

Christopher Steimle, **Religion im römischen Thessaloniki. Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft 168 v. Chr. – 324 n. Chr.** Studien und Texte zu Antike und Christentum, Band 47. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2008. XI und 240 Seiten.

Das Buch ist, wie der Autor im Vorwort angibt, »die geringfügig überarbeitete Fassung« seiner 2005 abgeschlossenen Dissertation. Dies hat unter anderem zur Folge, dass nach 2003 erschienene Literatur nur in sehr begrenztem Maße berücksichtigt wurde; es kommt sogar vor, dass selbst im Literaturverzeichnis angeführte Werke nur beiläufig herangezogen werden. So fehlt beispielsweise auf Seite 30 ein Verweis darauf, dass drei der erwähnten Skulpturen, ein Togatus (Anm. 71), eine Panzerstatue (Anm. 72) und eine Statue der Dea Roma (Anm. 73) im zweiten Band des Katalogs Thessaloniki behandelt sind (G. Despinis / T. Stefanidou-Tiveriou / E. Voutiras, *Κατάλογος γλυπτών του Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης II* [Saloniki 2003] Nr. 250, 261 und 212); dort wird unter anderem die Identifizierung der Dea Roma, an der Steimle zu zweifeln scheint, ausreichend begründet. Ein weiterer Nachteil, der dem Verfasser jedoch nicht angelastet werden kann, ist, dass eine Reihe von neuen, für die Kenntnis der antiken Kulte aufschlussreichen Funden aus dem römischen Thessalonike noch nicht eingehend studiert und nur in vorläufigen Berichten bekannt gemacht sind, was ihre Auswertung erschwert.

Trotz dieser Umstände darf die Arbeit als eine nützliche Zwischenbilanz der Forschungen über Religion und Gesellschaft der Stadt Thessalonike im Altertum gelten, um so mehr als ein nicht geringer Teil dieser Forschungen in neugriechischer Sprache verfasst und zudem außerhalb Griechenlands wohl nicht leicht zugänglich ist. Folgeschwer ist allerdings die von Steimle getroffene Entscheidung, keine vollständige Zusammenstellung der für das antike Thessalonike bezeugten Kulte anzustreben, welche in der Darstellung seines methodischen Vorgehens angekündigt (S. 7–10) und im Titel des dritten Kapitels (»Ausgewählte Kulte Thessalonikis«) deutlich gemacht wird. Als Kriterium für die Auswahl wird die »Nutzbarkeit für die Fragestellung« angegeben (S. 10), welche die Einordnung der Kulte »in einen kulturell-gesellschaftlichen Rahmen ermöglichen« soll (S. 10). Demzufolge werden die ausgewählten Kulte hinsichtlich ihrer Bedeutung für die lokale Gesellschaft und das öffentliche Leben sowie ihrer Rolle für die Eingliederung der Stadt ins römische Reich untersucht. Ein solcher Ansatz ist zwar prinzipiell nicht bedenklich und kann als Ausgangspunkt für die Diskussion durchaus nützlich sein. Angesichts der Zielsetzung der Arbeit und der Lückenhaftigkeit der Überlieferung besteht allerdings die Gefahr, dass dieses methodische Vorgehen zu Zirkelschlüssen führt, indem die Kriterien für die Auswahl die Ergebnisse bereits vorwegnehmen. Denn »die Entwicklung der Fragestellung« kann, wie der Autor zugibt, »nicht unbeeinflusst bleiben von den Realitäten, denen die für Thessaloniki verfügbaren Quellen unterliegen« (S. 8).

Wenn aber die ohnehin dürftigen Quellen nicht voll ausgenutzt, sondern unter Berufung auf eine im Voraus bestimmte Fragestellung selektiv behandelt werden, besteht die Gefahr, dass die Untersuchung mit Rücksicht auf das gesetzte Ziel manipuliert werden kann. Außerdem lässt sich eine zuverlässige Gesamtdarstellung kaum erreichen, denn infolge der getroffenen Auswahl bleiben einige Kulte entweder gar nicht oder nur ungenügend berücksichtigt. So wird der für das kaiserzeitliche Thessalonike eigentümliche und wichtige Kult des Kabeiros, welcher seit der Zeit der Flavier auf den Münzen der Stadt erscheint und dann im dritten Jahrhundert zum Schutzgott erhoben wurde, nur beiläufig und auffallend kurz im letzten Kapitel diskutiert. Es fehlt ein Katalog der besprochenen Kulte mit den entsprechenden Zeugnissen, der als Leitfaden hätte dienen können und wohl auch geholfen hätte, Wiederholungen derselben Ansichten und Argumente zu vermeiden. Nach Ansicht des Rezensenten wäre es nützlicher und konsequenter gewesen, zunächst eine möglichst vollständige Sammlung der Zeugnisse zu antiken Kulturen aus dem Stadtgebiet sowie aus dem Umland von Thessalonike vorzulegen (denn jede antike Polis besteht bekanntlich aus ummauerter Stadt und Territorium), selbst wenn dies »über eine bloße Katalogisierung nicht hinausreichen würde« (S. 9). Denn erst auf eine solche breite und übersichtliche Grundlage gestützt könnte die Behandlung dieses Themas zu verbindlichen Ergebnissen führen.

Die vorliegende Arbeit kann demnach am ehesten als eine Reihe von Einzelstudien zur Topographie, zu ausgewählten Kulturen sowie zum Religions- und Festwesen von Thessalonike unter römischer Herrschaft beschrieben werden. Der Autor fasst den Terminus ›Religion‹ in einem erweiterten Sinn auf, der sämtliche mit dem Kultwesen verbundene Aktivitäten umfasst. Aus dem Untertitel des Buches geht außerdem hervor, dass der Verfasser seinen Studien eine eingehende Untersuchung der Topographie des antiken Stadtgebiets von Thessalonike zugrunde gelegt hat, in der er unter anderem die Ergebnisse der jüngsten Forschungen auswertet. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, einerseits ein Bild der Stadt und ihrer urbanistischen Entwicklung zu zeichnen, das als allgemeiner Rahmen für das Studium der Kulte fungiert, und andererseits zumindest einige der bezeugten Kultorte unter Berücksichtigung ihrer Lage innerhalb der Stadt zu untersuchen.

Von besonderer Bedeutung ist in dieser Hinsicht eine Reihe von Funden, die in den zwanziger und dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts gemacht wurden, anhand derer gezeigt werden kann, dass mindestens zwei bedeutende Heiligtümer nicht weit voneinander im westlichen Teil der Stadt errichtet waren. Das eine – in der neuzeitlichen Literatur stets ›Serapeion‹ genannt – war den ägyptischen Gottheiten geweiht und befand sich in der Nähe des wichtigsten westlichen Stadttors, während das andere, das einen monumentalen, mit spätarchaischen ionischen Baugliedern gebauten Tempel enthielt, wohl dem städtischen Kaiserkult gewidmet war. Nördlich davon kamen eine Statue des Augustus

und eine weitere kopflose Kaiserstatue zutage, die vielleicht Claudius darstellt. Gestützt auf die Analogie mit anderen hellenistischen Städten schlug Michael Vickers (*Journal Hellenic Stud.* 92, 1972, 156–170) in einer Studie zum Stadtplan von Thessalonike vor, ein rechteckiges Areal um den ionischen Tempel als »sacred area« zu bezeichnen, also als Gebiet, das von Anfang an für die Ansiedlung von Heiligtümern vorgesehen war. Der Vorschlag von Vickers wurde von der Forschung einstimmig übernommen.

Weitere Ausgrabungen, die in den neunziger Jahren durchgeführt wurden, haben gezeigt, dass am nordöstlichen Rand dieses »heiligen Bezirks« ein monumentaler öffentlicher Baukomplex stand, dessen zahlreiche Bauphasen bis in die hellenistische Zeit zurückreichen und das versuchsweise als Statthalterpalast beziehungsweise Prätorium identifiziert wurde. Steimle bestreitet die Existenz des heiligen Bezirks im Sinne von Vickers und vermutet einen Zusammenhang zwischen dem ionischen Tempel und dem von ihm als Statthalterpalast bezeichneten Gebäude; seine berechtigten Zweifel rühren aus der Feststellung, dass der Tempel erst in der Kaiserzeit an der Stelle errichtet wurde, wo er heute steht (s. u.). Damit ist aber die These von Vickers nicht endgültig widerlegt. Denn einerseits ist das Verhältnis der Augustusstatue zum ionischen Tempel unklar und andererseits sind in demselben Stadtteil, insbesondere im nahe gelegenen sogenannten Serapeion, Kultbelege zutage gekommen, die nicht mit den ägyptischen Göttern zusammenhängen (S. 112–114). Es ist also nicht ausgeschlossen, dass in dem nur teilweise ausgegrabenen und heute überbauten Gebiet um das ›Serapeion‹ sowie zwischen diesem und dem ionischen Tempel und vielleicht auch nördlich davon weitere Kultorte existiert haben. Ob diese Überlegung freilich berechtigt, einen bereits bei der Stadtgründung planmäßig angelegten heiligen Bezirk anzunehmen, erscheint sehr zweifelhaft. Es ist aber auch umgekehrt voreilig, wegen der Existenz von Heiligtümern anderswo in der Stadt das Vorhandensein eines heiligen Bezirks auszuschließen.

Im Kapitel »Topographie und Kult« beschäftigt sich der Autor ausführlich mit dem vor kurzem erneut freigelegten monumentalen ionischen Tempel, dessen Beziehung zum Kaiserkult auf Grund von Statuenfunden inzwischen außer Zweifel steht (S. 28–54). Das Auffällige an diesem Tempel ist, dass seine spätarchaischen Architekturglieder aus thasischem Marmor auf einem späteren Fundament aus Kalkstein errichtet sind. Entgegen der von Georghios Bakalakis geäußerten Ansicht, dass der Tempel an seiner ursprünglichen Stelle in der frühen Kaiserzeit wiederaufgebaut wurde, glaubt Steimle mit dem Rezensenten (der einer mündlich vorgetragenen Meinung von Felix Eckstein gefolgt ist), dass es sich um einen von außerhalb in die Stadt transportierten Tempel handelt, was, wie der Verfasser zu Recht bemerkt, durch die neuere Grabung bestätigt wurde.

Was den ursprünglichen Standort des spätarchaischen Tempels betrifft, akzeptiert der Autor die Vermutung des Rezensenten, wonach dieser in der Nähe von Aineia, einer griechischen Stadt am thermäischen Golf südlich

von Thessalonike, zu suchen ist. Dort stand, wie Dionys von Halikarnass (ant. 1, 49) berichtet, auf einem Kap ein Tempel der Aphrodite, als dessen Gründer nach lokaler Überlieferung der aus Troja geflohene Aineias galt, den die Stadt als Heros ktistes verehrte. Für die vorgeschlagene Lokalisierung des spätarchaischen Tempels spricht im Übrigen die Tatsache, dass Aineia die einzige antike Stadt in der Umgebung des späteren Thessalonike ist, die in jener Zeit bedeutend genug gewesen zu sein scheint, um einen solchen monumentalen Tempel errichtet zu haben. Hinzu kommt, dass unter den sechs namentlich bekannten Siedlungen von insgesamt sechsundzwanzig, die nach Strabon (7, fr. 21) von Kassander in den Synoikismos von Thessalonike einbezogen wurden, nur Aineia ausdrücklich als »πόλις ἑλληνίς« bereits im vierten vorchristlichen Jahrhundert bezeugt ist (Skyl. periplous 66). Für einen Transport des Tempels nach Thessalonike sprechen auch die vorhandenen Versatzmarken, die bereits Bakalakis, der die Bauglieder als erster untersuchte, auf Grund der Buchstabenformen in die frühe Kaiserzeit datiert.

Die Situation scheint aber komplizierter zu sein, als man zunächst annahm, denn nach neuesten Erkenntnissen stammen die Bauglieder des ionischen Tempels nicht von einem, sondern von zwei etwa gleichzeitigen Bauten (G. Karadedos, Arch. Ergo Makedonia Thrake 20, 2006, 319–339). Außerdem sind die beiden wichtigsten dort gefundenen Statuen – ein als Zeus Aigiochos dargestellter Kaiser und die Dea Roma – nicht frühkaiserzeitlich, sondern hadrianisch.

Was die Gründe für die Errichtung eines solchen Tempels in der Stadt angeht, so kann man an eine Einführung des Kultes des Julius Cäsar denken wegen der wahrscheinlichen Beziehung des ursprünglichen Heiligtums zu Aphrodite und Äneas, welche jener bekanntlich als die Urahnen seines Geschlechts betrachtete. Nun ist der Kult des Divus Julius in Thessalonike durch Münzen aus der Regierungszeit des Augustus bezeugt, auf denen der Kopf Cäsars mit der Beischrift »θῆος« erscheint. Außerdem berichtet eine heute verschollene Inschrift (der Text auf S. 49 ist S. 135 Anm. 245 unnötigerweise erneut abgedruckt) vom Bau eines Tempels »τοῦ Καίσαρος« in der Stadt, den Charles Edson als Tempel des Julius Cäsar gedeutet hatte, worin er Zustimmung fand.

Steimle möchte diesen Tempel vielmehr dem Augustuskult zusprechen, vor allem wegen der Erwähnung eines Priesters und Agonotheten des Augustus in derselben Inschrift (S. 49–54; eine ähnliche Argumentation findet sich auch S. 140–142 ohne wechselseitigen Verweis). Die Nennung dieses Würdenträgers hat aber mit dem Kult direkt nichts zu tun und die Vermutung, das Priesteramt sei im Zusammenhang mit dem Tempelbau eingerichtet worden, ist unbegründet (S. 140). Wie schon die Interpunktion des Textes durch Edson zeigt, die der Verfasser übrigens beibehält, ist die Angabe des Amtsträgers ein Element der Datierung, wie es in frühkaiserzeitlichen Inschriften von Thessalonike häufig vorkommt (zuletzt von G. Velenis, Tekmeria 2, 1996, 8–14 [SEG 46, 812], gesammelt und besprochen,

worauf nicht verwiesen wird). Zweifel an der Deutung von Steimle entstehen schon wegen des Fehlens des Beinamens Σεβαστοῦ neben Καίσαρος bei der Nennung des Tempels. Ungeklärt bleibt außerdem die Beziehung der Inschrift zum ionischen Bau. So führt die lange Diskussion zu keinem brauchbaren Ergebnis, zumal der Autor auf die Problematik der Augustusverehrung in den Provinzstädten nicht eingeht (vgl. dazu F. Papazoglou, Zeitschr. Papyr. u. Epigr. E 82, 1990, 213–221).

Ein weiteres Problem wirft die Frage nach der Bedeutung des Aphroditekultes für die Stadt auf. Trotz der Behauptung von Steimle, eine »herausgehobene Stellung der Göttin im Kultspektrum der Stadt« sei »nicht zu erkennen« (S. 42), sind die vorhandenen Belege aufschlussreicher, als er zuzugeben bereit ist. Dies gilt insbesondere für die Verwendung des Statuentypus Louvre-Neapel (oder Fréjus) in der lokalen Grabplastik, wovon der Verfasser ein einziges Beispiel nennt (ohne Kenntnis des Beitrags des Rez. in: Griechenland in der Kaiserzeit. Neue Funde und Forschungen zu Skulptur, Architektur und Topographie. Kolloquium zum 60. Geburtstag von Prof. Dietrich Willers [Bern 2001] 107–114). Der Aphroditekult wurde bekanntlich besonders von Julius Caesar gefördert, während Augustus besonders nach der Schlacht von Actium vor allem Apollon als seinen Schutzgott betrachtete.

Thessalonike besaß mindestens eine weitere zweifelsfrei bezeugte Kaiserkultstätte, welche sich unmittelbar nördlich der römischen Agora befand. Es handelt sich um einen bereits 1924 ausgegrabenen Gebäudekomplex, in dem auch Statuen der Familie Alexanders des Großen aufgestellt waren, wohl aus antoninischer Zeit. Besonders imponierend war eine Akrolithstatue der Athena im Typus Medici, deren Kopf in ein Porträt der Julia Domna umgearbeitet wurde. Der Autor bespricht diesen Komplex im Anschluss an die eingehenden Untersuchungen von Theodosia Stefanidou-Tiveriou. Interessant ist die auf die Denkmäler des Kaiserkults folgende Besprechung eines schlecht erhaltenen Mithrasreliefs, welches den betreffenden Kult zum ersten Mal in Thessalonike belegt. Steimle gebührt das Verdienst, den Kontur des Stierkörpers erkannt und die Stiertötungsszene richtig interpretiert zu haben. Der isolierte Fund lässt den Schluss zu, der Mithraskult sei in Thessalonike (und überhaupt in Makedonien) von Fremden, vielleicht aus dem Donaauraum, praktiziert worden. Es folgt eine Diskussion über die »Veränderung der Stadtstruktur unter der Tetrarchie«, welche hauptsächlich den galerianischen Palastkomplex betrifft. Für das Thema der Religion ist sie freilich nur am Rande relevant.

Der erste Teil des Kapitels über »ausgewählte Kulte« von Thessalonike ist dem Heiligtum der ägyptischen Götter gewidmet. Steimle bemerkt mit Recht (S. 109–111), dass die in der Literatur übliche Bezeichnung »Serapeion« auf die Nennung des Sarapis in zwei wichtigen Inschriften zurückgeht, die zu den ersten Funden aus dem Heiligtum zählen. Aus den epigraphischen Zeugnissen geht hervor, dass Isis und Osiris im Kult ebenfalls eine wichtige Rolle spielten. Das schon wegen der zahlreichen

Inschriften- und Skulpturenfunde wichtige Heiligtum ist leider nicht ausreichend erforscht, da die dort in den zwanziger und dreißiger Jahren durchgeführten Ausgrabungen weitgehend unpubliziert sind.

Der Verfasser versucht zunächst, einen Überblick über die Lage, die Befunde und die Bauten des Heiligtums zu geben. Sein Hauptverdienst ist dabei, einen Grundriss aus dem Archiv des Archäologischen Museums von Thessaloniki publiziert zu haben, auf dem die bei den Grabungen freigelegten Architekturreste erscheinen (S. 85 Abb. 3). Von besonderer Bedeutung sind zwei Gebäude, ein Antentempel und ein Apsisbau, wohl ebenfalls ein Tempel, unter dem ein unterirdischer Kultraum eingerichtet war, wo eine kleine Herme mit nicht zugehörigem bärtigen Kopf als Kultbild in einer Nische aufgestellt war. Der zwischen 1919 und 1921 entdeckte Antentempel gehört wahrscheinlich in die Gründungszeit des Heiligtums, also ins dritte vorchristliche Jahrhundert. Der 1939 zutage gekommene Apsisbau entstand dagegen frühestens in der mittleren Kaiserzeit, wobei der unterirdische Raum früher entstanden ist.

Zur Frage der Datierung hat der Verfasser bereits an anderer Stelle Notizen aus dem Tagebuch des deutschen Archäologen Hans von Schönebeck vorgelegt, der bei der Freilegung des Apsisbaus in Thessaloniki war und die Grabung besuchte. Nach der Ansicht von Schönebecks gehört dieses Gebäude in die galerianische Zeit, weil sein Mauerwerk mit dem der Galeriusrotunde und des Galeriusbogens Ähnlichkeiten aufweist. Obwohl von Schönebeck seine Argumente später in einem Manuskript ausführlicher niederlegte, kann seine Datierung nicht ohne weiteres als zuverlässig gelten, wie auch Steimle gesteht. Aus dem Tagebuch von Schönebecks geht weiter hervor, dass ein Rundaltar, der in zweiter Verwendung als Basis einer Statue der Isis Orgia gedient hat, in der Cella des Apsisbaues gefunden wurde. Da die Inschrift für Isis wohl in das zweite nachchristliche Jahrhundert gehört, darf man die Frage stellen, ob der Bau nicht mehrere Phasen hatte.

Es ist bemerkenswert, dass bei den Grabungen im sogenannten Serapeion Inschriften für nichtägyptische Gottheiten wie Theos Hypsistos, Dionysos oder Aphrodite zutage gekommen sind. Der Verfasser bemüht sich, wie andere vor ihm, kultische Verbindungen mit den ägyptischen Göttern herzustellen. Es drängt sich aber die Frage auf, ob diese Inschriften wirklich ursprünglich aus diesem Heiligtum stammen. Angesichts der manchmal unpräzisen Fundortangaben (s. S. 86 f.) und der Tatsache, dass einige Inschriftensteine in der Spätantike von ihrem ursprünglichen Aufstellungsort entfernt oder als Baumaterial wiederverwendet wurden, wie bereits der Ausgräber Stratis Pelekidis bemerkte (vgl. S. 80 Anm. 8 und S. 174 Anm. 435), erscheint diese Frage gerechtfertigt. Zweifel über die Lage des Kultortes entstehen im Fall des Dionysos (dessen Heiligtum von Edson irrtümlich in der Nähe der frühchristlichen Basilika der Acheiropoietos vermutet wurde), aber auch des Theos Hypsistos, denn eine vor kurzem veröffentlichte Weihung an diese

Gottheit stammt von der römischen Agora (P. Nigdelis, *Epigraphica Thessalonikeia* [Saloniki 2006] 168 Nr. 8).

Die Besprechung der Ehrungen für prominente Römer wie Quintus Caecilius Metellus in einem Buch über Religion ist keineswegs selbstverständlich. Etwas anderes sind die »Römischen Wohltäter«, die in Inschriften in Verbindung mit dem Kult der Dea Roma genannt werden. Hier sind nicht bestimmte Personen gemeint, sondern wohl das römische Volk insgesamt, so dass kultische Ehren denkbar sind. Einen Sonderfall stellt der Kult des Aurelius Fulvus dar, der aus einer Reihe von Ehreninschriften des dritten nachchristlichen Jahrhunderts bekannt ist. Die geehrten Priester des Deus Fulvus waren ausnahmslos junge Männer aus reichen und angesehenen Familien, welche mit der Ephebie in Verbindung standen. Der Kult befand sich also in der Obhut der Stadt und war in einem Gymnasium angesiedelt. Der vergöttlichte Aurelius Fulvus kann entweder mit dem jung verstorbenen Sohn des Antoninus Pius identifiziert werden, nämlich Marcus Aurelius Fulvus Antoninus, oder mit dem Sohn Mark Aurels und Zwillingbruder des Commodus, dem im Alter von vier Jahren verstorbenen Titus Aurelius Fulvus Antoninus. Louis Robert hält die zweite Möglichkeit für wahrscheinlicher, weil der Sohn Mark Aurels als Kaisersohn während der Regierungszeit seines Vaters geboren wurde und verstarb. Steimle plädiert seinerseits für die Identifizierung des Deus Fulvus mit dem Sohn des Antoninus Pius, mit der Begründung, dieser Kult sei als Ersatz des in Thessalonike vermutlich früh abgeschafften Antinooskultes entstanden; seine komplizierte Argumentation vermag aber nach der Ansicht des Rezensenten nicht zu überzeugen.

Ein anderes Thema sind die Aktivitäten der verschiedenen Vereine, welche häufig als vorwiegend religiöse Gruppen in Erscheinung treten. Besonders interessant sind in dieser Hinsicht die dionysischen Thiasoi mit ihren unterschiedlichen Namen. Einen Sonderfall stellt der Kult des Zeus Dionysos Gongylos dar, der aus einer im »Serapeion« gefundenen Inschrift bekannt ist, welche die Schenkungserklärung eines Weinberges zugunsten der Mystengemeinschaft des Gottes enthält. Wegen des Fundortes wurde vermutet, dass sich der Mysterienverein des Zeus Dionysos Gongylos im Heiligtum der ägyptischen Götter versammelte, möglicherweise sogar im unterirdischen Kultraum unter dem Apsisbau. Der Verfasser teilt diese Ansicht, auch wenn er für die Präsenz des Dionysischen in einem Heiligtum der ägyptischen Götter keine befriedigende Erklärung zu bieten hat.

Die Vielfältigkeit des Dionysoskultes sowie die Schwierigkeit, die gesellschaftliche Rolle der dazugehörigen Vereine näher zu definieren, führt den Autor zu dem Schluss, dass man mit dieser Fragestellung nicht weiterkommen kann (S. 182): »Die hier zu erkennende Aufsplitterung macht deutlich, dass die Teilnahme am »Kult des Dionysos« – ebenso wie potentiell jeder anderen Gottheit – keine sinnvolle soziologische, gruppendifferenzierende Kategorie mehr darstellen kann, vielmehr muss

mit in ihrer Zusammensetzung stark unterschiedlichen Gruppierungen gerechnet werden«. Dennoch erscheint eine solche Ansicht nicht völlig gerechtfertigt, denn es ist durchaus möglich, vor allem auf Grund von prosopographischen Untersuchungen, zu nützlichen Ergebnissen zu gelangen, wie gerade am Beispiel der dionysischen Vereine von Thessalonike gezeigt wurde (J. Kubińska, *Zeitschr. Papyr. u. Epigr.* 137, 2001, 153–160; von Steimle nicht berücksichtigt).

Der Verfasser tendiert außerdem dazu, stets den Unterschied zwischen Kult- und Berufsvereinen zu unterstreichen (was er übrigens S. 192 auch dem Rezensenten unterstellt). Es ist aber fraglich, ob eine solche Trennung sinnvoll ist. In der Kaiserzeit waren nämlich die beiden Aspekte häufig miteinander kombiniert, und zudem sorgten diese Gemeinschaften in der Regel für die Bestattung ihrer verstorbenen Mitglieder. Zahlreiche Studien haben neuerdings gezeigt, dass es in der römischen wie in der griechischen Welt keinen Unterschied zwischen religiösen und professionellen Vereinen gab (s. zuletzt J. Scheid in: N. Belayche / S. C. Mimouni [Hrsg.], *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain* [Turnhout 2003] 63–67).

Das Kapitel der Ergebnisse zeichnet sich durch apodiktische Äußerungen sowie durch eine äußerst geringe Zahl von Anmerkungen (insgesamt elf in zwanzig Seiten) und sonstigen Verweisen auf verwandte Forschungen aus. Dem Verfasser geht es darum, »die Rahmenbedingungen der Religion in Thessaloniki« festzulegen und die Hauptzüge der Glaubensrichtungen zu bestimmen. Dabei fragt sich aber, ob man hinsichtlich der Antike überhaupt von Religion im heutigen Sinn sprechen kann. Denn anders als beim Monotheismus ist bei den heidnischen Kulte keine zugrundeliegende Lehre erkennbar, welche sie zu einer Einheit hätte gestalten können. Daher ist das antike Kulte Leben so vielfältig wie die menschliche Gesellschaft, die es in gewisser Weise widerspiegelt. So kommt der Autor zu folgendem völlig vorhersehbarem Ergebnis (S. 220): »Die Religion Thessalonikis zeigt durchweg ein buntes, vielseitiges Bild. Sie ist keineswegs monoton und lässt zudem viele herausstechende Besonderheiten erkennen.«

Insgesamt wird die Arbeit von Steimle für Forscher, die sich mit dem antiken Thessalonike beschäftigen, zweifellos nützlich sein, auch wenn sie Lücken (auch bibliographische) aufweist und in mancher Hinsicht als unvollständig bezeichnet werden kann. Aus der Sicht des Rezensenten wäre die Aufgabe besser erfüllt, wenn der Autor bei der Wahl des Materials weniger selektiv gewesen wäre und bei seiner Fragestellung die verschiedenen Aspekte und den historischen Hintergrund der Kulte deutlicher herausgearbeitet hätte, um die Monumente beziehungsweise die Dokumente durch Einzelinterpretationen und unter Heranziehung von Parallelen selbst zu Worte kommen zu lassen. Auf diese Weise hätte der Leser ein klareres Bild vom Kultwesen im römischen Thessalonike gewinnen können.