

Spätere Schicksale der infamia. Die publicistische Bedeutung der infamia erlosch bereits unter den ersten Kaisern, die beschränkte Gefähigkeit wurde durch Justinian, zum Theil schon vor ihm aufgehoben, und so blieb im Justin. Recht nichts übrig, als die beschränkte Fähigkeit der Infamen, für Andere zu postuliren. — Literatur: Hagemeister, Unterschied zwischen Infamie und Ehrlosigkeit in Hugo's civilist. Magazin III. S. 163—182. G. C. Burckhardt de infamia. Kil. 1819. F. Walter, über Ehre und Injurie nach Röm. Recht im Neuen Archiv des Crim Rechts IV. (1821.) S. 108—140. 241—308. v. Geund, de infamia legibus Rom. constituta. Trai. ad Rh. 1823. A. M. S. Mollitor, de minuta existimatione. Lovan. 1824. Vorzüglich wichtig ist Th. Marezcov, über die bürgerliche Ehre, ihre gänzliche Entziehung und theilweise Schwäherung. Gießen 1824. Zimmerns Rechtsgefch. I. S. 456—469. F. A. Schilling, Lehrb. f. Instit. u. Gesch. d. Röm. Privat. Leipz. 1837. II. S. 146 ff. J. F. L. Göttschen, Vorles. über das gemeine Civilrecht. Götting. 1838. I. S. 151 ff.; und in neuester Zeit ausgezeichnet F. C. v. Savigny, System des heut. Röm. Rechts. Berlin 1840. II. S. 170—230. 516—559. [R.]

Infanticidium, ein in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit aufgekommenes Wort, bezeichnet die Ermordung von Kindern durch die Eltern derselben. Wenn eine Mutter ihr Kind tödtete, so wurde dieses wohl als Mord angesehen, oder sie wurde von dem Mann als häuslichem Richter bestraft, bis lex Pompeia de parricidiis eine solche That zum parricidium erhob, s. lex Pompeia und parricidium. Die Tödtung des ungeborenen Kindes s. abigero partum. Ueber die Tödtung des Kindes durch seinen Vater s. pater und patria potestas. [R.]

Infelix arbor bildet einen Gegensatz mit felix arbor. Zu der ersteren Classe gehören nach dem ostentarium arborarium des Tarquinius Priscus die Bäume, quae inferum Deorum avertentiumque in tutela sunt, z. B. ficus atra, und überhaupt quae baccam nigram nigrosque fructus ferunt quibus portenta prodigique mala comburi iubere oportet, Macrobr. Sat. II, 16. Dagegen Plin. H. N. XVI, 26. XXIV, 9. erklärt sie damnatae religione, quae neque seruntur unquam, neque fructum ferunt, setzt aber hinzu, nach Meinung des großen Hauses. Eine solche arbor infelix wurde zur Strafe des Aufhängens ausgewählt, woraus sich die Kreuzesstrafe bildete, s. crux, Bd. II. S. 768 f. Turneb. advers. XVIII, 4. Thys. in Gell. X, 14. Brod. Miscell. IV, 6. Niebuhr, Röm. Gesch. I. S. 386. [R.]

Infēri (die Vorstellungen der Alten von dem Zustande nach dem Tode). Der römische Ausdruck bezeichnet sowohl die unteren (οἱ κάτω, z. B. Hesych. Choeph. 165., οἱ χθόνιοι, Agam. 89. Suppl. 25., Aristoph. Nub. 305. Plat. Legg. VIII, 828. Soph. Oed. C. 1606., οἱ ὑπὸ γαίης, Hesych. Eum. 912., οἱ ὑνέροθι, Hom. II. III, 278., οἱ ἐροθι θεοί, II. XIV, 274., und andere Bezeichnungen, s. Preller S. 187 f. Anm. 7.) Mächte (vgl. Preller Demet. u. Persesph. S. 183 ff.) im Gegensatz der oberen, superi (Liv. VIII, 10.), οἱ ἄνω, ἄνωτοι, οὐράνιοι (ἀσάρατοι Eum. 912.), welche wiederum von Andern in olympische und chthonische, im Gegensatz zu den hypochthonischen geschieden werden (Porphyr. de antr. c. 6. Preller Demet. u. Persesph. S. 184. Anm.), als auch überhaupt alle diejenigen, welche unter der Erde sind, die Todten, im Gegensatz zu den auf der Erde Lebenden (Apulej. de mag. p. 69. Mercurius superum et inferum commentor). Hiemit ist schon die ursprüngliche und im Allgemeinen immer festgehaltene Vorstellung von dem Todtenreich ausgedrückt: es ist unter der Erde. Wie das Heitere, Glückliche von selbst an den Himmel sich anknüpft, so weist ein natürlicher Instinkt das Schauerliche weg von dem Anblick der Menschen in die dunklen Tiefen der Erde. So war auch die erste natürlichste

Vergung der Todten die im Schoß der Erde, wie sie in den Ländern, welche von Abstammlingen der Pelasger bewohnt waren (bes. Attika), auch später noch neben der andern fortbestand (s. Preller S. 219. Anm. 85.); das Verbrennen ist die später aufgekommene Sitte (Schol. zu Hom. II. I, 52. bringt sie mit Herakles in Verbindung). Ursprünglich mochte die Beerdigung an sich die Verpflanzung in die Unterwelt seyn, so daß diese überhaupt das unter der Oberfläche der Erde Liegende war, wozu allenthalben ein Eingang sich befand; Reste dieser Vorstellung finden sich in Ausdrücken wie *Aidav lay-xárew* (Pind. Pyth. V, 90. oder 130.) für Beerdigtwerden. Aber wenig Reflexion und Phantasie führte weiter zur Vorstellung eines Sammelplatzes für alle Todten, auf die Organisation eines Reiches der Todten, dessen allgemeiner Charakter dadurch bestimmt ist, daß es sich unter der Erde befindet, somit des Lichtes der Sonne entbehrt, in einsörmige Düsterei gehüllt ist. So erscheint es auch in der ältesten Darstellung bei Homer (Od. XX, 81. *γαῖα στυγερή*, vgl. *λόφος ἠερόεις*, II. XXI, 56. Od. XI, 57. 155. hymn. Dem. 338.; daher *ἀερότης χάρος*, Od. XI, 94. und den Göttern verhaßt, II. XX, 65.). In Bezug auf die Lage des Todtenreichs bei Homer stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Nach der einen (vertreten von F. A. Wolf, Böcker, homer. Geogr. S. 140 ff. Jacobi, mythol. Handwörterb. S. 362 f. Burckhardt, Handb. d. class. Mythol. I, 1. S. 25 ff. vgl. Preller am a. D. S. 186. Anm. 4.) wären zwei Formen zu unterscheiden: in der Ilias (XX, 61 ff. XXII, 482. XXIII, 100.) ist das Todtenreich wirklich unter der Erde, gleichsam das Souterrain derselben, in der nicht aus dem unmittelbaren Bewußtseyn abzuleitenden, mehr gelehrten Darstellung der Odyssee (bes. X. XI.) aber wäre der Aufenthaltsort der Gestorbenen zwar außerhalb des Bereichs unseres Sonnensystems, aber nicht unterirdisch, sondern im fernsten Westen, bei den Kimmeriern, jenseits des Okeanos, dem Aufgange der Sonne gegenüber. Aber das, wohin Odysseus (Od. XI, 155 ff.) zu Schiffe gelangt, ist nicht die Unterwelt selbst, sondern nur eine Gegend nahe dem Eingange dazu; der Wohnort der Gestorbenen selbst wird von ihm nicht betreten und jener erscheint auch hier durchaus unterirdisch (vgl. Od. X, 560. XI, 57. 65. 475. XX, 81.), worauf vielleicht auch das Graben einer Grube zum Zwecke der Todtenzitation (Od. X, 517. XI, 24 f.) hindeutet. Daher scheint die zweite Ansicht richtiger, daß bei Homer nur Eine Vorstellung anzunehmen sey, wonach das Todtenreich im Innern der Erdscheibe sich hinzieht und im Westen nur der Eingang dazu ist. So Wolf, krit. Blätter II, 306. bis 310. 347—353. (434.) und sonst, Eggers de orco Homero, Altona 1836. 4. (der nur irrig den Eingang diesseits des Okeanos setzt, s. Mitsch III, S. 154 f.), G. W. Mitsch, Erkl. Anm. z. Od., Bd. III. S. XXXV. u. 187. Wie beschreibt nun Homer diesen Ort? Den Eingang bildet der Hain der Persephone, unfruchtbare Bäume (Od. XI, 509 f.); im Haus des Hades selbst befinden sich vier Ströme: der Styx (der Schreckliche, *στυγείν*), bei dem die Götter den höchsten Eid schwören (weil sie sich dabei zum Allerschrecklichsten, zum Tode, verfluchen), II. VIII, 369. XIV, 271 ff. XV, 37 f. Od. V, 185 f. (vgl. Hesiod. Theog. 805. Herod. II, 74.); dessen *ἀπορώωξ* ist der Kokytos (Wehgeheul), der mit dem Phryphlegethon (der Feuerbrennende) sich in den Acheron (*ἄχρα ῥέων*, Leidenströmer, s. Mitsch III, 157.) ergießt, welche Vereinigung an einem Felsen geschieht (Od. X, 513—515.), der XXIV, 11. Leukas genannt ist; über diese unklare Schilderung s. Mitsch III, 159 f. Weiter dem Innern zu ist die Aëthelios-Wiese, der gewöhnliche Aufenthaltsort der Todten (Od. XI, 539. 573.), welche schon unterirdisch ist (Od. XXIV, 13. vgl. mit B. 106. 204.). Die eigentliche dunkle Tiefe, welche das Todtenreich bildet, wird durch *τὸ ἔσπερος* bezeichnet (II. VIII, 368. XVI, 327. Od. X, 528. XI, 37. 563. XII, 81. Vgl. Mitsch III, 171 f.).

Davon ist unterschieden der Tartaros (den Spätere als Aufenthaltsort der Bösen bestimmen im Gegensatz zu Erebos, dem Wohnorte der Guten, während Andere die verschiedenen Benennungen promiscue für das Ganze gebrauchen), der tiefste, finsternste Theil des Todtenreiches, so tief nach unten sich wölbend wie der Himmel nach oben, mit eisernen Pforten und eherner Schwelle (II. VIII, 13—16.); er ist es, der den Tapanos und Kronos umschließt (W. 478—481. vgl. 14, 204.). Im Allgemeinen bemerkt Pausan. I, 17, 5., daß der homerischen Beschreibung der Unterwelt die Topographie der Umgegend des Acheron und Kokytos in Thesprotia zu Grunde liege, und auch Nitzsch III, 157. gibt zu, daß, wenn überhaupt ein historisches Local die Büge zu der Darstellung lieh, dieses kein anderes als das thesprotische war; dagegen Ephoros bei Strabo V, 373 f. (395 f.) versetzte das homerische Todtenreich nach Gymä. In der zweiten Nekyia (Od. XXIV.) findet sich bereits eine allegoristische Ortsbeschreibung: der Weg zur Unterwelt geht (W. 12.) nicht nur durch die Thore des Helios, sondern auch durch das Land der Träume (Verwandtschaft von Schlaf und Tod); darauf folgt aber auch hier die Aëthelodewiese (W. 13 f.). — Die Bewohner dieses Ortes sind erstens die Beherrscher: Ais, Aides, Aidoneus, dessen Behausung die Unterwelt ist (II. III, 323. Od. XI, 627. II. V, 646. XV, 251. Od. X, 175. 512. u. sonst), welchem die Gestorbenen zugesendet werden (II. I, 3. V, 654. VI, 487. XI, 55. XXIII, 244. V, 190.), nach welchem (in einer nachhomerischen Form seines Namens) die Unterwelt selbst später Hades genannt wurde; dessen Gattin, die Persephone (II. IX, 457. 569. Od. X, 491. 534. XI, 47., wo mit Irides zusammen genannt, allein z. B. Od. XI, 213. 217. 227. 635.); endlich die Erinyen (oder die Erinyes), z. B. II. IX, 571 f. XIX, 87., welche alle aber mit ihrer Herrschaft nicht auf die Todten beschränkt sind, sondern von der Unterwelt aus auch auf die Erde einwirken und Verbrechen in dem Leben selbst bestrafen, II. IX, 454—457. 571. XIX, 260. Od. XX, 78.; Bestrafung erst in der Unterwelt steht II. III, 278. ganz vereinzelt und der sonstigen homerischen Weltanschauung widersprechend (siehe Nitzsch III, 184 f.). Ueber diese Götter im Einzelnen s. Pluto, Proserpina, Furiae. Zweitens die gestorbenen Menschen. In Bezug auf ihren Zustand sind gemäß der in der Odyssee überhaupt hervortretenden Verschiedenheit der Abfassungszeit der einzelnen Stücke zwei bis drei Darstellungen zu unterscheiden. Nach der einen erweislich ältesten sind die Todten *ομοί* (z. B. Od. X, 495.), *αμενηρά κάρηρα* (Od. X, 521. 536. XI, 29. 49.), *εἰδωλα* (XI, 476. u. oft), Traumbildern (Od. XI, 222.) oder dem Rauche (II. XXIII, 100.) vergleichbar, ohne Consistenz, daher nicht faßbar (II. XXIII, 99 f. Od. XI, 206. 208.), und selbst ohne alle Kraft (Od. XI, 393.); denn sie haben kein Fleisch und Wein mehr (Od. XI, 219.), das im Feuer zu Grunde gegangen ist (ibid. 220 f.), daher sie auch keine Stimme mehr haben, sondern nur summen und zischen (*τροίσειν*) können (II. XXIII, 101. Od. XXIV, 5.), wodurch aber bei einer größeren Anzahl auch großer Lärm entsteht (Od. XI, 43.); nach der Seite des Geistes sind sie vollkommen bewußtlos (*ἀκηροί*, II. XI, 392. XXI, 466.; *ἀφραδέες*, Od. XI, 476., ohne *φρένες*, II. XXIII, 104., ohne *νοῦς*, Od. X, 494 f.) in Bezug auf Gegenwart und Vergangenheit (II. XXII, 389. Od. XI, 153.). Nur Festschlaf macht in Folge einer besondern Begünstigung eine Ausnahme von ihnen (Od. X, 493. XI, 91.), die Uebrigen leben in einem Zustande, der eigentlich kein Seyn genannt werden kann, obwohl jede *ψυχή* abge sondert vorhanden ist, in dumpfem, träumerischem Nachfühlen des früheren Zustandes, das erst durch Bluttrinken klar und bestimmt wird und von ihnen dann auch in Worte gefaßt werden kann (welche Vorstellung die Voraussetzung des Thuns des Odysseus in Od. XI. bildet). Denn das Blut gilt für das eigentliche somatische Lebensprincip;

darum werden die Schatten durch das Trinken desselben gelabt (daher bei den Todtenopfern besonders Blut angewendet) und momentan belebt, obwohl der Schatten als solcher eigentlich kein Blut in sich aufnehmen kann. Aber naive Widersprüche und Inconsequenzen sind auf diesem Gebiete der bloßen Imagination ganz heimisch (vgl. Cic. Tusc. I, 16, 37.); die Schatten haben keinen Leib und doch eine Art leiblicher Existenz, sonst könnte sie Odysseus (Od. X, 535 ff. XI, 48 ff. 88 ff.) nicht mit dem Schwerte schrecken, noch auch die einzelnen Schatten erkennen, ehe sie Blut getrunken (z. B. seine Mutter, XI, 84 ff. vgl. B. 83. εἶδωλον εταίρων); auf das Vorhandenseyn der körperlichen Umrisse wie sie im Leben waren (nicht aber, wie Od. XI, 38 ff., blos der Gestalt wie sie im Tode war, denn Agamemnon sieht man seine Ermordung nicht an, vgl. XI, 398 ff.), weist auch Od. XI, 469 f., wonach Achilleus noch immer εἶδος τε δέμας τε der Größte der Danaer ist und (B. 485.) μέγα κρατέειν ἔκνεσσα. In diesem Vorhandenseyn eines Standesunterschiedes zeigt sich bereits ein Anknüpfungspunkt für die zweite, spätere Darstellungsweise, die sich schon dadurch als unächt beweist, daß sie den Odysseus Scenen gewahren läßt, die nur im Innern des Todtenreiches gesehen werden konnten, während Jener doch nur am Eingange desselben sich befindet. Nach dieser ist bei den einzelnen Individuen eine bestimmte charakteristische Form für immer festgehalten: Minos richtet noch fortwährend (und die übrigen Todten müssen ihm zulieb Prozesse führen, Od. XI, 569 f.), Orions Eibolon schwingt noch gegen Thiere die eiserne Keule (B. 572 ff.), Bräute, Greise, Wermundete sind noch wie im Augenblicke des Sterbens (B. 38 ff.), aber Alles gespenstisch, doketisch, gleichsam die Seele der Keule, wie die Indianer den Messern u. dgl. Seelen beilegen (S. Voss, krit. Bl. II, 427 ff.), eine Vorstellung, welche dem helläugigen Realismus Homers so sehr widerstreitet, daß schon hieraus der spätere Ursprung hervorgeht. (II. XXIII, 65—67. hat das Bild des Patroklos zwar auch gleiche Gestalt und Kleidung mit dem Verstorbenen, aber dieses ist ein Traumbild, mit bewußt subjectivem Ursprung.) Zu dieser Vorstellung gehört auch gewissermaßen die, wonach das Leben der Erde ideell nachwirkt, in der Bestrafung des Tantalos, Lityos und Sisyphos (Od. XI, 576—600.) für ihre ausgezeichneten Vergehungen gegen die Götter (s. Sisyphus u. s. w.), eine Scene, deren Grundgedanke und Apparat im Einzelnen der sonstigen homerischen Darstellung der Unterwelt total widerspricht. Vgl. Nitzsch z. d. St. und S. 354 f. Ebenso wenig zur Urgestalt der Odyssee gehört die dritte Vorstellung der zweiten Nekhys (Od. XXIV.), wonach die Todten nicht mehr von selbst den Weg zur Unterwelt finden (vgl. Od. XI, 57. 65.), sondern von Hermes geleitet werden (XXIV, 1—5.), hier aber doch, ohne Blut zu trinken, in vollkommenem Besitze des Bewußtseyns und der Sprache sind (vgl. XXIV, 15—204.), was die späteste Darstellungsweise zu seyn scheint, da sie den Interessen, aus welchen der ganze Glauben gebildet worden ist, am vollkommnen genügt. Die ursprüngliche homerische Vorstellung gründet sich auf naive Beobachtung des Hergangs beim Sterben: der Leib zerfällt, die Person hört auf zu existiren, aber der Hauch, die ψυχή (mit der man nur gar nicht die späteren Vorstellungen verbinden darf), „der den Körper belebt und im Pulsschlag und Athem sich kund thut,“ (Nitzsch I, 284.), wird nur aus dem Körper ausgestoßen, nur in dem Körper ist er nicht mehr nach dem Tode; daß er aber überhaupt nicht sei, hatte man keine Ursache anzunehmen. Man fixirte demnach dieses mit dem Tode Davonfliegende (Od. XI, 222.) und schrieb ihm eine Art Fortleben, ein gesondertes Vorhandenseyn, zu. Hierbei war der Wunsch, das Interesse nur in so weit thätig, als unter den beiden Möglichkeiten (Fortexistiren oder Zerflattern des Hauches) bei dem Mangel positiver Entscheidungsgründe das Wünschenwerthere, das was immer noch

besser war als vollständige Vernichtung, vorgezogen wurde; im Uebrigen stieg noch der nüchterne unverdorbene Verstand und die unbefangene Wahrnehmung über die eigenen Wünsche; denn die Person als solche dachte man sich wirklich als vernichtet, da diese an die Existenz des Körpers wesentlich gebunden, von diesem eigentlich nicht verschieden ist; vgl. den Gegensatz von *avτός* und *η ψυχή*, II, I, 3 f. V, 654. oder Od. X, 560. (Elyenor brach das Genick, *ψυχή δ' Αἰδοῦσα κατῆλθε*). Das geistige Wesen, für welches der allgemeinste Ausdruck bei Homer *φρένες* ist, ist nicht abge sondert vom Körper vorhanden, hört also mit diesem auf zu seyn. Je mehr aber das Ich mit seinen Wünschen sich vordrängte und mit Hilfe seiner bereitwilligen Bundesgenossen, der Einbildungskraft, den noch unbewehrten Verstand aus dem Felde schlug, desto weniger fühlte man sich befriedigt von der kahlen, bewußtlosen, inhaltsleeren Fortdauer der ersten Vorstellung; je theurer dem immer mehr sich ausbildenden und sich in sich vertiefenden Subjecte seine Beschäftigungen wurden, desto weniger wollte es von ihnen lassen, und der schmiegsame Verstand decretirte deren Beibehaltung auch nach dem Tode (die zweite homerische Darstellung); durch einen Fortschritt der Abstraction gelangte man endlich zu dem, was der innerste Kern der Persönlichkeit und damit auch des Interesses ist, zum Bewußtseyn, und fand sich befriedigt nur von einem Zustande, wo dieses gerettet sei; diese Erhaltung des Bewußtseyns auch nach dem Tode finden wir bereits als feststehende Voraussetzung in der dritten Darstellungsweise, die wir daher die späteste genannt haben. (Mit dieser pragmatischen Entwicklung vgl. Kimburg-Brouwer I, 2. S. 485—487.) In keiner Form aber wird die alt-hellenische Anschauung dem natürlichen Gefühle so sehr untreu, daß es das Jenseits dem Diesseits gegenüber in ein helleres Licht stellte. Für die homerische Weltanschauung ist alles Gute und Schöne ein diesseitiges; hier auf der Erde steht es der Mensch und freut sich desselben. So ist für das Jenseits nichts mehr übrig; der kindliche glückliche Mensch hat schon Alles, er kann bei jeder Aenderung somit nur verlieren, was nach dem Leben auf der Erde kommt, kann im Allgemeinen nur schlechter seyn. So stehen die Gestorbenen durchaus niedriger als die Lebenden; diese können zwar durch Spenden von dem was sie selbst noch haben, von Blut, auf einen Augenblick jenen wieder zu einer Art Leben verhelfen, auch sehnt sich im Gedränge der Leiden der Lebende manchmal nach der Ruhe des Todes (Nägelsbach S. 327—329.); aber das bleibende Verhältniß und Gefühl ist: daß die Todten unglücklich sind, daß sich freuen darf wer das goldene Licht noch schaut, und daß das elendeste, kummerreichste Leben immer noch viel besser ist als die glänzendste Stellung unter den Todten (s. bes. Od. XI, 488 ff. vgl. XII, 341. und Nägelsb. S. 330.). Dieses ist die Rehrseite des Wurzelns im Diesseits, der Freude am Leben: weil der Mensch das Leben liebt, so haßt und fürchtet er den Tod (verkehrt Nägelsb. S. 331.). So fest klammert sich das Ich an das Diesseits, daß ihm auch die bloße ideelle Fortexistenz in demselben von hohem Werthe ist: der Gestorbene will fortleben in der Erinnerung der Ueberlebenden, will Erinnerungsmale (Od. XI, 74—78.), und einsam und unbeachtet zu sterben ist ein unerträgliches Gedanke (V, 308 ff.); auch für den in der Ferne Gestorbenen wirft man daher in der Heimath ein Denkmal auf (IV, 584.; vgl. Nigisch I, 187 f.), was Alles nur unter der Voraussetzung, daß dieß die einzige Art von Fortleben des Bewußtseyns ist, solche Bedeutung haben kann, somit eigentlich nur zu der ältesten Vorstellung paßt. Indessen findet doch noch innerhalb des Kreises der homerischen Anschauung ein wenigstens quantitatives Hinausgehen über die unmittelbare Wirklichkeit, eine Erhebung zu einem Ideale, Statt in der Vorstellung des ulyssischen Feldes (vgl. Nigisch I, 283 f.). Dieses (bildet nicht, wie bei späteren Dichtern, einen Bestandtheil der Unterwelt, sondern) liegt im Westen,

an den Enden der Erde (also in derselben Gegend wie das Todtenreich). Hier herrscht nicht der dunkle Nides, sondern der blonde Rhadamantys. Die klimatischen Verhältnisse sind alle so lieblich, daß die Bewohner von den Beschwerden des Menschenlebens befreit sind. In diesen Zustand eines erhöhten und verfeinerten Sinnenlebens soll Menelaos versetzt werden, nicht zum Lohne für irgend eine besondere Auszeichnung (sonst müßte es einem Achilleus gleich sehr widerfahren, vgl. Nitsch III, S. 352.), sondern nur weil er Sidam des Zeus ist (Od. IV, 563—569.), und somit an dessen göttlicher (unsterblicher) Natur gewissermaßen participirt (was freilich bei andern Heroen noch direkter hätte der Fall seyn sollen). Um für die Genüsse, die dem homerischen Menschen das Höchste sind, empfänglich zu seyn, muß der Begünstigte einen Leib haben, muß also vom Tode befreit seyn, denn der Tod vernichtet schonungslos den Leib und die daran hängende Persönlichkeit; so behält auch Menelaos seinen Leib (Od. IV, 561—564.: σοὶ δ' οὐ θεοπατριον εστιν, ἐν Ἀργεὶ θανεῖεν, ἀλλὰ ὁ ἐς Ἠλύσιον πεδίον ἀθάνατοι πέμπουσιν), ohne den sich die homerische Anschauung keine Unsterblichkeit denken kann. Für jeden Sterblichen ist daher Elyfion unzugänglich. — In Zusammenhang mit diesem Kreise von Vorstellungen stehen noch die von der Bestattung und den Todtenopfern. Die Seele kann nicht in die Unterwelt (ὕπερ ποταμοῖο, II. XXIII, 73.), so lange der Leib noch physisch vorhanden, d. h. nicht bestattet ist; es kettet sie an ihn ein geheimes Band, sie hat noch gleichsam etwas Körperliches an sich und darf daher noch nicht in die Unterwelt (II. XXIII, 71—74.), daher auch der Schatten des unbeerdigten Elpenor dem Odysseus am Eingange zum Todtenreich zuerst erscheint (Od. XI, 51 f.). Od. XXIV. ist diese Bedingung für die Ruhe des Gestorbenen, welche auch der spätere Volksglaube streng festhielt, (an den Freiern) beseitigt oder ignoriert. (Vielleicht entstand der Glaube auch nur zu Motivirung und Sicherung der Bestattung.) Was das Zweite betrifft, so findet sich die ganze Liturgie des Todtencultus, Todtenopfer und Schattencitation, wie sie später war, schon bei Homer, wo sie daher Schilderung einer bereits bestehenden und durch die Dichtkunst nur verbreiteten und festgehaltenen Volkssitte seyn muß; vgl. Nitsch III, S. 162 ff. Schon hier werden ihnen Holokausta (und zwar unfruchtbare und dunkel farbige Thiere) dargebracht (Od. X, 522 f.), auch Roßbarkeiten verbrannt (V. 523. vgl. Herod. I, 50.), Libationen gesendet (V. 518 f. Eustath. dazu: οἰκείον νεκροῖς ἢ χοῖν) von denselben Flüssigkeiten wie auch später (Honigtrank, Wein u. s. w.). Aber die dabei zu Grunde liegende Anschauung ist nicht (wie Nögelsbach S. 348. unrichtig angibt), daß die Abgestorbenen etwas Göttliches seien (wogegen vgl. Od. X, 521.), noch auch, daß sie einen zu wünschenden oder zu fürchtenden Einfluß auf das Leben haben, sondern Odysseus hat nur das Interesse, dieselben momentan zu beleben und sich geneigt zu machen, damit sie ihm Auskunft geben über das, was er wissen möchte, und daher bringt er ihnen Opfer dar als eine παραψυχή für sie (Zoh. Phd. de mens. IV, 26. αἱ χοαὶ παραψυχή τις εἰσαφέρετο τοῖς εἰδώλοις τῶν τετελευτηηκότων), eine Ansicht, in welcher schon der Keim zu einem regelmäßigen Todtencultus, wie er in der nachhomerischen Zeit Statt fand, lag, sofern also die Opfer jederzeit den Todten höchst erwünscht seyn müssen. Auch von der Todtencitation sind bei Homer eigentlich nur Anfänge. Er weiß noch Nichts von der Möglichkeit der Wiederkehr Gestorbener aus der Unterwelt; nur in der unheimlichen Stille und Dunkelheit der Nacht schleichen ja die Gespenster, in seiner Welt aber ist es taghell. Nur bis an den Eingang der Unterwelt können die Todten gelockt werden, und dahin muß sich begeben wer etwas mit ihnen zu schaffen haben will; von magischen Beschwörungen, wodurch die Sidola auf die Oberwelt gezogen werden, ist noch keine Spur bei ihm.

Diese ausführliche Darstellung der homerischen Eschatologie war nöthig, weil diese einerseits den ältesten Glauben am vollständigsten darlegt, andernseits für die ganze Folgezeit maßgebend war, sofern sich an sie alle weitere Entwicklung theils voraussetzend (vgl. die Stellen bei Limburg-Brouwer Bb. VIII, S. 122.), theils weiterbildend und bestrittend, angeschlossen. So vor Allen Hesiod, der (Theog. 767—779.) die homerischen Vorstellungen voraussetzt und nur die Styx und den von Homer (II. VIII, 368. Od. XI, 623.) bloß ange deuteten Haushund des Aides mehr ausmalt, aber noch ohne ihm den Namen Kerberos zu geben, und auf inconsequente Weise, da Sidola eigentlich nicht gebissen werden können (doch vgl. die Analogie von Hom. Od. X, 535 ff.); besonders aber führt er den bei Homer nur in den Grundzügen vorhandenen Titanenmythos weiter aus. Hier (*Ἔρδα*, s. Theog. 734. 736. 758. 767.), im Tartaros, so tief unter der Oberfläche der Erde als der Himmel hoch ist über der Erde, so tief, daß ein Ambros neun Tage und neun Nächte zu fallen hätte, bis er ganz unten ankäme (Theog. 720—725), sitzen die Titanen hinter ehernen Thüren und Mauern, bewacht von den Centimanen (Theog. 726—735.). Der Raum ist so groß, daß man in einem ganzen Jahre ihn nicht zu durchfliegen vermöchte (Theog. 740 f.). Dem Zwecke und Zusammenhange des Gedichts gemäß konnte nur diese Seite zur Sprache kommen; nur die Titanen und ihr Aufenthaltsort schon bei Homer (II. VIII, 479 ff. XIV, 279.), der Tartaros, hatte für den Dichter Interesse, die übrigen Bewohner der (höher liegenden) Unterwelt, die Todten, werden (Theog. 767 ff.) nur beiläufig erwähnt. Dagegen wurde von andern Dichtern und der eigentlichen Volks Sage die Vorstellung des Todtenreiches ausgebildet, und zwar je mehr man sich von dem gesunden Realismus Homers entfernte, um so phantastischer, abergläubischer, zugleich aber auch, in Folge des Einflusses philosophischer und ethischer Ideen, immer reflectirter und anspruchsvoller. Je mehr sich das einzelne Individuum ablöste von der Substanz seines Volkes, je weniger es sich in der unmittelbaren Gegenwart mehr glücklich fühlte, desto mehr hatte es das Verlangen, sich selbst seine Fortdauer zu verbürgen, und für die immer mehr sich verwickelnden stitlichen Verhältnisse war in dieser Annahme die kürzeste Lösung gegeben. Betrachten wir das Einzelne. 1) Der Ort. a) Eingang. Mit der Zunahme der geographischen Kenntnisse schwand der Glaube, als ob im Westen der ausschließliche Eingang zur Unterwelt wäre: man fand in jener Gegend nicht die geglaubten Wunder und lernte andere Gegenden kennen, die, geheimnißvoll und schaurig, den Eindruck machten, als ob hier es in die unendliche Tiefe hinabgehe, z. B. der lakonische Berg Tainaron, die Gegend von Thymbria in Carien, Thesprotia, Phlos im Peloponnes u. a. Dabei fand Anknüpfung an verschiedene Mythen Statt, in welchen ein Herauskommen aus der Unterwelt oder ein Hinabgehen in sie vorkommt: so der Haub der Persephone, als deren Lokal die Argiver (Paus. II, 36, 7.) wie die Eleer (Paus. VI, 24, 1.) ihr Land angaben, die Athener Kolonos (Soph. Oed. Col. 57. mit Schol. 1590 f.), während Andere es nach Enna versetzen (s. Preller S. 8.); Herakles kam mit Kerberos herauf in Lakonien, Strabo 558. Paus. III, 25, 4., bei Hermione, Paus. II, 35, 7., in Böotien, Paus. IX, 34, 4., Trözene, II, 31, 2., Herakles in Kleinasien, Xenoph. Anab. V, 10, 2.; Dionysos stieg zu seiner Mutter Semele hinab am See Akhion, Paus. II, 37, 5., bei Trözene, II, 31, 2. u. f. f. Die Hermionenser wußten so gewiß, daß bei ihnen der Eingang sei, daß sie ihren Todten kein Fahrgeld mitgaben, Strabo 573. Auch vgl. Avernus, Bb. I. S. 1000 f., Charonea scrobes, Bb. II. S. 315. So wetteiferten die verschiedenen Gegenden um die Ehre, den Eingang zur Unterwelt bei sich zu haben. b) Nähere Beschaffenheit des Inneren. Die Volksansicht, wie sie Homer darstellte und wie sie im Anschluß

an ihn weiter gebildet wurde, scheint am getreuesten wiederzugeben Lucret. de luct. §. 2—10. Neu ist hienach die Verwendung der bei Homer leerstehenden Flüsse der Unterwelt zum Ueberfahren und die Schöpfung der Figur des Charon (s. d.) für dieses Geschäft. Nach Paus. X, 28, 1. kam er in der Epopöe Minyas zum ersten Male vor, nachdem er in der Volksfage schon lange bestanden haben mochte; bei Homer aber ist nicht der Acheron, sondern der Oceanos die Grenze zwischen der Welt der Lebenden und der Todten, und über diesen kommen die Seelen ohne Fährmann.* Zu der Zahl der Flüsse kam neu hinzu die Lethe, der Fluß, aus dem die Seele Vergessenheit des irdischen Daseyns, seiner Freuden und seiner Schmerzen, trinke (also auch hier ein Trinken der $\psi\upsilon\chi\eta$ wie bei Homer); sie kommt für uns zuerst vor in frgm. 116, 6. des jüngern Simonides (S. 781. Vergf. $\text{A}\eta\theta\eta\varsigma$ $\delta\omicron\mu\omicron\iota$, aber noch nicht bestimmt als Fluß), aus späterer Zeit vgl. Plat. Rep. X, 621. A. Aristoph. Ran. 186. u. A. (Lukian. §. 5. heißt sie eine $\pi\eta\eta\eta$). Diese Vorstellung ist dem Ideenkreise entsprungen, wonach die Seele mit dem Tode eine Umgestaltung erleidet, in ein neues Leben eintritt, Nibsch III, S. 181. Statt des Elysson hat Hestod (Op. et D. 167—173.) die Inseln der Seligen im fernen Ocean, beherrscht von Kronos, wo man dreimal des Jahrs erntet. Eine eigenthümliche Beschreibung des Elysson gibt Pindar Ol. 2, 70 ff. frgm. 95. Inseln der Seligen als Aufenthalt der Heroen s. in dem Skolion auf Harmodios (p. 871, fr. 2. Vergf.). Herod. III, 26. versetzt sie in die Ithysche Wüste, sieben Tagereisen von Theba entfernt. — 2) Die Bewohner. a) Die Beherrscher. Preller am a. D. S. 188 ff. unterscheidet zwei Hauptdifferenzpunkte: α) der Begriff der alten chthonischen Gottheiten ist ein anderer geworden: sie haben zu den Eigenschaften der nächtlichen und tödlichen Furchtbarkeit die (peiniglichen) der vegetativen Fruchtbarkeit erhalten und der Tod, den sie repräsentiren, erstreckt sich nun auf die ganze Natur, nicht die Menschenwelt allein, ist die Vergänglichkeit des Irdischen überhaupt. Durch diese Verbindung zweier Reichen von Eigenschaften sind die alten Götter der Unterwelt zu Segensmächten geworden und daher jetzt nicht mehr ein Grauel für Götter und Menschen, sondern im Vordergrund der religiösen Verehrung besonders in den Mysterien; andererseits ist eine Anzahl von Gottheiten, welche bisher bloß den vegetativen Segen spendeten, jetzt chthonisch. In Folge dieser Combination ist auch die Unterwelt weder mehr (wie bei Homer) Ort des Schreckens, noch Ausgangspunkt der Fruchtbarkeit und des Segens (wie in der mythischen Naturspeculation der Orphiker und der reflectirenden der Philosophen), sondern ein unklares Mittelglied zwischen beiden. β) Zu den alten chthonischen Göttern sind auf dem angegebenen Wege als neu hinzugekommen die Götter der Fruchtbarkeit, Demeter (Preller S. 199 f.), Hermes (S. 201 ff.), Hekate (S. 208.) und Dionysos (S. 209 ff.). Eine weitere Vermehrung ergab sich aus der höheren Entwicklung des stitlichen Bewußtseyns. Homer kennt noch keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen, sondern nur zwischen Großen und Kleinen, Starken und Schwachen, Reichen und Armen; aber dieser Unterschied, ausschließlich beruhend auf körperlichen Verhältnissen, erlischt mit dem Tode, und im Reich des Nides ist daher im Wesentlichen

* Es lag bei der homerischen Vorstellung nahe, zu fragen, wie denn die Seelen über das Wasser kommen, und ebenso natürlich war diese dem sonstigen Leben nachgebildete Beantwortung. Egyptischen Ursprung dieser Vorstellung und der vom Totengericht (s. Creuzer II, 146 ff. ed. 3.) zu behaupten, schien nicht rathsam, da die Entstehung derselben auf psychologischem Wege vollkommen sich begreifen läßt und jene Annahme an sich sehr zweifelhaft ist; die Einwanderung des ägyptischen Volkstammes, welcher diese Vorstellungen mitgebracht hätte, hätte in der nachhomerischen Zeit, also viel zu spät, erfolgt seyn müssen.

durchaus kein Unterschied zwischen den Schatten; die einzelne Schuld wird von dem beleidigten Gotte selbst gerächt, in dem Leben selbst gebüßt und der Tod an sich ist die schwerste Strafe (Mißgeschick Od. IX, 525 ff., Tod Od. IV, 502 ff.). Je selbstständiger und reicher sich über das einzelne Individuum entwickelte, um so entschiedener trat unter den Menschen ein Unterschied in stitlicher Beziehung hervor und die Beobachtung bewies die häufige Incongruenz zwischen innerem Werthe und äußerem Schicksale, bes. das Unterbleiben der Bestrafung von Verbrechen. Die leichteste und daher zuerst ergriffene Art, diese Schwierigkeiten zu lösen, war, diese Lösung selbst einem andern Leben zuzuweisen, wo Gute und Böse erst rein geschieden werden sollten. Daß diese Vorstellung ganz aus dem Bewußtseyn des Volkes hervorgieng, ergibt sich daraus, daß sie sich von Anfang an homerischer (v. h. Volks-) Formen bediente, wie ja schon in den späteren Theilen der Odyssee (Sisyphos u. s. w.) ein Ansatß hiezu vorhanden war (nur aber kein regelmäßiges Richten Aller, sondern nur ein ausnahmsweises Bestrafen Einzelner). Auch ein (wiewohl doketischer und eigentlich unbeschäftigter) Richter war in der Person des Minos schon da; er bekam nun das Amt eines Richters über den Werth der neuankommenden Todten und zu Collegen Maktos und Rhadamanthys (s. v. u. Nisßsch III, S. 181.). Auch die Sentenz schließt sich an Homerisches an, daß aber zu diesem Zwecke modificirt ist: die Guten werden in das elyrische Feld gewiesen, die Bösen in den Tartaros gestoßen und den Erinyen zur Peinigung übergeben. Die vom mittleren Schlage führen das indolente Schattenleben, das Homer von allen Todten aus sagt (Luk. de luct. §. 7—9. dial. mort. XXX.). Außer dem Richterpersonal waren daher auch Götter für die Execution erforderlich, und diese sind die *Πορται, Πόθοι* u. s. w. (Luk. §. 6.). Vgl. über das Ganze Nisßsch III, S. 182—186. — b) Die Gestorbenen. α) Wer ist von dem Todtenreiche eximirt? Außer den Göttern, deren charakteristisches Merkmal eben die Unsterblichkeit ist, sind es auch alle diejenigen Menschen, welchen Zeus aus eigener Bewegung oder auf die Fürbitte eines Olympiers als besondere Gnade die Befreiung vom Tode ertheilt. Gemäß der ursprünglichen Anthropologie war hiesfür die einzige mögliche Form die wunderbare Entrückung bei lebendigem Leibe (vgl. Menelaos in der Odyssee), Entzissen von dem Scheiterhaufen (vgl. Achilleus bei Arktinos, und Herakles, Diob. IV, 38. Apollob. II, 7, 7.), und die so Bevorzugten erhielten, eingeführt durch den Gott, der für sie gebeten (z. B. Herakles durch Athene, Paus. III, 18, 7. 19, 4.), ihren Wohnsitz im Olymp (z. B. Diomedes, Vind. Nem. 10, 7., Ibyk. fr. 34. Vgl., Helena, Eurip. Orest. extr. Hel. 1666. 1676. Andr. 1253.) oder in Elyson, s. ob. Bd. III. S. 1259. Später sodann, als das Wunderbare durch den Verstand mehr beschränkt wurde, ließ man den Tod wirklich eintreten, schied aber zwischen einer göttlichen und einer menschlichen, einer unsterblichen und einer vergänglichen Natur, wovon die letztere im Tode ganz untergeht und der erstern Raum zu freierer Entfaltung in jenen Aufenthaltsörtern gibt (Vind. fr. 96.). Im Hades aber ist auch dann Nichts von diesen; erst als man einen dritten Bestandtheil im menschlichen Wesen zu unterscheiden anfing, konnte auch dieser bedacht werden: der Leib wird verbrannt, die Seele geht zu den Göttern, der Schatten in die Unterwelt. Diese Anschauungsweise gehört einer späteren Zeit an (Analoges f. bei Plut. de ser. num. vind. T. VIII. p. 229—246. de fac. in orb. lun. T. IX. p. 717—726. Lufian. dial. mort. XVI, 5.), und ist in die Odyssee (XI, 602 f.) nur durch Interpolation des Dnomakritos gekommen, s. Nisßsch III, S. 343 f. 351. — β) Der Zustand der Richterimitten aa) im Allgemeinen. Es findet sich häufig (z. B. Soph. Trach. 1175. Eurip. Troad. 602. 633. Heracl. 592. Theogn. 955. 997. Mosch. Id. III, 106 ff. Stob. 117.) die Vorstellung, daß die Todten empfindungslos

feien, weder Freude noch Schmerz fühlen (doch kann den Aeußerungen auch die Voraussetzung des völligen Aufhörens der Existenz mit dem Tode zu Grunde liegen). Im Ganzen blieb der Volksglaube so wie er in Homer dargestellt ist, und es ist ungewiß, ob es wirklich auf einer Vorstellung des Volkes beruht oder eigene burleske Fiction ist, wenn Lukian (dial. mort. XXIV, 2. XXV, 2. XXVIII, in. Necyom. 15.) die Gestorbenen als Geripyā darstellt (Anth. gr. III, p. 40, nr. 56. werden sie geradezu *σμελετά* genannt). Veränderungen wurden herbeigeführt theils durch die mystischen Geheimlehren, theils durch den Einfluß der Philosophie. Die Theilnahme an dem eleusinischen Cultus gab nach der größeren Auffassung der Meisten den Eingeweihten als solchen einen Anspruch auf Proebrie im Hades, während Tiefsenkende in der frommen Verehrung der eleusinischen Göttinnen eine Verdünnung des Todes fanden (s. Eleusinia und Peller, Demet. u. Pers. S. 234 ff.). Die Philosophie sodann brachte durch ihre immer mehr ins Volksbewußtseyn einbringende und durch das Christenthum dann fixirte Auffassung des Begriffes von *ψυχή* auf dem homerischen Boden selbst eine ganze Umwälzung hervor. Sept war die *ψυχή* das Wesentliche, Substantielle am ganzen Menschen, auf sie wurde jetzt das Hauptgewicht gelegt, und da von ihr nicht ebenso wie von dem früher als Hauptsache (oder Einziges) betrachteten Körper die Vernichtung im Tode augenscheinlich ist, so wurde hier der Anker der Hoffnung ausgeworfen, auf philosophischem Wege die Unvergänglichkeit der philosophisch aufgefaßten *ψυχή* deducirt und demgemäß die Unsterblichkeit des Menschen behauptet. Die fortgeschrittene objective Entwicklung der menschlichen Natur hatte zur Folge ein höheres Bewußtseyn von derselben, und in Folge dessen wurde auch die Vorstellung von den Todten eine höhere, immer mehr wurden sie als *divi Manes* betrachtet; mehr gieng wohl vorläufig in das Bewußtseyn des Volkes nicht über, und auch davon finden sich die Keime schon in den homerischen Gedichten. Wenn auch nicht II. I, 352. IX, 410 ff. XXIII, 80., so findet sich doch Od. XI, 69 f. ein Weissagen eines Gestorbenen, eine Vorstellung, welche (nach Proklos) erst in den Rosten mit Bestimmtheit und Bewußtseyn durchgeführt ist. bb) Verhältniß zum Leben auf der Erde. Im Allgemeinen schloß man sich an denjenigen Theil der homerischen Vorstellung an, wonach das Daseyn in der Unterwelt eine Fortsetzung des auf der Erde geführten ist, und zwar der letzten Gestalt desselben (in der Interpolation über Orion, Minos u. s. w.). So beraubt sich Deiphus des Augenlichts, damit er in der Unterwelt nicht seinen Vater sehen muß (Soph. Oed. Tyr. 1355 ff.), vgl. Eurip. Hec. 550 ff. Lukian. dial. mort. XXVII, 5. 7. Nectyom. 10. 18.; so auch im Psychischen, vgl. z. B. Antip. Sib. ep. 76. 80. (per Anth. gr.), und Lukian dehnt es persiflirend auch auf die Kleider aus, Philops. 27., vgl. übrigens Herod. V, 92. Die Möglichkeit der Wiederkehr Gestorbener ist jetzt Voraussetzung (vgl. Alkestis, Eurydike; Pindar erscheint nach seinem Tode, Paus. IX, 32, 2., Aristomenes, Paus. IV, 32, 4. In Aesch. Prom. erscheint Argos, Pers. Darius, Eumen. Klytämnestra, Eur. Hec. 31. 37. Polydoros und Achilleus u. s. f.), und es gründet sich darauf ein förmlich organisirtes System der Psychopompe und ein weitgehender Gespensterglauben (vgl. Larvae, Lemures, Spectra). Dertier, wo man Geister erlitte (*ψυχοπομπεία*), waren z. B. am Vorgebirge Tainaron (Blut. de ger. num. vind. c. 17. extr. Schol. zu Aristoph. Ach. 509), in Thesprotia, Herakleia in Kleinasien, neben chthonischem Cult bei Hermione, Phigalia, Trözene im Pelopones, vgl. oben Bb. II. S. 1128 f. Diese Epagogie breitete sich immer mehr aus, s. Plat. Rep. II, 363. C. Psychagogen (Geisterbeschwörer, durch Opfer u. dgl.) kommen vor z. B. Lukian. Philops. 14. Porphyr. de antr. Nymph. 28. Damit war häufig auch Nekyoder Psychomanie verbunden, wie in Thesprotia (Herod. V, 92.), bei Kumä

(Strabo V, 395.), vgl. Mar. Tyr. diss. XIV, 2. Lufian. Necyom.; besonders knüpfte sich diese an prophetische Heroen an, wie in Boiotia und Kilikia an Teiresias, Amphiaros, Trophonios, Mopsos, Amphilochos, Kalchas u. A. Vgl. Nitsch III, S. 164 f. 169 f. Besonders die Gräber sind es, auf welchen die Todten erscheinen (z. B. Sthenelos bei Apollon. Rhod. II, 915 f., vgl. Plat. Phaed. 81. C. 83. D. 108. B.). Auch haben sie die Kraft, auf die Lebenden einzuwirken; bei Homer hat der Schatten des Agamemnon nur erst Worte der Klage über seine Mörder, bei Soph. El. 409. (vgl. Plat. Phaed. p. 114. B.) beunruhigt er sie; bei Homer (Od. XI, 73.) und den Früheren (s. z. B. Suid. s. v. *Αρχιλοχος*) wird die Rache für eine Gestorbenen angethane Beleidigung durch die Götter vermittelt, später wird sie durch jene selbst geübt, und sie erscheinen so als Mächte, welche man fürchten muß, welche hassen, zürnen und zu veröhnen sind (vgl. Plut. de ser. n. v. S. Cim. I, 6. Aeschyl. Choeph. 36 ff. 283. Eurip. Or. 580. und oft bei den Fragm. Paus. III, 17. extr. Liv. XXI, 10.). Auch nehmen die Verstorbenen Antheil an dem Schicksale ihrer Hinterbliebenen, Plut. Olymp. 8, 106 f. 14, 30 f. Pyth. 5, 132 f. Soph. El. 1062 ff. Die Hauptveränderung, welche eintrat, ist aber die Idee eines Gerichts. Einmal wurde die Zahl der in der Odyssee aufgeführten Straferempel vermehrt durch die Danaiden und Ixion, später auch Amphion, Thamyris, Otkos (Plut. de an. tranqu. t. VII. p. 850. vgl. Paus. X, 29, 2. Plin. H. N. XXXV, 36, 31.) u. A. (die Erwähnung des Prometheus bei Hor. Od. II, 13, 37. 18, 35. beruht wohl auf Mißverständnis). Weiterhin wurde die Bestrafung eine regelmäßige und daneben eine Belohnung für das auf der Erde gethane Gute angenommen. Ausgesprochen ist die Idee z. B. Plut. Ol. II, 106 ff. Aristoph. Ran. Plat. Phaed. p. 378. A. Rep. II, p. 423 f. Gorg. 312 f. (wo diese Einrichtung ausdrücklich als eine erst der Zeit des Zeus angehörige bezeichnet wird, während unter Kronos das Gericht noch vor dem Tode Statt fand), Soph. Antig. 74. 89. 94. 889. Stob. Serm. LXXVII, p. 415. Lufian. dial. mort. XXX. Necyom. 12. Julian. fragm. ep. p. 300. C. Greg. Naz. or. IV, p. 132. A. B. und sonst oft; vgl. Paus. X, 28. (dagegen Plut. de superst. t. VI, p. 636 f. bekämpft diese Vorstellungen). Die Guten erhalten zum Wohnsitz Elysion, die elysäischen Gesilde, die Inseln der Seligen, Bezeichnungen, welche jetzt promiscue gebraucht wurden (Eurip. Hel. 1692. Lufian. dial. mort. XXX.), und deren Lokalität man auf die verschiedenste Weise angab (Rimbürg-Brouwer VIII, 164—167.), in deren Beschreibung man vielfach auf die idealischen Zustände des goldenen Zeitalters zurückkam. Dieß ist die Belohnung der Tugend (Plat. Rep. VII, 490. E. Crit. p. 374 f.). Um sich prüfen zu lassen, müssen die Seelen vor Minos nackt erscheinen, Lufian. Necyom. 12 f. — Die Seelen der Thiere befinden sich gleichfalls in der Unterwelt (Theokr. Id. XXV, 271. Lufian. Catapl. 21. Simm. Rhod. in Anth. gr. I, p. 137. n. 4.), nur sind sie natürlich einem Gerichte nicht unterworfen. — Anhangsweise betrachten wir wieder die Ansichten über Bestattung und Todtenopfer. Daß die Bestattung immer noch für wesentlich nothwendig gehalten wird, beweist z. B. Soph. Antig., vgl. Eur. Suppl. 311. 378. 526.; sie wurde als eine Pflicht gegen die chthonischen Götter (Soph. Antig. 448. 737 ff. Eurip. Phoen. 1331.), wie gegen den Todten (Xenoph. Ephes. III, 10. in. Herod. I, 112. extr. Soph. Ai. 820 ff. Eurip. Or. 702 ff.) betrachtet. Verpflichtung und Eid gebot, gefallene Kameraden nicht unbegraben zu lassen und den Leichnam wo möglich zu retten (Lysurg. c. Leocr. 19.); unterließ man es, so war die Verfümmelung durch Renotaphien nicht mehr zu sühnen (vgl. Xenoph. Hell. I, 7, 4—38.), welche überhaupt mehr aus Pietät und zur Erinnerung errichtet wurden, als aus religiöser Verpflichtung (Xenoph. Anab. VI, 2, 9.),

vgl. Bd. II. S. 243. Feinden die Bestattung zu versagen galt für Nothheit, Paus. IX, 32. extr. Lys. in Eratosth. p. 444, 14. Aufgeklärtere jedoch legten wenig Werth darauf (Aristoph. fr. 11. Vgl. Eurip. Troad. 1248. Xenoph. Cyrop. VIII, 7, 25.). Die verschiedenen Arten der Bestattung wurden in Zusammenhang gebracht mit den philosophischen Ansichten über den Zustand nach dem Tode. Die pantheistische empfahl das Verbrennen, vgl. Creuzer Symb. I, 146 f. (ed. 3.). In der Zeit der Tragiker sind die Reste und Gräber der Ahnen *θευρα κειμήλια* und Unterpfänder im heiligen Boden der Heimath, verleißen diesem Werth und führen die Verpflichtung herbei, ihn aufs Aeußerste zu vertheidigen; daher bringt man auch die Gebeine der in der Fremde Gefallenen in die Heimath. Der Todencultus ist dem Aeußern nach noch derselbe, vgl. z. B. Aesch. Choeph. 85 ff Pers. 616 ff. Soph. El. 52. Eurip. Or. 112 ff. Iph. Taur. 165. Ursprünglich hatte der Todencult wohl darin seinen Grund, daß die Ehren der Verrückung zur Erinnerung für die Lebenden und zur Labung für den Gestorbenen an dessen Grabe wiederholt wurden (Nitsch III, S. 170.), woraus sich allmählig eine feste Sitte bildete, welche ihrerseits zu Entstehung höherer Vorstellungen über das Wesen und den Einfluß der Todten mit beitragen mochte. Als aber diese sich im Bewußtseyn des Volkes festgesetzt hatten, wurde der Todencult zur Nekrolatrie und war von dem Heroencultus nicht mehr zu unterscheiden, vgl. Bd. III. S. 1263 ff., auch S. 542. (über die *γερύσια* oder *κενύσια*). Zweck dabei war nun wirklich, durch die Opfer eine Wirkung auf die Todten zu üben, daß sie heraufkommen, wie bei den Chyren (s. Bd. II. S. 1061.), und den Lebenden eine bestimmte Gestinnung oder Thätigkeit zuwenden; bei den Tragikern erscheinen daher diese Opfer als *μελιγμάτα*, *θελακτήρια νεκρῶν*, sie werden neben dem christonischen Hermes oder Zeus und der Erde angerufen, *εὐμερείς* zu seyn, vgl. Aesch. Choeph. 125 ff. Die Unterwelt war so nicht mehr bloß etwas Räumliches, sondern etwas Dynamisches.

Dies waren die Vorstellungen des Volkes, ursprünglich des ganzen Volkes. Aber allmählig entstand eine Kluft zwischen den Ansichten der Gebildeten, insbesondere der Philosophen, und den Meinungen des Volkes. Das Verhalten der Erstern zu diesen war dreifacher Art: entweder wurden dieselben ganz ignorirt, weder anerkannt, noch ausdrücklich verworfen, oder lehnte man sich daran an und bemühte sich, dieselben durch Umdeutung auf den eigenen Standpunkt zu erheben, oder endlich bestritt man sie. Das Zweite fand besonders bei Dichtern und dichterischen Philosophen Statt, welche das der Phantasie angehörige Element derselben weiter ausführten, für ihre Zwecke verwendeten. So faßt Plato die Vorstellung auf, daß das Leben nach dem Tode eine Fortsetzung und Folge der Zustände sei, welche als That der freien Selbstbestimmung zu betrachten sind. Man nimmt in den Hades Alles mit, *ἂ διὰ τὴν ἐπιτηδεύων ἐκάστου πράγματος ἔσχηεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἀνθρώπος* (Gorg. 524. E.), die *παιδεία* und *τροφή* (Phaed. 107. D.), und wer hier die Gesetze verlegt hat, wird im Hades nicht freundlich empfangen von den dortigen Gesezen (Crito 54. C. vgl. Phaed. 113. D. Rep. X, 615. E. F. Gorg. 525. B.); wer aber *ὁσίως καὶ μετ' ἀληθείας* gelebt hat, der wahre und vollkommene Philosoph, wird von Rhadamanthys zu den Inseln der Seligen geschickt (Gorg. 526. C.). Von besonderem Einfluß auf die Umbildung der Volkabegriffe war die erwähnte Veränderung im Begriffe der *ψυχή*. Bezweisungen und Bestreitungen der eschatologischen Vorstellungen des Volks enthalten Aristoph. Ran. Eurip. Alc. 787 f. Lucret. III. Cic. Tusc. I, 3 ff. pro Cluent. 61. Propert. III, 5. Ovid Met. XV, 153 f. Juvenal. II, 149—152. XIII, 51 ff. Plin. ep. VII, 56. Seneca ep. 24. 83. Consol. ad Marc. 19. de ira II, 35. Seneca Troad. 369 ff. Sert. Empir. adv. Math. IX, 66. Petron. Satir. 121. extr., Lucian allenthalben, wie überhaupt

Epikureer und Stoiker hierin mit einander wetteiferten. Die positiven Lehren der Philosophen auszuführen ist Sache der Geschichte der Philosophie; nur Einiges werde hier kurz erwähnt. Stoici diu mansuros aiunt animos, semper negant (Cic. Tusc. I, 31 f.). Die Epikureer behaupteten, omnem post mortem sensum interire, was eine auch sonst vielverbreitete Ansicht war, vgl. Plat. Phaed. p. 380. F. 388. B—D., wonach damals die gewöhnliche Vorstellung war, daß die Seele mit dem Tode zerflattere oder verflinge. Man betrachtete die Seele als einen Ausfluß des Aethers und nahm an, daß sie in Folge des Verbrennens im Tode in diesen zurückkehre, und zwar darin um so höher steige, je reiner, ätherischer sie sei, während die unreinen, an Sinnlichen haftenden Seelen die untere Luft zunächst der Erde einnimmen (Plessler, Demet. S. 239 f.). Diese pantheistische Ansicht ist diejenige, welche man als die der Gebildeten bezeichnen darf, vgl. Wind. fr. thren. u. Eurip. Suppl. 352. Thales bei Athenag. deprec. 21. Epitharm. bei Plut. Consol. ad Apoll. T. VI. p. 418. Aristot. epigr. 37. Phalar. epist. 97. u. sonst. Eine Modifikation davon ist die Anknüpfung an die Gestirne, wie sie z. B. bei Plato sich findet: ὁ ἐν τὸν προσηκόντα βίους χρόνον, πάλιν εἰς τὴν ξυρρόμον πορευθεὶς οἴκησιν ἀστρῶν, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξει (Tim. 42. B.), während nach seiner sonstigen Darstellung die δίκαιοι recht's und ἀνοὶα διὰ τοῦ οὐρανοῦ, die ἀδικοὶ aber den Weg zur Linken und in die Tiefe gehen (de Rep. X, 614. C.). Die Herrlichkeit dieser καθαρὰ οἴκησις ἐπὶ τῆς γῆς (Phaed. 114. B.), wo die Seelen von der drückenden Last des Körpers befreit seyn werden (Phaed. 114. C. vgl. 80. E. 82. B.) zu beschreiben, kann Plato nicht Worte genug finden (vgl. Phaed. 108. B. 109. C. 110. B. 111. A. B. 114. C. Rep. X, 615. A.). Den Schein, als nehmten sie eine partielle Fortdauer an, erregen Stellen wie Tac. Agric. 46.: si quis piorum manibus locus, si - non cum corpore exstinguntur magnae animae, vgl. Plut. Rom. 28.: οὐ δὲ τὰ σώματα τῶν ἀγαθῶν συναπαέμειν παρὰ θύσιν εἰς οὐρανόν. Mehr auf den Kreis einzelner Schulen beschränkt waren die mythisch-naturphilosophischen Lehren von der Seelenwanderung (mit Reinigungsperioden), einer periodischen Umkörperung (Metensomatose), Palingenese, vgl. z. B. Plat. Phaedr. p. 248. Tim. 42. B. 90. E.—91. D. de Rep. X, 614 ff. Virg. Aen. VI, 735—751. Kreuzer, Symbolik I, 137—147. (ed. 3.). Limburg Brouwer VIII, 172 ff. Plessler, Demet. S. 231 f. — Literatur über den ganzen Gegenstand: A. Wissowa, über die Vorstellungen der Alten vom Leben nach dem Tode, Prgr. Bresl. 1825. 4. Baur, Symbolik III, S. 426—454. Lafault, de mortis dominatu in veteres, München 1825. Limburg Brouwer, histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs I, 2. chap. XVIII, p. 479—509. (Homer), t. VIII, chap. XXXIX, p. 121—191. Heeren's historische Werke, Bd. III. J. H. C. Eggers, de Orco Homeri, Altona 1836. 4. Bödker über Ψυχή und εἶδωλον bei Homer, Gießen 1825. Voss, krit. Blätter II, S. 427—451. Nägelsbach, homerische Theologie S. 341 ff. Die Lehre Plato's hierüber s. bei Brandis, Handb. der Gesch. der griech.-röm. Philosophie, Bd. II, 1. (1844.) S. 431—452. D. Wyttenbach's. Preisschrift: Quae fuerit veterum philosophorum inde a Thalete et Pythagora ad Senecam usque de vita et statu animorum post mortem opinio. Eine Monographie über das Ganze hat Dr. Wötticher in Dresden fertig. Die Literatur über die Kunstdarstellungen der Unterwelt gibt Kreuzer Symbolik IV, S. 473. Ann. (ed. 3.). C. Gerhard, die Unterwelt auf Gefäßbild., Archäol. Stg. 1844. Nr. 14.

Bei den phantastischen Römern hat die Lehre wenig selbstständige Entwicklung gefunden. Die Gebildeten der späteren Zeit lehnen sich ganz an die Resultate der hellenischen Philosophie an und die Dichter beschränken sich auf Ausmalung der hellenischen Volksvorstellungen; die berühmteste

derartige Stelle ist die bekannte Schilderung von des Aeneas descensus ad inferos, Aen. VI. Virgil schildert hier mit bewusster Kunst allegorisch die Zustände der Unterwelt und der darin Befindlichen, so wie es durch die damalige Stufe eines ausgebildeteren sittlichen Bewußtseyns gegeben war. Die eigenen Erweiterungen und Zuthaten sind nicht immer in gutem Geschmacke gehalten, z. B. daß der Tartarus zweimal so tief sei als der Himmel hoch, daß an den Blättern der Ulme vor dem Eingange die leeren Träume hängen, u. s. w. Zunächst am Eingange sind in auffallender Zusammenstellung die Schatten der Kinder, der unschuldig Gemordeten, der Selbstmörder, der aus Liebe Gestorbenen und der Krieger; dann scheidet sich der Weg und es geht rechts zum Elysium, wo Pluto seinen Palast hat und wo die Schatten ein herrliches Leben führen mit Gefängen und Tänzen, mit Gelagen und Allem, was sie oben erfreute; links geht es zum Tartarus, wo Rhadamanthys richtet und die Frevler von den Furien gepöblich werden. Die Todten selbst werden (V, 740.) wie bei Homer mit dem Hauche verglichen. Ueber die insulae fortunatorum s. Plaut. Trin. 545 f. Gepp. Die eigentlich nationalen Vorstellungen jedoch sind andere. Die unterirdischen Gottheiten haben hier von jeher die doppelte Bedeutung des Todes und der Befruchtung. Doch überwiegt die Seite des Schrecklichen, Feindlichen, wie die devotiones beweisen. Die Unterwelt selbst heißt mundus oder orcus und befindet sich in den viscera terrae (Plin. H. N. XXXIII, 1.). An bestimmten Tagen (24. Aug., 5. Oct., 8. Nov.) patet mundus und die Todten kommen empor (D. Müller Etrusk. II, 98 f. Hartung II, 91 f. -Preller, Demet. S. 230 f., vgl. die ähnliche Vorstellung der Perser, Baur Symb. II, 2. S. 393. Anm.). Die Todten heißen Manes (die Guten, Holden), welche theils selige Geister sind (Lares), theils gequälte und quälende (Larvae). Ihnen zu Ehren wurden besondere Feste gehalten (s. Feralia), man schwor bei ihnen, erwieß ihnen überhaupt göttliche Verehrung. S. das Nähere in den Artt. Manes, Lares, Larvae, Mundus. [W. Teuffel.]

Inferum Mare, s. Tyrrhenum Mare.

Infula, στέμμα, eine eigenthümliche Art Kopfbedeckung oder Kopfschmuck, bestehend aus einer breiten wollenen Binde. Infulae sunt velamenta lanae, quibus sacerdotes et hostiae templaque velabantur. Festus. Ergänzt wird diese Angabe durch Servius zu Virg. Aen. X, 538.: Infula, fascia in modum diadematis a qua vittae ab utraque parte dependent; quae plerumque lata est, plerumque tortilis, de albo et cocco, also eine, halb breit um das Haupt gelegte, halb turbanartig gewundene, weiße und scharlachrothe Binde aus Wolle, von welcher zu beiden Seiten Bänder herabsielen. Diese Binde war das Erkennungszeichen religiöser Weihe und Unverletzlichkeit, und daher der gewöhnliche Hauptschmuck der Priester, Cic. Verr. IV, 50. Virg. Aen. a. D. Lucan. V, 142., der Vestalinnen, Dionys. II, 67, VIII, 89., in spätern Zeiten auch der Kaiser und höheren Magistrate, sofern sie sacrosanct waren, infulae imperiales, Cod. Just. VII, 37, 3. 63, 1. vgl. Spartian. Hadr. 6. Aus demselben Grund trugen Schutzstehende die infula, Cäs. B. C. II, 12. Tac. Hist. I, 66. Die Carthaginischen Botschafter schmückten ihr Schiff damit, als sie kamen, den Frieden zu erbitten, Liv. XXX, 36. Der mit der infula Geschmückte stiftete eine gewisse religiöse Scheu ein, daher sagt Seneca ep. 14. von der Philisophie: hae literae non dico apud bonos sed apud mediocriter malos infularum loco sunt. Als Zeichen heiliger Bestimmung und erhaltener Weihe wurde sie den Opfertieren ums Haupt gebunden, Varro L. L. VI, 3. Virg. Georg. III, 486. und daselbst Voss, vgl. Suet. Calig. 27. (von der Iphigenia Lucret. I, 87.), und selbst an die Thürpfosten der Tempel und heiligen Gebäude besefigt, Lucan. II, 355. Vgl. Flamines. [P.]