

ARCTOS

ACTA PHILOLOGICA FENNICA

VOL. XXXVI

HELSINKI 2002

INDEX

EUGENIO AMATO	<i>Note esegetiche e testuali alla Descriptio orbis di Dionisio d'Alessandria (I)</i>	7
MIKA KAJAVA	<i>Minimum Corinthium</i>	19
UTA-MARIA LIERTZ	<i>Kybele bei den Matronae Vacallinehae? Eine Fallstudie aus der Germania Inferior</i>	31
MARIA NIKU	<i>Aspects of the Taxation of Foreign Residents in Hellenistic Athens</i>	41
MASSIMO PIERPAOLI	<i>P. Volumnius Eutrapelus</i>	59
ARI SAASTAMOINEN	<i>On the Problem of Recognising African Building Inscriptions</i>	79
OLLI SALOMIES	<i>On the Origin of Die Inschriften von Prusa ad Olympon No. 52</i>	97
WERNER J. SCHNEIDER	<i>Laetinus' Fieberkurve. Zur Textüberlieferung von Martial 12, 17, 9/10</i>	103
HEIKKI SOLIN	<i>Analecta epigraphica CIC–CCVI</i>	107
HOLGER THESLEFF	<i>Intertextual Relations between Xenophon and Plato?</i>	143
	<i>De novis libris iudicia</i>	159
	<i>Index librorum in hoc volumine recensorum</i>	216
	<i>Libri nobis missi</i>	218
	<i>Index scriptorum</i>	221

KYBELE BEI DEN MATRONAE VACALLINEAE? Eine Fallstudie aus der *Germania Inferior**

UTA-MARIA LIERTZ

Vor gut einem Vierteljahrhundert hat B. H. Stolte im Rahmen des *ANRW*-Bandes II, 18 zur Religion in den Provinzen die religiösen Verhältnisse in Niedergermanien dargestellt und eine zu diesem Zeitpunkt im Prinzip vollständige Sammlung aller dort vorkommenden Götter vorgelegt. Er kam dabei auf insgesamt 260 Göttinnen und Götter unterschiedlichster Herkunft und Verehrungsintensität. Seine Unterscheidung zwischen Göttern aus dem Orient, also aus Ägypten, Syrien, Kleinasien, einheimischen und römischen Göttern findet sich auch in mehreren anderen Beiträgen dieses *ANRW*-Bandes, in dem nach Provinzen und innerhalb der Provinzen sicher zurecht nach Göttern, bzw. Göttergruppen gesondert vorgegangen wurde.¹ In den sechziger und siebziger Jahren sind auch große Anstrengungen unternommen worden, Corpora zu einzelnen oder benachbarten orientalischen Gottheiten zusammenzustellen, erinnert sei nur an das monumentale Werk von Vermaseren, und für unseren Raum an Schwertheim, Walters und andere.²

* Dieser Artikel ist im Rahmen des Forschungsprojektes "Interaction between the Greek and Roman World in Antiquity" der Akademie von Finnland entstanden.

¹ Z. B. in *ANRW* II 18, 1, 1986: E. Birley, "The Deities of Roman Britain", 3–112; S. Sanie, "Kulte und Glauben im römischen Süden der Moldau (Ostrumänien)", 1272–1316; für Spanien von vornherein in drei Aufsätze in einheimische, römische und orientalische Kulte aufgeteilt, usw.

² G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (EPRO 12), Leiden 1969; K. Schillinger, *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des Römischen Kaiserreiches*, Diss. Konstanz 1979; E. Schwertheim, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland* (EPRO 40), Leiden 1974; V. Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul* (EPRO 41), Leiden 1974; et al.

Nun stellt sich aber immer mehr die Frage nach dem Verhältnis der Gottheiten verschiedener Herkunft zueinander: Handelt es sich um ein Nebeneinander, Nacheinander oder vielleicht auch ein Miteinander der Verehrung neuerer und älterer Götter? Mit anderen Worten, ist es möglicherweise eine Modefrage? Es mag überheblich scheinen, befriedigende Antworten auf diese Fragen finden zu wollen, zumal es kaum möglich ist, Intentionen und innere Überzeugungen von Verehrern einzelner Gottheiten auszumachen, denn unsere Informationsquellen beschränken sich auf Steindenkmäler, Votivgaben und einige archäologische Überreste. Dennoch soll hier ein Versuch unternommen werden, und zwar in Form einer Fallstudie.

Bei einer Wanderung in der Eifel im Sommer 2001 stießen wir auf einen Wegweiser zum sogenannten "Heidentempelchen". Vor Ort stellte sich heraus, dass es sich um die Reste eines Heiligtums der *matronae Vacallinehae* handelte. Die Beschilderung des in seinen Grundmauern recht gut erhaltenen Tempelkomplexes wies eines der Gebäude als Kybeletempel aus. Das hieße also, dass eine orientalisch-römische Gottheit, Mater Magna alias Kybele, in nächster Nähe und in einem gemeinsamen Tempelkomplex mit einheimischen Muttergottheiten, den *matronae* der Sippe der Vacalli kultisch verehrt würde. Ist dies möglich? Wenn ja, hätten wir ein fantastisches Zeugnis für die Integration importierter Göttinnen in eine indigene Kultur, die noch dazu abseits der großen völlig romanisierten Zentren der Provinz liegt. Oder handelt es sich lediglich um einen lokalpatriotischen Mythos?

Der einzige Weg zur Lösung dieser Frage führt über die Quellen selbst. Zum Heiligtum von Pesch findet sich zunächst der Ausgrabungsbericht von Hans Lehner, in dem auf erste Beobachtungen aus dem Jahr 1875 hingewiesen wird. Die beschriebenen Ausgrabungen fanden in den Jahren 1913 und 1914 statt und wurden 1919 veröffentlicht.³ Knapp vierzig Jahre später veröffentlichte Géza Alföldy die circa 300 mehr oder weniger fragmentarischen Inschriften aus diesem Tempelbezirk.⁴ Lehnerts Beobachtungen lassen sich wie folgt zusammenfassen:⁵ In einer ersten Bau-

³ H. Lehner, "Der Tempelbezirk der Matronae Vacallinehae bei Pesch", *BJ* 125 (1919) 74–162, mit 26 Tafeln.

⁴ G. Alföldy, "Die Inschriften aus dem Tempelbezirk bei Pesch (Kreis Schleiden)", *ES* 5 (1968) 33–89.

⁵ Da in allen einschlägigen Publikationen zum Tempelbezirk dessen Grundrisse abgebildet sind, wird hier auf eine weitere Kopie verzichtet.

periode entstanden innerhalb einer rechteckigen Einfriedung ein offener, ummauerter Hofraum (A), der auch eine Zisterne einschließt, zwei kleinere quadratische Gebäude (C' und K), möglicherweise Schatzhaus und eigentlicher Tempel sowie südlich des Hofes A ein Gebäude (N), welches Lehner als Getreidemagazin identifiziert. In einer zweiten Bauphase wird C' durch einen etwas größeren Raum L ersetzt und die Mauer des Hofes durch die Einfügung eines sechseckigen Monopteros durchschnitten, der nach Lehner als Basis für eine Jupiterstatue diente.⁶ Eine aus dieser Periode stammende 30m lange Mauer zeugt vom Verschwinden des Getreidemagazins. Die jüngste Phase scheint eine völlige Neubildung zu bedeuten: Der Hof A wird durch einen größeren ersetzt und in der Fluchtlinie desselben entstehen nördlich ein gallo-römischer Umgangstempel und südlich ein als Tempel oder Versammlungsraum interpretiertes Gebäude (B) sowie ein weiteres Gebäude D, wohl ein Schuppen oder eine Scheune. Diese Ergebnisse sowie ihre Rekonstruktionsvorschläge werden bis heute im großen und ganzen akzeptiert, ebenso wie die Datierung von der 2. Hälfte des 1. bis zum Ende des 4. bzw. Anfang des 5. Jh.⁷ Die in dieser Phase verbauten Matronendenkmäler aus den ersten Phasen bestätigen die Nutzung als Tempel von Anfang an, zumindest zur Verehrung der Matronen. Unklar ist jedoch der Gegenstand der Verehrung im 4. Jh. Follmann-Schulz stellt die Frage wie folgt: "Waren es weiterhin die Matronen, die wie in der Frühzeit nun wieder anikonisch verehrt wurden, oder sind andere Gottheiten hier eingezogen?"⁸ Problematisch ist die Antwort darauf, weil inschriftliche Zeugnisse im mittleren 3. Jh. aufhören und auch spätere Kleinfunde keine Auskunft geben.

Bleiben wir noch einen Moment bei der architektonischen Lage. Follmann-Schulz weist sicher zu recht daraufhin, dass in dem Komplex die Elemente des überdachten gallo-römischen Umgangstempels mit der ebenso typischen "open-air-Komponente" keltischer Religion kombiniert sind.⁹ Das interessanteste, weil in seiner Bedeutung umstrittene Gebäude B stellt daher in gewisser Weise den Kern der hier zur Diskussion stehenden Frage dar.

⁶ Lehner (Anm. 3) mit Parallelen 144–147, Rekonstruktionszeichnung T. XXXI und XXXIII.

⁷ A.-B. Follmann-Schulz, "Tempelanlagen in der Germania Inferior", in *ANRW* II 18, 1, 1986, 672–793, zu Pesch: 700–711.

⁸ A.a.O. 682.

⁹ A.a.O. 688.

Der Verehrung der *matronae Vacallinehae* diene wohl in erster Linie der Umgangstempel und der ummauerte Hof A, der gleichzeitig offensichtlich den Hauptversammlungsraum der Verehrergemeinde darstellte. Hier wurden auch die Reste von großen Gewandstatuen, aus denen eine Freigruppe der Matronen rekonstruierbar ist, gefunden. Lehner hält sie für das eigentliche Tempelkultbild¹⁰ und möchte sie in der Mitte der Tempelcella plaziert sehen. Allerdings scheint ihre Fundstelle eher für eine Aufstellung im Hof A zu sprechen. Die Besonderheit des von Lehner als Basilika mit Obergaden rekonstruierten und von W. Sage bei Nachgrabungen als dreischiffige, überdachte, einstöckige Halle¹¹ errechneten Gebäudes B liegt in dem Apsisartigen Anbau mit Kellerraum und Tribüne an der dem Eingang gegenüberliegenden Seite. Nach der Diskussion einer Reihe von vergleichbaren Bauten von Kultgemeinden vor allem aus dem östlichen Teil des Imperiums schließt Lehner auf eine Bedeutung als "religiöse Versammlungshalle" und zwar am ehesten als die einer Kultgemeinde der Kybele.¹² Bestätigt sieht er diese Annahme durch einige Fragmente einer Kybele-Statue. Auch Raepsaet-Charlier vermutet aufgrund der Originalität der Konstruktion einen Mysterienkult.¹³ Als Alternative ist aber ebenso die Benutzung des Gebäudes für die Versammlungen der Curia *Vacalla angeboten worden.¹⁴

Weitere Anhaltspunkte könnten chronologische Betrachtungen geben: Die Datierungen der Bauten basieren vor allem auf den 67 im Tempelbezirk gefundenen Münzen. Ihre Auswertung lässt die Anfänge des Bezirkes in die Regierungszeit Neros und Galbas setzen, was ebenso durch die Keramikfunde gestützt wird. Als Beginn der dritten Bauperiode mit ihrer grundlegenden Remodellierung des Gesamtkomplexes ist durch Kleinerze Constantins II. der Zeitraum von 330–335 n. Chr. bezeugt, das Ende

¹⁰ Lehner (Anm. 3) 119. Er führt viele Beispiele für parallele Konstruktionen mit Kultbild in der Mitte der Cella an, 139 ff.

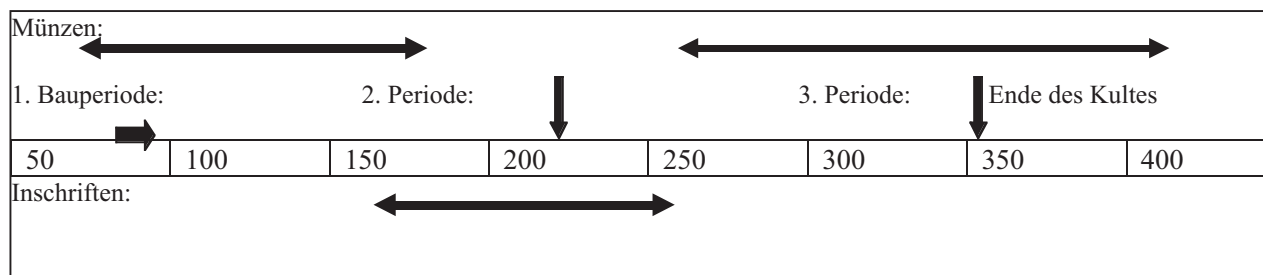
¹¹ W. Sage, "Nachgrabungen in der Basilika des Heidentempels bei Pesch, Gem. Nöthen, Kr. Schleiden", *BJ* 164 (1964) 288–296, bes. 294 f. Vgl. auch Follmann-Schulz (Anm. 7) 707.

¹² Lehner (Anm. 3) 148 ff., insbes. 155 f. mit Hinweisen auf bezeugte Dendrophoren-Versammlungshäuser in Italien.

¹³ M.-Th. Raepsaet-Charlier, "Gallia Belgica et Germania Inferior. Vingt-cinq années de recherches historiques et archéologiques", in *ANRW* II 4, 1975, 221 f.

¹⁴ Chr. B. Rüger, "Gallisch-germanische Kurien", *ES* 9 (1972) 259 Anm. 34.

zumindest des Umgangstempels – ob des gesamten Komplexes ist nicht mehr nachzuvollziehen – fällt auf die Wende zum 5. Jh.¹⁵ Der Tempelbezirk und damit ein Götterkult bestand also von der Mitte des 1. Jh. bis zum Anfang des 5. Jh. Die diversen Veränderungen und Verbesserungen während 350 Jahre wie auch die Münzen zeugen von einer relativ durchgängigen Benutzung,¹⁶ was sicher als Argument für eine Kontinuität des Kultes in Betracht gezogen werden muss. Dem steht nun das Inschriftenmaterial gegenüber. Leider geben die Pescher Inschriftenfunde keine direkten Datierungshinweise, sie lassen sich lediglich nach stilistischen und epigraphischen Charakteristika von der zweiten Hälfte des zweiten bis zur Mitte des dritten Jh. datieren.¹⁷ Dies stimmt jedoch mit der Sachlage der datierten Matroneninschriften allgemein überein, die ab 150 n. Chr. anfangen und mit der gleichzeitig jüngsten heidnischen Inschrift in der Inferior 252 n. Chr. aufhören.¹⁸ Der Kult in diesem Heiligtum hat also ca. 100 Jahre vor den ersten epigraphischen Zeugnissen angefangen und auch nach dem Verschwinden dieser Ausdrucksform noch rund 150 Jahre weitergelebt. Das folgende Schema mag die Chronologie verdeutlichen:



¹⁵ Zu einer genauen Auflistung und Beschreibung der Einzelfunde vgl. Lehner (Anm. 3) insbes. Münzen: 100–104, Keramik und Sigillata 107–115. Zu den Datierungen Follmann-Schulz (Anm. 7) 708 f.

¹⁶ Eine größere Lücke bei den Münzfunden lässt sich in der Zeit von ca. 180–238 n. Chr. feststellen. In diesen Zeitraum fällt aber wiederum die zweite Bauperiode mit ihren kleineren Veränderungen.

¹⁷ Alföldy (Anm. 4) zusammenfassend S. 88.

¹⁸ Chr. B. Rüger, "Beobachtungen zu den epigraphischen Belegen der Muttergottheiten in den lateinischen Provinzen des Imperium Romanum", in *Matronen und verwandte Gottheiten* (BJ Beihefte 44), 1987, 10 ff. = Chr. B. Rüger u. B. Beyer-Rothhoff, *Index Epigraphischer Zeugnisse mehrzahliger weiblicher Gottheiten in den lateinischen Provinzen des römischen Reiches* (= *Index MWG*) (ES 15, 1985), 100 003.

Die Inschriften spiegeln also nur eine Phase in der Verehrung der *matronae Vacallinehae* wieder, in der sich die Verehrer der römischen Tradition der Votivinschriften auf Stein in lateinischer Sprache mit entsprechendem Formular bedienen, um ihrer Verehrung Ausdruck zu verleihen. Eine Analyse des Namensmaterials bestätigt zum einen die für das Gebiet typische ethnische Mischung der keltisch-germanischen Bevölkerung und andererseits Romanisiertheit, was Beherrschung der lateinischen Sprache und damit verbunden den Bürgerstatus angeht.¹⁹ Offensichtlich gehört dazu auch die Darstellung der verehrten Göttinnen in anthropomorpher Form. Gewahrt wurde jedoch ihre Identifizierung durch den Beinamen mit keltischer Etymologie²⁰ sowie die einheimische Tracht – selbst wenn sie auf das Vorbild der Aufanien zurückgreifen sollte.²¹ Und schließlich lässt sich auch im Dedicationsformular das in Niedergermanien sehr weitverbreitete *ex imperio ipsarum* (19 ×) und *ex iussu ipsarum* (3 ×) wiederfinden.²² Alföldy spricht in diesem Zusammenhang von einer unrömischen Vorstellung, die der römischen 'geschäftartigen' Vorstellung durch *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (in 29 Pescher Inschriften) entgegensteht.²³ Diese unrömische, typisch niedergermanische Formulierung findet sich aber gerade auch bei orientalischen Gottheiten wieder, die offensichtlich wie die keltisch-germanischen Göttinnen zu ihren Verehrern eher in einem familiären als geschäftsmäßigen Verhältnis stehen.²⁴ Könnte dies als Hinweis auf eine positive rezeptive Haltung gegenüber orientalischen Gottheiten verstanden werden? Dass in diese Blütezeit der römischen Inschriften und anthropomorphen Verehrung die erste Renovierungsphase des Bezirkes fällt, ist sicher kein Zufall. Aus einem durch die Anschaulichkeit der

¹⁹ Alföldy (Anm. 4) 79 f.

²⁰ K. H. Schmidt, "Die keltischen Matronennamen", in *Matronen und verwandte Gottheiten* (Anm. 18) 145.

²¹ Vgl. dazu Rüger (Anm. 18) 12 sowie H. G. Horn, "Bilddenkmäler des Matronenkultes im Ubiergebiet", in *Matronen und verwandte Gottheiten* (Anm. 18) 41 f.

²² Belege bei Alföldy (Anm. 4) Nr. 11, 30, 99, 104, 127, 134, 135, 145, 177, 192, 197, 201, 208, 222, 224–228 und 8, 109.

²³ A.a.O. 81 f., Nr. 2–4, 10, 14, 25, 60, 125, 131, 132, 147, 158, 162, 165, 173–175, 178, 188, 190, 200, 210, 212, 214–216, 229–231, 237–244. Die meisten Inschriften sind fragmentarisch. In 201 liegt eine Kombination beider Elemente vor.

²⁴ Vgl. eingehendere Betrachtungen zu diesem Thema in U.-M. Liertz, "Einheimische und importierte Göttinnen in Germania Superior", in *Acta XII Congressus internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona 3.–8.9.2002 (in Vorbereitung).

Steindenkmäler verstärkten Selbstbewusstsein heraus entsteht der Wunsch und die Notwendigkeit der Verbesserung des Komplexes, welche durch den Bau L und eine Umgrenzungsmauer (a–b) erreicht wird.²⁵

Bevor wir uns dem kuriosen Sechseckbau M zuwenden, den Lehner ebenfalls der zweiten Periode zurechnet, sollten wir uns fragen, wie der Kult vor und nach seiner anthropomorphen Form aussah. Rüger hat u.a. eine theriomorphe Form aus einem Relief abgeleitet, in dem eine gebärende Ziege mit drei Körpern und einem Kopf hinter einem Baum dargestellt wird.²⁶ Am häufigsten auf Inschriftensteinen abgebildet sind jedoch Bäume mit Schlangen und/oder Vogelnestern, mit Opferdienern und z.T. mit Matronen auf dem Baum. Es muss sich also wohl ursprünglich um einen Baumkult gehandelt haben.²⁷ Besonders interessant ist Horns Hinweis auf eine Darstellung eines Rundtempels, der "von Ästen eingefasst (ist), auf der Spitze des Kegeldaches eine sitzende Matrone in einheimischer Tracht. Der Baum scheint dem Rundtempel zu entwachsen".²⁸ Könnte dies nicht auch eine Interpretation für das Hexagon M im Heiligtum in Pesch geben? Dem heiligen Baum wird in der zweiten Phase eine seiner Bedeutung entsprechende architektonische Umfassung gegeben. Dadurch würde sowohl seine eigenartige Plazierung in der Umfassungsmauer des Hofes A der älteren Perioden als auch seine Fortdauer in der dritten Phase, in der der Hof A in größerem Maßstab neu gebaut worden ist, eine sinnvolle Erklärung finden. Gleichzeitig gäbe dieser Sachverhalt Zeugnis von der Kontinuität des Kultes unter seiner ursprünglichen Form, die eben zeitweise von einer anthropomorphen Verbildlichung überlagert wurde. Es gibt jedenfalls bisher keine Gründe, ein Abbrechen des Matronenkultes als solchen zu einem bestimmten Zeitpunkt, etwa mit dem Abbrechen der inschriftlichen Überlieferung anzunehmen.²⁹

²⁵ Lehner (Anm. 3) 85 ff.

²⁶ C. B. Rüger, "A husband for the Mother Goddesses – some observations on the *Matronae Aufaniae*", in *Rome and Her Northern Provinces*, Festschrift S. Frere, Gloucester 1987, 211–221. Er bezieht sich auf *BRGK* 27 (1937) Nr. 151, datiert in das Jahr 185 n. Chr. Aufgrund der unübersehbaren Einheitlichkeit der ubischen Matronenverehrung gelten diese Ergebnisse zweifellos für alle Matronengruppen in diesem Raum.

²⁷ Sehr eingehend bei H. G. Horn (Anm. 21) insbes. 49 ff.

²⁸ A.a.O. 50, mit Foto Tafel 13.1, die Inschrift *Index MWG* (Anm. 18) 0165026.

²⁹ M. Zender, "Die Verehrung von drei heiligen Frauen im christlichen Mitteleuropa", in *Matronen und verwandte Gottheiten* (Anm. 18) 213–228, fasst die Forschungsergebnisse bzgl. der Kontinuität einer Verehrung dreier heiliger Frauen im Mittelalter und später

Wie sieht es nun mit anderen Göttern, insbesondere mit einem Kybelekult in Pesch aus? In den Inschriften sind außer den Weihungen an die *matronae Vacallinehae* einige an andere Matronengruppen, die *Etrahenae* und die *Leudinae*, und möglicherweise eine an Epona in Verbindung mit den *Vacallinehae* überliefert, beides mit in der näheren Umgebung gepflegten, lokal-regionalen Kulturen.³⁰ Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sonst lediglich plastische Reste gewisse Hinweise auf andere Kulte geben. Zum einen handelt es sich um die Reste einer lebensgroßen Jupiterstatue, die in Stücke geschlagen im Inneren der Cella des Tempels C gefunden wurde. Lehner möchte sie als Kultstatue im Sechseckbau M sehen,³¹ ihr ursprünglicher Aufstellungsplatz war jedoch wohl eher dort, wo die Fragmente gefunden wurden, nämlich im Tempel C.³² Ähnlich beschränkt sind die Überreste, die auf einen Kybelekult hinweisen. Es handelt sich um einen in ein Relief einer sitzenden Kybele umgearbeiteten Block.³³ Dieses nach Lehner aus dem Oberschenkel einer Gewandstatue gearbeitete Relief wurde wiederum im Hof A gefunden und ist dem 4. Jh., also der dritten Phase zuzuordnen. Dies lässt am ehesten auf eine Votivgabe schließen.

Reicht dieser Befund gemeinsam mit Lehnerns vorsichtigen Vermutungen bezüglich der Basilika B, um einen wie auch immer gearteten Kybelekult³⁴ im Heiligtum in Pesch anzusiedeln? Sofern nicht eindeutiger

zusammen. Ein besonderer Schwerpunkt scheint gerade im Matronengebiet geherrscht zu haben, auch wenn das Kausalitätsverhältnis wohl nie endgültig zu fassen sein wird. Vgl. insbes. a.a.O. 216–219 und 228.

³⁰ *Matronae Etrahenae* Alföldy (Anm. 4) Nr. 150, *Leudinae* 147–149, Epona möglicherweise in 146.

³¹ Lehner (Anm. 3) 118 f. und 144 f.

³² So auch H. G. Horn in *Die Römer in Nordrhein-Westfalen*, Stuttgart 1987, 345. Er datiert die Statue in die zweite Periode parallel zu der Inschriftenblütezeit und möchte sie im Vorgängerbau des Tempels C sehen. Ebenfalls Alföldy (Anm. 4) 84.

³³ Lehner (Anm. 3) 123 f. und Schwertheim (Anm. 2) 40. Schwertheim korrigiert einige der bei Lehner identifizierten plastischen Details: Statt Attis Löwe und statt Früchten Zweige oder eine Pinie. Ob sich Horn (Anm. 32) 281 auf dieses "Attis-Relief" bezieht, ist nicht nachvollziehbar.

³⁴ Rückschlüsse auf die konkrete Form des Kybelekultes sind hier nicht möglich. Eine unveränderte Übernahme der mit dem Kybelekult verbundenen phrygischen Riten ist kaum zu erwarten, eher wird es sich wohl um eine "salonfähig" gemachte Version handeln, wenn denn nicht überhaupt die Ortsansässigen ihre eigenen Vorstellungen geltend gemacht haben. All dies muss jedoch hier pure Spekulation bleiben.

Zeugnisse bezüglich der Basilika B ans Tageslicht kommen, wird vermutlich nie mit Sicherheit gesagt werden können, sie stelle einen Kybeletempel dar. Andererseits reichen diese Zeugnisse aber ebenfalls nicht, um eine Ablösung des Matronenkultes durch einen Kybelekult zu rechtfertigen.³⁵ Die Befunde in Pesch scheinen vielmehr für eine gleichzeitige Verehrung zu sprechen. Warum wäre sonst im 4. Jh. der gesamte Komplex einschließlich gallo-römischem Tempel erneuert und dabei der Monopteros im Hof A bewahrt worden? Weist dies nicht eher auf Gemeinsamkeiten dieser Muttergottheiten hin? Der Baum als offensichtlicher "Sitz" des Matronenkultes spielt auch im Kybelekult seine, wenn auch anders geartete Rolle. Die persönliche, eher familiäre Annäherungsweise, die ihren Ausdruck im Inschriftenformular auch der Mater Magna etwa durch *ex imperio*³⁶ findet, macht diese Affinität noch deutlicher. An anderer Stelle ist auf die – hier in Pesch leider nicht nachvollziehbare – Parallelität in der bildlichen Darstellung hingewiesen worden, welche auf eine Integration der nichteinheimischen Muttergöttinnen in den lokalen Verehrungshorizont weist.³⁷ Hinzu kommt, dass ja in Pesch die Verehrung von Mater Magna nicht erst plötzlich im 4. Jh. eingesetzt haben muss, selbst wenn frühere Zeugnisse fehlen. Im weiteren Umfeld finden sich solche Hinweise und zwar ganz überwiegend aus dem zweiten und dritten Jahrhundert, in Pier etwa die Motivinschrift eines Vereins von *consacrani* an Mater Magna,³⁸ eine Weihung aus Höningen, eine Reihe signierter Terrakotten aus Köln,³⁹ und ähnliches. In Pesch selber fehlen leider jedwede Hinweise auf Terrakotten, was schon Lehner aufgefallen war, und daher auch die Möglichkeit, Rückschlüsse auf gemeinsame Verehrungshorizonte zu ziehen.⁴⁰

³⁵ So etwa H. v. Petrikovits in *RAC* X (1978) 575 und 610 f.; und ders. "Zusammenfassende Bemerkungen" in *Matronen und verwandte Gottheiten* (Anm. 18) 250. Ebenso Horn (Anm. 32) 281.

³⁶ Das geographisch nächste Zeugnis etwa in Köln *CIL* XIII 8249 = Schwertheim (Anm. 2) 28.

³⁷ Vgl. Liertz (Anm. 24).

³⁸ Schwertheim (Anm. 2) 34 = *CIL* XIII 7856.

³⁹ Schwertheim (Anm. 2) 7 = *BRGK* 40, 1959, Nr. 238; Terrakotten: Schwertheim (Anm. 2) 18.

⁴⁰ Lehner (Anm. 3) 107. Bei anderswo gefundenen Terrakotten sowohl von *matronae* als auch von Kybele ist aber eine erstaunliche Uniformität in Position, Charakteristika und materieller Ausführung. Vgl. als Beispiel die Abbildungen 107 Kybele und 422 Matronen bei Horn (Anm. 32). Die Zusammenstellung von G. Schauerte, "Terrakotten

Auf die eingangs gestellten Fragen darf man nun sicherlich folgendermaßen antworten: Vieles spricht dafür, dass die *matronae Vacallinehae* und Kybele in Pesch gleichzeitig und wenigstens nebeneinander verehrt worden sind. Selbst wenn gewisse Anhaltspunkte, etwa die gemeinsame Fundstelle im Hof A, auf ein Miteinander deuten könnten, wäre es doch zu gewagt, von einem gemeinsamen Kult zu sprechen. Dagegen kann man die Frage, ob es sich um eine Modeerscheinung handelt, sicher verneinen. Selbstverständlich gibt es ein Auf und Ab in der Begeisterung und in den Ausdrucksformen, die grundlegenden Überzeugungen sind jedoch offensichtlich durch einen langen Zeitraum die gleichen geblieben, genauso wie die Grundbedürfnisse der Menschen in einem agrarischen Umfeld, in welchem mütterliche Eigenschaften von großer Bedeutung sind. Ein Vergleich mit anderen Kultstätten und Verehrungsschwerpunkten in einem weiteren Bereich wäre ein vielversprechender Ansatz zu tieferen Einblicken in die religiösen und kultischen Lebensgewohnheiten der Provinzialbevölkerung.

Universität Helsinki

mütterlicher Gottheiten", *BJ* Beihefte 45 (1985) war mir leider nicht zugänglich.