹⁵ Benseddik 2010, II, 159.

Eine Inschrift aus severischer Zeit, die in der Nähe des Beckens gefunden wurde, liefert aber nochmal einen Hinweis auf eine mögliche Verehrung von Asklepius im Heiligtum.

Imp(eratore) Caes(are) M(arco) Aurelio Severo Antonino Pio Felici(!) Aug(usto) Parth(ico) / max(imo) Britan(nico) max(imo) Germ(anico) max(imo) pontif(ice) max(imo) trib(unicia) pot(estate) XV[I] imp(eratore) III co(n)s(ule) IIII p(atre) p(atriciae) et Iulia / Augusta Pia Felice matre Aug(usti) et castrorum itemque senatus et patriae / ambitum fontis cancellis aereis conclusum itemque porticus vir(i)diari picturis / exornatas ianuis et pronais ad easdem porticus apertis item opus plateae / a thermis usque ad introit(um) perfectum res publica T(h)am[u]g(adensium) d(ecreto) d(ecurionum) ²⁹⁶

Aus der Inschrift geht hervor, dass das Heiligtum durch einen gepflasterten Weg mit den südlichen Thermen der Stadt verbunden war²⁹⁷. Da in diesen Thermen und ihrer Umgebung mehrere Statuen für Asklepius und Hygieia gefunden wurden, könnte es, wenn denn Asklepius im Heiligtum verehrt wurde, einen kultischen Zusammenhang zwischen den Thermen und dem Heiligtum gegeben haben. Dass die Aufstellung von Asklepiusstatuen in Thermen eine kultische Rolle innehaben könnte, wurde von J. W. Riethmüller und H. Manderscheid bereits genauer untersucht. In fast allen Städten in denen sich in Thermen Asklepiusstatuen befanden, ist zusätzlich ein Asklepiuskult belegt. J. W. Riethmüller und H. Manderscheid gehen deshalb davon aus, dass es eine Verbindung zwischen dem Aufstellen von Asklepius und Hygieiastatuen in Thermen und ihrer kultischen Verbreitung gibt²⁹⁸. In den nordafrikanischen Provinzen werden im Gegensatz zum restlichen römischen Reich überdurchschnittlich viele Asklepius und Hygieiastatuen in Thermen aufgestellt. Auf 24 Thermenanlagen kommen 21 Skulpturen von Asklepius und Hygieia, während in Italien und Asien auf 23 Thermen nur 11 Skulpturen zu finden sind²⁹⁹. Von diesen Statuen in den nordafrikanischen Thermen datiert keine in vorhadrianische Zeit und keine später als den Beginn des 3. Jh. Es gibt also eine klare Konzentration in die zweite Hälfte des 2. – Beginn des 3. Jh. Die Identifikation des Heiligtums in Tingad als Asklepiusheiligtum kann damit zwar nicht eindeutig belegt werden, sie lässt sie aber wahrscheinlicher erscheinen.

²⁹⁶ AE 1948, 0111.

²⁹⁷ Leschi 1947, 91.

²⁹⁸ Riethmüller 2005, I, 70; Manderscheid 1981, 31 und 85.

²⁹⁹ Manderscheid 1981, 31.

7.2.2.9 Rapidum

In Rapidum befindet sich im Sektor C der Stadt ein tetrastyler Prostylos mit den Maßen 18,7 x 10 m.³⁰⁰ . Dieser wird als Tempel 3 bezeichnet (Abb. 31). Vier Stufen führen zu seiner Cella hinunter. An der Rückwand der Cella befindet sich ein Podium mit zwei

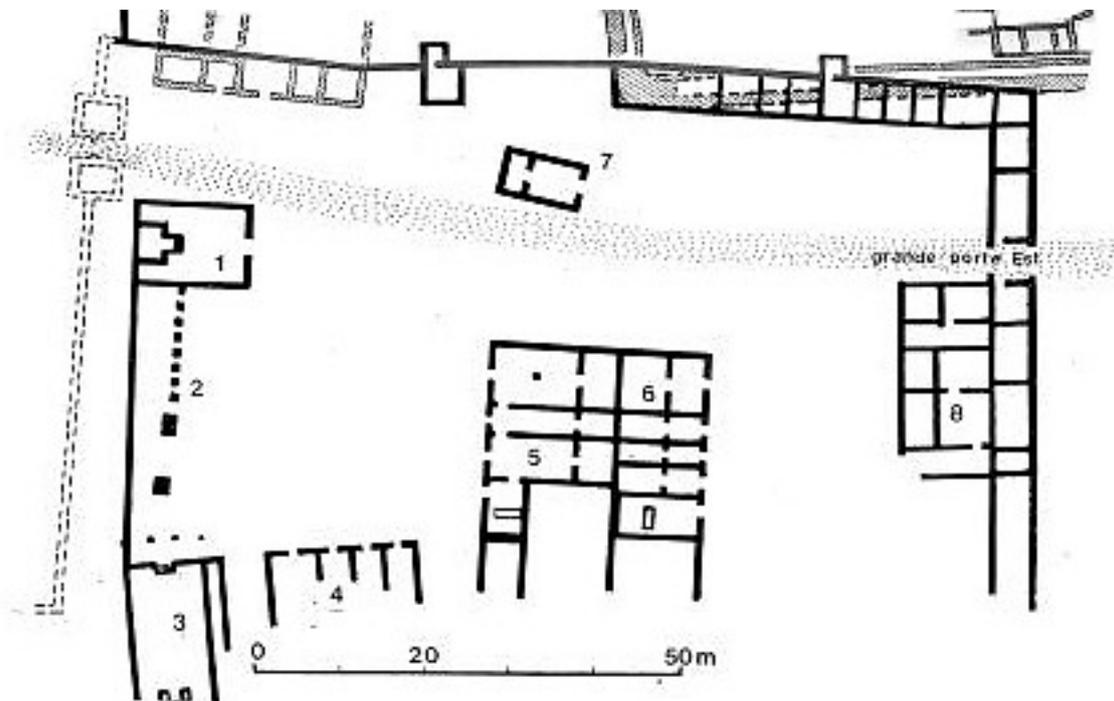


Abbildung 31 Plan der Zone C in Rapidum, 1 Anonymer Tempel; 2 Statuenbasen; 3 sog. Asklepiustempel, 4 nicht identifiziertes Gebäude, 5 und 6 Ölpresen, 7 Tempel oder Kuria?, 8 Gebäude neben dem Osttor, nach Laporte 1989, 117 Abb. 27.

vorgestellten Basen, welche wahrscheinlich dem Aufstellen von Statuen dienten³⁰¹.

Im Areal des Tempels wurden mehrere Statuen und Statuenfragmente gefunden. Dazu gehören eine Hand die Blitze hält, eine Statue von Bacchus oder Herkules, eine weibliche Büste und mehrere weitere nicht zuordenbare Statuenbasen und Fragmente³⁰². Auch die Statue einer sitzenden, überlebensgroßen männlichen Figur befand sich im Tempel (Abb. 32).

Diese hatte einen bekränzten Kopf, einen nackten Torso und hielt ein heute nicht mehr erkennbares Objekt in der rechten Hand. Der rechte Fuß ruhte auf einem runden, nicht

³⁰⁰ Benseddik 2010, II, 175.

³⁰¹ Christofle 1930, 27.

³⁰² Laporte 1989, 174.

näher bestimmbar Objekt³⁰³. Da Asklepius in Nordafrika manchmal bekränzt wird, wird diese Statue von N. Benseddik als Asklepiusstatue interpretiert³⁰⁴. Diese Interpretation diene als Argument für die Zuordnung des Tempels an Asklepius. Da es sich dabei jedoch nur um eine Statue unter vielen handelt, darf der Tempel nicht Asklepius alleine zugeschrieben werden, auch wenn die Interpretation des Torsos als Asklepius schlüssig ist. Es könnten auch noch andere Gottheiten in diesem Tempel verehrt worden sein, was zu den bisher sicher als Asklepiusheiligtümer identifizierten Bauten passen würde, wo immer mehrere Gottheiten zusammen verehrt wurden. Aufgrund eines einzelnen sekundären Kultzeugnis kann der Tempel aber nicht sicher als Kultstätte für Asklepius identifiziert werden.



Abbildung 32 Evt. als Asklepius zu identifizierende Statue, nach Benseddik 2010, II, Pl. LXXXVII,2

³⁰³ Laporte 1989, 173.

³⁰⁴ Laporte 1989, 173; Benseddik 2010, II, 176 für Vergleiche mit anderen Asklepiusstatuen in Nordafrika.

7.2.2.10 Fazit

Die eindeutige Interpretation der oben beschriebenen Bauten als Heiligtümer für Asklepius scheitert überall an der geringen Anzahl an sekundären Kultzeugnissen für Asklepius. Von vielen, als sekundäre Kultzeugnisse für Asklepius bezeichnete Objekte fehlen Abbildungen, weshalb diese Zuordnung nicht überprüft werden kann. Zudem handelt es sich oft um nicht eindeutig Asklepius zuzuordnende Gegenstände, wie z. B. einen Schlangenkopf oder eine Hand, die einen Stab hält (Gigthis, Tebessa, Timgad).

In Djebel Oust, Ammaedara und Rapidum sind die gefundenen Statuen zwar sehr eindeutig als Asklepiusstatuen identifiziert, was einer Verehrung von Asklepius in diesen Heiligtümern wahrscheinlich macht, auch wenn er nicht die Hauptgottheit gewesen sein muss. In Thugga und Thibicaae ist aufgrund der Inschriftenfunde ein Asklepiusheiligtum belegt. Allerdings muss eine Bauaufnahme der als Heiligtümer vorgeschlagenen Monumente darüber Bestätigung abliefern, ob die gefundenen Architrave wirklich zu den Bauten gehörten. Sie müssen deshalb zu den epigraphisch belegten Heiligtümern gezählt werden. In Castellum Tidditanorum ist die Inschrift auf dem Altar, die das Gebäude als Asklepiusheiligtum identifizieren soll, nicht eindeutig an Asklepius gerichtet und ein einzelner Altar würde noch nicht ausreichen den Bau eindeutig als Asklepiusheiligtum zu bezeichnen. In Gigthis, Tebessa Khalia und Timgad wurden jeweils Fragmente von einem Relief oder einer Statue gefunden, welche als tertiäre Kultzeugnisse auf Asklepius schließen lassen können aber nicht zwingend sind. In Gigthis wurden die Fragmente in der Cella gefunden, was es wahrscheinlich macht, dass sie von der verehrten Gottheit stammen. In Tebessa Khalia wurden die Statuenfragmente römischer Statuen gefunden, diese weisen jedoch nicht eindeutig auf Asklepius hin, weshalb die Argumentation für ein Asklepiusheiligtum nicht überzeugt. In Timgad wurden die Fragmente in der westlichen Cella gefunden, was die Weihung dieser Cella an Asklepius wahrscheinlich machen würde, sofern es sich wirklich um Asklepiusstatuenfragmente handelt. Leider gibt es von allen drei Orten keine Abbildungen der Fragmente, sodass die Zuordnung nicht überprüft werden kann.

Somit ist in Ammaedara, Djebel Oust, Rapidum, Thibicaae und Thugga die Verehrung von Asklepius in den behandelten Heiligtümern wahrscheinlich aber noch nicht zu 100%

belegt. Die Heiligtümer in Ammaedara und Djebel Oust sind sich vom Aufbau her ähnlich. Es handelt sich in beiden Fällen um Heiligtümer mit drei Cellae und Orte, an denen noch andere Gottheiten verehrt wurden. Auch liegen beide außerhalb der Stadt. In Rapidum wurden ebenfalls Statuen mehrerer Gottheiten gefunden, sodass auch dort eine Verehrung von Asklepius zusammen mit anderen Gottheiten wahrscheinlich erscheint. Das Heiligtum in Thugga lässt sich auch sehr gut mit den Heiligtümern in Ammaedara, Timgad und Djebel Oust vergleichen. Es hatte wahrscheinlich wie Ammaedara und Timgad drei Cellae was auf die Verehrung mehrerer Götter schließen lässt und wie in Djebel Oust befand sich vor den Cellae eine Tripoportikus mit einem Hof. (Karte 6 und Karte 7)

Vergleicht man diese Ergebnisse mit den sicher identifizierten Asklepiusheiligtümern wird klar, dass eine gemeinsame Verehrung von Asklepius mit mehreren Gottheiten sehr wahrscheinlich die Mehrheit der Asklepiusheiligtümer in Nordafrika gekennzeichnet hat und die Tempel oft drei Cellae aufwiesen.

7.3 Verbreitung und Gemeinsamkeiten

Wie in den beiden vorangegangenen Kapiteln zu den epigraphisch belegten Heiligtümern für Asklepius und den tatsächlich mit Baubefunden in Verbindung zu bringenden Asklepiusheiligtümern gezeigt werden konnte, erscheinen die Befunde äußerst verschieden. Von den zwölf epigraphisch belegten Heiligtümern, halten nur acht einer genaueren Überprüfung stand (Bordj abd el Malek Hr Chett, Maxula, Musti, Thibicaae, Thisiduo, Thugga, Vazi Sarra, Caesarea), und von den 13 Heiligtümern mit architektonischen erhaltenen Teilen (ausser Thuburbo Majus, das durch mehrere sekundäre Kultzeugnisse identifiziert wird, aber mit keinem konkreten Bau in Verbindung gebracht wird) bleiben nur fünf Baubefunde, die mit hoher Wahrscheinlichkeit Asklepiusheiligtümer waren. Die restlichen zehn können alle nicht eindeutig als Asklepiusheiligtümer identifiziert werden, bei fünf kann man jedoch stark davon ausgehen (Ammaedara, Djebel Oust, Rapidum, Thibicaae, Thugga). (Karte 3 und Karte 4)

Bereits N. Benseddik fiel auf, dass die Verbreitung von Asklepiusheiligtümern von Osten nach Westen hin abnimmt und es in der Provinz Africa Proconsularis auch innerhalb der

Provinz eine klare Konzentration im Hinterland von Karthago gibt³⁰⁵. Diese Verbreitung bleibt gleich, wenn man sich nur die epigraphisch belegten Heiligtümer und die fünf sicher identifizierten Baubefunde anschaut (Karte 5). Die Abnahme nach Westen hin begründen N. Benseddik und M. LeGlay mit dem ebenfalls abnehmenden Grad der Romanisierung und Urbanisierung, sowie der großen sozialen Diskrepanz der Kultanhänger, die, wenn man die Inschriften betrachtet, fast ausschließlich aus der städtischen oder militärischen Oberschicht stammen³⁰⁶. Durch einen Vergleich mit der Verbreitung des Saturnkultes, der sich in allen afrikanischen Provinzen großer Beliebtheit erfreute, gelangt N. Benseddik zum Schluss, dass Asklepius in der Tat ein Gott für die Eliten war, die sich mehrheitlich in den urbanen Zentren in den östlichen Provinzen aufhielt als in den ruralen Gegenden im Westen³⁰⁷. Allerdings müsste diese Verteilung noch mit der Verteilung anderer Gottheiten wie z. B. Mars, Merkur, Fortuna, Juno Caelestis oder Jupiter verglichen werden, da Saturn in Nordafrika durch seine Vermischung mit Baal Hamon eine Sonderstellung einnimmt und der mit Abstand am meisten auf Inschriften erwähnte Gott ist.

³⁰⁵ Benseddik 2001, 2691; Benseddik 2010, I, 124 - 128.

³⁰⁶ Benseddik 2001, 2691.

³⁰⁷ Benseddik 2001, 2691.

Tabelle 2 Zusammenfassung der sicher und unsicher belegten Asklepiusheiligtümer mit archäologischen Befunden (Karte 4)

	<i>Architektur</i>	<i>Orientierung</i>	<i>Inschrift</i>	<i>Statuen</i>	<i>Identifiziert</i>
ALTHIBUROS	Prostylos	SW	CIL VIII, 27774 (Bauinschrift)		sicher
AMMAEDARA	Tempel mit drei Cellae	Osten	Benseddik, Nr. 1 (Weihinschrift)	Asklepius	unsicher
ARADI	Prostylos		CIL VIII, 27356 (Bauinschrift)		sicher
BULLA REGIA	Tempel mit Portikus	Süden	CIL VIII, 25512 und CIL VIII 25513 (Weihinschriften an diis augustis)	Asklepius	sicher
DJEBEL OUST	Tempel mit drei Cellae	Osten		Asklepius und Hygieia	unsicher
GIGTHIS	Prostylos	Osten		Relief auf dem evtl. Asklepius abgebildet ist	unsicher
TEBESSA KHALIA	Rundtempel	Osten		Frgmt. einer Hand die evtl. einen Stab hält	unsicher
THIBICAAE	-	Osten	CIL VIII, 765 = 12228 (Bauinschrift)		unsicher
THUBURBO MAJUS	Kein Bau zugeordnet		AE 1999, 1823 – 1826 (Weihinschriften), ILAfr 225 (Lex Sacra)	Asklepius	sicher
THUGGA	Tempel mit drei Cellae und Portikus	Südosten	CIL VIII 26456 a – c (c=CIL VIII, 1476) (Fries); CIL VIII, 26513 (Weihaltar)		unsicher
UCHI MAIUS			CIL VIII, 15446 (Bauinschrift), CIL VIII, 15448 (Architravinschrift an Salus)		sicher
LAMBAESIS	Prostylos	Osten	CIL VIII, 2579 a - c (Bauinschrift); CIL VIII, 2587; AE 1908, 11; CIL VIII, 2624; CIL VIII, 2590; CIL VIII, 2589; AE 1973, 630; AE 1915, 30; (Weihinschriften)	Mehrere Asklepius und Hygieiastatuen	sicher
CASTELLUM TIDDITANORUM	-	SO	Benseddik, Nr. 1 (Weihinschrift)		unsicher
TIMGAD	Tempel mit drei Cellae	Norden		Frgmt. eines Schlangenkopfes	unsicher
RAPIDUM	Tempel	Norden		Männl. Sitzstatue, evtl. Asklepius	unsicher

8 Rituale im Asklepiuskult im römischen Nordafrika

In diesem Kapitel wird auf Rituale, welche im römischen Nordafrika im Rahmen vom Asklepiuskult vollzogen wurden, eingegangen. Rituale hatten in der griechischen und römischen Gesellschaft einen großen Stellenwert, denn ein großer Teil des öffentlichen und privaten Lebens wurde durch diese geprägt³⁰⁸. Mit Ritualen sind sich wiederholende festgelegte Handlungen gemeint, die zu bestimmten Anlässen in politischen, sozialen oder religiösen Umfeld von einer Person oder einer Gruppe vollzogen werden. Im Folgenden werden Aspekte von Ritualen, welche im Zusammenhang mit der Verehrung von Asklepius ausgeführt wurden, besprochen.

Als Quellen dienen das reiche Inschriftenmaterial und die darauf verwendeten Formulierungen, die schriftlichen Quellen von antiken Autoren zum Asklepiuskult und die materiellen Hinterlassenschaften und architektonischen Überreste von Asklepiusheiligtümern in Nordafrika. Da das Quellenmaterial zu diesem Thema sehr spärlich ist, wird versucht, mittels Vergleichen zu anderen Asklepiusheiligtümern, Inschriften für Asklepius oder Überlieferungen antiker Autoren im restlichen römischen Reich eine breitere Informationsbasis zu schaffen.

Die Problematik hierbei ist der ungleiche Forschungsstand in den verschiedenen Regionen des Mittelmeerraumes, die ungemeine Vielfalt an Asklepiusheiligtümern, das unregelmäßige Aufkommen und die unterschiedlichen Ausformungen des Kultes. Diese Problematik muss bei den Vergleichen stets mitbedacht werden.

Das Kapitel wird fünf Bereiche von Ritualen in Asklepiusheiligtümern behandeln. Diese sind die *Leges Sacrae*, die Verwendung und Bedeutung des Wassers im Kult, die Inkubation, das Opfer und Votive und die Feste. Zuerst wird auf die *Leges Sacrae* aus Thuburbo Maius und Karthago eingegangen und versucht herauszufinden, ob es sich dabei um allgemeine Zulassungsbestimmungen für Asklepiusheiligtümer in Nordafrika handelt und ob sie Gemeinsamkeiten zu anderen *Leges Sacrae* für Asklepiusheiligtümer im römischen Reich aufweisen.

³⁰⁸ Literatur zu Ritualen in der Antike: Scheid-Durand 1994, Burkert 1972, Stavrianopolou 2006.

8.1 Die *Leges Sacrae*

Der Terminus *Lex Sacra* ist ein moderner Begriff und hat sich für die Bezeichnung von Inschriften etabliert, welche sich in erster Linie mit dem Verhalten im Kult oder dem Ablauf kultischer Aktivitäten befassen³⁰⁹. Die Erforschung dieser Inschriften, hat im griechischsprachigen Teil des Mittelmeerraumes eine größere Tradition, da sie dort auch in höherer Anzahl vorkommen. Im lateinischen Westen sind solche Inschriften eine Ausnahme. Bei der Betrachtung von *Leges Sacrae* gibt E. Lupu im Zusammenhang mit Opfervorschriften zu bedenken, dass Regeln nur für Praktiken niedergeschrieben werden, die vom *Usus* abweichen³¹⁰. Das bedeutet, dass es je nach Ortschaft und Kult unterschiedliche Vorschriften geben kann, die, da sie als allgemein bekannt gelten, nicht aufgeschrieben wurden. In einem Unterkapitel geht er speziell auf Inschriften ein, die sich mit dem Betreten des Heiligtums befassen und erkennt dabei zwei Themenbereiche: Einerseits wird über Dinge geschrieben, die nicht ins Heiligtum mitgenommen werden dürfen, und andererseits über Reinigungsvorschriften. Auf der Inschrift in Thuburbo Maius werden beide Themenbereiche behandelt, was sie als *Lex Sacra* klassiert.

Im Folgenden werden die zwei Inschriften aus Thuburbo Maius und Karthago – die Einzigen ihrer Art im Zusammenhang mit dem nordafrikanischen Asklepiuskult – beschrieben, miteinander verglichen, analysiert und anschließend in einen weiteren Kontext von *Leges Sacrae* in Asklepiusheiligtümern gesetzt.

Da beide Inschriften sekundär verbaut aufgefunden wurden und die Lokalisierung der jeweiligen Asklepius Tempel, die es sowohl in Karthago als auch in Thuburbo Maius aufgrund der Überlieferung durch schriftliche Quellen oder Inschriften gegeben haben muss, nicht bekannt ist, kann der genaue Aufstellungsort nicht lokalisiert werden.

³⁰⁹ Lupu 2009, 5; weitere Literatur zu *Leges Sacrae*: Carbon - Pirenne-Delforge 2012, Chaniotis 1997, Parker 1983, Parker 2004, Petrovic – Petrovic 2006, Rougement 1977, Skolowski 1955, 1962, 1969, Von Prott – Ziehen 1906.

³¹⁰ Lupu 2009, 4.

8.1.1 *IL Afr. 225 aus Thuburbo Maius*

Die Inschrift *IL Afr. 225* aus Thuburbo Maius ist nahezu vollständig erhalten und wurde in den sogenannten Sommerthermen als Türschwelle verbaut gefunden³¹¹. Genauere Angaben zum Auffindungsort gibt A. Merlin, der erste Bearbeiter der Inschrift, nicht.

Die Inschrift besitzt die Maße 0.22 x 1.48 m und ist 0.13 m dick. Da sich auf der linken Schmalseite eine 0.06 m dicke Rille befindet und auf der rechten Seite in regelmäßigen Abständen drei Metalldübellöcher angebracht wurden, geht Merlin davon aus, dass es sich bei der Inschrift um den Pfosten einer Balustrade handelt (Abb. 33)³¹².

Iussu domini/Aesculapi/L.Numisius L.f./Vitalis/podium de/suo fecit/quisq(ue) intra(t)/podium ad/scendere vo/ let a muli/ere a suilla/a faba a ton/sore a bali/neo commu/ne custodi/at triduo/cancellos/calciatus/intrare no/lito.³¹³



Die Inschrift berichtet, dass L. Numisius Vitalis, Sohn des Vitalis, auf Befehl (*Iussu*) des *domini Aesculapi* ein Podium errichten ließ und es Vorschriften gibt, die man erfüllen muss um ein Podium zu betreten. Diese Vorschriften müssen während drei Tagen vor den Abschränkungen (*cancellos*) wartend, befolgt werden. Die Vorschriften bestehen aus der Abstinenz von Frauen (*muliere*), Schweinefleisch (*suilla*), Bohnen (*faba*), dem Barbier (*tonsore*) und der Therme (*balineo commune*). Außerdem darf das Podium nicht mit Schuhen betreten werden (*calcitus intrare nolito*).

Datiert wird die Inschrift zwischen 131 – 170 mit Hilfe einer anderen Inschrift aus hadrianischer Zeit, die sehr wahrscheinlich vom Vater des Numisius Vitalis stammt.

Abbildung 33 *Lex Sacra* aus Thuburbo Maius, nach Benseddik 2010, I, 212 Abb. 4.

³¹¹ Merlin 1916, 263.

³¹² Merlin 1916, 263.

³¹³ AE 1916, 112. Übersetzung nach Ruprechtsberger 1982, 17: „Auf Geheiß des Herrn Äskulap hat L. Numisius Vitalis, der Sohn des Lucius, das Podium (des Tempels) aus eigenen Mitteln errichten lassen. Wer eintritt und das Podium hinaufsteigen will, möge (sich) einer Frau, (des Genusses) von Schweinefleisch und Bohnen, eines Barbiers und eines öffentlichen Bades (enthaltend) – drei Tage vor den Abschränkungen wachen. Mit Schuhen eintreten darfer nicht.“

Mercurio Aug(usto) sacrum / pro salute Imp(eratoris) Hadriani Caesaris Augusti / L(ucius) Numisius Vitalis aedem a solo sua pecunia fecit³¹⁴

Die Interpretation der Inschrift als *Lex Sacra* ist durch die überlieferte Errichtung eines Podiums auf Befehl des Asklepius und die damit verbundenen Zugangsbeschränkungen gegeben. Denn das Wort Podium bezeichnet in der Regel eine trittartige Erhöhung³¹⁵. Es kann sich dabei um einen Untersatz für Säulen, um einen Balkon im Circus oder Amphitheater, oder um eine Vertäfelung handeln³¹⁶. Vitruv benützt den Begriff Podium auch im Zusammenhang mit dem Tempelbau:

Vitruv, De Architectura libri decem, III, 4, 5.

„Sin autem circa aedem ex tribus lateribus podium faciendum erit, ad id constituatur, uti...[...]"³¹⁷

Die Übersetzung als Bestandteil eines Tempels, macht unter Berücksichtigung der Vorschriften in der Inschrift, sowie der Errichtung auf Befehl des Asklepius am meisten Sinn. Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass aus einer anderen ebenfalls sekundär verbauten Inschrift hervorgeht, dass L. Numisius Vitalis f. Vitalis einer unbekanntem Gottheit einen Tempel gewidmet hat³¹⁸.

L. Numisus L. f.
Arn. Vitalis
aedem a solo s. p. f.

Vielleicht könnte es sich bei diesem Tempel um einen Asklepiustempel gehandelt haben und somit um den Aufstellungsort der hier behandelten Inschrift³¹⁹. Bewiesen werden kann diese Vermutung jedoch nicht.

8.1.2 AE 1949, 56 aus Karthago

In Karthago wurde die Zweite eventuell als *Lex Sacra* für den Asklepiuskult zu interpretierende Inschrift gefunden. Diese war im südlichen Teil des Theaters am Byrsa

³¹⁴ AE 1961, 71.

³¹⁵ Klotz 1874, 810f.

³¹⁶ ebd.

³¹⁷ Übersetzung nach Reber 2015: „Wenn aber auf drei Seiten rings um den Tempel statt der Stufen ein Basament Rand hergestellt werden soll, so...“

³¹⁸ CIL VIII, 842.

³¹⁹ Ruprechtsberger 1982, 17.

Hügel ebenfalls sekundär verbaut worden und befand sich somit in der Nähe des durch schriftliche Quellen überlieferten Asklepiustempels³²⁰. Es hat sich leider nur der Anfang der Inschrift erhalten.

Iussu domini Aescu [lapi]...³²¹

Somit kann sie nicht sicher als Lex Sacra identifiziert werden. Es wäre jedoch aufgrund des identischen Anfangs mit der Inschrift aus Thuburbo Maius gut möglich, dass es sich hierbei ebenfalls um eine Lex Sacra für den Asklepius Tempel in Karthago gehandelt hat. Angaben zur besonderen Bearbeitung am Stein oder zur Datierung konnten keine gefunden werden.

8.1.3 Die Interpretation der Inschriften aus Thuburbo Maius und Karthago

Im Folgenden werden nun die ersten drei Worte der Inschriften aus Thuburbo Maius und Karthago analysiert. Danach wird auf den restlichen Teil der Inschrift aus Thuburbo Maius eingegangen.

Beide Inschriften dokumentieren etwas, das auf Befehl (*iussu*) des Asklepius geschehen ist. In Thuburbo Maius geht es um ein Podium, das errichtet wurde. In Karthago hingegen hat sich der Zweck leider nicht erhalten. Die Formulierung, dass etwas auf Befehl einer Gottheit geschieht, gibt Aufschluss über die Beziehung zwischen KultanhängerInnen und Gottheit und ist keine nordafrikanische Eigenheit, sondern eine oft angetroffene Formulierung im Zusammenhang mit Asklepius, aber auch anderen Gottheiten³²². H. W. Pleket hat die griechischen äquivalente *κατ' ἐπιταγήν, του θεου προστάξαντος, χέλεσθαι* auf Inschriften im griechische Osten untersucht und ist zu dem Schluss gekommen, dass sich diese Formulierung besonders oft auf Motivinschriften für Heilgötter wie Asklepius, Amphiaraos oder Hygieia findet³²³. Zudem tauchen sie verstärkt ab dem Hellenismus auf³²⁴. Der Begriff *iussu* im lateinischen wird auch oft dafür verwendet, dass etwas auf Befehl einer Gottheit oder eines Kaisers geschieht. Eine gehäufte Verwendung in Bezug auf Heilgottheiten konnte aber nicht festgestellt werden.

³²⁰ Strab. Geogr. XVII, 3, 14; App. Lib. 130 – 131.

³²¹ AE 1949, 56.

³²² Renberg 2006, 111 Fn. 21

³²³ Pleket 1981, 158 Bsp. aus Pergamon bei Habicht 1969, Nr. 72 und 139.

³²⁴ Pleket 1981, 155

Sowohl in Thuburbo Maius als auch in Karthago wird Asklepius mit dem Zusatz *dominus* bezeichnet. Dieser ist auf lateinischen Inschriften für Asklepius sehr selten und nur auf vier weiteren Inschriften, eine in Thisiduo, eine in Dakien und zwei Inschriften aus Rom belegt³²⁵. Allerdings wird Asklepius in mehreren griechischen Inschriften als *κύριος* bezeichnet, dem griechischen Äquivalent zum lateinischen *dominus*³²⁶, eine Formulierung, die, wie die Bezeichnungen auf Befehl *κατ' ἐπιταγήν, του θεου προστάξαντος, χέλεσθαι*, im Hellenismus gängig wird, jedoch im Gegensatz zum griechischen Festland eine Konzentration im Gebiet der späteren Provinz Asia Minor aufweist³²⁷. Es handelt sich somit auch beim Epitheton *dominus* nicht um eine nordafrikanische Eigenheit, was die Interpretation als afrikanischer Asklepius rechtfertigen würde, sondern scheint, wie die Verwendung von *iussu*, im Zusammenhang mit einem Asklepius hellenistischer Tradition zu stehen. Diese beiden Formulierungen sprechen also für eine Ähnlichkeit zum Asklepiuskult im griechischen Osten.

Der restliche Teil der Inschrift aus Thuburbo Maius ist in seiner Gesamtheit zwar einzigartig, da es keine andere Inschrift gibt, die alle dort gemachten Vorschriften ebenfalls vereint. Allerdings, gibt es mehrere einzelne Elemente, welche sich auch in Asklepiusheiligtümern außerhalb Nordafrikas, im griechisch geprägten Kulturraum des römischen Reiches, wiederfinden und somit wieder auf eine Ähnlichkeit des nordafrikanischen Asklepiuskultes zu diesem hinweisen.

Die dreitägige Abstinenz von Frauen, Schweinefleisch, Bohnen, Thermen und Barbier kann aufgrund der Zeitangabe als Reinigungsvorschrift aufgefasst werden. Enthält man sich für drei Tage aller aufgeführten Dinge, ist man rein genug das Heiligtum zu betreten.

Auch auf einer Inschrift aus dem Asklepieion von Balagrae aus dem 2. Jh. oder 3. – 4. Jh. findet sich diese Zeitangabe (*ἐπὶ ἡμέρα{ι}ς τρεῖς*)³²⁸. Im Gegensatz zu Thuburbo Maius wird hier aber explizit geschrieben, dass diejenigen, welche das Heiligtum besuchen wollen, während drei Tagen rein sein müssen.

³²⁵ Thisiduo: CIL VIII, 1267; Dakien: CIL III, 1079; Rom: CIL VI, 17 und 18.

³²⁶ Robert 1989, 252 n. 5.; Habicht 1969, 106; Ael. Arist., Or. 42, 1.

³²⁷ Z. B. Habicht 1969, 125 Nr. 106.

³²⁸ Skolowski 1962, 200 Nr. 118, datiert die Inschrift ohne Begründung ins 2. Jh.; Ferri 1927, 245 datiert die Inschrift aufgrund der Buchstabenform frühestens ins 3. Jh.

[----- οἱ πρ]ός τό ἱερόν ἀπαντῶ-
 [ντες-----έ]πιβαίνειν ὀφείλοντες
 [-----ἀγνισμόν καί καθαρμό]ν ποιῆσθαι ἐπὶ ἡμέρα{ι}ς τρεῖς
 [οἱ δὲ ἀγνείας ἀμελήσαντες τῆς ἀ]παλλαγῆς τῶν πόνων ἀπέ-
 [τυχον (?)------] ³²⁹

Es handelt sich bei beiden Inschriften, sowohl in Thuburbo Maius als auch in Balagrae um Anweisungen für das Betreten einer Architektur. Bei der einen um ein Podium und bei der anderen um einen Tempel (*ιερόν*). Somit wäre ein ähnlicher Aufstellungsort am Anfang dieser Architektur, vielleicht im Zusammenhang mit einer Schranke, denkbar.

Auch in einer Inschrift aus dem Asklepieion von Pergamon, die den Buchstaben nach an den Beginn des 2. Jh. zu datieren ist, findet sich die Zeitangabe von drei Tagen. Dort wird eine Abstinenz von Geschlechtsverkehr, Ziegenfleisch, Käse und weiteren nicht erhaltenen Dingen während drei Tagen gefordert. Diese Reinigung ist für das Betreten des Heiligtums und das Betreten des Enkoimeterions einzuhalten.

A

----- καὶ τραπεζούσθω κ[έ]-
 [λος δεξιὸν κ]αὶ σπλάγχνα κα[ὶ] λαβῶν ἄλλον στέφανον ἐλάας π[ρο]-
 [θυέσθω Διὶ] Ἄποτροπαίωι πόπανον ῥαβδωτὸν ἐννεόμφαλον καὶ ν
 [Διὶ Μειλιχίω]ι πόπανον ῥαβδωτὸν ἐννεόμφαλον καὶ Ἄρτέμιδ[ι]
 5 [.....] καὶ Ἄρτέμιδι Προθυραίωι καὶ Γῆι ἐκάστη πόπανον ν (?)
 [ἐννεόμφ]αλον. ν Ταῦτα δὲ ποιήσας θυέτω χοῖρον γαλαθηνὸν ν
 [τῶι Ἄσκλ]ηπιῶι ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καὶ τραπεζούσθω σκέλος δεξ[ι]-
 [ὸν καὶ σπ]λάγχνα. Ἐμβαλλέτω δὲ εἰς τὸν θησαυρὸν ὀβολοὺς τρεῖ[ς].
 [Εἰς δὲ τῆ]ν ἑσπέραν ἐπιβαλλέ[ς]θω πόπανα τρία ἐννεόμφαλα,
 10 [τούτων μὲ]ν δύο ἐπὶ τὴν ἔξω θυμέλην Τύχηι καὶ Μνημοσύνηι, ν (?)
 [τὸ δὲ τρίτ]ον ἐν τῶι ἐγκοιμητηρίωι Θέμιδι. ---

B

----- Προθυέσθω δὲ Διὶ Ἄποτ[ρο]-
 20 [παίωι πόπ]ανον ῥαβδωτὸν ἐννεόμφαλον καὶ Διὶ Μειλιχίωι πόπ[α]-
 [νον ῥαβδω]τὸν ἐννεόμφαλον καὶ Ἄρτέμιδι Προθυραίωι καὶ Ἄρτέμι-
 [δι] καὶ Γῆι ἐκάστη πόπανον ἐννεόμφαλον. Ἐμβαλλέ-
 [τω δὲ καὶ] εἰς τὸν θησαυρὸν ὀβολοὺς τρεῖς. Περιθυέσθωσαν
 [δὲ ἀλφίτο]ις μέλιτι καὶ ἐλαίωι δεδευμένοις καὶ λιβανωτῶι

³²⁹ SEG 20.759 Übersetzung nach Van der Ploeg 2013, 75: *Those taking shelter in the temple [.....] They must enter [.....] [They must] be purified and clean purged for three days And those being neglectful of purity fail to gain deliverance from suffering [...]*

25 [πάντες οἱ θ]εραπεύοντες τὸν θεὸν ἐπόμεινοι τῶι ἱερεῖ καὶ ἰε . (οἱ ν)
 [.] ν Εἰς δὲ τὴν ἐσπέραν ἐπιβαλλέσθωσαν οἱ τε προ-
 [θυσάμενοι ε]ἰς τὸ ἐγκοιμητήριον καὶ οἱ περιθυσάμενοι πάν- ν
 [τες πόπα]να τρία ἐννεόμφαλα Θέμιδι, Τύχηι, Μνημοσύνηι ἐ-
 [κάστηι πό]πανον. –

330

Auf einer weiteren kaiserzeitlichen Inschrift aus Pergamon wird wiederum von einer Reinigung gesprochen, die nötig ist um im Heiligtum erlöst zu werden³³¹. Außerdem ist das Betreten des Heiligtums mit Schuhen, wie in Thuburbo Maius auch, untersagt.

- 1 [εἰσπορευέσ]θω εἰς [τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἀγνεύων ἀπὸ γυ]-
 [ναϊκὸς ἡμέ]ρας δέκα, ἀπὸ δὲ <τ>ετοκ[υίας καὶ τρεφούσης ἡμ]-
 [έρας δύο, ἀπὸ δ' ἀφορδ]εῖσιων λουσάμενος· ἐὰ[ν δέ τις θέληι τῶν πό]-
 [νων ἀπα]λλάσσεσθαι, περικαθαίρε[τω]
 5 [ἀλεκτρύο]νι λευκῶι καὶ [θ]είωι καὶ δα[δί, ἐὰν δὲ . . .]
 [. . σινδο]νιάσας περικ[α]θαίρετω ὠ[ίωι]
 [. . εἰ]σπορευέσθω πρὸς τὸν θεὸν τ[ὸν σωτήρα Ἀσκληπιὸν]
 [εἰς τὸ] μέγα ἐγκοιμητήριον ὁ ἐγκο[ιμᾶσθαι βουλόμενος]
 [ἐν ἱμα]τίοις λευκοῖς, ἀγνοῖς ἐλάας ἔ[ρνεσιν ἐστεμμένος],
 10 [ἔχων μήτε δακτ]ύλιον, μήτε ζώνην, μ[ήτε χρυσίον, μήτε τὰς]
 [τρίχας πεπλεγμένα]ς, [ἀν]υπόδητο[ς]³³²

³³⁰Habicht 1969, 169 Nr. 161; Ergänzungen nach Skolowski 1973, 407f.

Übersetzung nach Wörrle 1969, 171: *und er soll auf den Opfertisch legen den rechten Schenkel und die Innereien, und er soll, nachdem er einen neuen Kranz aus Ölzweigen genommen hat, zum Voropfer darbringen dem Zeus Apotropaïos ein geripptes Popanon mit neun Buckeln und dem Zeus Meilichios ein geripptes Popanon mit neun Buckeln und der Artemis... und der Artemis Prothyraia und der Ge je ein Popanon mit neun Buckeln. Wenn er das getan hat, soll er dem Asklepios auf dem Altar ein Milchferkel opfern und den rechten Schenkel und die Innereien auf den Opfertisch legen. In den Opferstock soll er drei Obolen einwerfen. Am Abend soll er drei Popona mit neun Buckeln auflegen, davon zwei auf die äussere Tymele für Tyche und Mnemosyne, das dritte im Enkoimeterion für Themis. Rein sein soll, wer das Enkoimeterion betritt, von allem Vorgenannten und von Geschlechtsverkehr, Ziegenfleisch, Käse und...den dritten Tag. Den Kranz soll der Inkubant ablegen (?) und auf der Liege zurücklassen. Wenn aber jemand in der selben Sache den Gott mehrmals befragen will, soll er zuvor ein Ferkel opfern, wenn er aber noch wegen einer anderen Angelegenheit fragt, soll er zuvor ein weiteres (?) Ferkel opfern in der oben beschriebenen Weise. Wer in das kleine Enkoimeterion eintritt, soll im Stande derselben Reinheit sein. Als Voropfer soll er dem Zeus Apotropaïos ein geripptes Popanon mit neun Buckeln darbringen und dem Zeus Meilichios ein geripptes Popanon mit neun Buckeln und der Artemis Prothyraia und der Artemis... und der Ge je ein Popanon mit neun Buckeln. In den Opferstock soll er drei Obolen einwerfen. Beim Opferumgang (?) sollen alle, die am Kult des Gottes teilnehmen, mit Honig und Öl befeuchtete ... und Weihrauch darbringen im Gefolge des Priesters und ... Am Abend sollen die, die das Voropfer dargebracht haben <für den Eintritt> (?) in das Enkoimeterion, und alle, die sich an dem Opferumgang beteiligt haben (?), drei Popana mit neun Buckeln auflegen für Themis, Tyche und Mnemosyne, je ein Popanon. Sie sollen Bürgen für die Heilgebühren stellen dem Gott (?), dass sie, was er von ihnen verlangt, innerhalb eines Jahres erstatten werden. Als Leistung für die Heilung sollen sie aber mindestens einjährige <Tiere> darbringen (?). In den Opferstock des Asklepios sollen sie die Leistung für die Heilung einwerfen, eine phokäische Hekte für Apollon und eine phokäische Hekte für Asklepios, wenn sie gesund geworden sind, und was sonst der Gott etwa von ihnen fordern sollte. ...Kludios Glykon hat <die Inschrift> während seiner Hieronomie aufstellen lassen.*

³³¹ Datierung nach Edelstein 1945, 293.

³³² IvPII 264, LSAM 14; Übersetzung nach Edelstein 1945, 291:

...let him enter into...
 ...he will have ten days

Im Gegensatz zur ersten Inschrift aus Pergamon wird in Thuburbo Maius aber nur die Abstinenz von Frauen thematisiert und nicht allgemein vom anderen Geschlecht oder Geschlechtsverkehr gesprochen. G. Van der Ploeg schlägt deshalb vor, den Tempel in Thuburbo Maius im militärischen Kontext als Truppenstandpunkt der III. Legion zu sehen, in dem die Regeln an ein größtenteils männliches Publikum gewandt sind³³³. Dabei muss es sich jedoch um eine Verwechslung mit dem Asklepieion von Lambaesis handeln, denn die III. Legion war nie in Thuburbo Maius stationiert. Dass lediglich die Abstinenz von Frauen erwähnt wird, könnte meiner Meinung nach damit zusammenhängen, dass der Text aus einer männlichen Perspektive geschrieben wurde, aber eigentlich nur die Abstinenz von Geschlechtsverkehr festhalten wollte. Dies ist auch in einer Inschrift aus Rhodos aus dem 1. Jh. ohne militärischen Hintergrund der Fall in der, wie in Thuburbo Maius auch, die Abstinenz von Bohnen verlangt wird. Zusätzlich wird aber auch das Essen von Herzen (*καρδίας*) untersagt³³⁴.

 [ἀπό ἀφρ]οδισίω[ν]
 ἀ[πὸ] κυάμων
 ἀπὸ καρδίας
 ἀγνὸν χρῆ ναοῖο θ[υ]-
 ώδεος ἐντὸς ἰόντ[α]
 ἔνμεναι . οὐ λουτροὶ
 ἀλλὰ νόφ καθαρὸν.
 καθ' ἀδίτους θύοντα
 ἐνβάλλειν εἰς τὸν θη-
 σαυρὸν βοὸς <ἀ τῶ[ν]
 ἄλλων τετραπόδων [.],
 ἀλέκτορος εῖ.³³⁵

...entering, after bathing, if...
...to be set free, let him purify completely...
...in a white chiton and with brimstone, and with laurel...
...with fillets which let him purify completely...
...let him go toward the god...
into the great incubation room, the incubant...
...with pure white sacrificial victims garlanded with olive shoots
...neither seal-ring nor belt nor...
...barefoot...

³³³ Vanderploeg 2013, 81.

³³⁴ LSS 108

³³⁵ Skolowski 1962, 177. Leider konnte für diese Inschrift keine Übersetzung gefunden werden.

Da der Auffindungsort dieser Inschrift unklar ist, bleibt ungewiss für welchen Kult sie gedacht war. Aufgrund der Ähnlichkeit der Zeilen 5-7 mit der Inschrift am Asklepios Tempel von Epidauros, wird jedoch vermutet, dass es sich um eine Inschrift für den Asklepioskult handeln könnte³³⁶.

Porph., abst. II, 19.

ἀγνὸν χρῆ ναιοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἐμμεναι ἀγνεῖα ἐστὶ φρονεῖν ὄσια

Aus den oben präsentierten Vergleichen mit Inschriften aus Balagrae, Pergamon, Rhodos und Epidauros geht hervor, dass Vorschriften mit dem Ziel der Reinigung vor Betreten eines Asklepiusheiligtums oder dem Ausführen einer Kulthandlung z. B. der Inkubation in der römischen Kaiserzeit zumindest im östlichen Reich nicht unüblich waren. Die Inschriften ähneln sich vom Aufbau und dem Reinheitsgebot als Ziel. Sie nennen aber alle neben den gemeinsamen auch unterschiedliche Dinge, derer man sich enthalten soll, um dieses Ziel zu erreichen. Aus dem Westen sind keine solche Inschriften aus dem Asklepiuskult bekannt.

M. Kleijwegt schlägt für die Elemente auf der Inschrift aus Thuburbo Maius, die weniger einfach in den Zusammenhang mit anderen *Leges Sacrae* gebracht werden können (*a tonsore, a balineum commune*), einen pythagoreischen Einfluss vor. Er verweist auf das Leben von Apollonius von Tyana, einem griechischen Philosophen aus dem 1. – frühen 2. Jh., dessen Leben von Philostratus niedergeschrieben wurde³³⁷. Apollonius bezeichnete Pythagoras als seinen spirituellen Lehrmeister, schnitt seine Haare nicht³³⁸, hatte eine Abneigung gegen heißes Wasser³³⁹ – das man in Thermen findet – lebte sexuell abstinente³⁴⁰ und aß auch kein Fleisch³⁴¹. Apollonius soll auch eine Zeit lang im Asklepiustempel in Aegae in Kilikien gelebt haben und der Neopythagoreismus, dem er angehörte, hat im 2. Jh. einen großen Aufschwung erlebt. Aus diesem Grund sieht M. Kleijwegt die *Lex Sacra* in

³³⁶ Skolowski 1962, 177.

³³⁷ Kleijwegt 1994, 217.

³³⁸ Philostr., Apoll., VIII, 7

³³⁹ ebd. I 16.

³⁴⁰ ebd. I 13.

³⁴¹ ebd. I 1, VI 11, VI 15.

Thuburbo Maius als Produkt des, auf einen Kult angepassten, Neopythagoreismus³⁴². Die Regeln sollen aufgestellt worden sein, um besser in Kontakt mit der Gottheit treten zu können und schneller gesund zu werden. Zwar wird der Pythagoreismus in Nordafrika von Arnobius erwähnt³⁴³, allerdings kann nichts Genaueres über dessen Verbreitung in Nordafrika gesagt werden. Es ist somit schwierig zu beurteilen inwiefern Pythagoreismus die *Lex Sacra* in Thuburbo Maius beeinflusst hat. N. Benseddik und G. Charles-Picard sehen in der Inschrift einen Mix aus orientalischen und griechischen Ritualen³⁴⁴. N. Benseddik macht dabei besonders geltend, dass viele Elemente zum ersten Mal auf einer *Lex Sacra* auftauchen und es sich deshalb eher um eine afrikanische beziehungsweise phönizisch/punische Schöpfung handeln muss als um eine griechische³⁴⁵. Auch Bénabou sieht in der Inschrift einen Beweis für die „orientalische“ bzw. phönizisch/punische Beeinflussung des Asklepiuskultes³⁴⁶. Alle drei weisen darauf hin, dass die *Lex Sacra* aus Thuburbo Maius zwar Ähnlichkeiten mit griechischen *Leges Sacrae* aufweist, solche Regeln im westlichen Mittelmeerraum aber nur aus afrikanischen oder phönizischen Kulturen bekannt sind³⁴⁷. Als einzigen Vergleich ziehen sie die Überlieferung von Silius Italicus über die Zugangsbeschränkungen am Melqart Tempel in Gades heran.

Silius Italicus, *Punica*, 21 – 30

tum, quis fas et honos adyti penetralia nosse,
 femineos prohibent gressus ac limine curant
 saetigeros arcere sues. nec discolor ulli
 ante aras cultus: uelantur corpora lino,
 et Pelusiaco praefulget stamine uertex.
 discinctis mos tura dare atque e lege parentum
 sacrificam lato uestem distinguere clauo:
 pes nudus tonsaeque comae castumque cubile.
 inrestita focis seruant altaria flammae,
 sed nulla effigies simulacrae nota deorum
 maiestate locum et sacro impleuere timore³⁴⁸.

³⁴² Kleijwegt 1994, 217f.

³⁴³ Arnobius, *Adv. Nat.* 2. 11

³⁴⁴ Benseddik 2010, I, 283; Charles-Picard 1954, 126.

³⁴⁵ Benseddik 2010, I, 282.

³⁴⁶ Bénabou 1976a, 360f.

³⁴⁷ Benseddik 2010, I, 283; Bénabou 1976a, 360f; Charles-Picard 1954, 126.

³⁴⁸ Übersetzung nach Meyer 1869, 131: *Wen sein Ehrenberuf zu den heiligen Räumen berechtigt, Darf kein Weib, darf nicht in der Nähe des Tempels gestatten, borstiges Vieh; ganz gleich ist die Tracht bei allen dem Altar*

Diese weisen mit dem Verbot von Frauen und Schweinen im Tempel und dem barfüßigen Betreten mit Gewand aus Leinen in der Tat Ähnlichkeiten zur *Lex Sacra* in Thuburbo Maius auf. Genau diese Aspekte (das Verbot von Frauen und Schweinen, Barfüßiges gehen und Gewand aus Leinen) werden als typisch semitisch bezeichnet³⁴⁹. In der Tat sind solche Verbote auf *Leges Sacrae* oft im Zusammenhang mit hellenisierten, orientalischen Gottheiten oder aus Kleinasien bekannt³⁵⁰. Allerdings konnte oben gezeigt werden, dass diese Aspekte auch auf mehreren griechischen *Leges Sacrae* für Asklepius vorkommen. Diese könnten natürlich ursprünglich aus dem Orient kommen, ändern jedoch nichts an der Interpretation der *Lex Sacra* in Thuburbo Maius als typischen Bestandteil eines Asklepiusheiligtums griechischer Tradition. Außerdem ist auch der Melqart/Hercules Gaditanus Tempel in Gades im 1. /2. Jh. nicht zweifelsfrei als rein phönizischer Tempel identifiziert, denn auch in Gades gibt es Hinweise für die Übernahme griechischer Elemente³⁵¹. So wird auf einer Münze aus hadrianischer Zeit Hercules Gaditanus in griechischer Ikonographie dargestellt und Philostratus berichtet, dass zwei verschiedene Herakles in Gades verehrt werden. Ein ägyptischer und einer aus Theben (Abb. 34) ³⁵².

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ich in der Inschrift aus Thuburbo Maius aufgrund der Formulierung *iussu domini*, ihrem Aufbau und der Ähnlichkeit mit anderen als *Leges Sacrae* bezeichneten Inschriften im griechischen Raum eine *Lex Sacra* nach östlichem Vorbild erkenne. Ich würde die Inschrift deshalb als typisch für den Asklepiuskult des 2. Jh. im griechischsprachigen Teil des Imperiums bezeichnen und damit einen Einfluss bzw. eine Übernahme von dort in den Asklepiuskult im römischen Nordafrika rekonstruieren.

Dienenden; alle verhüllt ein Gewand aus Leinen; am Scheitel schimmert die Binde, gewebt von Pelusiums zarten Gespinnste; Weihrauch streuen sie nur mit engürtetem Kleide; Verbrämung ziert ihr Opfergewand, nach Vorschrift alter Gesetze; nackt ist der Fuss, geschoren das Haupt, und das nächtliche Lager, Keusch und des Altars Herd von beständiger Flamme gerötet.

³⁴⁹ Nitschke 2013, 274.

³⁵⁰ Chaniotis 1997, 166f.

³⁵¹ Nitschke 2013, 275f.

³⁵² Philostratos, Vita Apollonii 5.5.



Abbildung 34 Münze mit Hercules Gaditanus, nach Nitschke 2013, 275 Abb. 19.

Allerdings ist es möglich, dass es für einige Handlungen und Vorschriften/Verbote keine Parallelen in anderen Inschriften gibt, sie also lokale Eigenheiten des Asklepiuskultes in Nordafrika sind, die vielleicht auch durch punische oder numidische Kultvorstellungen entstanden sind. Der Gedanke einer Reinigung, sowohl körperlich als auch psychisch, lässt sich aber klar in eine östliche Tradition einordnen und ist im Westen des Imperiums eine Ausnahme.

8.2 Die Bedeutung des Wassers im Asklepiuskult im römischen Nordafrika

Das Wasser und somit das Waschen und das Baden war in den meisten Heilkulten im griechisch-römischen Kulturkreis von sehr großer Bedeutung. Auch für den Asklepiuskult scheint die Verwendung von Wasser im Kultgeschehen wichtig gewesen zu sein. Dies zeigt sich in architektonischen Anlagen wie z. B. Becken, Brunnen und Thermen, in den Heiligtümern oder in deren Nähe, aber auch auf Inschriften und in der Überlieferung antiker Autoren, welche das Aufsuchen solcher Anlagen als Bedingung für das Betreten des Heiligtums überliefern oder sie als fördernd für die Heilung darstellen.

Im Folgenden soll die Verwendung von Wasser im Asklepiuskult im römischen Nordafrika, soweit es die heute erhaltenen Zeugnisse erlauben, analysiert werden. Um die Situation in Nordafrika besser in einen größeren Kontext einordnen zu können, wird zuerst auf andere Asklepiusheiligtümer des römischen Reichs und deren Einbindung von Wasser in den Kult eingegangen.

8.2.1 Die Bedeutung des Wassers im griechischen Kulturkreis

Der Großteil der Asklepiusheiligtümer befindet sich im östlichen Mittelmeerraum, wo sich die zum Teil bereits in der Klassik gegründeten Asklepieia teilweise bis in die Spätantike fortsetzen (Abb. 35). Diese sehr lange Nutzungsdauer mit ihren verschiedenen Bauphasen ist eine Herausforderung für die Analyse des Kultgeschehens, da man versucht ist Befunde aus unterschiedlichen Phasen miteinander zu vergleichen, um dann zu einem übergreifenden Ergebnis zu kommen, das wiederum auf alle Phasen des Heiligtums projiziert wird. Um diese Problematik zu verhindern und da Fokus dieser Arbeit auf den römischen Asklepiusheiligtümern liegt, werden hier nur architektonische Überreste und schriftliche Quellen aus römischer Zeit analysiert.

Durch verschiedene schriftliche Überlieferungen und *Leges Sacrae* (Vgl. Kapitel 8.1) ist bekannt, dass vor dem Betreten der Asklepieia in Epidauros, Pergamon, Balagrae, Mytilene und Weiteren eine Reinigung (*ἀγνόν, καθαρεύω, καθαρίζειν*) vorgeschrieben war. Diese Reinigung konnte psychischer – z. B. die Aufforderung in Epidauros und Mytilene reine

Gedanken beim Betreten des Heiligtums zu haben³⁵³ – oder physischer Natur sein und beinhaltete meistens auch eine Waschung, die an Brunnen oder Becken stattfinden konnte.

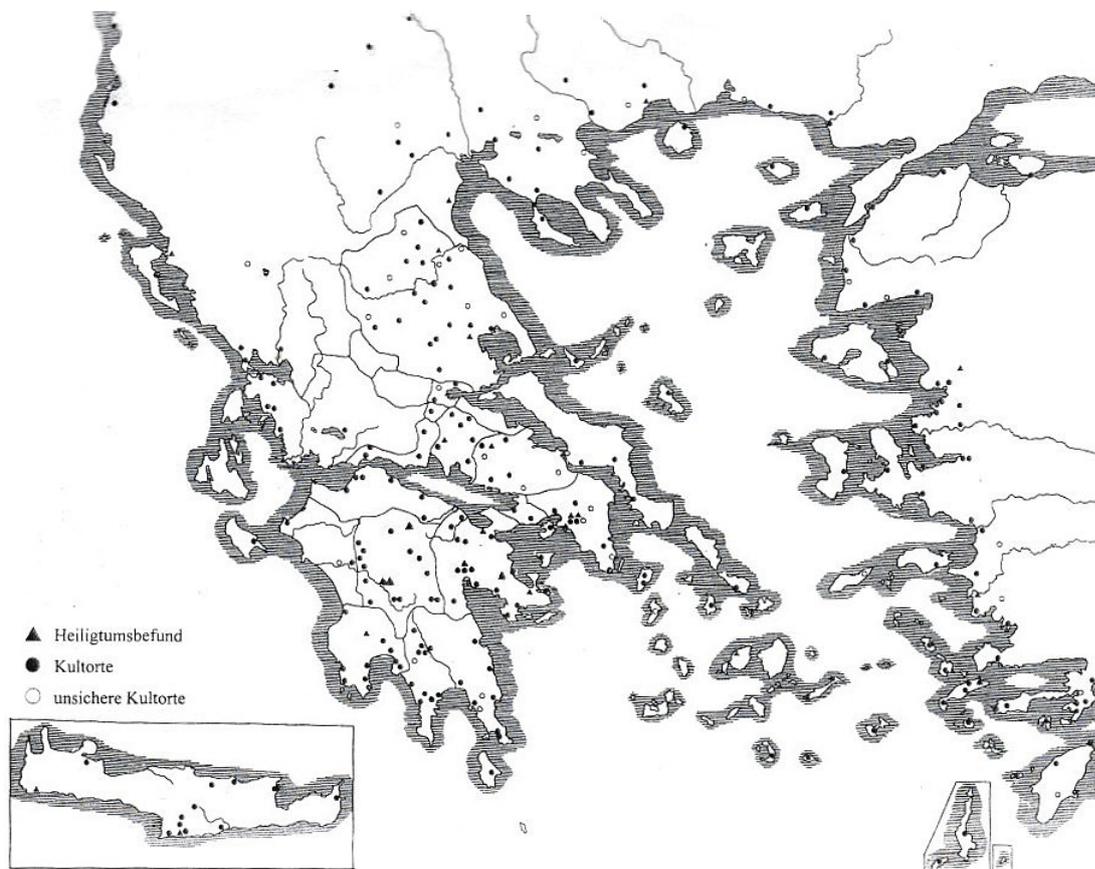


Abbildung 35 Verbreitung der Kultorte für Asklepius in der Ägäis, nach Riethmüller 2005, II, Karte 4.

So schreibt Pausanias, dass in Pergamon der Tempel des Asklepius nicht betreten werden darf, bevor man sich nicht im Loutron gereinigt hat (*ἀναβῆναι πρὸ λουτροῦ*).

Pausanias, Graeciae Descriptio 5.13.3

ἔστι δὲ ὁ ξυλευὸς ἐκ τῶν οἰκετῶν τοῦ Διός, ἔργον δὲ αὐτῷ πρόσκειται τὰ ἐς τὰς
 θυσίας ξύλα τεταγμένου λήμματος καὶ πόλεσι παρέχειν καὶ ἀνδρὶ ἰδιώτῃ: τὰ δὲ
 λεύκης μόνης ξύλα καὶ ἄλλου δένδρου ἐστὶν οὐδενός: ὅς δ' ἂν ἢ αὐτῶν Ἑλείων ἢ
 ξένων τοῦ θυομένου τῷ Πέλοπι ἱερείου φάγη τῶν κρεῶν, οὐκ ἔστιν οἱ ἐσελθεῖν
 παρὰ τὸν Δία. τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐν τῇ Περγάμῳ τῇ ὑπὲρ ποταμοῦ Καΐκου πεπόνθασιν
 οἱ τῷ Τηλέφῳ θύοντες: ἔστι γὰρ δὴ οὐδὲ τούτοις ἀναβῆναι πρὸ λουτροῦ παρὰ τὸν
 Ἀσκληπιόν³⁵⁴.

³⁵³ Epidauros: Porph. abst., II, 19. “ἀγνὸν χρῆ νοσίου θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι ἀγνεΐα ἐστὶ φρονεῖν ὅσια“
 Übersetzung nach Riethmüller 2005, 306: *Rein muss sein, wer in den weirauchduftenden Tempel gehen will. Rein sein heißt, heilige Gedanken zu haben*; Mytilene: Skolowski 1962, Nr. 82.

³⁵⁴ Übersetzung nach Meyer 1986/87, 35: *Der Holzer gehört zu den Dienern des Zeus, und als Arbeit liegt ihm ob, das Holz für die Opfer gegen eine bestimmte Gebühr an Städte und Einzelne auszugeben. Das Holz ist aber nur von der Weisspappel und von keinem anderen Baum. Wer aber von den Eleern selber oder von Fremden*

Diese Waschung wird auch in einer bereits oben kurz angesprochenen kaiserzeitlichen *Lex Sacra* in Pergamon wiedergegeben.

- 1 [εἰσπορευέσ]θω εἰς [τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἀγνεύων ἀπὸ γυ]-
 [ναικὸς ἡμέ]ρας δέκα, ἀπὸ δὲ <τ>ετοκ[υίας καὶ τρεφούσης ἡμ]-
 [έρας δύο, ἀπὸ δ' ἀφοδ]εῖσιων λουσάμενος· ἐὰ[ν δέ τις θέληι τῶν πό]-
 [νων ἀπαλ]λάσσεσθαι, περικαθαιρέ[τω]
- 5 [ἀλεκτρού]νι λευκῶι καὶ [θ]είωι καὶ δα[δί, ἐὰν δὲ . . .]
 [. . σινδο]νιάσας περικ[α]θαιρέτω ὠ[ιδί]
 [. . εἰ]σπορευέσθω πρὸς τὸν θεὸν τ[ὸν σωτῆρα Ἀσκληπιὸν]
 [εἰς τὸ] μέγα ἐνκοιμητήριον ὃ ἐγκο[ιμᾶσθαι βουλόμενος]
 [ἐν ἱμα]τίοις λευκοῖς, ἀγνοῖς ἐλάας ἔ[ρνεσιν ἐστεμμένος],
- 10 [ἔχων μήτε δακτ]ύλιον, μήτε ζώνην, μ[ήτε χρυσίον, μήτε τὰς]
 [τρίχας πεπλεγμένα]ς, [ἀν]υπόδητο[ς]³⁵⁵

Wo dieses Bad genau stattgefunden hat, ist nicht bekannt. Es gibt in Pergamon außerhalb des heiligen Bezirkes einen Brunnen an der Nordhalle der Hallenstrasse, der dafür in Frage käme³⁵⁶, allerdings könnte auch ein Brunnen, eine Quelle oder der untere Rundbau aus antoninischer Zeit im Inneren des Temenos eine solche Funktion besessen haben, da auf einer weiteren Inschrift aus Pergamon berichtet wird, dass das Enkoimeterion nicht betreten werden durfte, ohne dass man sich vorher gewaschen hatte (Abb. 36).

vom Fleisch des dem Pelops geopfertem Tieres isst, darf nicht zu Zeus hineingehen. Dasselbe ist auch der Fall in Pergamon am Kakosfluss, für die, die dem Telephos opfern; auch diese dürfen nicht zu Asklepios gehen, ohne vorher gebadet zu haben.

³⁵⁵ IvPII 264, LSAM 14; Übersetzung nach Edelstein 1945, 291:

- ...let him enter into...
- ...he will have ten days
- ...entering, after bathing, if...
- ...to be set free, let him purify completely...
- ...in a white chiton and with brimstone, and with laurel...
- ...with fillets which let him purify completely...
- ...let him go toward the god...
- into the great incubation room, the incubant...
- ...with pure white sacrificial victims garlanded with olive shoots
- ...neither seal-ring nor belt nor...
- ...barefoot...

³⁵⁶ Riethmüller 2005, I, 335.

Aelius Aristides berichtet ebenfalls von einem Brunnen im Inneren des Temenos, an dem man sich gewaschen hat, bevor man kultische Handlungen vollzog, indem aber auch gebadet oder wovon getrunken wurde um Unheil abzuwehren³⁵⁷.

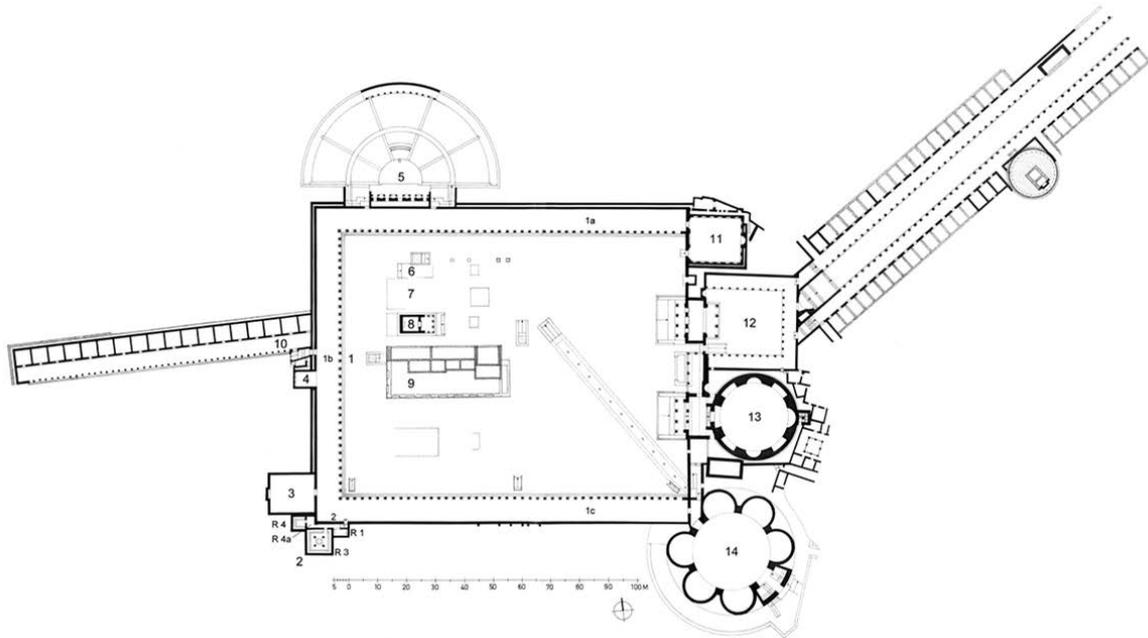


Abbildung 36 Übersichtsplan des Asklepieions von Pergamon, 1 Becken, 2 - 4 Diverse Räume, 5 Theater, 6 Röm. Brunnen, 7 Sprung im Fels (Heilquelle?), 8 Früher Tempel, 9 Abaton?, 10 West Portikus, 11 Kaiserkultraum, 12 Vorhof, 13 Asklepius Tempel, 14 Rundbau, Abaton?, nach Hoffmann 2011, Beil. 1.

In Epidauros erwähnt Pausanias ein Loutron, das vom Senator Antoninus errichtet wurde und somit in die Mitte des 2. Jh. datiert³⁵⁸.

Pausanias, Graeciae descriptio, II, 27, 6

[6] ὅποσα δὲ Ἄντωνῖνος ἀνὴρ τῆς συγκλήτου βουλῆς ἐφ’ ἡμῶν ἐποίησεν, ἔστι μὲν Ἀσκληπιοῦ λουτρόν, ἔστι δὲ ἱερὸν θεῶν οὓς Ἐπιδώτας ὀνομάζουσιν: [...] ³⁵⁹

Aufgrund von Ziegelfunden mit dem Namen des Senators Antoninus wird dieser Bau mit dem Thermenkomplex K identifiziert (Abb. 37)³⁶⁰. Das Baden gehörte also, wie in Pergamon auch, innerhalb des Heiligtums dazu.

³⁵⁷ Ael. Arist., Or., XXXIX, 1 – 17; Übersetzung nach Edelstein 1945, 410:]Furthermore, of the portion of the sanctuary which is in the open accessible, the well is in the fairest spot. For it is centered precisely in the middle (of the temenos). [...] For it is not merely a drink, but it is also a most pleasant bathing water which prevents harm; nor...[...] And the same water suffices both for purifications of what belongs to the shrine and for men to drink and be bathed in and rejoice over when they behold it. [...]

³⁵⁸ Riethmüller 2005, 283.

³⁵⁹ Übersetzung nach Meyer 1954, 134: „Was aber der Senator Antoninus zu meiner Zeit gebaut hat, ist ein Bad des Asklepios und ein Heiligtum der Götter, die sie Epidotai nennen...“

Auf einer Heilinschrift von M. Julius Apellas aus dem 2. Jh. wird eine Heiltherme (ἀκόαι), erwähnt, welche von Riethmüller mit dem Thermenkomplex K gleichgesetzt wird³⁶¹.

1 ἐπὶ ἱερέως ν Πο(πλίου) ν Αἰλ(ίου) ν Ἀντιόχου
Μ(ἄρκος) Ἰούλιος Ἀπελλᾶς Ἰδριεὺς Μυλασεὺς μετεπέμφθη
ὑπὸ τοῦ θεοῦ, πολλακίς εἰς νόσους ἐνπίπτων καὶ ἀπεψί-
αις χρώμενος. κατὰ δὴ τὸν πλοῦν ἐν Αἰγείνῃ ἐκέλευσέν
5 με μὴ πολλὰ ὀργίζεσθαι. ἐπεὶ δὲ ἐγενόμην ἐν τῷ ἱερῷ, ἐ-
κέλευσεν ἐπὶ δύο ἡμέρας συνκαλύψασθαι τὴν κεφαλὴν,
ἐν αἷς ὄμβροι ἐγένοντο, τυρὸν καὶ ἄρτον προλαβεῖν, σέλει-
να μετὰ θρίδακος, αὐτὸν δι' αὐτοῦ λοῦσθαι, δρόμῳ, γυμνάζε-
σθαι, κιτρίου προλαμβάνειν τὰ ἄκρα, εἰς ὕδωρ ἀποβρέξαι, πρὸς
10 ταῖς ἀκοαῖς ἐν βαλανείῳ προστρίβεσθαι τῷ τοίχῳ, περιπάτῳ χρῆ-
σθαι ὑπερώῳ, αἰώραις, ἀφῆ πηλώσασθαι, ἀνυπόδητον περι-
πατεῖν, πρὶν ἐνβῆναι ἐν τῷ βαλανείῳ εἰς τὸ θερμὸν ὕδωρ
οἶνον περιχέασθαι, μόνον λούσασθαι καὶ Ἀττικὴν δοῦναι
τῷ βαλανεῖ, κοινῇ θῦσαι Ἀσκληπιῷ, Ἠπιόνῃ, Ἐλευσεινίαις,
15 γάλα μετὰ μέλιτος προλαβεῖν· μιᾷ δὲ ἡμέρᾳ πιόντός μου γά-
λα μόνον, εἶπεν· "μέλι ἔμβαλλε εἰς τὸ γάλα, ἵνα δύνῃται διακό-
πτειν." ἐπεὶ δὲ ἐδεήθην τοῦ θεοῦ θᾶπτόν με ἀπολῦσαι, ὥμην <ν>ά-
πυϊ καὶ ἀλσίν κεχρημένος ὄλος ἐξίεναι κατὰ τὰς ἀκοὰς ἐκ τοῦ
ἀβάτου, παιδάριον δὲ ἠγεῖσθαι θυμιατήριον ἔχον ἀτμίζον
20 καὶ τὸν ἱερέα λέγειν "τεθεράπευσαι, χρὴ δὲ ἀποδιδόναι τὰ ἴατρα."
καὶ ἐποίησα, ἃ εἶδον, καὶ χρεῖμενος μὲν τοῖς ἀλσι καὶ τῷ νάπυ-
ϊ ὑγρῶι ἤλγησα, λούμενος δὲ οὐκ ἤλγησα. ταῦτα ἐν ἐννέα ἡμέ-
ραις ἀφ' οὗ ἤλθον. ἤψατο δέ μου καὶ τῆς δεξιᾶς χιρὸς καὶ τοῦ
μαστοῦ, τῇ δὲ ἐξῆς ἡμέρᾳ ἐπιθύοντός μου φλόξ ἀναδραμοῦ-
25 σα ἐπέφλευσε τὴν χεῖρα, ὡς καὶ φλυκταίνας ἐξάνθησαι· μετ' ὀ-
λίγον δὲ ὑγιῆς ἡ χεὶρ ἐγένετο. ἐπιμείναντί μοι ἄνηθον με-
τ' ἐλαίου χρήσασθαι πρὸς τὴν κεφαλαλγίαν εἶπεν. οὐ μὴν ἤλ-
γουν τὴν κεφαλὴν. συνέβη οὖν φιλολογήσαντί μοι συμπλη-
ρωθῆναι· χρησάμενος τῷ ἐλαίῳ ἀπηλάγη τῆς κεφαλαλγί-
30 ας. ἀναγαργαρίζεσθαι ψυχρῷ πρὸς τὴν σταφυλὴν — καὶ γὰρ περὶ
τούτου παρεκάλεσα τὸν θεὸν — τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς παρίσθμια. ἐκέ-
λευσεν δὲ καὶ ἀναγράψαι ταῦτα. χάριν εἰδὼς καὶ ὑγιῆς γε νόμενος ἀπηλλάγη³⁶²

³⁶⁰ Riethmüller 2005, 283.

³⁶¹ Riethmüller 2005, 283.

³⁶² IG IV²,1 126; Übersetzung nach Herzog 1931: *Unter der Priesterschaft des P. Aelius Antiochos. Ich, M. Julius Apellas, Idrieer aus Mylasa, wurde von dem Gott hergerufen, da ich oft in Krankheiten fiel und an Verdauungsstörungen litt. Auf der Herfahrt also in Aegina befahl er mir, mich nicht zu ärgern. Als ich im Heiligtum angekommen war, befahl er mir, zwei Tage lang das Haupt zu verhüllen, an denen (dann)*

In dieser Heilinschrift berichtet M. Julius Apellas von seiner Heilung und erwähnt aufgrund von Anweisungen des Asklepius mehrere Male ein Bad aufgesucht zu haben, das zu seiner Heilung beigetragen hat³⁶³. Die Bäder konnten also zur körperlichen Reinigung aber auch zu Heilzwecken benützt werden.

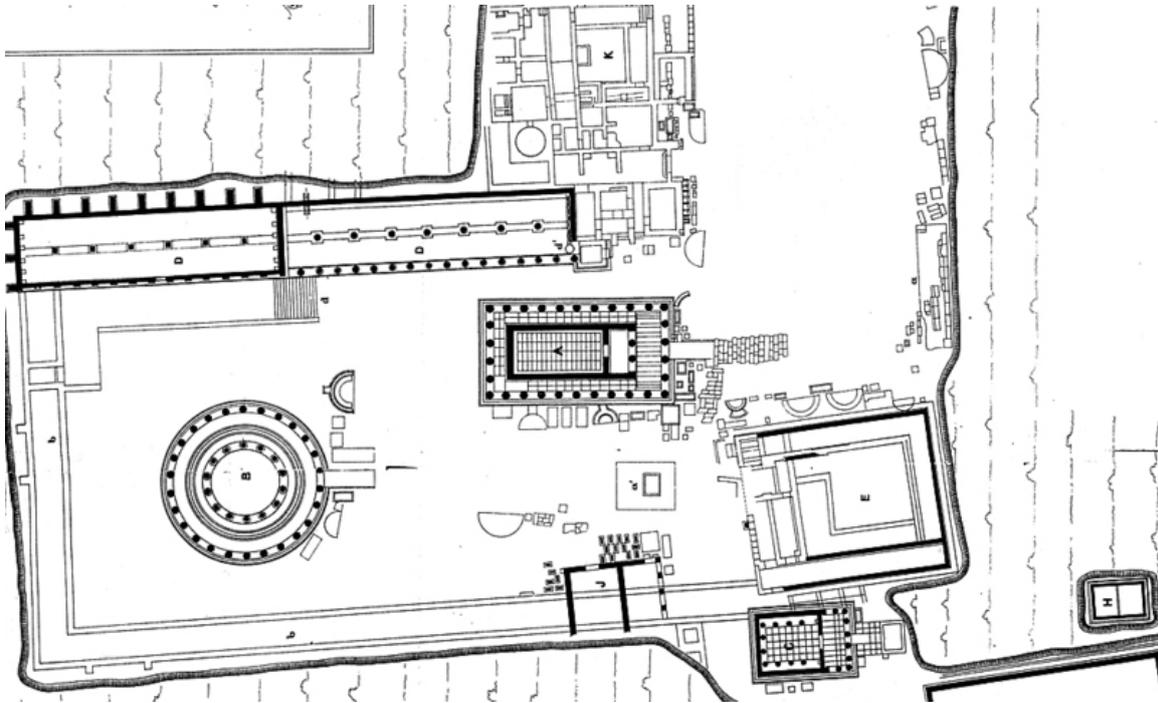


Abbildung 37 Plan des Asklepieions von Epidauros in der Kaiserzeit, A Asklepios Tempel, B Tholos, C Artemis Tempel, D Abaton, E Symposiumsgebäude, K Therme, nach Riethmüller 1996, 74 Abb. 2.

Regengüsse kamen; Käse und Brot zu mir zu nehmen; Sellerie mit Lattich; allein ohne Hilfe zu baden; Laufsport zu treiben; Zitronenschale zu mir zu nehmen, in Wasser eingeweicht; bei den Akoai im Bad mich an der Wand zu reiben; Spaziergänge auf der Hochbahn zu machen; zu schaukeln; mich mit Staub zu beschmieren; barfuss spazieren zu gehen; im Bad vor dem Einsteigen in das warme Wasser mich mit Wein zu übergießen; allein zu baden und dem Bademeister eine attische Drachme zu geben; gemeinsam dem Asklepios, der Epione und den eleusinischen Göttinnen zu opfern; Milch mit Honig zu mir zu nehmen. Als ich eines Tages Milch allein getrunken hatte, sagte er: „Nimm Honig in die Milch damit es durchschlagen kann.“ Als ich den Gott bat mich schneller zu erlösen, träumte ich, ich hätte mich ganz mit Senf und Salz eingeschmiert und gehe in der Gegend der Akoai aus dem Heilraum heraus, da führe mich ein Knabe mit einem duftenden Weihrauchgefäß und der Priester sage: „Du bist geheilt, jetzt musst du den Heildank zahlen.“ Da tat ich, was ich geträumt hatte, und als ich mich mit dem Salz und dem feuchten Senf eingeschmiert hatte, bekam ich Schmerzen, als ich aber badete, tat es nicht mehr weh. Das geschah in 9 Tagen seit meiner Ankunft. Er berührte mich auch an der rechten Hand und an der Brustwarze. Als ich am folgenden Tag Weihrauch opferte, schoss eine Flamme auf und sengte meine Hand an, so dass auch Blasen aufgingen. Aber nach kurzer Zeit wurde die Hand gesund. Da ich noch länger blieb, sagte er mir, ich solle Dill mit Öl gegen mein Kopfweh gebrauchen. Ich hatte aber gar kein Kopfweh. Nun passierte es mir, dass ich vom Studieren Kongestionen bekam. Ich gebrauchte das Öl und wurde das Kopfweh los. Mit kaltem Wasser gurgeln gegen das geschwollene Zäpfchen – denn auch wegen dessen hatte ich mich an den Gott gewandt – dasselbe gegen geschwollene Mandeln. Er befahl mir auch das aufzuschreiben. Mit dankbarem Herzen und gesund geworden verabschiedete ich mich.

³⁶³ Herzog 1931, 43.

Das Baden in Asklepieia scheint in der Kaiserzeit im Gegensatz zum Hellenismus einen großen Aufschwung erlebt zu haben, da auch in vielen anderen Asklepieia Thermen hinzugebaut wurden, wie z. B. in Kos, Argos und Lebena³⁶⁴.

In den identifizierten Abata in Epidauros, Athen und Pergamon wurden Becken und Konstruktionen für fließendes Wasser gefunden³⁶⁵. Da – wie bereits in Kapitel 8.1.3 erwähnt - aus einigen Inschriften hervorgeht, dass man vor der Inkubation rein sein soll, könnte das Wasser in den Abata auch dafür verwendet worden sein³⁶⁶.

Wasser wurde somit im Asklepiuskult des griechischen Kulturkreises einerseits zur Reinigung vor dem Betreten des Heiligtums und eventuell vor der Inkubation benützt. Andererseits wurde zum Zweck der Kur nach dem Aufsuchen des Heiligtums in den Thermen gebadet.

8.2.2 Die Bedeutung des Wassers im westlichen Asklepiuskult

Im Gegensatz zum östlichen Teil des römischen Reiches gibt es nicht viele gut ergrabene, sicher identifizierte und publizierte Asklepiusheiligtümer aus dem Westen. Diejenigen, welche gut publiziert sind, geben nicht das Bild der großen Anlagen aus dem Osten wieder, sondern scheinen eher kleinere Tempel gewesen zu sein, in denen Asklepius auch mit anderen lokalen Gottheiten wie Eshmun oder Apollo Grannus zusammen verehrt wurde³⁶⁷. Am besten geben auch hier wieder die schriftlichen Quellen und Inschriften Auskunft.

Der stadtrömische Architekt Vitruv berichtet, dass die Errichtung von Heiligtümern für Asklepius und andere Heilgötter in der Nähe von Wasserquellen erfolgen soll.

Vitruv, *De architectura libri decem*, 1.2.7.

Naturalis autem decor sic erit si primum omnibus templis saluberrimae regiones aquarumque fontes in his locis idonei eligentur in quibus fana constituentur, deinde maxime Aesculapio, Saluti et eorum deorum, quorum plurimi medicinis aegri curari videntur. Cum enim ex pestilenti in salubrem locum corpora aegra translata

³⁶⁴ Riethmüller 2005, 379.

³⁶⁵ Von Ehrenheim 2009: 244, 247 (Athen); 240f. (Epidauros); 249f (Pergamon).

³⁶⁶ z. B. Pergamon: IvP III, 161, Nr. 2; Yaylakale: SEG 60, 1333, Renberg 2017, I, 243.

³⁶⁷ siehe Riethmüller 2005, II: z. B. Ebusos (Eshmun-Asculepius): 443 Kat. 633; Karthago Nova (Eshmun-Asklepios): 444 Kat. 639; August Raurica (Aesculapius im Heiligtum des Apollo Grannus und der Sirona von Grienmatt): 449 Kat. 674.

fuerint et e fontibus salubribus aquarum usus subministrabuntur, celerius convalescent. Ita efficietur uti ex natura loci maiores auctasque cum dignitate divinitas excipiat opinions.³⁶⁸

Die bisherige Forschung konnte zwar aufzeigen, dass es sich bei der Lage der meisten Asklepiosheiligtümer im östlichen Teil des römischen Reiches keinesfalls um besonders gesunde Orte handelt und es wahrscheinlich eher praktische Gründe für die Lage des Heiligtums gab, aber die Asklepiosheiligtümer befanden sich besonders oft in der Nähe von Quellen³⁶⁹. Die Passage bei Vitruv zeigt, dass im Idealfall auch bei römischen Neugründungen die Nähe zum Wasser wichtig war, da es eine bedeutende Rolle im Genesungsprozess spielte. Dies wird durch die Überlieferung von Festus für den Asklepiustempel auf der Tiberinsel bestärkt.

Festus, de verborum significatione, 110 M

In insula Aesculapio facta aedes fuit, quod aegroti a medicis aqua maxime sustententur³⁷⁰

Er berichtet, dass die Lage in der Nähe zum Wasser absichtlich aufgrund des Heilaspekts ausgewählt wurde. Auch für einen Brunnen innerhalb des Heiligtums gibt es Hinweise. Vor der S. Bartolomeo Kirche, unter der der Tempel vermutet wird, befindet sich ein mittelalterlicher Brunnen, dessen Wasserquelle vielleicht bereits in der Antike benützt wurde³⁷¹.

In den griechischen Kolonien im Süden Italiens und auf Sizilien gibt es ebenfalls Hinweise für die Verwendung von Wasser im Kult. Allerdings datieren diese Kultstätten viel früher und sind nachweislich Filialgründungen von Epidauros oder gehen auf griechische

³⁶⁸ Übersetzung nach Renberg 2006/2007, 97: *There will be a natural suitability if, first of all, for all temples the most healthful areas are chosen, and in these places, in which shrines are to be erected, there be adequate springs of water. This is especially the case for Asclepius, Salus, and the other gods by whose treatments many of the sick appear to be cured. For when the sick are brought from a pestilential to a healthful place and treatments are supplied from healthful springs of water, they convalesce more quickly. And so it happens that from the nature of the place the divinity receives a reputation that is greater and of higher standing.*

³⁶⁹ Edelstein 1945, II, 233, 237; Riethmüller 2005, 360.

³⁷⁰ Übersetzung nach Renberg 2006/2007, 99: *A temple was built for Asclepius on the island, since the sick are most greatly aided by doctors through use of water.*

³⁷¹ Renberg 2006/7, 97.

Gründungen im 6. - 4. Jh. v. u. Z. zurück. Sie werden deshalb an dieser Stelle nicht behandelt³⁷².

In den nördlichen Provinzen ist der Kult im militärischen Kontext weit verbreitet und in Valetudinaria an mehreren Orten durch Inschriften nachgewiesen³⁷³. Archäologische Befunde dazu fehlen aber weitgehend. In Trier wurde zwar in den 1970er Jahren ein Tempel ausgegraben, der vielleicht als Asklepiustempel anzusprechen ist. Allerdings erfolgt die Zuweisung aufgrund von Statuen, die im 19. Jh. in der Nähe des Tempels gefunden wurden, wodurch sie eher unsicher erscheint. Es handelt sich dabei um einen Tempel, der von einer Portikus umgeben wird und sich gleich neben den Barbarathermen befindet³⁷⁴. Das Vorhandensein der Thermen wäre eine Gemeinsamkeit zu den Heiligtümern im Osten.

In Apulum ist durch Inschriften aus dem 2. und 3. Jh. ein Komplex für Asklepius bekannt, der in der Forschung als Asklepieion interpretiert wird³⁷⁵. Er befindet sich im sogenannten Locus Apulensis 200 m nördlich der Stadt³⁷⁶. Durch Inschriften und Inspektionen auf dem Gelände in den 1970ern ist bekannt, dass der Komplex eine monumentale Portikus, einen Tempel mit drei Cellae, eine Brücke und einen Brunnen beinhaltete³⁷⁷. Außerdem wurden mehrere Dedikationen an andere (Heil-) Gottheiten gefunden, unter anderem an Diana, Apollo Salutaris, Venus, Nemesis, Silvanus, Jupiter Conservator und Dolichenus. Die Monumentalität des Komplexes, die sich durch die Inschriften ableiten lässt, sowie seine Komponenten (Brunnen, Portikus, Verehrung mehrerer Gottheiten) erinnern an die großen Asklepieia im griechischen Kulturkreis. Leider fehlen bisher die archäologischen Befunde dazu.

³⁷² z. B. Syrakus, Agrigent, Heloros (Identifizierung nur aufgrund der Bautypologie), evt. Velia, Poseidonia-Paestum

³⁷³ z. B. Vindobona, Carnuntum, Aquincum,

³⁷⁴ Cuppers 1982, 7f.

³⁷⁵ Szabó 2015, 133f.

³⁷⁶ Szabó 2015, 133.

³⁷⁷ Portikus für Asklepius und Hygieia: IDR 3, 5, 007 und IDR 3, 5, 006; Brunnen: IDR III/5, 31.

Ebenfalls in Dakien, in Sarmizegetusa, wurde im Bezirk des Äskulaps und der Hygieia, ein quadratischer Brunnen östlich des Tempels II entdeckt³⁷⁸. Der Bezirk besteht aus einem gallorömischen Umgangstempel (Tempel I), einem Bau mit einer vorderen und hinteren Gebäudeeinheit und einem Altar (Tempel II) und einem rechteckigen Gebäude, das eventuell ein tetrastyle Prostylos war (Tempel III). Zudem steht im Bezirk der nicht näher bestimmte Bau IV und eine quadratische Plattform im Südosten (V) (Abb. 38)³⁷⁹.

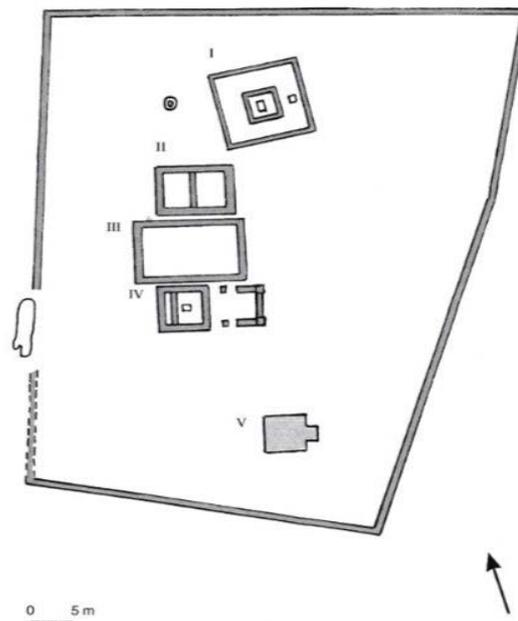


Abbildung 38 Übersichtsplan des Bezirkes des Äskulap in Sarmizegetusa, nach Schäfer 2007, 376 Abb. 24.

Der ganze Bezirk wird von einer Umfassungsmauer umgeben. Aufgrund der vielen Weihungen an Asklepius und Hygieia, sowie dem Auffinden von Ärztebesteck im Bezirk, wird dieser als Bezirk für Asklepius und Hygieia interpretiert³⁸⁰.

Eine weitere Verbindung zu Wasser, die besonders in den nördlichen und westlichen Provinzen öfters vorkommt, sind Dedikationen an Asklepius und Hygieia in der Nähe von Quellen und Thermen. In Aquincum wurden in der Nähe der Thermen zwei Inschriften für Asklepius und Hygieia und an den Quellen ebenfalls Inschriften für Asklepius und Hygieia gefunden³⁸¹. Auch bei den Heilquellen von Nescania und den Thermalquellen Aquae Sectiae, Aquae Calidae und Evaux-les-Bains wurden Statuetten von Asklepius und

³⁷⁸ Schäfer 2007, 66.

³⁷⁹ Schäfer 2007, 145f.

³⁸⁰ Schäfer 2007, 147.

³⁸¹ Kádár 1989, 1052.

Inschriften geborgen³⁸². Asklepius ist also im westlichen Teil des Reiches oft am Wasser verehrt worden, Reinigungsrituale in Verbindung mit Wasser sind aber im Gegensatz zum Osten nicht nachweisbar.

8.2.3 Die Bedeutung des Wassers im Asklepiuskult im römischen Nordafrika

Nachdem nun die Rolle des Wassers im Asklepiuskult im östlichen und westlichen Teil des römischen Reiches untersucht wurde, können diese Ergebnisse mit der Situation in Nordafrika verglichen werden. Im römischen Nordafrika gibt es mehrere inschriftliche und architektonische Hinweise für die Rolle des Wassers im Asklepiuskult.

Aus der *Lex Sacra* in Thuburbo Maius lässt sich ableiten, dass es zumindest für das Asklepiusheiligtum in Thuburbo Maius Vorschriften gab, die man einhalten musste, um das Heiligtum zu betreten. Diese Vorschriften dienten wohl aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit anderen *Leges Sacrae* einer spirituellen und/oder körperlichen Reinigung. Interessant ist, dass explizit darauf hingewiesen wird, von einem *balineo commune* abzusehen. Der Besuch der Therme ist in Thuburbo Maius drei Tage vor dem Aufsuchen des Heiligtums verboten. M. Kleijwegt ist der Meinung, dass mit dem Zusatz *communis* das gemischte Baden von Männern und Frauen, wie es in der Therme stattfindet, gemeint ist, da das Wort *communis* in Texten von Justinian und Martial in diesem Sinne verwendet wird³⁸³. Da diese Begegnungen in den Thermen seiner Meinung nach auch sexueller Natur sein konnten, beziehungsweise dazu dienten, Liebschaften zu pflegen oder zu knüpfen, geht er davon aus, dass das gemeinsame Baden aus demselben Grund wie die Enthaltung von Frauen vor dem Besuch des Heiligtums verboten war³⁸⁴. Er ist deshalb der Meinung, dass mit dem *balineo commune* nur der Besuch der Thermen gemeint ist und nicht, dass man sich vor dem Besuch des Heiligtums allgemein nicht waschen sollte.

Ich schließe mich M. Kleijwegts Meinung an, da die *Lex Sacra* aus Thuburbo Maius, wie bereits im vorangegangenen Kapitel dargelegt, große Ähnlichkeiten zu anderen Inschriften dieser Art aus dem griechischen Kulturkreis des römischen Reiches aufweist und diese den Zweck einer körperlichen und physischen Reinigung vor dem Betreten des Heiligtums

³⁸² siehe Riethmüller 2005, II: Nescania: 445 Kat. 646; Aquae Sectiae: 446 Kat. 649, Aquae Calidae: 448 Kat. 660; Evaux-les-Bains: 448 Kat. 661.

³⁸³ Kleijwegt 1994, 215. Martial, 3, 51, 3. Cod. Just. 5. 17. 11. 2

³⁸⁴ Kleijwegt 1994, 215f.

verfolgten. Es ist nicht auszuschließen, dass man sich in Thuburbo Maius vor dem Betreten des Heiligtums gewaschen hat, diese Waschung jedoch nicht in der Therme erfolgen sollte, da diese als anrühiger Ort galt und deshalb explizit auf der *Lex Sacra* aufgeführt war. Der noch nicht publizierte Asklepiustempel in Thuburbo Maius soll sich laut Benseddik gleich neben den Sommerthermen befunden haben³⁸⁵. Es ist also durchaus vorstellbar, dass deshalb das Verbot von *balineo commune* in der *Lex Sacra* bestand, obwohl der Besuch der Therme beim Aufsuchen eines Asklepiustempels sonst dazu gehörte.

Dass aber auch in Nordafrika eine Verbindung zwischen Asklepiuskult und Thermen bestand, zeigen einige Beispiele. In Lambaesis befinden sich, wie in vielen Asklepieia im griechischen Raum, gleich neben dem Heiligtumskomplex mehrere Thermen und Brunnenbauten. Auf der südlichen Seite der *Via Sacra* befanden sich zwei Gebäudekomplexe mit Thermen (Nr. I und II) und neben der westlichen *Insula* ein weiterer Thermenkomplex (Nr. IV) (Abb. 18)³⁸⁶.

Außerdem gibt es in Lambaesis noch weitere Bauten mit Beziehungen zum Wasser. Den frühesten Beleg für die Verehrung des Asklepius gibt es auf einer Inschrift aus dem Jahr 144 – 146, laut der ihm ein Becken gestiftet wurde³⁸⁷. Der Bau wird von M. Janon als Brunnen interpretiert, da sich im Bau ein Abwasserkanal befand und vor dem Bau eine Inschrift gefunden wurde, die den *Aquis Sinuessanis* geweiht war³⁸⁸. Bei diesen Wassern von Sinuessa handelt es sich um Heilquellen in Latium, welche von mehreren antiken Autoren erwähnt werden³⁸⁹. Am Eingang des Heiligtums, 200 m östlich vom Asklepiustempel entfernt, befindet sich auch noch ein *Septizonium* aus dem ersten Drittel des 3. Jh., in dem sich die Statuen von sieben Planeten, Minerva und einer Nymphe oder Venus befanden³⁹⁰.

³⁸⁵ Benseddik 2010, I, 303.

³⁸⁶ Gros Lambert 2009, 88.

³⁸⁷ AE 1915, 26; AE 1989, 0870.

³⁸⁸ Janon 1977, 710; CIL 08, 02583.

³⁸⁹ Plin. nat. III, 60; XXI, 4; Strab. geogr. V, 3, 5; Cass. Dio. LX, 34, 4.

³⁹⁰ Longfellow 2011, 176; CIL VIII, 2662.



Abbildung 39 Zeichnung des Mosaiks im Bau c von Lambaesis, nach Benseddik 2010, II, Pl. LXII.

Die Situation in Lambaesis entspricht mit den Thermenanlagen, den Becken und Brunnen in und vor dem Heiligtumskomplex den Asklepieia im griechischen Raum. Zwei Mosaiken lassen zudem auf Reinigungsrituale – vielleicht auch im Zusammenhang mit Wasser – schließen. Das Mosaik im Bau c besteht aus vier Kreisen mit floralem Muster, auf dessen dem Eingang zugewandten Seite sich die Inschrift *bonus intra melior exi* befindet (Abb. 39)³⁹¹. Auf einem weiteren Mosaik im Hof der Insula II befand sich die von der Bedeutung her sehr ähnliche Inschrift *B(onis) b(ene)*³⁹².

Das Becken, das sich vor dem Tempel für Asklepius, Mars und Jupiter in Althiburos befindet, könnte ebenfalls eine solche Funktion gehabt haben. Da sich im Becken ein Abfluss befand, wird angenommen, dass Wasser für Rituale benützt wurde³⁹³. Auch in

³⁹¹ Gros Lambert 2009, 86; CIL, VIII, 2584

³⁹² Benseddik 2010, I, 145; Benseddik 2010, II, 126 Nr. 14.

³⁹³ Merlin 1913, 10.

Bulla Regia gab es vor dem sogenannten Apollo Tempel eine Zisterne, die jedoch nicht genauer untersucht wurde³⁹⁴.

Solche Becken sind im Gegensatz zu den Asklepieia im griechischen Osten an mehreren Tempeln in Nordafrika vorhanden³⁹⁵. Auch im Heiligtum in Timgad, das sich ungefähr 300m außerhalb der antiken Stadt befindet und von manchen Autoren Asklepius zugeschrieben wird, ist vor dem Tempel ein Becken vorhanden³⁹⁶. Wie bereits im Kapitel zu den Heiligtümern behandelt, ist die Zuschreibung der rechten Cella an Asklepius unsicher (Abb. 40).

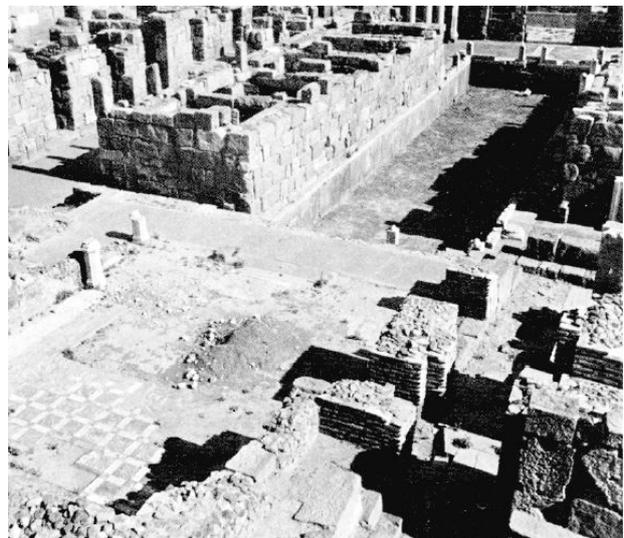


Abbildung 40 Links: Becken, nach Lassou 1981, 109 Abb. 75, Rechts: Mittlere Cella und Becken, nach Lassou 1981, 152 Abb. 128.

³⁹⁴ Merlin 1908, 6 Anm. 8.

³⁹⁵ Eingartner 2005; Ammaedara: 72 Kat. 3; Thuburbo Maius: Baaltempel: Kat. 21; Tempel 12: Kat. 21; Dougga: Dea Caelestis Tempel: Kat. 24; A. Merlin, Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu (Paris 1910): 38 Anm 5; Dougga: Baal Saturn Tempel; El Kenissia: Tanit Tempel: Bulla Regia: Baal Apollon Tempel.

³⁹⁶ Leschi 1947, 95; LeGlaz 1990, 76f; Benseddik 2010, II, 156.

Das Becken vor dem Heiligtum in Timgad ist 7 x 27 m lang und war von einer bronzenen Balustrade umgeben, von der noch mehrere Überreste gefunden wurden³⁹⁷. In der Nähe dieses Beckens wurde *in situ* eine Inschrift gefunden, die von der Stiftung einzelner Bestandteile des Heiligtums spricht (siehe Kap. 7.2.2.8). Es handelt sich um die Umschließung einer Quelle mit einer bronzenen Balustrade (*cancellis aereis*), einer Portikus, die einen gemalten Garten umgibt und einen gepflasterten Weg der zu Thermen führt. Alle auf der Inschrift erwähnten Strukturen finden sich auch im archäologischen Befund wieder. Der gepflasterte Weg führt zu den südlichen Thermen und dem Haus des Sertius, in denen mindestens zwei Dedikationen an Asklepius und Hygieia gefunden wurden, sowie zwei Asklepius und Hygieia Statuen.

Aesculapiu[m]/L(ucius) Acilius/Granianus/L(ucio) Iulio Ian[u]ario / socero/ suo at exor/natione[m]/balinei/dono dedit³⁹⁸.

Aescu[la]/pio Aug(usto)/ [at e]xor/ na[tio]nem/ba[lin]ei/Prim[i]tus/actor³⁹⁹.

Die Konstruktion des Beckens mit Schranken vor dem Heiligtum passt zu den Befunden in Althiburos und Bulla Regia. Die Verbindung des Heiligtums mit den Thermen zu den Befunden in Lambaesis und Thuburbo Maius. Diese Gemeinsamkeiten können der Interpretation als Heiligtum für Asklepius (neben Serapis und Dea Africa) Gewicht verleihen.

Und auch in Caesarea ist in einer heute verschollenen Inschrift aus dem 2. Jh., welche die Ausstattung des Tempels für Asklepius behandelt, von einem Becken vor dem Pronaos die Rede⁴⁰⁰.

a)---aedem Aesc]ulapi quam Marc(ianus?) f(ilius) Labe[o?--/--accepto loc]o a splendidissimo ordine Caes(ariense) pro[---/-- cum pro]nao lacum arb(oribus) marmorib(us) statuis et omni orn<ame>[nto(?)]---
b)---] Marcianus fratres [---/--]o cum c[o]lumnis instituerunt [---/--]usti fecer(unt) dedicante P(ublio) [Aelio] Per[eg]rino pro(curator) IV[---⁴⁰¹

³⁹⁷ Leschi 1947, 90.

³⁹⁸ CIL VIII, 2340

³⁹⁹ Benseddik 2010, II, 162 Timgad Nr. 1.

⁴⁰⁰ Benseddik 2010, II, 167, 172f.

⁴⁰¹ CIL VIII, 9320 = 20937

Es scheint in Nordafrika also mit der Konstruktion dieser Becken vor den Tempeln eine Eigenschaft im Asklepiuskult gegeben zu haben, die für keinen anderen Teil des römischen Reiches belegt ist.

Eine Ablage von Dedikationen an Asklepius, wie sie im westlichen Teil des römischen Reiches häufig an Quellen zu beobachten war, ist auch in Nordafrika nachweisbar. Weihungen von Asklepius- und Hygieiastatuen wurden an mehreren Thermalquellen in den dazugehörenden Bauten, wie z. B. den *Aquae Aptuccensium*, *Aquae Persianae*, Hammam Djedid, Hammam Mellègue und Hammam Zriba, entdeckt⁴⁰². In Djebel Oust, dessen antiker Name noch unbekannt ist, befindet sich zudem ein Heiligtum unbekannter Zuschreibung an einer Thermalquelle (siehe Kap. 7.2.2.2, Abb. 21). Bei bisher leider unpubliziert gebliebenen Ausgrabungen in den 1960er Jahren wurden in einem Annexbau des Tempels in einer spätantiken Schicht Statuen von Asklepius und Hygieia gefunden⁴⁰³.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass es in Bezug auf Wasser im Asklepiuskult in Nordafrika einige Parallelen zu anderen Teilen des römischen Reiches gibt (Nähe zu Thermen, Weihung an Quellen, Reinigungsritual), aber auch einige Besonderheiten (Abstinenz von Thermen, Konstruktion von Becken und Schranken), die sonst nirgends zu finden sind. Die Situation in Lambaesis mit den Thermen neben dem Heiligtum und den Mosaikinschriften, die auf ein Reinigungsritual schließen lassen, erinnern stark an die großen Asklepieia im östlichen Teil des römischen Reiches. Das Vorhandensein von Becken vor Asklepius Tempeln in Althiburos, Bulla Regia, Caesarea und Lambaesis ist aus dem restlichen römischen Reich nicht bekannt und scheint ein Merkmal zu sein, das nur in Nordafrika vorkommt. Die Dedikationen von Asklepius und Hygieia Statuen und Inschriften an Quellen ist wiederum ein Merkmal, das im ganzen römischen Reich zu finden ist. Es herrscht somit keine homogene Situation in Nordafrika, da sich jeweils unterschiedliche Bezüge zu Wasser herstellen lassen.

⁴⁰² Benseddik 2001, 2692. Benseddik 2010, II: *Aquae Aptuccensium*: 25f.; *Aquae Persianae*: 26f; Hammam Djedid. 47f; Hammam Mellègue: 49f.; Hammam Zriba: 50.

⁴⁰³ Ben Abed – Scheid 2005, 329.

8.3 Inkubation

Im Zusammenhang mit dem Asklepiuskult ist die Inkubation eines der umstrittensten Themen⁴⁰⁴. Obwohl sie nur an wenigen Orten sicher nachgewiesen ist, wird sie an fast jedem Kultort rekonstruiert. Renberg definiert Inkubation (*lat. incubatio/gr. ἐγκοίμησις*) als einen Schlaf, den man in einem Heiligtum nach einem festgesetzten Ritual abhält⁴⁰⁵. Dieser Schlaf findet entweder in einem fest definierten Raum (*lat. abaton, adyton/gr. ἀβατον/ἐγκοιμητήριον*) oder einer Höhle⁴⁰⁶ statt und dient der Erhaltung einer Prophezeiung, eines medizinischen Ratschlages oder einer Wunderheilung⁴⁰⁷. Die Inkubation war vor allem im griechischen Kulturraum verbreitet und beschränkte sich dort nicht nur auf Asklepiusheiligtümer. Im westlichen Teil des römischen Reiches wurde zwar auch viel über Inkubation spekuliert, handfeste Beispiele für die Praxis in Asklepiusheiligtümern der Kaiserzeit sind aber schwierig zu finden. Nachweise für die Inkubation kann man aus literarischen und epigraphischen Quellen, Bildträgern oder Architektur ziehen. Allerdings sollte der sichere Nachweis der Inkubation durch die materielle Kultur in Zusammenhang mit den oben genannten Quellen (z. B. Architektur, schriftliche Überlieferungen, Inschriften etc.) erfolgen.

Da diese Kombination verschiedener Quellen in der Forschung zur Inkubation stark vernachlässigt wurde, kritisiert G. Renberg in seinem Artikel „*Was Incubation Practised in the Latin West?*“ die bisherige Forschungsgeschichte zu Recht. Diese Kritik übt er besonders an der Identifizierung von Inkubationsbauten alleine durch die Typologie von Bauwerken (z. B. einer Portikus) oder den Nachweis der Inkubation durch Formulierungen auf Inschriften⁴⁰⁸. Zwar sind in den Asklepieia von Epidauros und Athen und im Amphiaraion von Oropos die Portiken sehr zuverlässig als Inkubationsräume identifiziert, im Asklepieion von Pergamon hingegen wird aufgrund der schriftlichen und epigraphischen Quellen klar, dass es mehrere Orte unterschiedlicher Architektur im

⁴⁰⁴ Allgemeine Literatur zu Inkubation: Deubner 1900, Edelstein 1945, Graf 1992, Guarducci 1978, Renberg 2006, 2010, 2017.

⁴⁰⁵ Renberg 2006, 105.

⁴⁰⁶ Strabo 14.1.44

⁴⁰⁷ Renberg 2006, 105.

⁴⁰⁸ Renberg 2006, 114.

Heiligtum gab, in denen die Inkubation praktiziert wurde⁴⁰⁹. Eine Portikus kann also als Inkubationsraum funktioniert haben, sollte aber für die Interpretation immer im Gesamtkontext des jeweiligen Heiligtums betrachtet werden⁴¹⁰. Auch die epigraphischen Quellen, in denen die Begriffe *ex viso*, *ex iussu*, *ex responsu* u. Ä. oft mit Inkubation in Zusammenhang gebracht werden, sind problematisch, da diese Begriffe im gesamten antiken Raum auf über 1000 Inschriften vorkommen und sehr oft auch im Zusammenhang mit Gottheiten, bei denen keine Inkubation praktiziert wurde, verwendet werden⁴¹¹. Meistens geht es bei diesen Formulierungen viel mehr um die Legitimierung der Kultgründung, der Restaurierung von heiligen Objekten oder dem Darbringen von Votivgaben⁴¹². G. Renberg kommt nach seiner Analyse zu dem Schluss, dass die Inkubation ein Ritual ist, das aus dem griechischen Kulturraum kommt, da republikanische und kaiserzeitliche Schriftquellen dazu fehlen⁴¹³ und die Praktik auf dem italischen Festland nur für griechische Gottheiten und Heroen belegt ist⁴¹⁴.

Die Orte in Nordafrika, die von der bisherigen Forschung mit Inkubation und Asklepius in Verbindung gebracht wurden, werden im Folgenden nun im Rahmen von G. Renbergs Kritik überprüft. Es handelt sich dabei um das Edifice des Asclépieia in Thuburbo Maius, die Höhle im Heiligtum von Djebel Oust, die Portikus in Lambaesis und zwei Inschriften aus Belalis Maior und Maxula (Karte 8).

M. Kleijwegt ist der Meinung, dass die einzelnen Elemente der *Lex Sacra* in Thuburbo Maius ausgewählt wurden, um mit Hilfe der Abstinenz von Barbier, Thermen, Geschlechtsverkehr und den Lebensmitteln besser mit Asklepius in Kontakt zu treten und Visionen zu erhalten. Die Förderung solcher Visionen durch Abstinenz von gewissen Lebensmitteln und Geschlechtsverkehr wird durch verschiedene antike Autoren bestätigt⁴¹⁵. Renberg widerspricht dieser Interpretation, da die Inschrift aus Thuburbo Maius ihm zufolge sehr viele Ähnlichkeiten mit anderen *Leges Sacrae* aufweist, die in erster

⁴⁰⁹ Ael. Arist. Or. 48.9; 48.71; 48.80; 49.7

⁴¹⁰ Von Ehrenheim 2009, 268.

⁴¹¹ Renberg 2006, 111.

⁴¹² Renberg 2010, 43.

⁴¹³ Renberg 2006, 118.

⁴¹⁴ Renberg 2006, 106f, 109.

⁴¹⁵ Kleijwegt 1994, 220; Artemid. Oniroticon, 4, prooem; Plin. nat. 18. 118; Cic. div. II, 58, 119; Diosc. mat med. II 127; Fehrle 1910, 54ff.

Linie das Ziel der Reinigung vor dem Betreten des Heiligtums oder vor dem Opfer und nicht das der Inkubation verfolgen⁴¹⁶. Auch die Bezeichnung der Architektur als Podium mit Schranken (*cancelli*) macht seiner Meinung nach die Praktik der Inkubation unwahrscheinlich⁴¹⁷. Aufgrund des Vergleichs der *Lex Sacra* aus Thuburbo Maius mit anderen *Leges Sacrae* im Osten des Reiches stimme ich G. Renberg zu.

Ebenfalls in Thuburbo Maius rekonstruieren N. Benseddik und A. Ben Abed im Édifice des Asclépieia die Praktik der Inkubation⁴¹⁸. Dies Aufgrund der Architektur des Gebäudes, das aus kleinen Räumen mit hydraulischen Einrichtungen besteht. Außerdem wurden *Ex - voto* Inschriften für Asklepius gefunden, wovon eine den Bezug zur Architektur des Gebäudes herstellt und somit sicher zum Gebäude dazugehörte (Abb. 41)⁴¹⁹. Da es keine Architekturtypologie für Inkubationsbauten gibt, die diese einwandfrei identifizieren würde und die *ex-voto* Inschriften auch keinen Bezug zur Inkubation herstellen, kann diese hier nicht belegt werden.

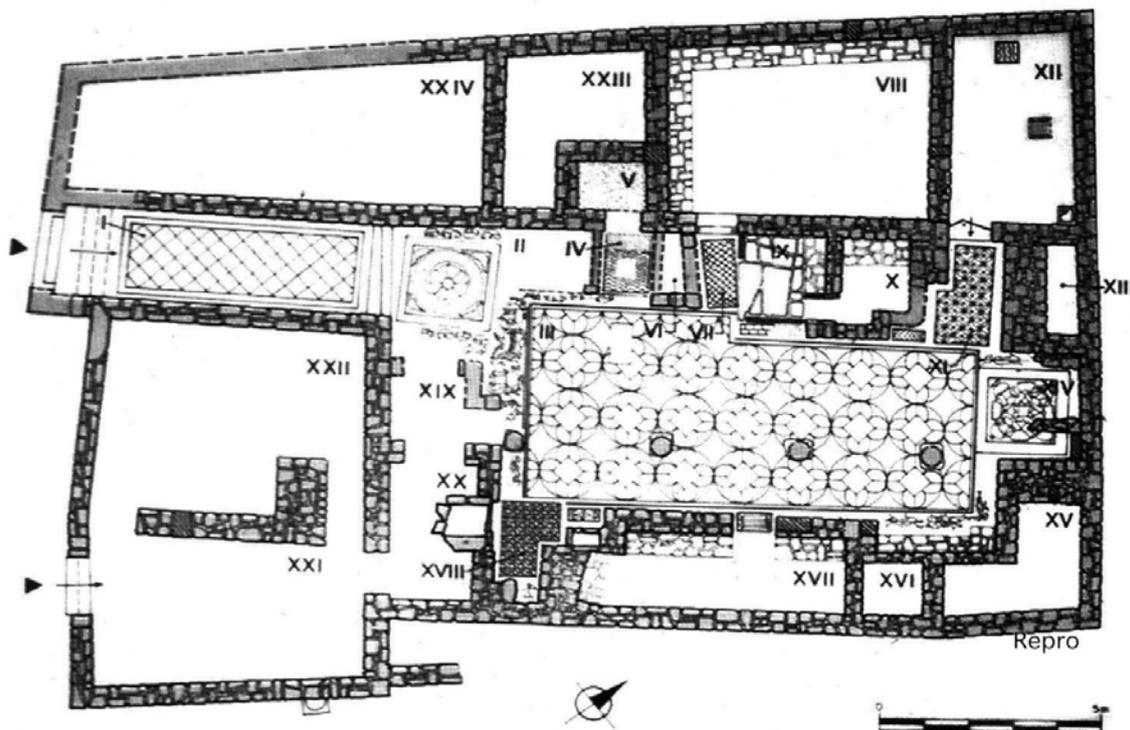


Abbildung 41 Edifice des Asclépieia in Thuburbo Maius, nach Ben Abed – Ben Khader 1999, Pl. CLII.

⁴¹⁶ Renberg 2006, 138.

⁴¹⁷ Renberg 2006, 138.

⁴¹⁸ Benseddik 2010, II, 85; Ben Abed 1995, 311.

⁴¹⁹ AE 1999, 1825. Siehe Kapitel 8.5.

In Lambaesis interpretiert N. Benseddik die Portikus im Asklepieion aufgrund ihrer Ähnlichkeit zum Inkubationsbau in Epidauros als Inkubationshalle. In der Tat ist der Bautyp der Portikus einer, in dem in mehreren griechischen Stätten die Praktik der Inkubation zwar vermutet aber nur in wenigen nachgewiesen wurde. Sicher belegt ist diese Praktik in den Portiken in Athen, Epidauros, Oropos und Pergamon⁴²⁰. Allerdings erfolgte die Identifizierung bei diesen Gebäuden anhand der schriftlichen Quellen und den Inschriften im Zusammenhang mit der Architektur⁴²¹. Eine Identifikation ohne schriftliche Quellen bleibt unsicher. Benseddik weist zwar auf eine lange Tradition der Inkubation in Nordafrika hin, welche bereits im 5. Jh. v. u. Z. von Herodot für das Nomadenvolk der Nasamonen überliefert ist und bis heute gibt es Rituale von BerberInnen und MuslimInnen in denen eine Form der Inkubation praktiziert wird⁴²². Allerdings steht die Inkubation der Nasamonen zeitlich und räumlich in keinem Zusammenhang mit Lambaesis oder irgendeiner anderen nordafrikanischen Stätte, an der Inkubation im Asklepiuskult vermutet wird und kann deshalb nicht als Argument für diese dienen.

Im bereits behandelten Heiligtum in Djebel Oust befindet sich vor dem Tempel eine Höhle mit Zugang zu Thermalwasser. Da in dieser Höhle auch Keramik und Lampen gefunden wurde, geht N. Benseddik hier ebenfalls von der Praktik der Inkubation aus⁴²³. Auch A. Schäfer schlägt den Fund von vielen Lampen in einem Heiligtum als Nachweis für Inkubation vor. Vor der quadratischen Plattform vor Tempel II in Sarmizegetusa wurden viele Lampen gefunden und da dieser Tempel auch mit Asklepius und Hygieia in Verbindung gebracht wird, sieht er diese als Anzeichen für die Praktik der Inkubation in diesem Heiligtum⁴²⁴. Ich betrachte diese Argumentation eher kritisch, da die Lampen nur eine Quellenart sind und zur sicheren Identifikation noch mehr Faktoren, wie z. B. das Erwähnen der Inkubation auf Inschriften, benötigt würden.

⁴²⁰ Von Ehrenheim 2009, 244, 247 (Athen); 240f. (Epidauros); 248f. (Oropos); 249f (Pergamon).

⁴²¹ Benseddik 2001, 3714.

⁴²² Benseddik 2010, I, 343f; Herodot IV, 172.

⁴²³ Benseddik 2010, II, 37.

⁴²⁴ Schäfer 2007, 67.

Der Nachweis von Inkubation aufgrund gewisser Formulierungen auf Inschriften wurde oben schon kritisch betrachtet. In Belalis Maior wird Asklepius als *repentino* d.h. als plötzlich auftretend bezeichnet.

Deo / Aesculapio / Repentino / C(aius) Cornelius / Afranius / Felix posuit⁴²⁵

Da dieses Epithet während der Inkubation besonders gut passt, wurde es als Anzeichen für die Inkubation gesehen⁴²⁶. Meiner Meinung nach muss diese Bezeichnung aber nicht als entscheidender Hinweis für Inkubation in Belalis Maior gesehen werden. Es wäre auch möglich, dass diese Eigenschaft des Asklepius dem Stifter der Inschrift bekannt war und er sie deshalb gewählt hat, oder, dass ihm Asklepius in einem Traum erschienen ist, der nicht im Rahmen von Inkubation in einem Heiligtum erfolgte.

Auch in Maxula wird aufgrund der Formulierung *viso renovavit et voto vestit* die Praktik der Inkubation rekonstruiert⁴²⁷.

Aesculapi(o) et Pant(h)eo / Aug(usto) / sacr(um) / Caeler(!) Caes(aris) n(ostr)is ser(vus) custos horr(ei) viso renovavit et voto vesti(vi)t / et palmam argenteam de suo posuit⁴²⁸.

Diese Interpretation ist ebenfalls kritisch zu betrachten da, wie bereits erwähnt, eine singuläre Formulierung auf einer Inschrift nicht die Praxis der Inkubation in einem Heiligtum nachweisen kann. Dafür müssten noch andere Quellen ähnliche Hinweise geben.

Eine Textstelle bei Tertullian, in der Asklepius als *medicinarum demonstrator* d.h. Mitteleiter von Arzneien bezeichnet wird, macht die Inkubation in Asklepiusheiligtümern in Nordafrika zwar wahrscheinlich⁴²⁹, allerdings gibt es zum jetzigen Zeitpunkt keine genauen Hinweise dafür, wie diese ausgesehen hat und wo sie stattfand. Am wahrscheinlichsten dafür halte ich die Kultstätten des Asklepiuskultes in Nordafrika, die große Ähnlichkeiten zum griechischen Asklepiuskult aufweisen, wie z. B. Thuburbo Maius oder Lambaesis. Es

⁴²⁵ Benseddik 2010, II, 29.

⁴²⁶ Benseddik 2001, 3714. Inschrift publiziert in: Benseddik 2010, II, 29 Nr. 1.

⁴²⁷ Benseddik 2001, 3715.

⁴²⁸ AE 1937, 0073.

⁴²⁹ Tert. Apol., XXIII, 6; Benseddik 2001, 3714.

gibt jedoch keine architektonischen Überreste, die zweifelsfrei mit einer Inkubationshalle oder einem anderen Ort der Inkubation identifiziert werden können.

8.4 Opfer und Votive

In diesem Kapitel werden das Opferritual, die Opfergaben und die Votive an Asklepius im römischen Nordafrika behandelt. Das Opfer (lat. *sacrificium*, *sacrificare*) wird im Folgenden als rituelle Entäußerung eines materiellen Objektes oder eines Lebewesens an eine Gottheit definiert⁴³⁰. Die Forschung zum Vollzug der Opfer und den Opfergaben in antiken Religionen kann sich im Idealfall auf bildliche Quellen, materielle Hinterlassenschaften von Opfergaben, architektonische Überreste oder schriftliche und epigraphische Quellen stützen. Für den Asklepiuskult in Nordafrika gibt es bisher keine bildlichen Quellen zum Opfer und es wurden auch noch kaum materielle Hinterlassenschaften von Opfergaben beziehungsweise Opfertieren untersucht. Der Fokus wird deshalb stark auf den architektonischen Überresten und den schriftlichen und epigraphischen Quellen liegen sowie dem Vergleich zum Opferritus des Asklepiuskultes in anderen Gegenden des Imperium Romanum.

Die materiellen Hinterlassenschaften von Opfern sind schwierig zu beurteilen, da organisches Material oder Libationen kaum nachweisbar sind und es schwierig ist diese Prozesse auf Ausgrabungen zu fassen. Zudem sind alle heute bekannten Asklepiusheiligtümer in Nordafrika entweder nicht ausreichend publiziert beziehungsweise untersucht oder zu einem sehr frühen Zeitpunkt ausgegraben worden, sodass in die Auswertung kaum stratigraphische Informationen eingeflossen sind. Über das Auffinden von Keramik oder Kleinfunden in Asklepiusheiligtümern in Nordafrika gibt es keine Publikationen. Dies ist insofern interessant, als dass Körperteilvotive, die im griechischen Kulturraum typisch für Asklepius sind, hier scheinbar nicht auftreten. Denn es ist davon auszugehen, dass sie auch den Ausgräbern zu Beginn des 20. Jh. aufgefallen wären.

Die architektonischen Überreste können durch das Vorhandensein von Altären oder Gehegen und Pflöcken zum Anbinden der Opfertiere sowie Kanäle oder Becken für Flüssigkeiten den deutlichsten Hinweis auf ein tierisches Opfer beziehungsweise

⁴³⁰ DNP 8 (2000) 1228 s. v. Opfer (A. Bendlin).

Libationen bringen. Für Asklepiustempel in Nordafrika sind allerdings wenige solcher Überreste dokumentiert. In Lambaesis befanden sich vor dem mittleren Tempel für Asklepius und Salus Fundamente, die vielleicht zu einem Altar gehören könnten⁴³¹. In der Regel befindet sich der Altar bei römischen Tempeln auch in Nordafrika in der Achse des Tempelzugangs, in einzelnen Fällen auch hinter dem Tempel oder in einer Ecke des Tempelareals⁴³². Die Lage dieser Fundamente würde also für eine Interpretation als Altar sprechen. Dies ist jedoch der einzige Hinweis für einen Altar bei einem sicher bestimmten Asklepiustempel.

In Althiburos befindet sich an der Stelle, an der man den Altar vermuten würde, ein Becken. Da sich in anderen Tempeln in Nordafrika solche Becken in der Nähe des Altars und neben einer Plattform mit Steinpfosten befinden, wird bei diesen ein Auffangbecken für das Blut der Opfertiere vermutet⁴³³. In Althiburos fehlt jedoch ein solcher Altar oder eine Plattform, sodass J. Eingartner und A. Merlin der Meinung sind, dass es sich in Althiburos nicht um ein Becken für das Blut der Opfertiere handelt, sondern, dass Wasser eingefüllt wurde⁴³⁴. Auffällig ist die geringe Tiefe des Beckens, die vielleicht auch darauf schließen lassen könnte, dass man sich darin die Füße gewaschen hat.

In Caesarea ist aus einer Inschrift für den Asklepiustempel ebenfalls ein Becken vor dem Tempel erwähnt, leider sind dessen Dimensionen unbekannt. In Uchi Maius, und Aradi gibt es keine Informationen zu etwaigen Altären und Tieropfern für Asklepius. Es lässt sich also aus dem archäologischen Befund in Nordafrika nur über etwaige Opfer bei denen das Blut anschließend in einem Becken aufgefangen wurde, spekulieren.

Es gibt einige schriftliche Quellen zum Opfer im Asklepiuskult im römischen Reich, die jedoch nicht auf Nordafrika eingehen. Dennoch können diese Aufschluss darüber geben, ob es Unterschiede in den Opferpraktiken im Asklepiuskult im römischen Reich gab, oder ob eher von einem einheitlichen Opferritual auszugehen ist. Ein Punkt in den schriftlichen Quellen ist die Auskunft über verschiedene Opfertiere an verschiedenen Orten. Pausanias

⁴³¹ Janon 1985, 98.

⁴³² Eingartner 2005, 64f.

⁴³³ Eingartner 2005, 66f. Z. B. Kapitol in Ammaedara, Saturnheiligtum Thamugadi (da nur Kanal neben Altar).

⁴³⁴ Eingartner 2005, 72; Merlin 1910, 38 Anm. 5.

schreibt, dass in Kyrene Ziegen geopfert wurden, in Epidauros aber nicht. Und in Tithorea kann man alle Tiere außer Ziegen opfern.

Pausanias, Graeciae Descriptio, II, 26, 9

ἀπὸ δὲ τοῦ Περγαμηνῶν Σμυρναίοις γέγονεν ἐφ' ἡμῶν Ἀσκληπιεῖον τὸ ἐπὶ θαλάσσει. τὸ δ' ἐν Βαλάγραις ταῖς Κυρηναίων ἐστὶν Ἀσκληπιὸς καλούμενος Ἰατρὸς ἐξ Ἐπιδαύρου καὶ οὗτος. ἐκ δὲ τοῦ παρὰ Κυρηναίοις τὸ ἐν Λεβήνῃ τῇ Κρητῶν ἐστὶν Ἀσκληπιεῖον. διάφορον δὲ Κυρηναίοις τοσόνδε ἐξ Ἐπιδαυρίου ἐστίν, ὅτι αἶγας οἱ Κυρηναῖοι θύουσιν, Ἐπιδαυρίοις οὐ καθεστηκότος⁴³⁵.

Pausanias, Graeciae Descriptio, X, 32, 12

σταδίοις δὲ ἀπωτέρω Τιθορέας ἐβδομήκοντα ναὸς ἐστὶν Ἀσκληπιοῦ, καλεῖται δὲ Ἀρχαγέτας: τιμὰς δὲ παρὰ αὐτῶν ἔχει Τιθορέων καὶ ἐπ' ἴσης παρὰ Φωκέων τῶν ἄλλων. ἐντὸς μὲν δὴ τοῦ περιβόλου τοῖς τε ἰκέταις καὶ ὅσοι τοῦ θεοῦ δοῦλοι, τούτοις μὲν ἐνταῦθά εἰσι καὶ οἰκήσεις: ἐν μέσῳ δὲ ὁ τε ναὸς καὶ ἄγαλμα λίθου πεποιημένον, γένεια ἔχον μέγεθος καὶ ὑπὲρ δύο πόδας: κλίνη δὲ ἐν δεξιᾷ κεῖται τοῦ ἀγάλματος, θύειν δὲ αὐτῷ τὰ πάντα ὁμοίως νομίζουσι πλὴν αἰγῶν⁴³⁶.

Diese großen Unterschiede in der Wahl des Opfertieres widerspiegeln auch noch andere Autoren. Sextus Empiricus schreibt, dass Asklepius Schweine geopfert werden, es aber eher unüblich ist, ihm eine Ziege zu opfern⁴³⁷. Maurus Servius Honoratus schreibt wiederum nicht auf einen spezifischen Ort fokussiert, dass man Asklepius eine weibliche Ziege opfert⁴³⁸. Es scheint also zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten unterschiedliche Bräuche in der Wahl des Opfertieres für Asklepius gegeben zu haben.

Die Auskunft der antiken Autoren über das Tieropfer im Asklepiuskult und das Vorhandensein von Altären, sowie das Auffinden von Tierknochen in Asklepiusheiligtümern auf dem italischen Festland und im griechischen Osten sind zwar

⁴³⁵ Übersetzung nach Meyer 1986, 234: *Von dem Asklepieion in Pergamon stammt das der Smyrnaier heute, am Meere gelegen. Das Asklepieion in Balagrai im Lande der Kyrenaier hat den Kult des Asklepios Iatros, auch diesen aus Epidauros. Aus dem kyrenaischen stammt dann das Asklepieion in Lebena auf Kreta. Darin unterscheiden sich die Kyrenaier von den Epidauriern, dass sie Zeigen opfern, was bei Epidauriern nicht üblich ist.*

⁴³⁶ Übersetzung nach Meyer 1986, 285f: *„Siebzig Stadien von Tithorea entfernt liegt ein Tempel des Asklepios mit Namen Archagetas (‘Der Stammherr’); verehrt wird er sowohl von den Tithoreern selbst wie von den anderen Phokern; innerhalb der Umfassungsmauer liegen die Behausungen der Schutzflehenden und der Diener des Gottes. In der Mitte befindet sich ein Tempel und ein Kultbild aus Marmor, das einen Bart von über zwei Fuss Länge hat; zur Rechten des Kultbildes steht eine Kline, und sie opfern ihm gleichermassen alles ausser Ziegen.“*

⁴³⁷ Sextus Empiricus, Hypotyposesis, III, 220-21.

⁴³⁸ Servius, Commentarii in Georgica, II, 380.

kein Beweis für ein solches Opfer in Nordafrika, zeigen jedoch auf, dass es sehr ungewöhnlich wäre, wenn dies in Nordafrika nicht der Fall gewesen wäre.

Eine andere Art von Opfer, die bisher in Asklepiusheiligtümern im römischen Raum nur sehr spärlich überliefert ist, ist ein Versenkungsopfer beziehungsweise eine Deponierung. Damit ist das absichtliche Niederlegen von einem oder mehreren materiellen Objekten in der Erde oder in einem Brunnen gemeint. Wichtig ist dabei laut Haynes besonders darauf zu achten, dass das was gefunden wird, nicht unbedingt alles ist, was die antiken BesucherInnen des Heiligtums ursprünglich gesehen haben⁴³⁹. Zudem weist er daraufhin, dass fragmentierte Objekte auch für ein Ganzes stehen können und es Parallelen zwischen verschiedenen Deponierungen auch über weite geographische Strecken geben kann⁴⁴⁰. Van Andringa merkt zudem an, dass es innerhalb einer Deponierung verschiedene rituelle Akte geben kann, die unter Umständen heute gar nicht mehr rekonstruiert werden können⁴⁴¹. Als Beispiel dafür führt er die überlieferte Prozession der Arvalbrüder zu Ehren der Göttin Dea Dia an⁴⁴². Für diese Art des Opfers im Zusammenhang mit Asklepius gibt es in Nordafrika einige Hinweise. Im Folgenden werden nun die einzelnen Orte in Nordafrika, an denen möglicherweise Deponierungen im Zusammenhang mit Asklepius dokumentiert sind, vorgestellt und miteinander verglichen.

⁴³⁹ Haynes 2013, 15.

⁴⁴⁰ Haynes 2013, 11f.

⁴⁴¹ Van Andringa 2013, 36.

⁴⁴² Van Andringa 2013, 35.

8.4.1 Gammarth

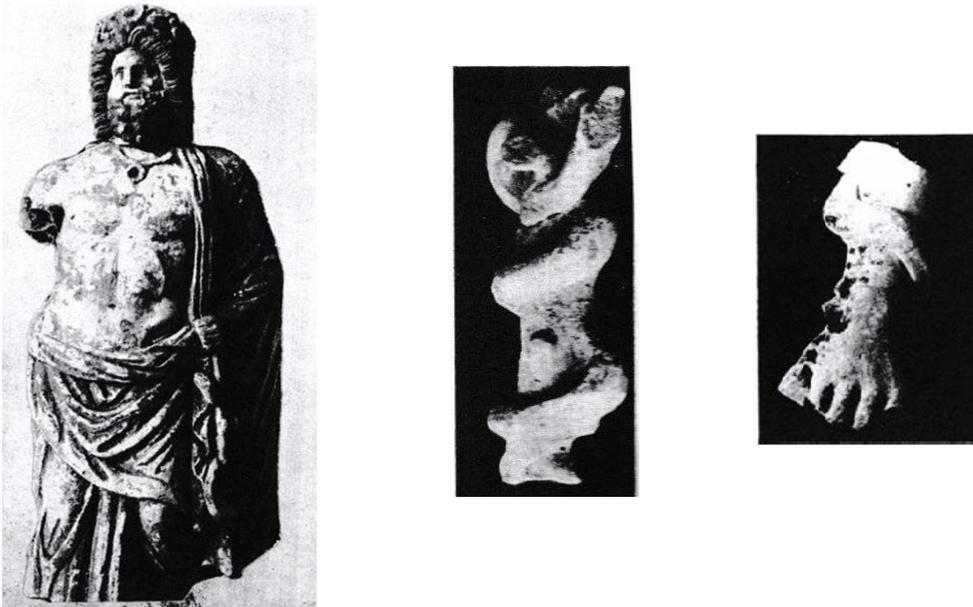


Abbildung 42 Links: Asklepiusstatue, Rechts: Stab mit umgewickelter Schlange und Hand mit umgewickelter Schlange, nach Zehnacker 1965, Abb. 1.3, 22 und 25.

In Gammarth wurden außerhalb der antiken Stadt bei den Ruinen von Bordj ben Ayad im Sand des Strandes auf einer Fläche von 20m² circa 30 Terrakottastatuen verschiedener Gottheiten gefunden, wovon mindestens zwölf Lebensgröße aufwiesen⁴⁴³. In der Nähe befanden sich laut Cintas, dem französischen Archäologen und Entdecker der Statuen, römische Ruinen, die jedoch durch den Bau einer Straße und eines Hauses heute nicht mehr erhalten sind. Es handelt sich bei den aufgefundenen Statuen um Gottheiten des afrikanischen-klassischen Pantheons. Darunter befanden sich Statuen, die von H. Zehnacker als Eshmun-Asklepius, Hygieia-Salus, Saturn-Baal, Herkules-Melqart, Pluto mit einem Hammer, einer Hand mit einem Rad und Blitz, ein Flussgott (Interpretation unsicher), Kerberos, Cereres und Proserpina, Minerva, Diana (Interpretation unsicher) und eine bärtige Schlange interpretiert werden⁴⁴⁴. Die meisten Statuen waren aber stark fragmentiert (112 Fragmente insgesamt), sodass die genaue Anzahl nicht definitiv rekonstruiert werden kann. An den Statuen befanden sich auch Spuren intentioneller

⁴⁴³ Zehnacker 1965, 7.

⁴⁴⁴ Marcardé 1965, 561; Zehnacker 1965, 77.

Zerstörung⁴⁴⁵. Datiert werden die Statuen aufgrund des Stiles ins 2. oder 3. Jh.⁴⁴⁶. Da es sich bei der Bergung der Statuen nicht um eine stratigraphische Ausgrabung handelte, kann leider nichts Genaues über den Zeitpunkt der Deponierung gesagt werden (Abb. 42).

8.4.2 *Curubis*

In Curubis (Korba) wurde um 1950 in der Favissa von einem ruralen Tempel ein Depot mit Terrakottastatuen von Demeter, Kore, Tellus, Tyche, Kourotrophos, Pluto-Hades, einem Jüngling, der von einer Chlamys bedeckt wird und einem bartlosen Asklepius, sowie zwei „drachenartige“ Figuren und Büsten von DedikantInnen gefunden⁴⁴⁷. Charles-Picard datiert dieses Depot in das 4. Jh. v. u. Z und geht aufgrund des Stiles der Statuen von einem sizilischen Import der Formen aus⁴⁴⁸. Leider gibt es keine Publikation über das Heiligtum oder die Statuen.

8.4.3 *Hammam Djedid*

In einer Zisterne in Hammam Djedid, einem Thermalort, wurden ebenfalls drei Statuen von Asklepius und eine von Hygieia aus Marmor gefunden⁴⁴⁹. Eine Statue von Asklepius stützt sich mit dem rechten Arm auf dem Kopf des Telephoros auf, der neben ihm steht (Abb. 43 und 44).

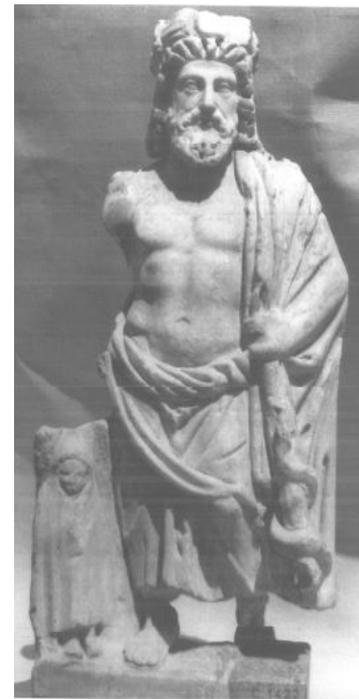


Abbildung 43 Links: Hygieia und rechts: Asklepiusstatue aus Hammam Djedid, nach Benseddik 2010, II, Pl. XIV und Pl. XIII.

⁴⁴⁵ Zehnacker 1965, 84.

⁴⁴⁶ Marcardé 1965, 561; Zehnacker 1965, 83.

⁴⁴⁷ Charles-Picard 1955, 79; Benseddik 2010, II, 36.

⁴⁴⁸ Charles-Picard 1956, 656.

⁴⁴⁹ Merlin 1913, A. Merlin, Rapport..., BCTH 1913, CCXV-CCXVIII.



Abbildung 44 Asklepiusstatuen aus Hammam Djedid, nach Benseddik 2010, II Pl. XII 1,2.

8.4.4 Naraggara

In Naraggara (Sidi Youcef/Douar Haddada) wurden 1931 in einem Brunnenschacht die Statuen von Silvanus, Asklepius und Herkules aus Marmor zusammen mit drei Goldstücken gefunden (Abb. 45)⁴⁵⁰.



Abbildung 45 Asklepiusstatue aus Naraggara, nach Benseddik 2010, II, Pl. XXX.

⁴⁵⁰ Benseddik 2010, II, 73.

8.4.5 *Lambaesis*

In Lambaesis wurde in einer Zisterne des Grand Camp ein Sockel einer Statue gefunden.

Religiosi / qui stipem / ad Aescula/pium pone/re volunt / in thes/aurarium / mittant / ex quibus / aliquod / donum / Aescula/pio fiat⁴⁵¹

Vergleicht man diese sechs Befunde miteinander, fällt auf, dass es sich bei den Statuen um zwei Materialgattungen handelt: um Terrakotta und Stein (Karte 10). Die Terrakottastatuen aus Gammarth und Curubis beinhalten beide Gottheiten aus dem griechisch afrikanischen Bereich, sind jedoch von den Wissenschaftlern nicht gleich datiert. Da die Statuen von Curubis jedoch kaum bearbeitet wurden und es sich bei der Datierung von Picard nur um eine vorläufige handelt, könnte es sich lohnen, diese beiden Gruppen miteinander zu vergleichen. Die Datierung aus Gammarth mit dem 2. – 3. Jh. würde auf jeden Fall sehr gut zur Blütezeit des Asklepiuskultes im römischen Nordafrika passen. Die Deponierung von Terrakottafiguren in Heiligtümern in Nordafrika ist nicht unüblich, wobei es eine deutliche Konzentration von Terrakotta *Ex - voto* in Favissae in Ceresheiligtümern gibt⁴⁵². Terrakottafiguren für Asklepius sind aber eher selten und werden meistens mit Figuren von Telephoros oder Hygieia in Grabkontexten gefunden, weshalb die Gruppe in der die Figuren in Gammarth und Curubis gefunden wurden besonders spannend ist⁴⁵³. Da es sich bei den Figuren in Gammarth und Curubis in beiden Fällen um Gottheiten des griechisch-afrikanischen Pantheons handelt, halte ich es für möglich, dass es sich bei den Fundorten -die leider nicht ergraben sind - um Heiligtümer gehandelt hat, die allgemein dem griechisch-afrikanischen Pantheon gewidmet waren und Asklepius zu diesem dazugehörte.

Zu den Statuen und dem Statuensockel in den Zisternen und Brunnenschächten ist leider keine stratigraphische Information vorhanden, welche Aufschluss über den Zeitpunkt der Deponierung im Brunnen geben könnte. Da in anderen Teilen des römischen Reiches auch Statuen von Asklepius und Hygieia in Brunnenschächten oder Zisternen gefunden wurden, welche noch vor der Spätantike dort deponiert wurden, kann angedacht werden, ob es sich

⁴⁵¹ AE 1908, 11. AE 2003, 2021.

⁴⁵² Curubis/Korba (nicht publiziert), Soliman (nicht publiziert, Picard 1956, 87f.), Karthago (P. Delattre, Une cachette de figurines de Démeter et de brûle-parfums votifs à carthage, CRAI 1923,354-365).

⁴⁵³ z. B. in Karthago: Riethmüller 2005, 411 Kat. 508.

in Hammam Djedid, Naraggara und Lambaesis auch um rituelle Deponierungen handelt. Auch in einem Brunnenschacht des Aesculap und Hygie Heiligtums in Sarmizegetusa wurden marmorne Weihgeschenke gefunden (Abb. 46). Schäfer ist der Meinung, dass es sich dabei um eine rituelle Niederlegung oder Deponierung handelt, da es keine Nachweise von Zerstörungshorizonten im Zuge der Christianisierung gibt⁴⁵⁴. Er weist darauf hin, dass solche Niederlegungen an Quellfassungen oder Brunnenschächten im römischen Reich oft vorkommen und führt als Beispiel das römische Quellheiligtum von Germisara an⁴⁵⁵. Dort wurden in der Quelle Goldbleche für die Nymphen, Diana und Hygieia gefunden.



Abbildung 46 Asklepiusstatue und Weihrelief, nach Schäfer 2007, Pl. 1. und 3.

Ein spätantikes Beispiel für das intentionelle Begraben von Statuen in einer Quelle eines Asklepieions findet sich in Milet⁴⁵⁶. Hier wurden im 5. Jh. in der Höhle, die sich unterhalb des Theaters befindet und sehr wahrscheinlich das Asklepieion von Milet darstellte, die Köpfe von fünf Statuen der Scena des Theaters sowie eines Stabes von Asklepios zusammen mit intakten Öllampen in einer Quelle deponiert und anschließend mit Dachziegeln abgedeckt. Im Zuge dieser Funde wäre es auch möglich, beim Inhalt der Zisterne in

⁴⁵⁴ Schäfer 2007, 66.

⁴⁵⁵ Schäfer 2007, 67.

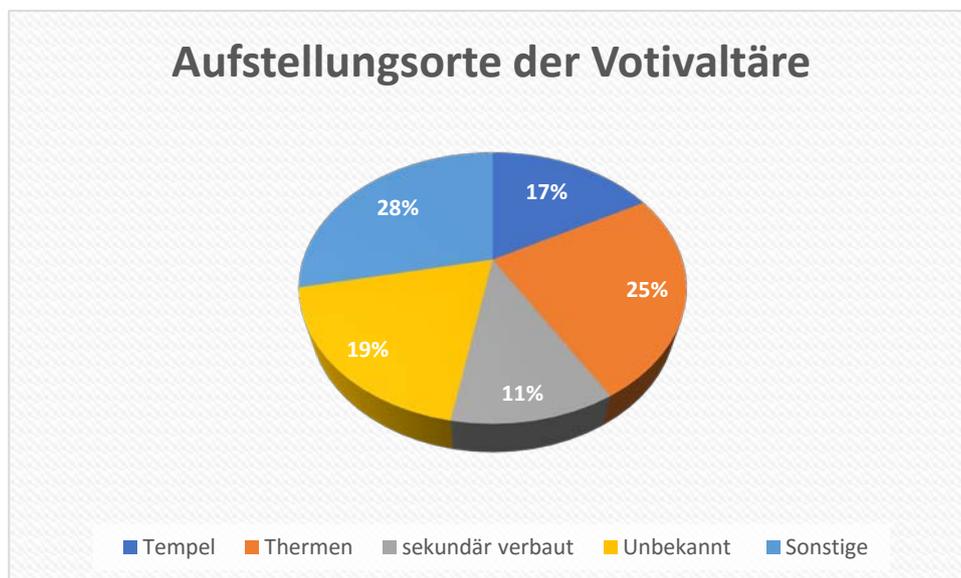
⁴⁵⁶ Niewöhner 2016, 86.

Hamam Djedid und dem Brunnenschacht in Naraggara an eine Deponierung in der Spätantike zu denken. Die Goldstücke in Naraggara, die mit den Statuen zusammengefunden wurden, könnten ein Argument gegen eine Beseitigung der Statuen von Christen sein, da man in diesem Falle das Gold sicherlich behalten hätte. Aufgrund der fehlenden Stratigraphie und genaueren Informationen zu den Fundumständen, muss diese Interpretation jedoch spekulativ bleiben (Karte 10).

8.4.6 *Votive*

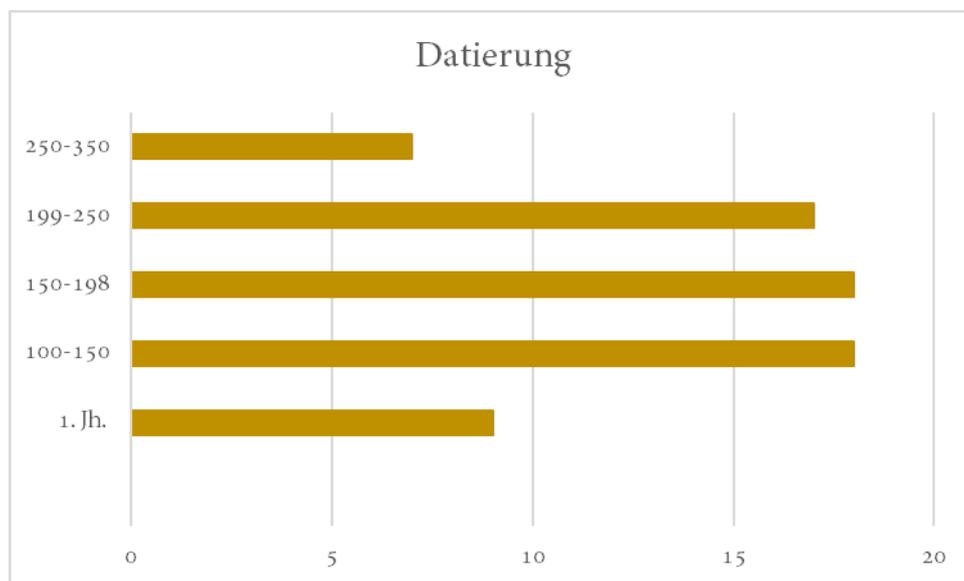
Eine weitere große und wichtige Gruppe der Gaben an Asklepius sind die Votivaltäre. Es gibt in Nordafrika 55 Votivaltäre, die Asklepius gewidmet sind. Diese geben zum Teil auch Auskunft über die Weihung von Altären, Statuen, Becken und Tempeln an Asklepius.

Bei vielen ist der ursprüngliche Aufstellungsort unbekannt, es lässt sich aber eine Tendenz ablesen. Die meisten Votivaltäre (25%) wurden in Thermen gefunden. 17 % standen auch in Tempeln, wobei diese nicht Asklepius geweiht sein mussten. So befanden sich in Vazi Sarra zwei Votivaltäre im Merkurtempel, in Ammaedara einer im Saturntempel und in Thugga in der Nähe vom Merkurtempel. Es gab also auch das Phänomen der Visiting Gods für den Asklepiuskult im römischen Nordafrika.



Die Votivaltäre können auch Auskunft über die Bevölkerungsschichten geben, welche Asklepius verehrt haben. Benseddik hat dies bereits untersucht und ist zum Schluss

gekommen, dass nicht wie im restlichen römischen Reich, die Sklaven, Freigelassenen und Frauen die größte Klientel des Asklepius waren, sondern hohe Beamte und militärische Funktionäre⁴⁵⁷. Dies könnte damit zusammenhängen, dass der Kult vor allem im militärischen Umfeld verbreitet war und in den großen zivilen Städten keine klassische Asklepieia bekannt sind. Auffällig ist auch, dass viele Priester anderer Gottheiten dem Asklepius weihen, und umgekehrt auch viele Priester des Asklepius vor allem im Kaiserkult sehr aktiv sind⁴⁵⁸. Betrachtet man die Datierung der Altäre, lässt sich ein Höhepunkt vom 2. Jh. bis in die 1. Hälfte des 3. Jh. feststellen.



8.5 Die Asklepieia

Die Asklepieia gehören zu den ökumenischen Wettbewerben, die im Hellenismus aus einem lokalen Wettbewerb in den Rang der großen panhellenischen Wettbewerbe erhoben wurden⁴⁵⁹. In der Kaiserzeit stieg die Zahl dieser Wettkämpfe an und ab dem Ende des 3. Jh. gibt es viele Darstellungen von Preisen aus solchen Wettkämpfen in Form von Kronen und Kränzen an öffentlichen und privaten Gebäuden, Grabbauten und Münzen⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ Benseddik 2010, I, 132f.

⁴⁵⁸ Benseddik 2010, I, 129.

⁴⁵⁹ Robert 1982, 228; Für mehr Wettkampforte siehe Edelstein 1945, 208f.

⁴⁶⁰ Dunbabin 2010, 309.

Im römischen Nordafrika gibt es an drei Orten Hinweise auf Asklepieia, die zu Ehren des Asklepius ausgetragen wurden. Auf einer Inschrift aus Ostia ist Karthago als Austragungsort der Wettkämpfe genannt und auf Mosaiken in Althiburos und Thuburbo Maius befindet sich die Darstellung einer metallenen Krone mit dem Titel der Wettkämpfe zu Ehren des Asklepius. Im Folgenden werden diese drei Dokumente genauer beschrieben und interpretiert.

Die Inschrift, die Karthago als Austragungsort der Asklepieia bezeichnet stammt aus Ostia und datiert in galienische Zeit⁴⁶¹.

Sebasmia aput Damascum III Actia aput Bo[s]/tram II Pythia Karthaginis Asclepia Karthagi/ni Severia aput Caesariam I Commodia aput Caes(aream) / huic primum splendidissimus ordo decur(ionum) Ost(iensium) / postul (ante) populo ob eximia [m i]psius peritiam obsequiaque in patria(m) m[axi]ma in colo(nia) / sua publice statua(m) ponendam [decrevit]⁴⁶².

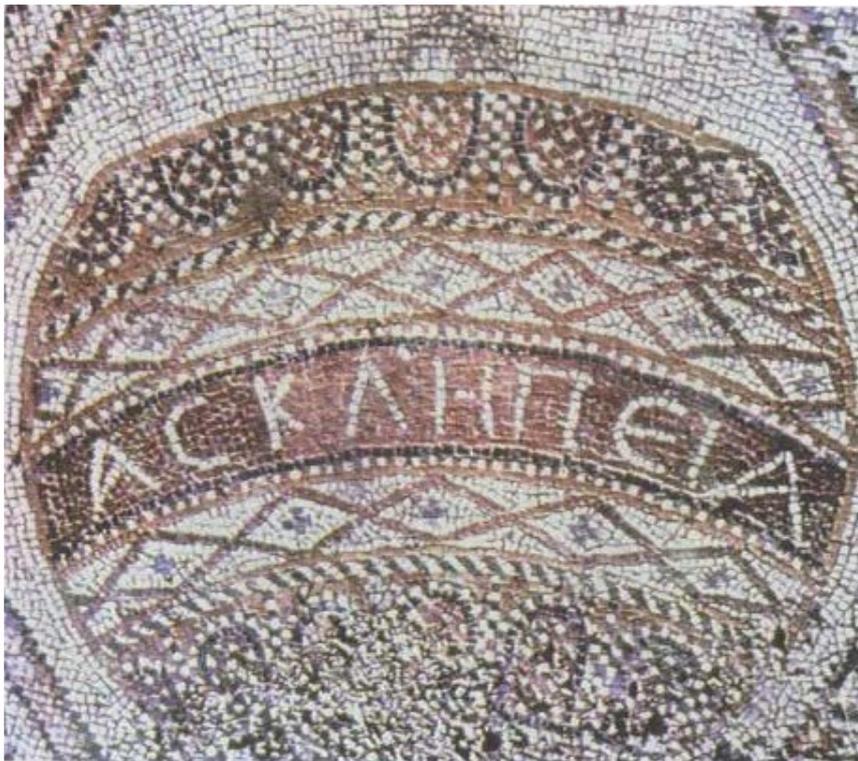


Abbildung 47 Mosaik in Althiburos, nach Ennaïfer 1976, Titelbild.

Die Inschrift informiert uns darüber, dass die Dekurionen der Stadt einem Athleten zu Ehren seiner Siege bei verschiedenen Spielen eine Statue errichten wollen⁴⁶³. Über den

⁴⁶¹ Robert 1982, 231.

⁴⁶² CIL, XIV, 474 = Dessau, ILS, 5233

⁴⁶³ Beschaouch 2004, 53.

Ablauf der Asklepieia in Karthago gibt sie keine Auskunft. Da sich jedoch auf den Mosaiken in Althiburos und Thuburbo Maius agonistische Kronen befinden, ist es naheliegend, dass diese bei den Asklepieia in Karthago als Preis gedient haben. Das sogenannte Haus der Asklepieia in Althiburos befindet sich im nördlichen Teil der Stadt in einem reichen Wohnviertel neben dem Haus der Musen. Das Haus stammt aus dem Beginn des 3. Jh. und besteht aus einem Repräsentations- und Wohnbereich mit einem Peristylhof und einer Thermenanlage. Gegen Ende des 3. Jh. wurde der Peristylhof umgebaut. Der Umbau machte aus einem Springbrunnen im Peristylhof ein Becken mit Schranken⁴⁶⁴. In einem Repräsentationsraum (*oecus*) gegenüber von diesem Becken befand sich ein 3.95 x 3.75m großes Mosaik mit der Darstellung einer Krone mit der Aufschrift *ΑΣΚΛΗΠΕΙΑ*⁴⁶⁵. Datiert wird das Mosaik von Duval aus stilistischen Gründen ins 4. Jh.⁴⁶⁶ Über den Rest des Hauses gibt es leider kaum Informationen (Abb. 47; für Lage Tafel 4).

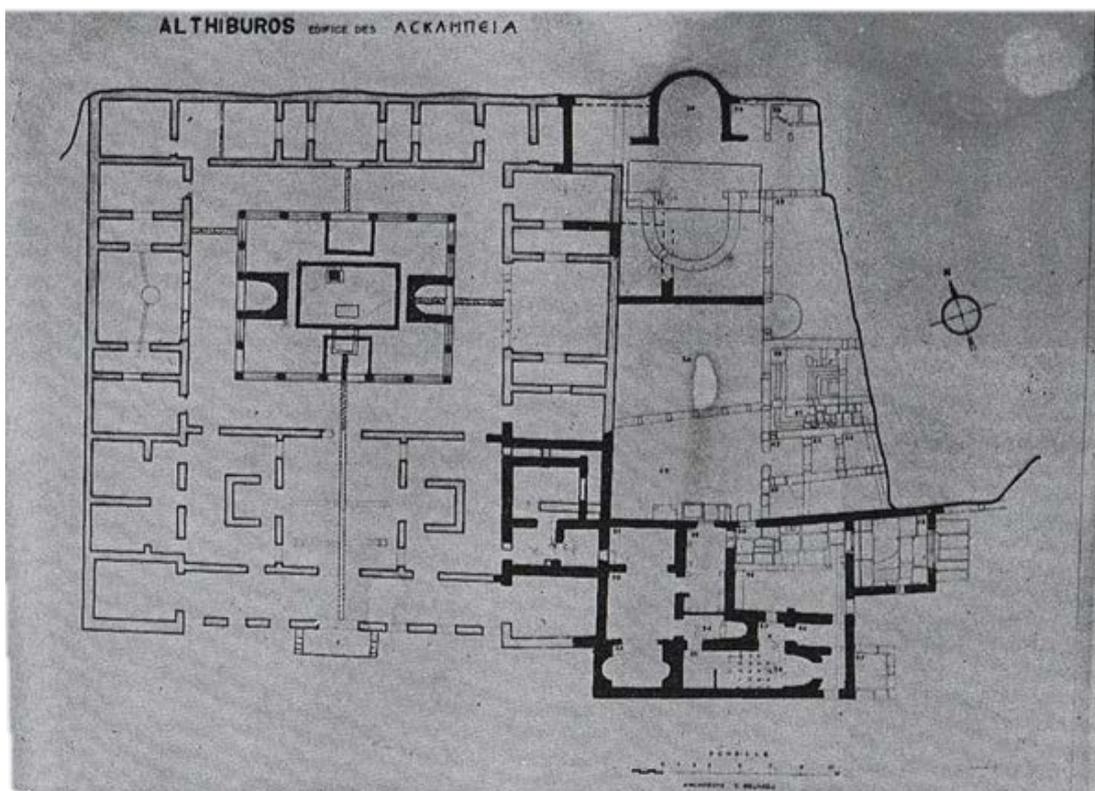


Abbildung 48 Plan der Maison des Asclepeia, nach Ennaifer 1976, Pl. CLXXXIV,3.

⁴⁶⁴ Ennaifer 1976, 147ff.

⁴⁶⁵ Eingartner 2005, 90.

⁴⁶⁶ Duval 1987, 183.

Das Haus der Asklepieia in Thuburbo Maius befindet sich hinter den Apsiden des Hauses der Char de Venus ca. 30 m nördlich des Westtors⁴⁶⁷. Betreten wird das Haus über drei Stufen auf die ein Gang folgt, der sich in den großen Raum III öffnet. Dieser Raum wird auf der südlichen Seite durch vier Säulen unterteilt. Im Raum III befindet sich in der Mitte ein großes Mosaik mit geometrischen Muster. Vor diesem geometrischen Muster liegen noch einige kleinere Mosaike. Davon zeigt eines beim Eingang einen runden Kreis mit der Inschrift *ASCLEPIA* in der Mitte und je einen Kantharos mit einem Rosenzweig und einem Efeuzweig auf den Seiten. Der Kreis mit der *ASCLEPIA* Inschrift konnte in der Forschung überzeugend als agonistische Krone interpretiert werden⁴⁶⁸. In der Flucht des *ASCLEPIA* Mosaiks befindet sich auf dem geometrischen Muster die Inschrift eines Bibius Mustulus, der über die Verkleidung eines Pflasters Auskunft gibt⁴⁶⁹. Das *ASCLEPIA* Mosaik datiert aufgrund des Stiles ins Ende des 5. Jh (Abb. 49, siehe auch Abb. 41 mit ganzem Haus Grundriss).⁴⁷⁰

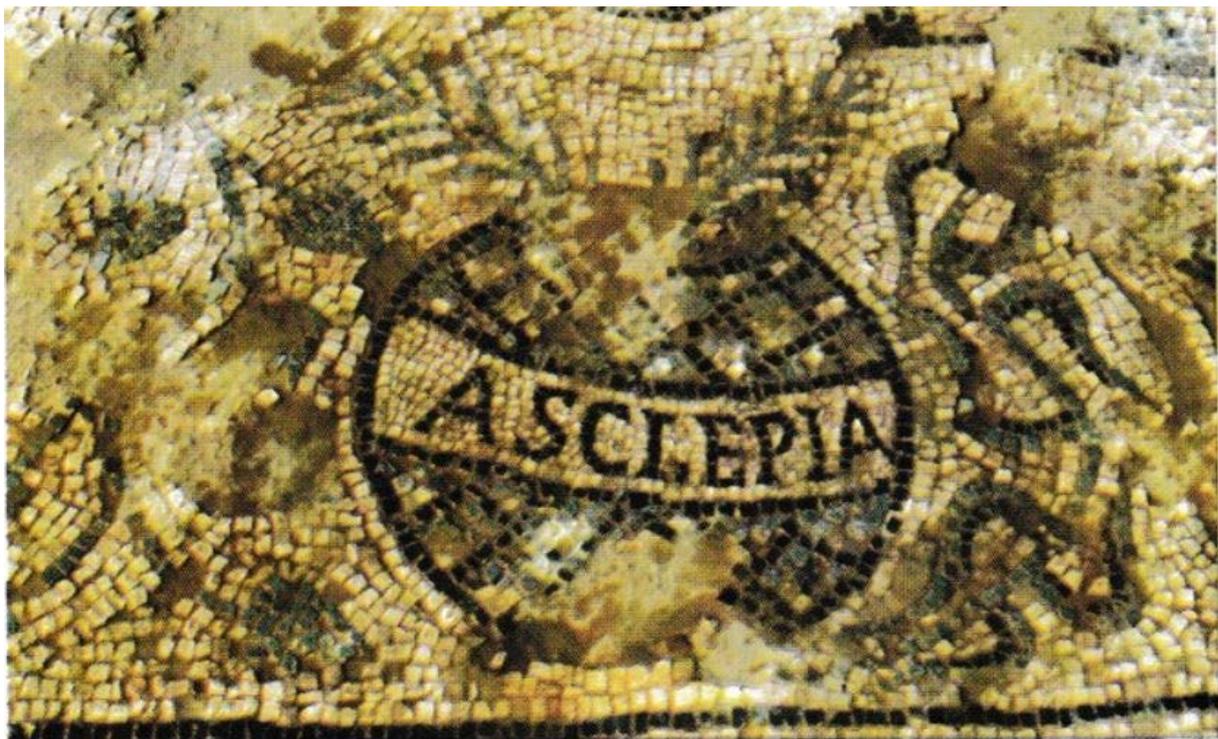


Abbildung 49 Mosaik im Maison des Asclepia, nach Ben Abed - Ben Khader 1999, Pl. CLIV, 3.

⁴⁶⁷ Ben Abed-Ben Khader 1999, 321. Leider konnte keine Abbildung zur genauen Lage des Hauses gefunden werden.

⁴⁶⁸ Ben Abed-Ben Khader 1999, 322.

⁴⁶⁹ Ben Abed-Ben Khader 1999, 322; AE 1999, 1821; AE 1993, 1740.

⁴⁷⁰ Benseddik 2010, I, 219.

In weiteren Räumen des Hauses befanden sich mehrere Dedikationsinschriften für Asklepius. So in Raum XVIII aus dem drei Inschriften für Asklepius stammen.

Aesculapio Aug (usto) sac(rum)/M(arcus) Aufidius Extricatus/votum sol(vit) cum suis⁴⁷¹.

Pro salute Aug(usti) Q(uintus) Bennius / Felix P(ublius) Al[li]/us Victor fil(ius) / Aescu(lapio) vota reddider(unt)⁴⁷²

Aesculapio Aug(usto) sac(rum) / C(aius) Asinius Datinus sac(erdos) / concam(erationem) cum colum(nis) / et ornamentis cum suis / saluis votum solvit d(edit) d(edicavit)⁴⁷³

Im Raum XII wurde eine Basis mit einer Dedikation an Asklepius geborgen.

Aesculapio/Augusto/Sacrum
M(arcus) Orbius
Felix / votum / solvit / cum suis⁴⁷⁴

Über die Funktionen der einzelnen Räume und etwaige Kleinfunde konnten keine Angaben gefunden werden. Dieses Gebäude wird von A. Ben Abed-Ben Khader als Asklepieion, das über mehrere Jahrhunderte in Gebrauch geblieben ist, interpretiert. Dies aufgrund der späten Datierung des *ASCLEPIA* Mosaiks im Gegensatz zu den Inschriften, die alle ins 1. oder 2. Jh. datieren⁴⁷⁵. Die Dedikationsinschriften sind meiner Meinung nach auch das stärkste Argument für eine kultische Interpretation des Gebäudes, da die Darstellung der agonistischen Krone alleine als Repräsentation des Bewohners interpretiert werden könnte und die Asklepieia im 5. Jh. nicht mehr zwingend einen kultischen Charakter gehabt haben müssen. Die Architektur des Gebäudes spricht gegen die Interpretation als Tempel für Asklepius, da es keine Ähnlichkeiten zu einem anderen Heiligtum für Asklepius in Nordafrika gibt. Die Dedikationsinschriften im Gebäude lassen sich aber nur schwer ohne kultischen Zusammenhang erklären. Eine Möglichkeit wäre, dass sie ursprünglich woanders, z. B. im Asklepiustempel aufgestellt waren und erst im 5. Jh., als auch das Mosaik gelegt wurde, ins Haus gekommen sind. Vielleicht handelte es sich bei den BewohnerInnen des Hauses um eine traditionalistische römische Familie, die nicht

⁴⁷¹ Benseddik 2010, II, 87. Datiert ins 1. – 2. Jh. wegen tria nomina; AE 1999, 1823.

⁴⁷² Benseddik 2010, II, 87; AE 1999, 1824. Datiert 76 – 100.

⁴⁷³ Benseddik 2010, II, 88. Datiert ins 1. – 2. Jh. wegen tria nomina; AE 1999, 1825.

⁴⁷⁴ AE 1999, 1826.

⁴⁷⁵ Ben Abed-Ben Khader 1999, 325.

zum Christentum übergetreten war, oder um eine Familie die zwar zu einer christlichen Gemeinde gehörte, aber noch Verbindungen zu paganen Kulturen hatte und die Votivinschriften zum Schutz vor Zerstörung oder vor der Verwendung als Spolien ins Haus genommen hat.

Dass sowohl in Thuburbo Maius als auch in Althiburos agonistische Kronen ohne weiteren Kontext, z. B. der Darstellung von Athleten o. Ä. gezeigt werden, könnte ein Argument dafür sein, dass das Publikum an das die Mosaiken gerichtet war, diese auch so in einen agonistischen Kontext einordnen konnte⁴⁷⁶. Es könnte sich deshalb, wie Duval schreibt, bei einem Bewohner des Hauses um den Gewinner oder Veranstalter des Wettkampfes handeln⁴⁷⁷. Andererseits gibt es Beispiele agonistischer Kronen mit christlichen Inschriften oder ohne Inschrift in einer Basilika, sodass auch eine rein ornamentale Bedeutung möglich wäre, auch wenn ich dies angesichts des bestätigten Kultes in Thuburbo Majus und Althiburos für unwahrscheinlich halte⁴⁷⁸. Obwohl die beiden Mosaiken die Krone und somit den Preis des Gewinners darstellen, ist die Interpretation also nicht restlos geklärt.

Da Asklepieia außer in Karthago sonst nur aus Epidauros, Philadelphia in Lydien, Laodikeia in Phrygien und Ancyra bekannt sind, können sie als weitere Verbindung des Kultes zum griechischen Osten gesehen werden⁴⁷⁹.

⁴⁷⁶ Dunbabin 2010, 305.

⁴⁷⁷ Duval 1980, 201.

⁴⁷⁸ Duval 1987, 188; Grabmosaik aus Kelibia und Kirche in der Nähe von Constantine (Abb. 5 und 7).

⁴⁷⁹ Benseddik 2010, I, 219.

9 Fazit

Aus der Analyse der schriftlichen Quellen zu Asklepius (Kap. 6) konnte herausgearbeitet werden, dass dieser im römischen Nordafrika wie im Rest des Reiches ein Heilgott war und Ratschläge für das Überstehen von Krankheiten gab. Wie diese Konsultation des Gottes genau aussah (z. B. Inkubation, Beratung durch Priester, Opfer), wird aus den schriftlichen Quellen leider nicht ersichtlich. In Kapitel 7 konnte mit der Anwendung von J. W. Riethmüllers Kriterien gezeigt werden, dass die Verbreitung von sicher identifizierten Asklepiusheiligtümern im römischen Nordafrika viel kleiner ist, als in der Literatur allgemein rezipiert wird⁴⁸⁰. Von den zwölf in der Literatur als epigraphisch belegte Heiligtümer genannten Orte⁴⁸¹, erwähnen neun Inschriften bzw. schriftliche Überlieferungen antiker Autoren einen Tempel oder einen anderen Bau für Asklepius (Basilika) bzw. befinden sich die Inschriften auf Architraven und sind somit ein sicherer Hinweis für ein Heiligtum (Karte 3)⁴⁸².

Von den 14 archäologischen Befunden, die als Asklepiusheiligtum bezeichnet werden⁴⁸³, können lediglich fünf (Althiburos, Aradi, Bulla Regia, Lambaesis, Uchi Maius) sicher als solche identifiziert werden und in Thuburbo Majus muss es aufgrund der vielen sekundären Kultzeugnisse ein Asklepiusheiligtum gegeben haben, welcher Bau das war, bleibt aber noch ungeklärt (Karte 4). Die restlichen acht werden durch sekundäre und tertiäre Kultzeugnisse Asklepius zugewiesen. Sie müssen als unsicher identifiziert gelten, da die Zugehörigkeit dieser Kultzeugnisse zu einem spezifischen Tempel durch die Fundumstände oder durch Bauforschung noch nicht zweifelsfrei geklärt wurde (Thibicaae, Thugga) oder lediglich Statuenfunde innerhalb eines Heiligtums gemacht wurden. Dies muss jedoch nicht sein, dass diese Heiligtümer Asklepius gewidmet waren (Ammaedara, Djebel Oust, Rapidum). Zudem sind die Statuenfragmente nicht immer zweifelsfrei Asklepiusstatuen zuzuordnen, sondern könnten auch zu einer anderen Gottheit gehören.

⁴⁸⁰ siehe Riethmüller 2010, II, Kat. 496 - 537; Benseddik 2010, I, 86 – 95.

⁴⁸¹ Benseddik 2010, I, 86: Africa Proconsularis: Bordj Ab del Malek-Hr Chett, Gammarth, Hr Bir el Afu, Karthago, Maxula, Musti, Thignica, Thisiduo, Thugga, Thysdrus, Vazi Sarra; Numidia: Castellum Dimmidi; Mauretania Caesarensis: Auzia (nur für Valetudo), Caesarea.

⁴⁸² Bordj abd el Malek Hr Chett, Karthago, Maxula, Musti, Thibicaae, Thisiduo, Thugga, Vazi Sarra, Caesarea.

⁴⁸³ Africa Proconsularis: Althiburos, Ammaedara, Aradi, Bulla Regia, Djebel Oust, Gigthis, Tebessa Khalia, Thibicaae, Thuburbo Maius, Uchi Maius; Numidia: Lambaesis, Castellum Tidditanorum, Timgad; Mauretania Caesarensis: Rapidum.

Da viele dieser Fragmente nicht publiziert (Gigthis, Timgad) bzw. verschollen sind (Tebessa Khalia), kann die Zuordnung nicht überprüft werden. In einem Fall ist die Inschrift auf dem Weihaltar nicht eindeutig an Asklepius gerichtet (Castellum Tidditanorum). Wobei ein Weihaltar an eine Gottheit kein Beweis für die Zugehörigkeit des Heiligtums an diese Gottheit sein muss.

Im Ganzen können somit 17 Heiligtümer Asklepius zugewiesen werden (Karte 5)⁴⁸⁴. Der zeitliche Rahmen in dem die epigraphisch wie architektonisch belegbaren Asklepiusheiligtümer gegründet wurden, ist kaum zu benennen, da die Quellen zu gering sind und darüber in den seltensten Fällen Auskunft geben. In drei Fällen – alle aus dem 2. oder Anfang des 3. Jh. - wird von einem Wiederaufbau bzw. einem Zubau des Tempels gesprochen (Maxula, Musti, Aradi) was ein Hinweis für ein früheres Bestehen des Tempels sein kann, manchmal aber auch zur Legitimierung eines Tempelbaus verwendet wird. Die Inschriften aus Thugga, Thibicaae, Uchi Maius, Lambaesis und Vazi Sarra erwähnen hingegen keinen Vorgängerbau, weshalb dort vielleicht ein Tempel neu gebaut wurde. Die Inschriften zu den Asklepiustempeln in Thugga, Thibicaae, Uchi Maius, Lambaesis und Vazi Sarra datieren von der Mitte des 2. Jh. bis zum Beginn des 3. Jh. Es gibt keine Inschrift und keinen Bau – mit Ausnahme des punischen Asklepiustempels in Karthago – der einen Asklepiustempel vor dem 2. Jh. belegen würde.

Vergleicht man die Architektur der sicher identifizierten Heiligtümer miteinander, gibt es zwar einzelne Gemeinsamkeiten, aber keine Elemente, die sich an allen Bauten wiederholen. Es ist somit nicht möglich eine Typologie für Asklepiustempel im römischen Nordafrika aufzustellen. Eine sinnvolle Unterteilung der Heiligtümer in jene in denen Asklepius alleine und solchen in denen er mit anderen Gottheiten zusammen verehrt wird kann aber erfolgen (Karte 7). Vorallem in den Heiligtümern, die nicht nur epigraphisch belegt sind, wird Asklepius mit anderen Gottheiten zusammen verehrt (Althiburos, Bulla Regia, Lambaesis, Uchi Maius). Diese ungleiche Verteilung der Verehrung von Asklepius mit mehreren Gottheiten liegt aber vermutlich an der kleinen Zahl der sicher belegten

⁴⁸⁴ Althiburos, Aradi, Auzia (nicht behandelt, nur für Valetudo belegt), Bulla Regia, Bordj abd el Malek Hr Chett, Caesarea, Karthago, Lambaesis, Maxula, Musti, Thibicaae, Thignica, Thisiduo, Thugga, Thurburbo Majus, Vazi Sarra, Uchi Maius.

Heiligtümer mit archäologischen Befunden. Zusätzlich kommen noch die Heiligtümer in Maxula (*Aesculapio et Panteo*) und Bordj abd el Malek Hr Chett (*dei Aesculapi et [---]*) als epigraphisch belegte Heiligtümer dazu. Es gab also beides, Heiligtümer, die nur Asklepius gewidmet waren und solche in denen mehrere Gottheiten zusammen verehrt wurden. Schaut man sich die Verteilung der Verehrung von Asklepius mit mehreren Gottheiten an, stellt man fest, dass sich alle – ausser Maxula – in ehemaligem numidischem Gebiet, befinden. In Althiburos, Bulla Regia, Lambaesis und Uchi Maius gibt es zudem prä-römische Siedlungsbefunde. Es wäre deshalb möglich, dass es sich bei den Heiligtümern, in denen mehrere Gottheiten zusammen verehrt wurden um einen Synkretismus durch Assoziation oder um die *Interpretatio Romana* handelt, die sich durch den lateinischen Namen der Gottheiten und ihrer Assoziation mit anderen Gottheiten die in römischen Kulturen eher nicht zusammen verehrt werden, zeigt⁴⁸⁵. Der Asklepiuskult scheint in Nordafrika aber auch Teil des Kaiserkultes gewesen zu sein. An zehn Orten wurden die Tempel für *Aesculapio augusto* (Aradi, Maxula, Musti, Thibicaae, Thugga, Uchi Maius), *dii augusti* (Bulla Regia) oder *pro salute imperatoris* (Thisiduo, Vazi Sarra, Lambaesis) errichtet (Karte 9).

In Kapitel 8 konnte festgestellt werden, dass die Quellenlage nicht ausreichend ist, um eine detaillierte Aussage zu den Ritualen des Asklepiuskultes in Nordafrika zu treffen. Außerdem war der Kult, wie bereits im Teil zu den Heiligtümern erarbeitet wurde, wahrscheinlich sehr heterogen, da es sich einerseits um einen Synkretismus verschiedener Kulte handelte und er andererseits Teil des Kaiserkultes war. Er hatte demnach wahrscheinlich für verschiedene Individuen unterschiedliche Bedeutungen was womöglich auch zu unterschiedlich praktizierten Ritualen führte⁴⁸⁶. Ein allgemeingültiges Ritual scheint mir deshalb unwahrscheinlich. Es konnte aber für einige Orte gezeigt werden, dass es teilweise Ähnlichkeiten zu anderen Teilen des römischen Reiches gibt. (Es sind aber auch einzigartige Merkmale vorhanden, für die keine Parallelen gefunden werden können). Die meisten Gemeinsamkeiten finden sich zum östlichen Teil des Reiches. Anhand der *Lex Sacra* aus Thuburbo Majus und dem Asklepieion in Lambaesis konnten diese aufgezeigt

⁴⁸⁵ LeGlay 1976, Cadotte 2007.

⁴⁸⁶ Für individuelles religiöses Handeln siehe Rüpke 2016.

werden. Sowohl Dinge, von denen man sich enthalten muss als auch der Gedanke einer Reinigung des Geistes finden sich in den Asklepiusheiligtümern im Osten des Reiches wieder. Die Nähe des Kultes zu Wasser, die durch Inschriften und Architektur belegt ist, weist ebenfalls in den Osten des Reiches, findet aber auch Parallelen im militärischen Bereich und in den Nordwest Provinzen. Durch eine Revision der bisher als Argumente für die Inkubation vorgebrachten Evidenzen, konnte gezeigt werden, dass diese im römischen Nordafrika nicht so sicher Teil des Asklepiuskultes war, wie es bisher vermutet wurde. Es gibt zurzeit keine eindeutigen epigraphischen Belege und archäologische Befunde, die als Hinweise auf Inkubation oder als Inkubationsräume zu deuten sind.

Zu den Opferritualen des Asklepiuskults im römischen Nordafrika kann lediglich spekuliert werden, da es aufgrund der alten Grabungen keine Publikationen zu Kleinfunden in den Heiligtümern gibt. Körperteilvotive wären aber sicher auch auf den Altgrabungen aufgefallen, weshalb es naheliegt, dass es bei den bisher ausgegrabenen Heiligtümern keine Körperteilvotive gab.

Eine noch unbekannt Funktion im Bereich der Opfer könnten vielleicht die Becken, die Asklepius an mehreren Orten geweiht wurden und die sich auch in zwei Heiligtümern vor seinen Tempeln befanden (Althiburos, Caesarea) gehabt haben. Die größte Aussage zu einem Teil der Rituale im Zusammenhang mit dem Asklepiuskult kann man aufgrund der hohen Anzahl zu den Votivaltären machen. Von diesen gibt es 55, wovon der größte Teil in Thermen aufgestellt wurde, was zeigt, dass diese auch eine kultische Bedeutung hatten. Einige wurden aber auch in Tempeln anderer Gottheiten aufgestellt, was das Phänomen der *Visiting Gods* für den Kult bestätigt. Ähnlich verhält es sich mit der Aufstellung seiner Statuen. Im römischen Nordafrika wurden im Gegensatz zum restlichen römischen Reich überdurchschnittlich viele Asklepius und Hygieia Statuen in Thermen aufgestellt und einige sind auch in Heiligtümern belegt, die nicht Asklepius als Hauptgottheit hatten. Sowohl bei den Votivaltären als auch bei den Statuen gibt es eine Konzentration der Artefakte in der 2. Hälfte des 2. und dem Beginn des 3. Jh. Aufgrund der Funde einiger Statuen in Zisternen und zwei Terrakottastatuenansammlungen, die neben anderen Gottheiten auch Asklepius und Hygieiastatuen beinhalteten, wurde die Frage nach Deponierungen bzw. Versenkungsoffern gestellt. Für diese gibt es im Zusammenhang mit dem Asklepiuskult im

restlichen römischen Reich Hinweise, sie kann mit dem gegenwärtigen Informationsstand aber nicht sicher beantwortet werden, da die stratigraphische Information über den Zeitpunkt und die Art der Niederlegung fehlt. Zwei Mosaik mit agonistischen Kronen und der Inschrift *ASKLEPIA* bzw. *ACKAHIEIA* sowie eine Inschrift aus Ostia belegen, dass in Karthago die agonistischen Wettkämpfe zu Ehren des Asklepius ausgetragen wurden und sind ein weiteres Indiz für die Verbindung des Kultes in den Osten des Reiches. Die Intension der Mosaik ist noch nicht restlos geklärt, da noch zu wenig über den Kult und die agonistischen Wettkämpfe in der Spätantike bekannt ist und somit nicht eingeschätzt werden kann, ob die Mosaik eine kultische Bedeutung hatten oder der Fokus eher auf der Repräsentation lag.

Somit kann festgehalten werden, dass der Asklepiuskult im römischen Nordafrika noch sehr viele Fragen aufwirft, von denen in dieser Arbeit nur ein Bruchteil beantwortet werden konnte. Die Frage nach der gerechtfertigten Zuschreibung der Heiligtümer und deren Gemeinsamkeiten konnte geklärt werden. Der Vergleich mit anderen Kultbauten für Asklepius im römischen Reich hat ergeben, dass es im Westen des Reiches keine Heiligtümer gibt, die sicher identifiziert sind und die man mit denen aus Nordafrika vergleichen könnte. Im Osten des Reiches haben sich im Vergleich mit Lambaesis und Thuburbo Majus Gemeinsamkeiten mit den grossen Asklepieia ergeben. Aufgrund der kleinen Anzahl an Heiligtümern mit archäologischen Befunden kann kein Kultablauf rekonstruiert werden, es können lediglich Vermutungen angestellt werden.

10 Ausblick

Für zukünftige Forschungen könnte eine Bauaufnahme der als Asklepiusheiligtum bezeichneten Überreste in Thugga und Thibicaae Klärung darüber bringen, ob die gefundenen Architrave tatsächlich zu den Gebäuden gehören und somit zwei weitere Heiligtümer sicher Asklepius zugeordnet werden können oder nicht. Eine genauere baugeschichtliche Untersuchung der restlichen sicher identifizierten Heiligtümer in Aradi, Althiburos, Bulla Regia, Uchi Maius und Lambaesis könnte Hinweise auf die Nutzungsdauer und die Entwicklung der Heiligtümer im Laufe der Jahrhunderte und somit auch einen Einblick in den Kult in der Spätantike geben. Aus den schriftlichen Quellen ist bekannt, dass zumindest einige Heiligtümer zu dieser Zeit noch in Benützung waren, aufgrund der Veränderung des *epigraphic habits* gibt es allerdings keine Informationen zum Kult aus Inschriften.

Eine geoinformatische Aufnahme aller Inschriften, die Asklepius oder Asklepiuspriester erwähnen, und eine anschließende Analyse auf ihre Verteilung in Nordafrika könnte Aufschluss darüber geben, ob es in gewissen Gegenden mehr Asklepiuspriester gab als in anderen und ob sich die Verteilung der Inschriften und somit vielleicht auch des Kultes über die Jahrhunderte hinweg geografisch verändert hat. Zudem könnte untersucht werden, ob sich die verschiedenen Gruppen der DarbringerInnen von Votiven (Einheimische, Militär, Beamte, Sklaven) auf ein gewisses geografisches Gebiet konzentrieren und ob sich dieses im Laufe der Jahrhunderte veränderte.

Auch die Ursachen für die Gemeinsamkeiten des Kultes mit demjenigen aus Dakien könnten untersucht werden. Im Laufe der Arbeit haben sich einige Parallelen ergeben, denen noch nachgegangen werden könnte. So gibt es in Dakien eine Inschrift, die Asklepius ebenfalls als Dominus bezeichnet, was im restlichen römischen Reich selten ist⁴⁸⁷. Zudem befindet sich in Apulum eine Inschrift die einen Genius aus Karthago zusammen mit Asklepius erwähnt und der Asklepius Tempel im Locus Apulensis soll auch drei Cellae gehabt haben. Im Asklepieion in Sarmizegetusa gibt es eine Parallele, es wurden Statuen von Asklepius und Hygieia in einem Brunnen gefunden und es wird vermutet, dass es sich dabei um eine Deponierung handeln könnte.

⁴⁸⁷ CIL III, 1079.

11 Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Asklepiuskult im römischen Nordafrika. Der Fokus der Untersuchung liegt auf den römischen Provinzen Africa Proconsularis, Numidia, Mauretania Caesarensis und Mauretania Tingitana, die mit der sukzessiven Eingliederung Nordafrikas in das römische Reich ab 146 v. u. Z. entstanden sind und sich auf die Gebiete des heutigen Libyen, Tunesien, Algerien und Marokko erstrecken. Der zeitliche Fokus befindet sich zwischen dem Ende des dritten punischen Krieges und 429, das Jahr in dem die Vandalen nach Nordafrika übersetzen.

Die Arbeit ist in zwei Themenblöcke unterteilt. Im ersten Block werden die bisher von der Forschung als Asklepiusheiligtümer bezeichneten Bauten und Standorte auf ihre Zuschreibung hin überprüft und anschliessend miteinander verglichen. Im zweiten Themenblock wird auf mögliche Rituale des Asklepiuskults im römischen Nordafrika eingegangen. Dieser Block ist aufgrund der vorhandenen Quellen (Epigraphik, antike Autoren, Architektur) und dem Vergleich mit Ritualen im Asklepiuskult des restlichen römischen Reiches in fünf Unterkapitel geteilt: *Leges Sacrae*, Wasser, Inkubation, Opfer und Asklepieia.

Im Kapitel zu den Heiligtümern wird gezeigt, dass die Verbreitung von sicher identifizierten Asklepiusheiligtümern im römischen Nordafrika viel kleiner ist, als in der Literatur allgemein rezipiert wird⁴⁸⁸. Von den zwölf als in der Literatur epigraphisch belegten Heiligtümern, erwähnen acht Inschriften einen Tempel oder ähnlichen Bau für Asklepius oder sind Architrave und somit ein sicherer Hinweis für ein Heiligtum (Bordj abd el Malek Hr Chett, Maxula, Musti, Thibicaae, Thisiduo, Thugga, Vazi Sarra, Caesarea). Von den 14 archäologischen Überresten, die als Asklepiusheiligtümer bezeichnet werden, können lediglich fünf (Althiburos, Aradi, Bulla Regia, Lambaesis, Uchi Maius) als „sicher“ identifiziert werden. Die restlichen neun werden durch sekundäre und tertiäre Kultzeugnisse Asklepius zugewiesen und müssen deshalb als „unsicher identifiziert“ gelten (Ammaedara, Djebel Oust, Gighthis, Tebessa Khalia, Thibicaae, Thugga, Castellum Tidditanorum, Timgad, Rapidum). Vergleicht man die Architektur der sicher

⁴⁸⁸ siehe Riethmüller 2010, II, Kat. 496 - 537; Benseddik 2010, I, 86 - 95.

identifizierten Heiligtümer miteinander, gibt es zwar zwischen den einzelnen Bauten Gemeinsamkeiten, jedoch keine Elemente, die sich an allen Bauten wiederholen. Somit kann keine Typologie für Asklepiustempel im römischen Nordafrika hergestellt werden. Der zeitliche Rahmen in dem die Heiligtümer belegt sind, erstreckt sich vom 2. Jh. bis in die erste Hälfte des 3. Jh. Davor und danach gibt es keine Belege für Neubauten.

Im Teil zu den Ritualen konnte festgestellt werden, dass die Quellenlage zu diesen zu dünn ist, um eine allgemeine Aussage zu den Ritualen des Asklepiuskultes in Nordafrika zu treffen. Zudem scheint der Kult lokal sehr verschieden gewesen zu sein. Einerseits gibt durch die Verwendung des Epithets *Augustus* und der gemeinsamen Verehrung mit *Salus* anstelle von *Hygieia* viele Hinweise, dass es sich um einen Staatskult handelte, andererseits ist die gemeinsame Verehrung von Asklepius mit z. B. Jupiter, Silvanus, Apollo oder Ceres ein Indiz für einen Synkretismus oder die *Interpretatio Romana* lokaler Kulte. Ausserdem gibt es auch mehrere Hinweise auf einen Bezug zum griechischen Asklepiuskult, z. B. Gemeinsamkeiten der *Lex Sacra* von Thuburbo Majus und der Architektur im Asklepieion von Lambaesis mit griechischen Asklepieia. Bei dieser Diversität scheint es unwahrscheinlich, dass es ein allgemeingültiges Ritual im nordafrikanischen Asklepiuskult gab. Es konnte aber für spezifische Ortschaften gezeigt werden, dass es zumindest teilweise Ähnlichkeiten mit dem Ritual in anderen Teilen des römischen Reiches gibt, aber auch einzigartige Merkmale vorhanden sind für die keine Parallelen gefunden werden können.

12 Bibliografie

Baratte et al. 2000: F. Baratte – Z. Benzina Ben Abdallah – C. Fourmond, Le sanctuaire de Saturne à Ammaedara (Haïdra, Tunisie): documents inédits, RA, 2000, 51 – 79.

Bénabou 1976a: M. Bénabou, La résistance africaine à la romanisation (Paris 1976).

Bénabou 1976b: M. Bénabou, Résistance et romanisation en Afrique du Nord sous le Haut-Empire, in: D. M. Pippidi (Hrsg.) Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien: travaux du VIème Congrès international d'études classiques (Bucarest-Paris 1976) 367-375.

Ben Abed – Scheid 2005: A. Ben Abed – J. Scheid, Nouvelles recherches archéologiques à Jebel Oust (Tunisie), CRAI 149/1, 2005, 321-349.

Ben Abed – Scheid 2003: A. Ben Abed – J. Scheid, Sanctuaire des eaux, sanctuaire de sources, une catégorie ambiguë: l'exemple de Jebel Oust (Tunisie), in: O. de Cazanove – J. Scheid (Hrsg.), Sanctuaires et sources: Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte (Naples 2003) 7-14.

Ben Abed-Ben Khader 1999: A. Ben Abed-Ben Khader, Un nouvel édifice des Asclepeia en Afrique découvert à Thuburbo Majus, in: M. Ennaïfer- A. Rebourg (Hrsg), La mosaïque gréco-romaine. Actes du VIIe Colloque International pour l'étude de la mosaïque antique Tunis 3. – 7. octobre 1994 (Tunis 1999) 321-326.

Ben Abed 1995: L'Afrique au Ve siècle à l'époque vandale: Nouvelles données de l'archéologie, in: Th. Burollet (Hrsg.), Carthage: l'histoire, sa trace et son écho. Catalogue de l'exposition du petit palais (Paris 1995) 308-315.

Benseddik 2010, I: N. Benseddik, Esculape et Hygie en Afrique. Recherches sur les cultes guérisseurs. Volume 1 (Paris 2010).

Benseddik 2010, II: N. Benseddik, Esculape et Hygie en Afrique. Textes et images. Volume 2 (Paris 2010).

Benseddik 2010b: N. Benseddik, Asklépios, Eshmun mais encore..., Bolletino di archaeologia on line, 2010, 11-21.

- Benseddik 2001:** Encyclopédie Berbère (2001) 2691-2698 s. v. Esculape africain (N. Benseddik).
- Benseddik 1997:** N. Benseddik, Esculape et Hygie en Afrique: classicisme et originalité, *Antafr* 33, 1997, 143-154.
- Berthier 2000:** A. Berthier, Tiddis. Cité antique de Numidie, *MemAcInscr Nouvelle Série* 20 (Paris 2000).
- Bertrand 1921:** L. Bertrand, Les villes d'or: Algérie et Tunisie romaines. Le cycle africain. (Paris 1921).
- Beschaouch 2004:** A. Beschaouch, L'aspects de l'hellénisme africo-romain, *CRAI*, 2004, 53-65.
- Beschaouch – Hanoune – Thébert 1977:** A. Beschaouch – R. Hanoune – Y. Thébert, Les ruines de Bulla Regia (Rome 1977).
- Beulé 1861:** Ch. – E. Beulé, Fouilles à Carthage (Paris 1861).
- Boucher 1956:** J. – P. Boucher, Le temple rond de Tébessa-Khalia, *Libyca* 4, 1956, 7-30.
- Bron 2009:** F. Bron, Notes sur les Inscriptions Neo-puniques d' Henchir Medeina (Althiburos), *JSS* 54, 2009, 141-147.
- Butler 1909:** H. E. Butler, The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura (Oxford 1909).
- Burkert 1972:** W. Burkert, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 32 (Berlin 1972).
- Cadotte 2007:** A. Cadotte, La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire. *Religions in the Graeco-Roman World* 158 (Leiden 2007).
- Cagnat 1923:** R. Cagnat, L'Asclepieium de Lámbose (Numidie). *MemPontAc I* (Rome 1923).
- Cagnat 1913:** Cagnat, R. 1913. L'armée romaine d'Afrique et l'occupation de l'Afrique sous les Empereurs. (Paris 1913).

Cagnat – Gauckler 1898: R. Cagnat – P. Gauckler, Les monuments antiques. 1. Les temples païens (Paris 1898).

Camps 1995: Encyclopedie Berber 15 (1995) 2321-2340 s. v. Dieux africains et Dii Mauri (G. Camps).

Carbon – Pirenne-Delforge 2012: J. Carbon – V. Pirenne-Delforge, Beyond Greek “Sacred Laws”, *Kernos* 25, 2012, 163-182.

Cary 1914 – 1927: E. Cary, Dio's Roman history, with an English translation by Earnest Cary. The Loeb Classical Library, 9 Volumes (Harvard University Press 1914 – 1927).

Chaniotis 1997: A. Chaniotis, Reinheit des Körpers – Reinheit des Sinnes in den griechischen Kultgesetzen, in: J. Assmann – Th. Sundmeier (Hrsg.) Schuld, Gewissen und Person. Studien zum verstehen fremder Religionen 9 (Gütersloh 1997) 142-179.

Charles-Picard 1955: G. Charles-Picard, Les cultes de Déméter et d'Asclépios en Afrique punique, *RA*, 1955, 79.

Charles-Picard 1954: G. Charles-Picard, Les religions de l’afrique antique (Paris 1954).

Chédé 1882: C. Chédé, Fouilles exécutées à Tébessa Khalia, Recueil des notices et mémoires de la société archéologique de la province de Constantine, 1882, 269-279.

Christern 1976: Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa. Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika (Wiesbaden 1976).

Christofle 1930: M. Christofle, Rapport sur les travaux de fouilles et consolidation effectués en 1927-1929 par le Service des Monuments historiques de V 'Algérie, Gouvernement gén. de l'Algérie, (Alger 1930).

Constans 1916: L. A. Constans, Rapport sur une mission archéologique a Bou-Ghara (Gigthis), (1914 et 1915), *Nouvelles Archives des Missions Scientifiques et Littéraires. Choix de rapports et instructions, Nouvelle Série* 14, 1916, 66-67.

Cuppers 1982: H. Cuppers, Der Tempel des Asklepius an der Moselbrücke zu Trier, *FuAusgrTrier* 14, 1982, 7-13.

Defrasse 1895: L. H. Defrasse, Epidaure. Restauration et description des principaux monuments du sanctuaire d'Asclepios. Relevés et restaurations par Alphonse Defrasse (Paris 1895).

Delattre 1898: A. L. Delattre, Les grandes statues du Musée de Saint-Louis à Carthage, (Paris 1898).

Deubner 1900: L. Deubner, De incubatione capita quattuor (Leipzig, 1900).

Dunbabin 2010: K. M. D. Dunbabin, The prize table: Crowns, wreaths and moneybags in roman art in: B. LeGuen (Hrsg.), L'argent dans les concours du monde grec (Paris 2010) 301-345.

Duval 1987: N. Duval, Recherches nouvelles sur les prix de concours représentés sur les mosaïques, BCTH Fascicule B, 1987, 177 – 207.

Duval 1980: N. Duval, Couronnes agonistiques sur des mosaïques africaines: d' Althiburos (IVe s. ?) au Cap-Bon, BCTH, Fascicule B, 1980, 195-216.

Edelstein 1945, I: E. und L. Edelstein, Asclepius, Collection and Interpretation of the Testimonies. Volume I (Baltimore 1945).

Edelstein 1945, II: E. und L. Edelstein, Asclepius, Collection and Interpretation of the Testimonies. Volume II (Baltimore 1945).

Eingartner 2005: J. Eingartner, *Templa cum porticibus*. Ausstattung und Funktion italischer Tempelbezirke in Nordafrika und ihre Bedeutung für die römische Stadt der Kaiserzeit (Rahden/Westf. 2005).

Ennaïfer 1976: M. Ennaïfer, La cité d'Althiburos et l'édifice des asclépieia (Tunis 1976).

Fehrle 1910: E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (Giessen 1910).

Fenwick 2007: C. Fenwick, Archaeology and the Search for Authenticity: Colonialist, Nationalist, and Berberist Visions of an Algerian Past, in: C. Fenwick – M. Wiggins – D. Wythe (Hrsg.) TRAC 2007: Proceedings of the Seventeenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference (Oxford 2008) 75-88.

- Ferri 1927:** S. Ferri, Il telestrio isiaco di cirene, *StMatStorRel* 3, 1927, 233-246.
- Ginouès 1962:** R. Ginouès, Balaneutiké. Recherches sur le bain dans l'antiquité grècque (Paris 1962).
- Germain 1977:** S. Germain, Mosaïques florales de Lambèse (Algérie), *Antafr* 11, 1977, 137-148.
- Girard 1881:** P. Girard, L' Asclépieion d'Athènes d'après de récentes découvertes (Paris 1881).
- Graf 1992:** F. Graf, Heiligtum und Ritual: Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia, in: A. Schachter - J. Bingen (Hrsg), *Le sanctuaire grec: Vandœuvres-Genèves 20 - 25 août 1990 ; huit exposés suivis de discussions. Entretiens sur l'antiquité classique 37* (Genf 1992) 159-199.
- Gros 1996:** P. Gros, *L'architecture romaine. 1 Les monuments publics* (Paris 1996).
- Gros Lambert 2009:** A. Gros Lambert, *Lambèse sous le Haut-Empire (Ier-IIIe siècles) du camp à la cité* (Paris 2009).
- Gsell 1901:** S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie. 2 Bände.* (Paris 1901).
- Guarducci 1978:** M. Guarducci, Guarigioni miracolose (sanationes), *Epigrafia Greca IV: Epigrafi sacre pagane e cristiane* (Rome, 1978) 143-166.
- Güthling 2009:** O. Güthling, *Titus Livius, Römische Geschichte. Von der Gründung der Stadt an* (Wiesbaden 2009).
- Habicht 1969:** C. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions. Altertümer von Pergamon 8.3* (Berlin 1969).
- Haynes 2013:** I. Haynes, Advancing the systematic study of ritual deposition in the greco-roman world, in: A. Schäfer – M. Witteyer (Hrsg.), *Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt. Internationale Tagung Mainz 28.-30. April 2008* (Mainz 2013) 7-19.

Heinrich Kellner: K. A. Heinrich Kellner, Tertullians ausgewählte Schriften (1912 – 1915 Kempten).

Herzog 1931: R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion (Leipzig 1931).

Hoffmann 2011: A. Hoffmann, Das Asklepieion. Die Platzhallen und die zugehörigen Annexbauten in römischer Zeit. AvP 11,5 (Berlin 2011).

Horn – Rüger 1979: H. G. Horn - Ch. B. Rüger (Hrsg.), Die Numider. Reiter und Könige nördlich der Sahara. Ausstellungskatalog Bonn (Köln 1979).

Ibba 2006 : A. Ibba, Uchi Maius 2: le iscrizioni (Sassari 2006).

Janon 2008: Encyclopédie Berbère 28 - 29 (2008) 4340-4346, Lambèse (M. Janon).

Janon 2005: M. Janon, Lambèse. Capitale militaire de l'Afrique romaine (Ollioules 2005).

Janon 1985: M. Janon Recherches à Lambèse III: Essais sur le temple d'Esculape, AntAfr, 21, 1985, 35 - 102.

Kádár 1989: Z. Kádár, Der Kult der Heilgötter in Pannonien und den übrigen Donauprovinzen, ANRW II 18.2 (Berlin 1989) 1038-1061.

Kerr 2010: R. Kerr, Latino-Punic Epigraphy. A Descriptive Study of the Inscriptions. Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe, 42 (Tübingen 2010).

Khanoussi 1997: M. Khanoussi, Uchi Maius 1: scavi e ricerche epigrafiche in Tunisia (Sassari 1997).

Kleijwegt 1994: M. Kleijwegt, Beans, Baths and the Barber...A Sacred Law from Thuburbo Maius, AntAfr 30, 1994, 209-220.

Klotz 1874: Handwörterbuch der lateinischen Sprache. Zweiter Band. I – Z (Braunschweig 1874).

Lander 2016: L. Lander, Ritual sites and religious rivalries in late Roman North Africa (New York 2016).

- Laporte 1989:** J. – P. Laporte, *Rapidum: le camp de la Cohorte des Sardes*, BSNAF, 1983, 253-267.
- LeGlay 1990:** M. LeGlay, *Un centre de syncrétisme en Afrique: Thamugadi de numidie*, *L'africa romana* 8, 1990, 67-78.
- LeGlay 1975:** M. LeGlay, *Le syncrétisme dans l'africaine ancienne*, in: F. Dunand – P. Leveque (Hrsg.), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité* (Leiden 1975) 123-151.
- LeGlay 1961:** M. LeGlay, *Saturne africain. Monuments* (Paris 1961).
- LeGlay 1954:** M. LeGlay, *Le Mithraeum de Lambèse*, CRAI 98, 1954, 269-278.
- Lipinski 1994:** E. Lipinski, *Apollon/Eshmun en Afrique proconsulaire*, in: Y. LeBohec (Hrsg.), *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel LeGlay* (Bruselas 1994) 19-26.
- Longfellow 2011:** B. Longfellow, *Roman Imperialism and Civic Patronage. Form, Meaning, and Ideology in Monumental Fountain Complexes* (Cambridge 2011).
- Lupu 2009:** E. Lupu, *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents* (NGSL) (Leiden 2009).
- Manderscheid 1981:** H. Manderscheid, *Die Skulpturenausstattung der kaiserzeitlichen Thermenanlagen* (Berlin 1981).
- Marcadé 1965:** J. Marcadé, *Rez. zu H. Zehnacker, Les statues du sanctuaire de Kamart (Tunisie)*, (Brüssel 1965) REA 67/3-4, 1965, 560-561.
- Meineke 1877:** A. Meineke, *Strabonis. Geographica*. (Leipzig 1877).
- Merlin 1916:** A. Merlin, *Une nouvelle inscription découverte à Thuburbo Maius*, CRAI 60/3, 1916, 262-267.
- Merlin 1913:** A. Merlin, *Forum et Maison d'Althiburos. Notes et documents* 6 (Paris 1913).
- Merlin 1912:** A. Merlin, *Fouilles à Althiburos (Médeina)*, CRAI 6, 1912, 417-426.

Merlin 1908: A. Merlin, Le temple d'Apollon à Bulla Regia. Notes et documents 1 (Paris 1908).

Meyer 1986-89: E. Meyer, Pausanias. Reisen in Griechenland. Gesamtausgabe in drei Bänden (München – Zürich 1986-89).

Meyer 1954: E. Meyer, Pausanias. Beschreibung Griechenlands (Zürich 1954).

Meyer 1869: G. C. E. Meyer, Caius Silius Italicus. Epos vom punischen Kriege. Metrisch übersetzt und von einem Vorworte über deutsche Vers- und Sylbenmessung begleitet. I Band. (Braunschweig 1869).

Musso 2009: L. Musso, Esculapio in Africa romana: tradizione punica, ellenizzazione, integrazione imperiale. in: E. DeMiro - G. Sfameni Gasparro - V. Calì (Hrsg.), Il culto di asclepio nell area mediterranea. Atti del convegno internazionale, Agrigento il 20-22. novembre 2005 (Roma 2009) 113-144.

Niewöhner 2016: P. Niewöhner, An Ancient Cave Sanctuary underneath the Theatre of Miletus. Beauty, Mutilation, and Burial of Ancient Sculpture in Late Antiquity, and the History of the Seaward Defences, AA, 2016/1, 67-156.

Nitschke 2013: J. L. Nitschke, Interculturality in image and cult in the Hellenistic east: Tyrian Melqart revisited, in: E. Stavrianopoulou (Hrsg.), Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, and Images (Leiden 2013) 253-282.

Parker 2004: R.C.T. Parker, What are greek Sacred Laws?, in: E. M. Harris - L. Rubinstein (Hrsg.), The Laws and the Courts in Ancient Greece (London 2004) 57-70.

Parker 1983: R. Parker, Miasma: pollution and purification in early Greek religion (Oxford 1983).

Petrovic – Petrovic 2006: A. Petrovic – I. Petrovic, Look Who is Talking Now! Speaker and Communication in Greek Metrical Sacred Regulations, in: E. Stavrianopolou (Hrsg.), Ritual and Communication in the Graeco-Roman World, Kernos Suppl. 16 (Liège 2006) 151-179.

- Pisanu 1990:** M. Pisanu, La vita religiosa a Gigthis: testimonianze epigrafiche e monumentalis, *L’Africa Romana* 7, 1990, 223-231.
- Pleket 1981:** H. W. Pleket, Religious History as the History of Mentality: The ‘Believer’ as Servant of the Deity in the Greek World, in: H. S. Versnel (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Leiden 1981) 152-192.
- Quoniam 1952:** P. Quoniam, Fouilles récentes à Bulla Regia (Tunisie), *CRAI* 96, 1952, 460-472.
- Riethmüller 2005, I:** J. W. Riethmüller, Asklepios. Heiligtümer und Kulte. Band 1/2 (Heidelberg 2005).
- Riethmüller 2005, II:** J. W. Riethmüller, Asklepios. Heiligtümer und Kulte. Band 2/2 (Heidelberg 2005).
- Riethmüller 1996:** J. W. Rietmüller, Die Tholos und das Ei. Zur Deutung der Thymele von Epidauros. *Nikephoros* 9, 1996, 71-109.
- Robert 1989:** L. Robert, *Opera minora selecta. Épigraphies et antiquités grèques V* (Amsterdam 1989).
- Robert 1982:** L. Robert, Une vision de perpétue martyre à carthage en 203, *CRAI* 126, 1982, 228-276.
- Robert 1953:** J. Robert – L. Robert, *Bulletin épigraphique*, *REG* 66, 1953, 113-212.
- Renberg 2017:** G. Renberg, Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World. *Religions in the Graeco-Roman World* 184 (Leiden 2017).
- Renberg 2010:** G. Renberg – A. Annbor, Dream-Narratives and Unnarrated Dreams in Greek and Latin Dedicatory Inscriptions, in: E. Scioli and C. Walde (Hrsg.), *Sub Imagine Somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture* (Pisa,2010) 33–61.
- Renberg 2006/2007:** Public and Private Places of Worship in the Cult of Asclepius at Rome, *MAAR* 51/52, 2006/2007, 87-172.

Renberg 2006: G. Renberg, Was Incubation Practised in the Latin West? ArchRel 8, 2006, 105-147.

Roberts – Donaldson 1993: A. Robert – J. Donaldson, The Ante-Nicene Fathers. Vol. 6. Gregory Thaumaturgus. Dionysius the Great. Julius Africanus. Anatolius and minor writers. Methodius. Arnobius. Translations of the writings of the Fathers down to A.D.325 (Edinburgh 1993).

Ruprechtsberger 1982: E. Ruprechtsberger, Thuburbo Maius: Eine Römerstadt in Tunesien, AW 1982, 13/4, 2-21.

Rüpke 2016: J. Rüpke, On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome (London 2016).

Saint – Amans 2004: S. Saint-Amans, Topographie religieuse de Thugga (Dougga). Ville romaine d’Afrique proconsulaire (Tunisie). Scripta antiqua 9 (Bordeaux 2004).

Schäfer 2007: A. Schäfer, Tempel und Kult in Sarmizegetusa. Eine Untersuchung zur Formierung religiöser Gemeinschaften in der Metropolis Dakiens (Paderborn 2007).

Schröder 1916: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1-3, Bibliothek der Kirchenväter 1. Reihe, Band 01, 16, 28 (Kempten - München 1911-16).

Sebaï 2011: M. Sebaï, Les dieux ancestraux d’Afrique proconsulaire. Une catégorie hors norme? À propos de quelques reliefs de Numidie proconsulaire, in: B. Cabouret et M. Charels-Laforge (Hrsgs.), La Norme religieuse dans l’Antiquité colloque organisé le 14 et 15 décembre 2007 par les Universités Lyon 2 et Lyon 3 (Paris 2011) 245 – 264.

Sebaï 2005: M. Sebaï, La romanisation en afrique, retour sur un débat. La résistance africaine: une approche liberatrice? Afrique & histoire 3, 2005, 39 – 56.

Skolowski 1973: F. Skolowski, On the New Pergamene Lex Sacra, GrRomByzSt 14/4, 1973, 407-413.

Skolowski 1969: F. Skolowski, Lois Sacrées des Cités Grecques (Paris 1969).

Skolowski 1962: F. Skolowski, Lois Sacrées des Cités Grecques. Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants / École Française d'Athènes 11 Supplement (Paris 1962).

Skolowski 1955: F. Skolowski, Lois Sacrées de l'Asie Mineure (Paris 1955).

Stavrianopoulou 2006: Ritual and Communication in the Graeco-Roman World. Kernos Suppl. 16 (Liège, 2006).

Szabó 2015: C. Szabó, Placing the Gods. Sanctuaries and Sacralized Spaces in the Settlements of Apulum, Revista doctoranzilor în veche și arheologie 3, 2015, 123-162.

Thébert 2003: Y. Thébert, Thermes romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen (Rom 2003).

Thomasson 1996: B. E. Thomasson, Fasti Africani. Senatorische und ritterliche Amtsträger in den römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian (Stockholm 1996).

Toutain 1907: J. Toutain, Les cultes païens dans l'Empire romain. Première partie, les provinces latines (Paris 1907).

Van Andringa 2013: W. Van Andringa, Des espaces et des rites. Archéologie des cultes de l'époque romaine, in: A. Schäfer – M. Witteyer (Hrsg.), Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt. Internationale Tagung Mainz, 28.-30. April 2008 (Mainz 2013) 35-52.

Van der Ploeg 2013: G. Van der Ploeg, Sacred Laws in the Cult of Asclepius, Rosetta 14, 2013, 71-87.

Vismara 1997: C. Vismara, Prime osservazioni sulla topografia urbana, in: M. Khanoussi (Hrsg.), Uchi Maius 1: scavi e ricerche epigrafiche in Tunisia (Sassari 1997) 21-41.

Von Ehrenheim 2009: H. Von Ehrenheim, Identifying Incubation Areas in Pagan and Early Christian Times, ProcDanInstAth 6, 2009, 236-276.

Von Prott – Ziehen 1906: H. Von Prott – L. Ziehen, Leges graecorum sacrae e titulis collectae (Teubner 1906).

Walton 1979: A. Walton, Asklepios: the cult of the Greek god of medicine (Chicago 1979).

White 1899: H. White, Appian. The Foreign Wars (New York 1899).

Winkler 1995: L. Winkler, Salus. Vom Staatskult zur politischen Idee. Eine archäologische Untersuchung (Heidelberg 1995).

Wörrle 1969: M. Wörrle, Die Lex Sacra von der Hallenstrasse (Inv. 1965, 20), in: C. Habicht (Hrsg.), Die Inschriften des Asklepieions. Altertümer von Pergamon 8.3 (Berlin 1969) 167-190.

Zehnacker 1965: H. Zehnacker, Les statues du sanctuaire de Kamart (Tunisie) (Brüssel-Berchem 1965).

12.1 Antike Autoren

Aelius Aristides, Orationes

Appian, Libyca (Punica)

Apuleius, Florida

Arnobius der Ältere, Adversus Nationes Libri VII

Artemidor von Daldis, Onirocriticon

Augustinus, De civitate Dei

Cassius Dio, Historia Romana

Cicero, de divinatione

Festus, de verborum significatione,

Flavius Philostratus, vita Apollonii

Livius, Ab urbe condita libri CXLII

Pausanias, Descriptio Graecae

Plinius, naturalis historia

Porphyrios, de abstinencia

Silius Italicus, Punica

Strabon, Geographica

Tertullian, Apologeticum

Vitruv, de architectura libri decem

13 Inschriften

Auzia

Weihinschrift, CIL VIII, 20747

Deae [Bonae Va]lletudini Sanc(tae) / L(ucius) Cass[ius Restitu]tus ex dec(urione)
vet(eranus) / fl(amen) p(er)p(etuus) col(oniae) [et Clo]dia Luciosa eius / templ[um cum
orna]mentis sua pecu/nia fece[runt dedica]veruntque et / reip(ublicae) do[no deder]unt
(anno) pr(ovincia) CLXXXXVI.

Bordj abd el Malek Hr Chett

Architrav, CIL VIII, 10618 = 15475

Sac(rum) dei Aesculapi et [Hygiae?---

Castellum Dimmidi

Weihaltar, AE 1948, 213

[I]n h(onorem) d(omus) [d(ivinae)] / Apollini / Aesculapio / Hy[g]iae / C(aius) I(ulius?)
Sign[inus] / [(centurio) le[g](ionis) III Aug(ustae) / v(otum) s(olvit)?]

Gammarth

Weihaltar, AE 1968, 553

Aesculapio/ ab Epidauro

Pro salute/ Aug(usti) / C(aius) Fonteius / Doryphorus / sac(erdos) M(atris) D(eum)
M(agnae) I(daeae) / et Attis d(edit) d(edicavitque)

Aesculapio/ ab Epidauro

Henchir Bir el Afu

Architrav, CIL VIII, 14447

[---] Fortunae redu[ci / Imp(eratoris) Caes(aris) divi Seve]ri Pii [Aug(usti) nepotis] divi Magni Antonini Pii [[filii]] M(arci) Aureli [[Severi / Alexandri Invicti Pii Felicis Augusti ---]] / [--- flamen div]I Antonini [Pii] flam[e]n divi Traiani sac(erdos) Cereris et Aesculapi(i) s[ac(erdos) --- / flamen] divi Magni Antonini sacerdos unicus[s --- / ---de sua pec(unia) fecit et dedic(avit)].

Maxula

Kleiner Giebel, AE 1937, 72

Aesculapio Aug(usto) sacr(um) / Zmaragdus Aug(usti) servus) Augustanus suo et / Flaviae Euphrosyne contubernalis suae nomine aediculam vetustate consumptam / de suo ampliavit et columellas Numidicas duas et fastigium marmoreum posuit et ipsum inauravit et praetexta votum dedit.

Auf demselben kleinen Giebel, AE 1937, 72.

Aesculapi(o) et Panteo / Aug(ustis) sacr(um) Caeler Caes(aris) n(ostri) ser(vus) custos horr(eorum) viso renovavit et voto vestit / et palmam argenteam de suo posuit.

Musti

Block, AE 1968, 586

Aescula[pio Au]g(usto) sacrum pro salute / [Imp(eratoris) C]aes(aris) Traiani Hadriani Part(hici) Aug(usti) p(atris) p(atriciae) C(aius) Iulius M(arci) f(ilius) Cor(nelia) Placidus ob / [hon(orem) flam(onii)] / [perp(etui)] cum HS M(decem milia) in opus munificentiae promisisset et ob honor(em) Ilvir(atus) HS MM(duo milia) ad[iecta a se] / [ampl]ius pecunia templum cum statuis III marmoribus picturis exornavit [item ad] / [or]namentum templi Plutonis urceum et lancem ex arg(enti) p(ondo) VI fecit idemq(ue) ded(icavit) [d(ecreto) d(ecurionum)]

Weihaltar, AE 1968, 595

Plutoni frugif(ero) / Aug(usto) genio Mustis / sacr(um) pro salute / Imp(eratoris) T(iti) Aeli Hadrian[i A]ntonini / Aug(usti) Pii M(arcus) Corneli[us] M(arci) f(ilius) / Cornelia Laetus flamen / perpetu[us] Ilvir sacerdos / Caelestis et Aesculapii / publicus cum pro honore / flamoni perp(etui) HS M(decem milia) taxas/set et ob honorem Ilvir(atus) / HS

MM(duo milia) inlatis aerario HS MMM(tribus milibus) / statuam aeream posuit et in tem/plo Caelestis portic(um) columna/rum XIII ampliata pecu[ni]a fe/cit d(ecreto) d(ecurionum) idem q[uo]q[ue] [de]dic(avit) ampli/us in eode[m] templo] porticum / avitam [v]e[t]u[st]ate con]absam(!) [co]/lumnis [---] pecuni[a] / res[tituit]

Architrav, AE 1968, 596

Telluri Aug(ustae) sacr(um) pro salute / Imp(eratoris) Caes(aris) T(iti) Aeli Hadriani Antonini Aug(usti) Pii libe/rorumque eius M(arcus) Cornelius M(arci) f(ilius) Cornel(ia) Laetus flam(en) / [p]erp(etuus) Iivir q(uinquennalis) sacerdos Caelestis et Aesculapii / publicus templum cum statua s(ua) p(ecunia) f(ecit) d(ecreto) d(ecurionum)

Block, AE 1968, 609

[Pr]o salute Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) Aureli Comm[odi] Antonini Pii Fel[icis] Aug(usti) German(ici) Sarmat(ici) Brittan(nici)] / [p(ontificis)] max(imi) trib(unicia) potest(ate) XIII imp(eratoris) VIII co(n)s(ulis) V p(atris) p(atriae) C(aius) Or[f]ius L(uci) f(ilius) Cor(nelia) Luciscus prae[f]ectus i(uris) d(icundi) pro Iivir(is) Iivir] / [it]erum q(uin)q(uennalis) sacerdos publicus deae Caelestis et Aesculapi arcum quem suo et C(ai) O[r]fi [---] n[omine] / [p]ro praecipua erga sanctissimum numen relig(ione) proque perpetuo patriae amore pro[miserat] adiecta] / [a]mplius statua Iano Patri perfecit et dedicavit statuam quoque in foro Mar[s]ya]e [constituit] / [o]b cuius dedicatione(m) ludos [sc]aenico[s] et] epulum curiis et Caerealicis(!) exhibuer[unt]

Thibicae

Fries, CIL VIII 12228

Aesculapio Aug(usto) sacr(um) / [p]ro salute Imp(eratoris) Caes(aris) T(iti) Aeli Hadriani Antonini Aug(usti) Pii liberorumq(ue) eius / civitas Thibicaensis p(ecunia) p(ublica) fecit/instante operi Felice Victori [---]ae filio sufete

Thignica

Architrav, CIL VIII 1413=15205

---Memmii---et D]onatus dec[uriones] ob statua]s duas [in] patriae et civium suorum [honorem] promissas ad]lecti arcum cum [---/---]duabus et col[umnis] ma[r]mo[r]r[ei]s n(umero) octo er s[t]atuis marmoreis n(umero) sexs et c[---] et str]atura areae quae f[---]iar[---]um [---/---]patriae suae cu[m] Sex(to)] Memmio Felice Sabinian[o] et Q(uinto) Memmio Rufo Fortu[natiano] sacerdote ? pu]blico adlectis de[curion]ibus C(oloniae) C(oncordiae) I(uliae) [K(arthaginis)]/ sacerdotibus Aesculapi p[osuer]unt idemque dedicav[e]runt ad quorum remun[erandam] munificentia]m re[s] publica sua c[ivita]tis Thign[ic]en]sis statua]s pedestres ---Mem]mio Rufo fratri eorum et Caeciliae [---matri eorum et ipsis] equestres in foro posuit.

Thisiduo

Block, CIL VIII, 1267 = ILS, 5461

Pro salute Imp(eratoris) / Caes(aris) M(arci) Aureli/Antonini Augusti/Germanici Sarmat(ici)/liberorum domusq(ue)/eius divinae/L(ucius) Memmius Felix flamen/temple domini Aescu/lapi hanc aram et/ollam aer(eam)caldar(iam) et ur/ceum et lucernam aer(eam)/s(ua) p(ecunia) f(ecit) idemq(ue) dedicavit.

Thugga

Architrav, CIL VIII, 1476 = 26456

Aescula[pi]o Aug(usto) sacr(um) [---

Thysdrus

Trapezoidale Stele, AE 1938, 42

Aesculapiu(!) Aug(usto) / sacr(um) L(ucius) Deme<t>riu/s Damon u(t) v(overat) s(olvit) l(ibens) v(otum) a(nimo) / V

Vazi Sarra

Weihinschrift, CIL VIII, 12006

[Pr]o salute Imp(eratoris) Caes(aris) divi Septimi Severi [P]ii Ara[b(ici)] Adiabe[nic]i Parthici maximi Brit[an]nici maximi fil(i) divi M(arci) Antonini Pii Germanici Sarmatici nepot(is) divi Antonini Pii / pronepot(is) divi Hadriani abnep(otis) divi Traiani Parthici et divi Nervae adnepot(is) M(arci) Aureli Antonini pii felicitis principis iuventutis Augusti / Parthici maximi Brittann[i]ci max(imi) pont(ificis) max(imi) trib(unicia) potest(ate) XV imp(eratoris) II co(n)s(ulis) III p(atris) p(atriciae) et Iuli[ae] Domnae Augustae piae felicitis matris Aug(usti) et castrorum et senatus totiusq(ue) domus divinae / P(ublius) Opstorius Saturninus fl(amen) p(erpetuus) sac(erdos) Merc(uri) cum patriae suae Vazitanae triplicata summa fl(ameni) p(erpetui) HS III m(ilibus) n(ummum) aedem Mercurio Sobrio pollicitus fuisset ampliata liberalitate eandem aedem / cum pronao et ara fecit et ob dedicat(ionem) aepulum(!) et gymnasium ded[it lo]c(o) dat(o) d(ecreto) d(ecurionum) idem iam ant(e) hoc ob honorem XI pr(imatus) aed[e]m Aesculapio deo promissam bassil(ica) (!) coh(a)erent(em) multiplicata pec(unia) fecit

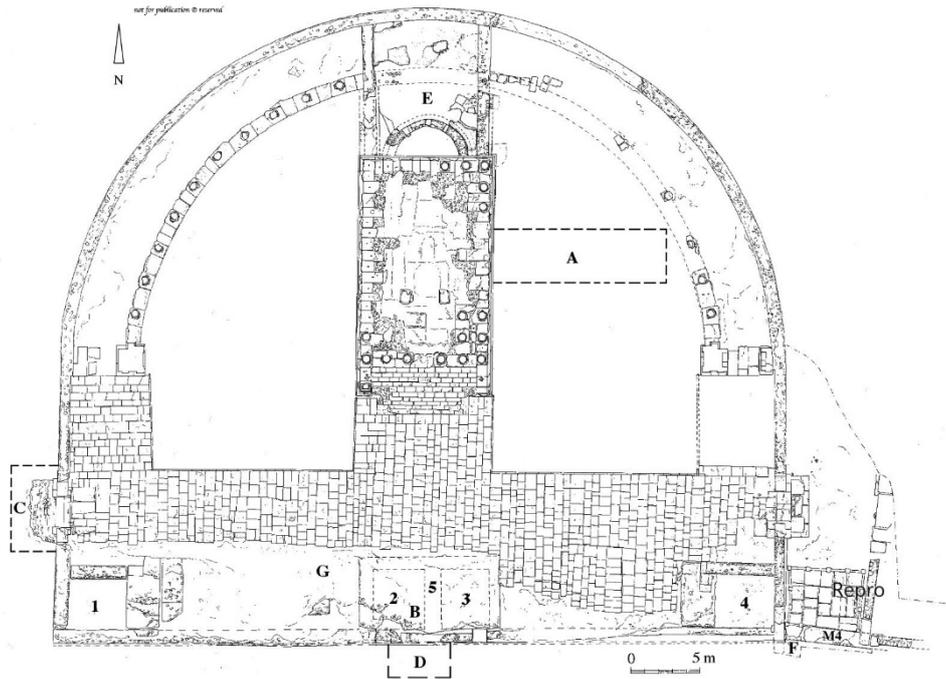
Weihinschrift, CIL VIII 12007

[.....] / [...] Iuliae Augu[stae, pi]ae, felicit[is, matris] Augu[sti et castrorum et Senatus, totiusque] domus [d]iu[inae]. / P(ublius) O[p]st[orius Saturninus, fl(amen) p(erpetuus), sac(erdos) Merc(urii), cum pa]triae s[uae Vazitana]e [t]ripli[cata sum]m(a) fl(ameni) p(osuit), HS III m(ilia) n(ummum) aedem Merc[ur]io Sobrio pollicitus fuisset ampliata liberalitate eandem aedem] / cum p[ronao et ara fecit et ob dedicationem e]pulum et gy[mnasium dedi]t, lo[co dato d(ecreto) d(ecurionum), ide[m o]b honorem (undeci)pr(imatus) aedem A[esculapio deo promissam bassil(ica) (sic) pec(unia) fecit.]

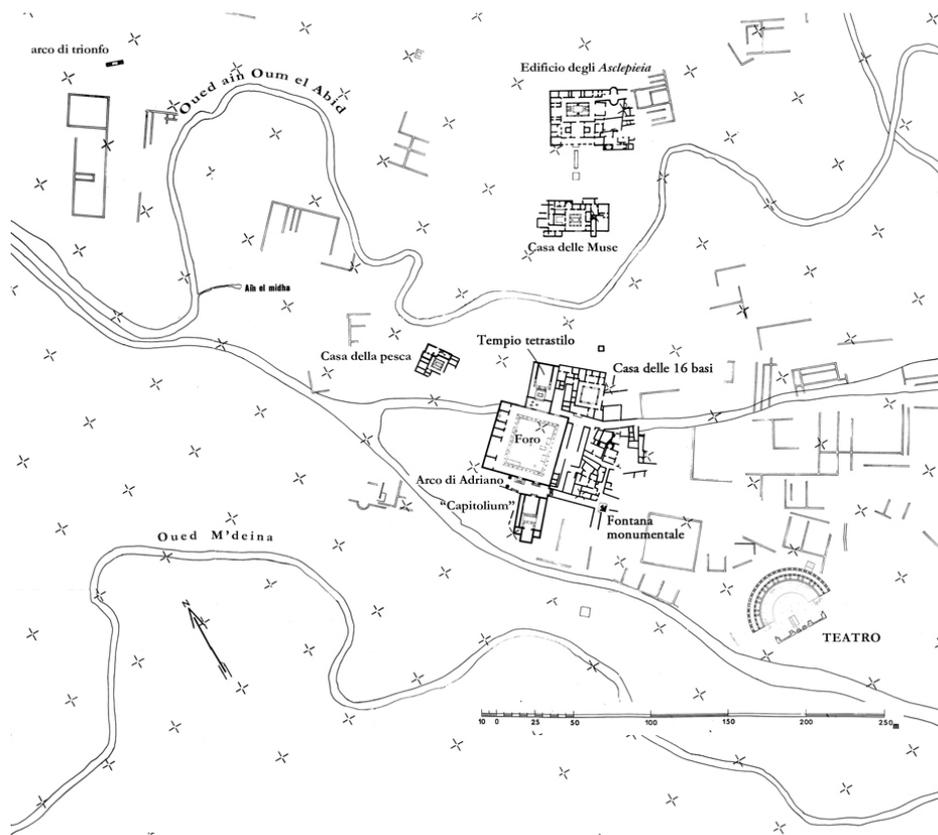
Caesarea

Türpfosten, CIL VIII, 9320

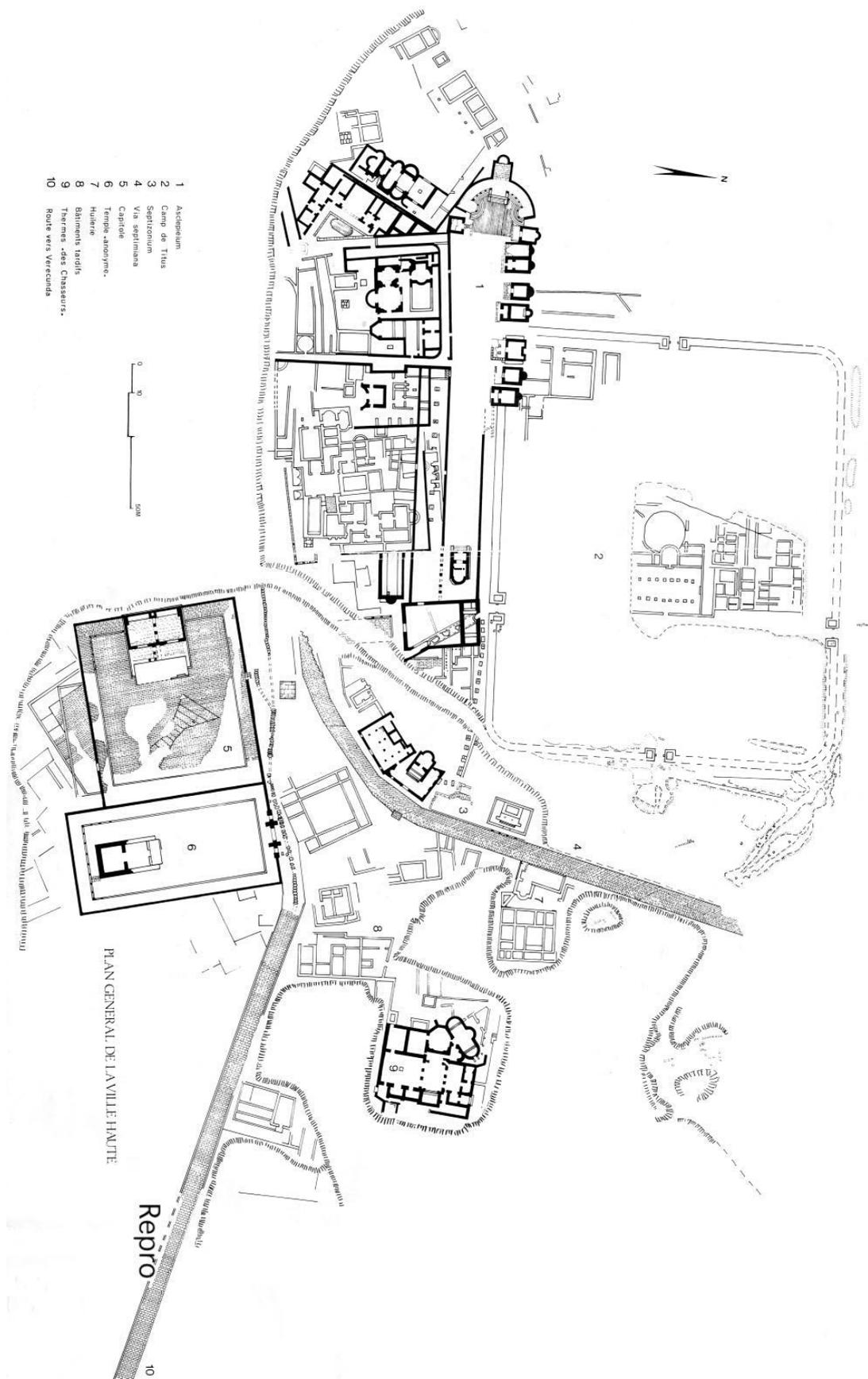
a)---aedem Aesc]ulapi quam Marc(ianus?) f(ilius) Labe[o?--/--] accepto loc]o a splendidissimo ordine Caes(ariense) pro[---/--] cum pro]nao lacum arb(oribus) marmorib(us) statuis et omni orn[ame]n[ta]nto(?)---
b)---] Marcianus fratres [---/--]o cum c[o]lumnis instituerunt [---/--]usti fecer(unt) dedicante P(ublio) [Aelio] Per[eg]rino pro(curator) IV[---



Tafel 3 Dea Caelestis Tempel in Thugga, nach [http://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[layout\]=marbilder_item&search\[constraints\]\[marbilder\]\[searchSeriennummer\]=4179127](http://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[layout]=marbilder_item&search[constraints][marbilder][searchSeriennummer]=4179127) (12.12.2017).



Tafel 4 Alhiburos Stadtplan, nach <https://arachne.dainst.org/entity/1241955/image/5311856f1=20&q=althiburos> (10.12.2017).



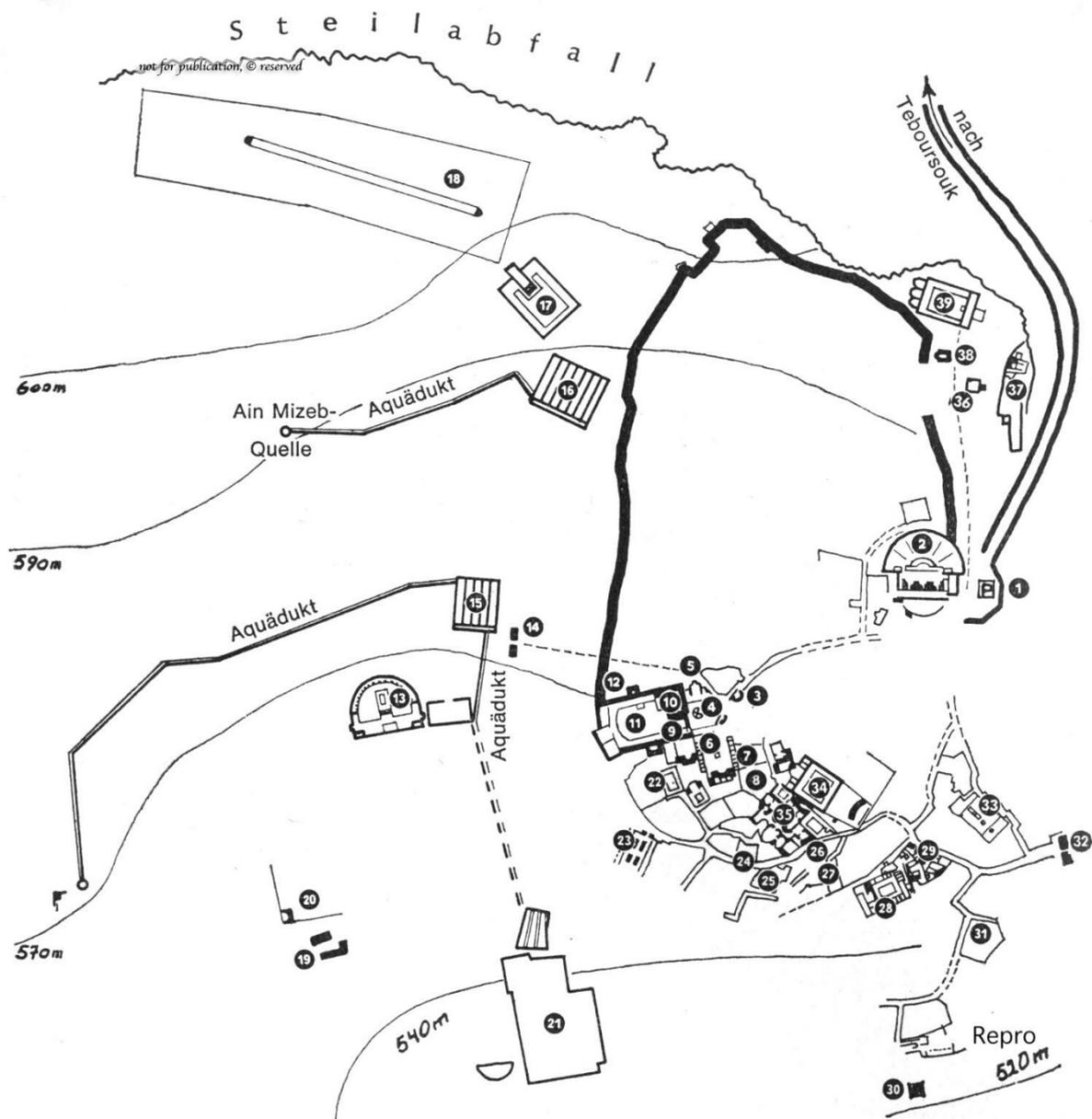
Tafel 5 Übersichtsplan Lambaesis, nach <https://arachne.dainst.org/entity/5311936> (10.12.2017).



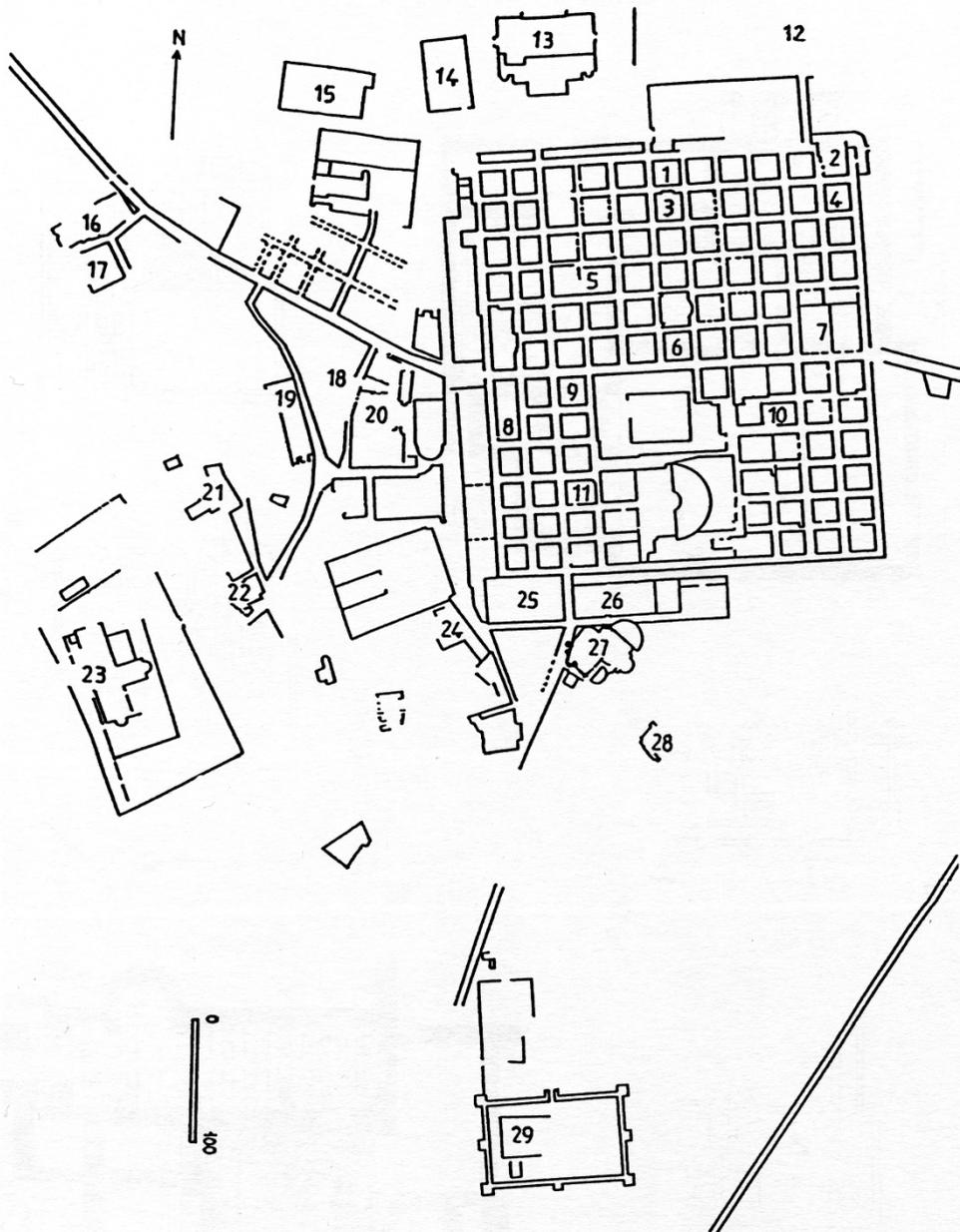
Tafel 6 Übersichtsplan von Aradi (Sidi Jdidi) auf dem jedoch nicht ersichtlich wird wo sich der Asklepiustempel befand, nach <https://arachne.dainst.org/entity/1336922/image/5309940fl=20&q=aradi> (10.12.2017).



Tafel 7 Übersichtplan Uchi maius, nach <https://arachne.dainst.org/entity/2633571> (1.12.2017).



Tafel 8 Übersichtsplan Thugga, Nr. 23 sog. Asklepiustempel, 11 Forum, 13 Dea Caelestis Tempel; nach <https://arachne.dainst.org/entity/445491> Seriennummer 2028408 (11.12.2017).



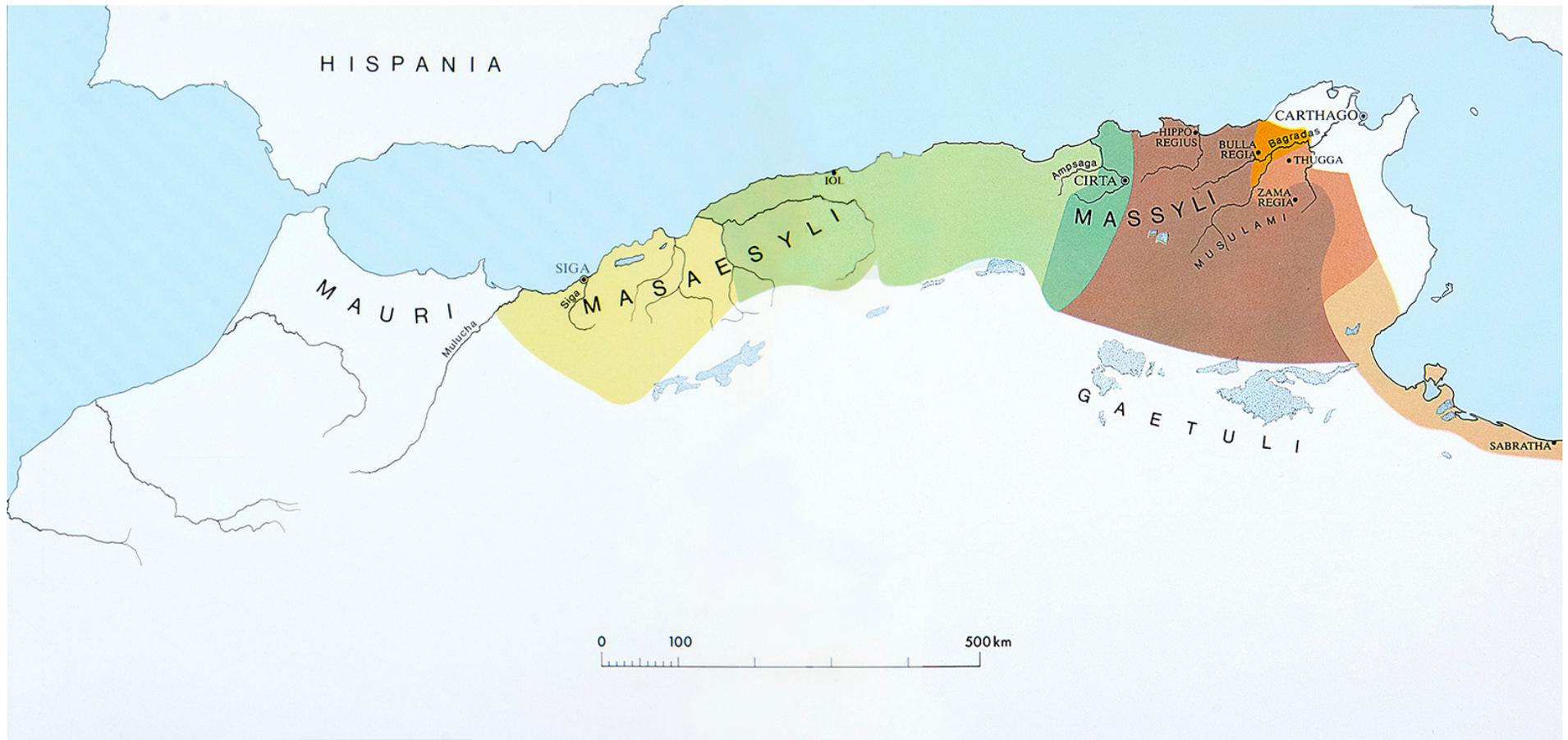
Pl. CXVII – Emplacement des thermes de Thamugadi (fond de carte : Germain, *Mosaïques*, h.t.). Éch. 1:5000. 1 - Petits thermes Nord. 2 - Petits thermes Nord-Est. 3 - Maison de l'insula 17. 4 - Maison de l'insula 22. 5 - Maison de L. Iulius Ianuarius. 6 - Maison du triomphe de Vénus. 7 - Grands thermes Est. 8 - Maison de la piscine. 9 - Maison de l'insula 69. 10 - Petits thermes Est. 11 - Petits thermes du centre. 12 - Thermes du faubourg Nord-Est. 13 - Grands thermes Nord. 14 - Thermes des Filadelfes. 15 - Maison à l'Ouest des thermes des Filadelfes. 16 - Maison au Sud de la porte de Lambèse. 17 - Thermes Nord-Ouest. 18 - Maison près du marché aux vêtements. 19 - Maison au Nord du capitole. 20 - Thermes du marché de Sertius. 21 - Thermes Ouest. 22 - Thermes du capitole. 23 - Thermes de la «cathédrale donatiste». 24 - Thermes de «l'usine de céramique». 25 - Maison de Sertius. 26 - Maison de l'Hermaphrodite. 27 - Grands thermes Sud. 28 - Petits thermes Sud. 29 - Thermes de la forteresse byzantine.

Tafel 9 Übersichtsplan Timgad, nach Thébert 2003, CXVII.

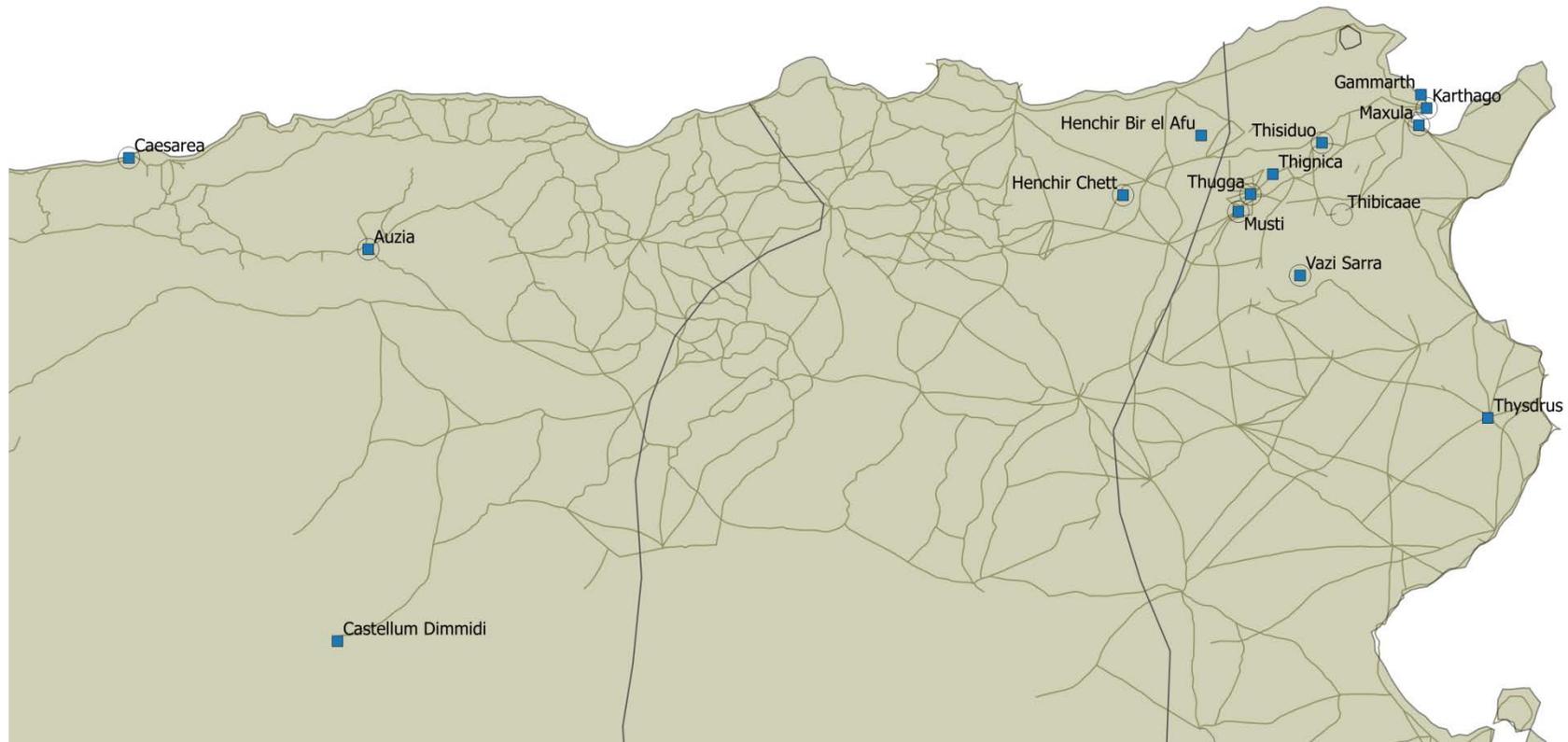
15 Karten



Karte 1 Übersichtskarte des heutigen Nordafrika, nach Horn – Rüger 1979, 677 Karte 5.



Karte 2 Übersichtskarte über die numidischen Königreiche, nach Horn –Rüger, 675 Karte 4.



- Epigraphisch belegte Heiligtümer nach Benseddik
- Sicher durch Epigraphik belegte Heiligtümer
- Römisches Reich (200 n. Chr.)
- Römische Strassen

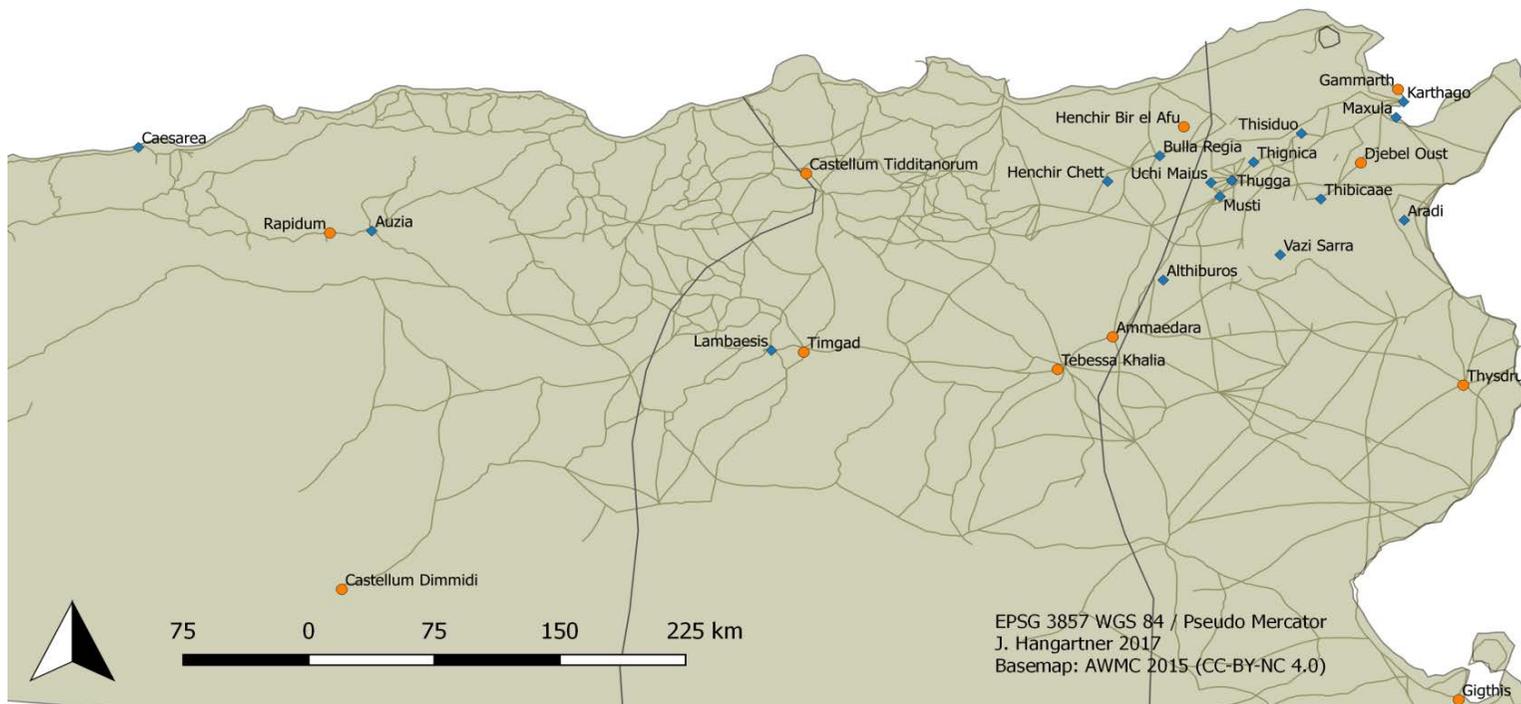


Karte 3

Verteilung der sicher und unsicher belegten Asklepiusheiligtümer

M 1:4000000

- ◆ sicher belegt
- unsicher belegt
- Römisches Reich (200 n. Chr.)
- Römische Strassen

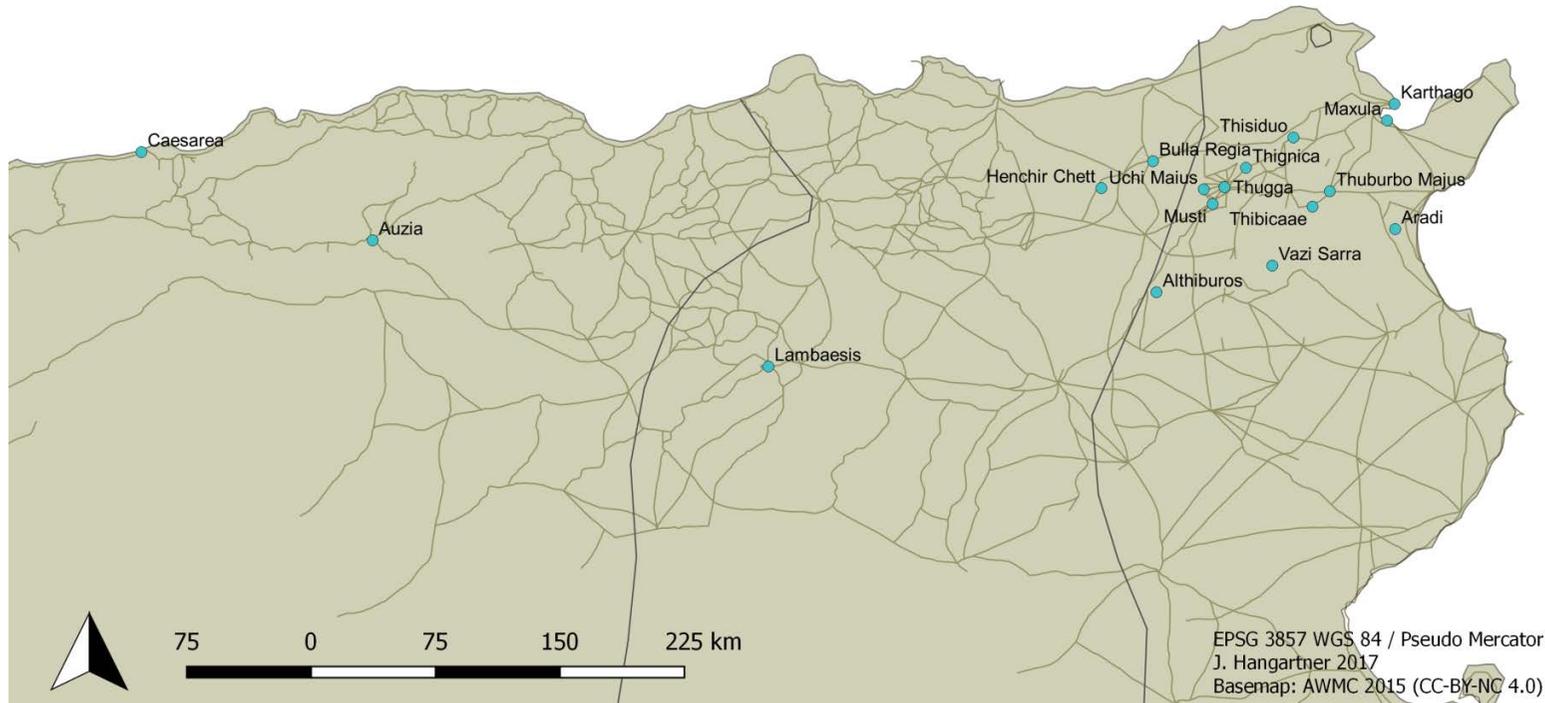


Karte 4

Übersicht der Asklepiusheiligtümer

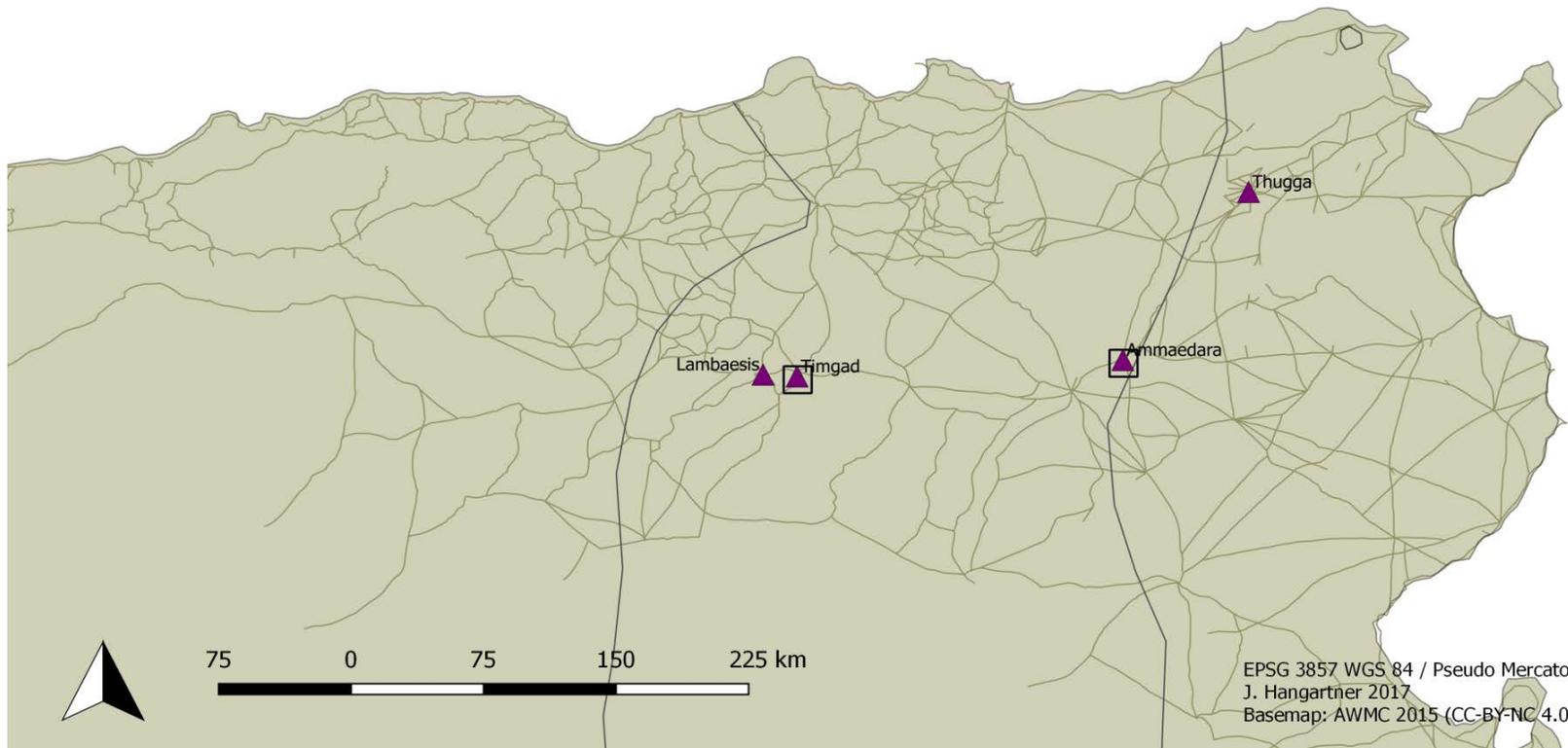
M 1:4000000

- Sicher belegte Asklepiusheiligtümer
- Römisches Reich (200 n. Chr.)
- Römische Strassen



Karte 5

- ▲ Heiligtümer mit drei Cellae
- Unsichere Asklepiusheiligtümer
- Römisches Reich (200 n. Chr.)
- Römische Strassen

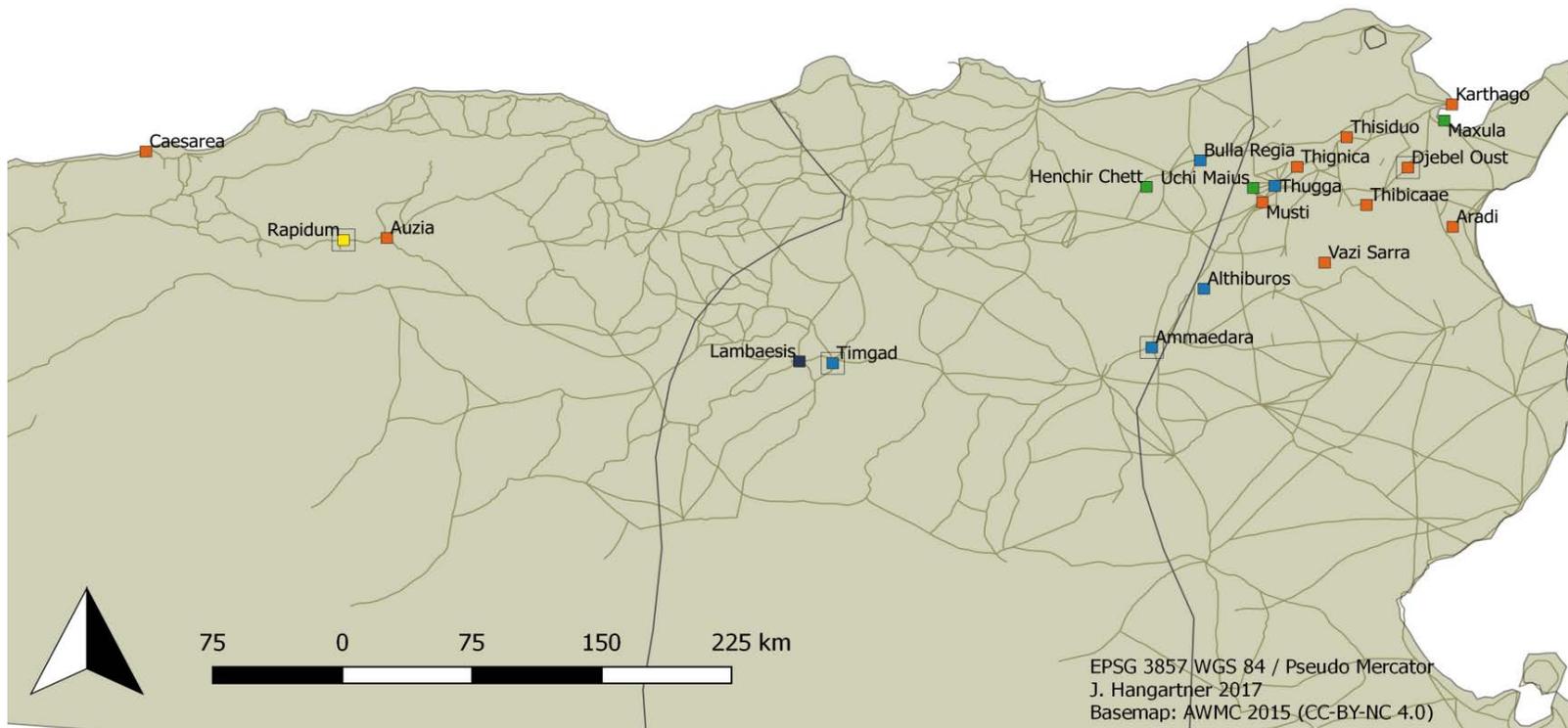


EPSG 3857 WGS 84 / Pseudo Mercator
J. Hangartner 2017
Basemap: AWMC 2015 (CC-BY-NC 4.0)

Karte 6

Mindestanzahl der verehrten Gottheiten in den Heiligtümern

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- Unsicher Asklepius zugeschriebene Heiligtümer
- Römisches Reich (200 n. Chr.)
- Römische Strassen

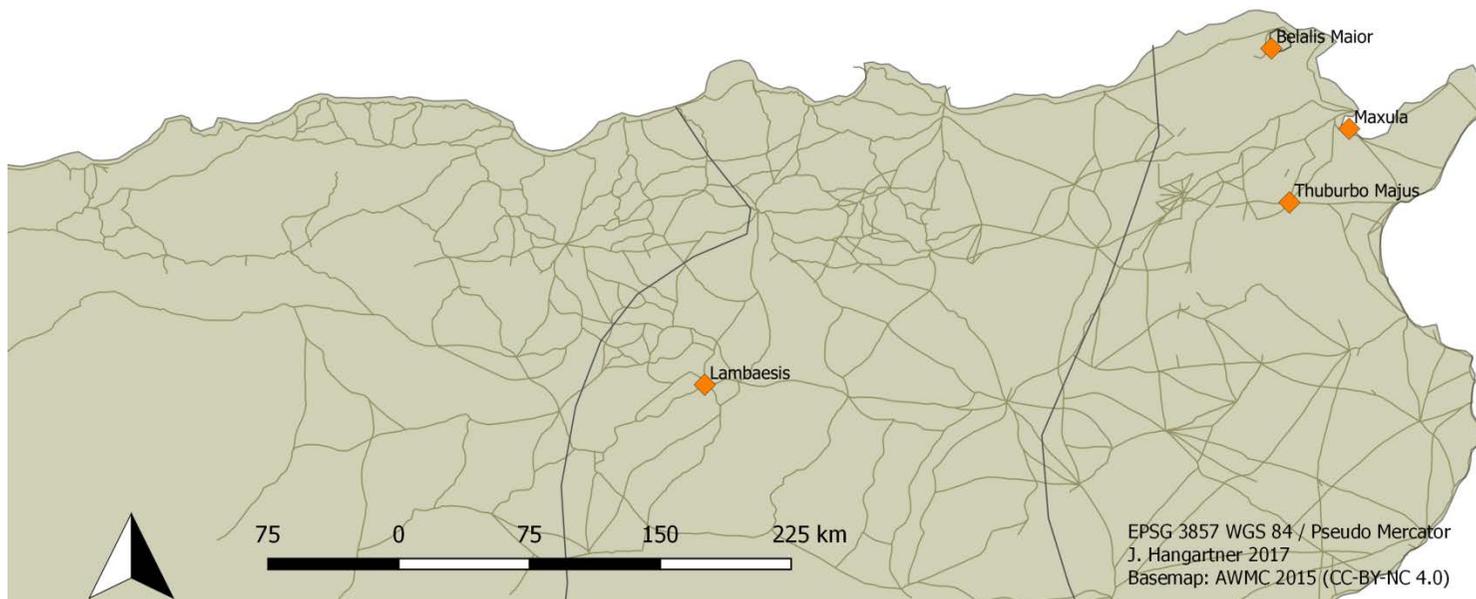


Karte 7

Inkubation

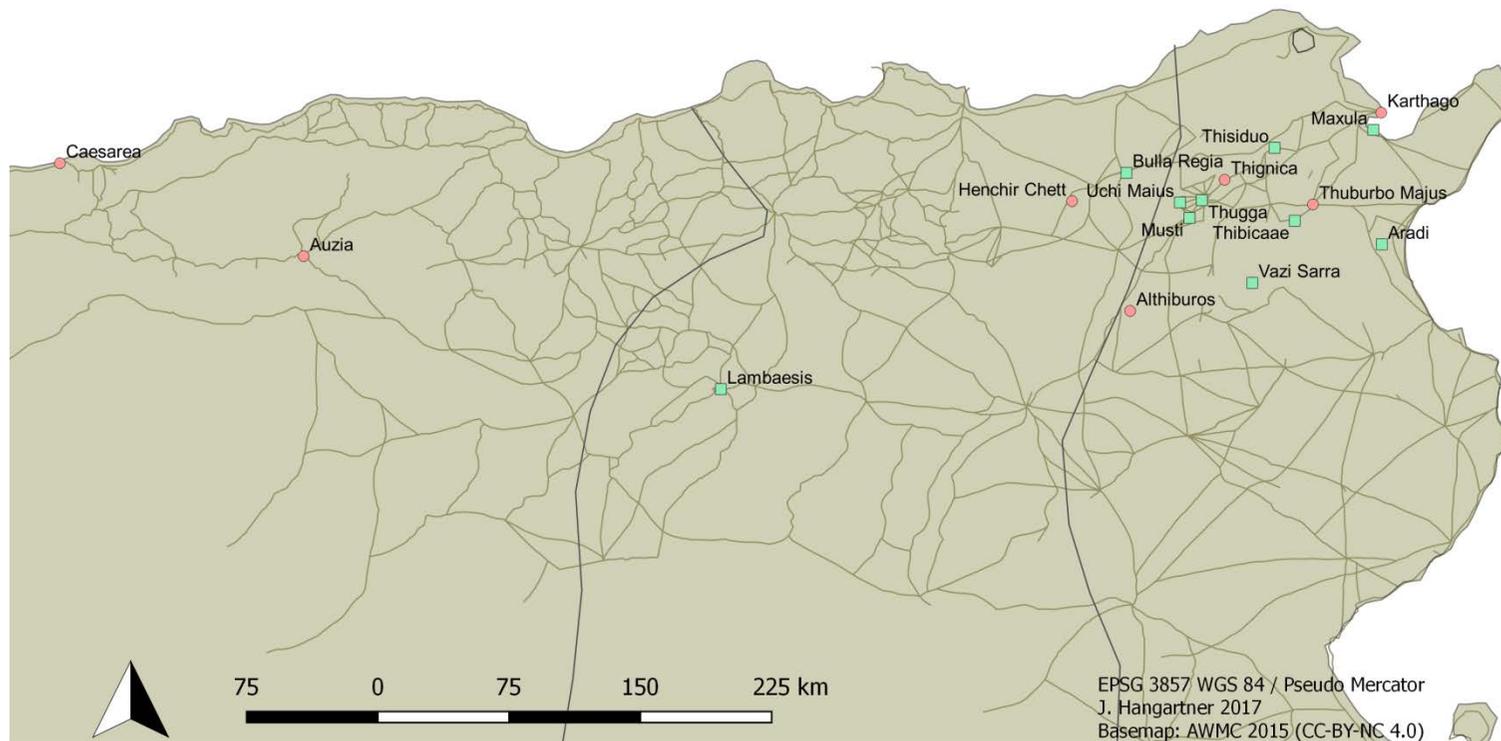
M 1:3750000

- ◆ Möglicher Inkubationsort nach Benseddik
- Römisches Reich (200 n. Chr.)
- Römische Strassen



Karte 8

- Heiligtum mit Bezug zum Kaiserkult
- Sicher belegtes Heiligtum ohne bekannten Bezug zum Kaiserkult
- Römisches Reich (200 n. Chr.)
- Römische Strassen



Karte 9

Deponierungen im Asklepiuskult

- Orte mit möglichen Deponierungen im Asklepiuskult
- Römisches Reich (200 n. Chr.)



Karte 10

16 Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Asklepiuskult im römischen Nordafrika. Der Fokus der Untersuchung liegt auf den römischen Provinzen Africa Proconsularis, Numidia, Mauretania Caesarensis und Mauretania Tingitana, die mit der sukzessiven Eingliederung Nordafrikas in das römische Reich ab 146 v. u. Z. entstanden sind und sich auf die Gebiete des heutigen Libyen, Tunesien, Algerien und Marokko erstrecken. Der zeitliche Fokus liegt zwischen dem Ende des dritten punischen Krieges und 429, dem Jahr in dem die Vandalen nach Nordafrika übersetzten.

Die Arbeit ist in zwei Themenblöcke unterteilt. Im ersten Block werden die bisher von der Forschung als Asklepiusheiligtümer bezeichneten Bauten und Standorte auf ihre Zuschreibung hin überprüft und anschließend miteinander verglichen. Im zweiten Themenblock wird auf mögliche Rituale des Asklepiuskultes im römischen Nordafrika eingegangen. Dieser Block ist aufgrund der vorhandenen Quellen (Epigraphik, antike Autoren, Architektur) und dem Vergleich mit Ritualen im Asklepiuskult im restlichen römischen Reich in fünf Unterkapitel geteilt: *Leges Sacrae*, Wasser, Inkubation, Opfer und Asklepieia.

In einem Fazit werden die gewonnen Resultate zusammengefasst und im Ausblick weiterführende Forschungsfragen diskutiert.