

»With Real Hunger To Transubstantiate« – Die Dispersion der Eucharistie in John Miltons *Paradise Lost*

BJÖRN QUIRING

Der Autor ist Mitarbeiter des Teilprojekts C 10 »Saints and Sinners: Theater und Puritanismus in England 1625–1700« und bietet mit folgendem Beitrag einen Einblick in die Projektarbeit.

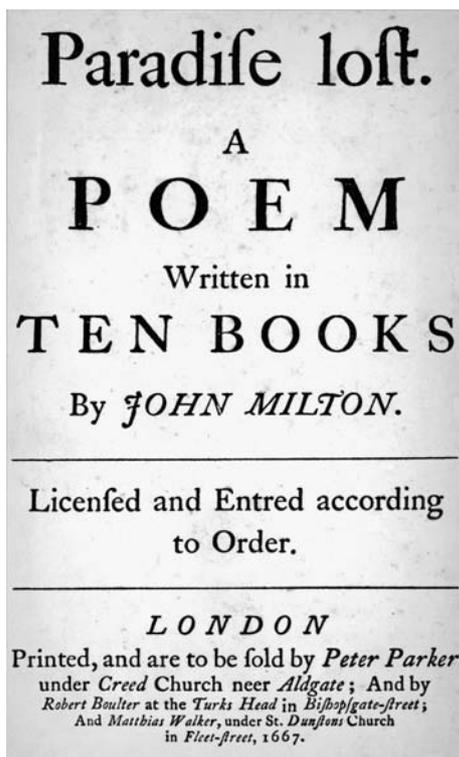


Abbildung 1
John Milton: »Paradise Lost«, Titelblatt
(London 1667).

Im dichterischen Werk von John Milton fallen die Sakramente auf den ersten Blick eher durch Abwesenheit auf. Im Gegensatz zur Taufe¹ wird das Abendmahl in *Paradise Lost* und *Paradise Regained* nicht einmal erwähnt. Selbst auf den Kreuzestod, den das Abendmahl figuriert, wird in Miltons Dichtung nur am Rande verwiesen; ein Gedicht zum Thema war lange geplant, wurde aber nie vollendet. In seinen Prosaschriften wird auf die Eucharistie ebenfalls nur unverbindlich oder eindeutig negativ Bezug genommen. Milton verwirft speziell die katholische Transsubstantiationslehre als vernunftwidrige Doktrin, die papistischenem

1. In *Paradise Lost* wird auf den Taufakt an einer Stelle knapp verwiesen (Milton 2008, 12.442), in *Paradise Regained* spielt die Taufe Jesu eine gewisse Rolle (vgl. z.B. Milton 2007, 1.18–32).

Obskurantismus zuzuschreiben sei. In seiner theologischen Summa *De Doctrina Christiana* findet sich eine entsprechende Polemik gegen die Messe als monströses Kannibalenfest.² Eine Aufzählung der protestantischen Standardbeschwerden gegen die Transsubstantiationslehre gipfelt in folgender Passage:

Finally the Mass brings down Christ's holy body from its supreme exaltation at the right hand of God. It drags it back to the earth, though it has suffered every pain and hardship already, to a state of humiliation even more wretched and degrading than before: to be broken once more and crushed and ground, even by the fangs of brutes. Then, when it has been driven through all the stomach's filthy channels, it shoots it out – one shudders even to mention it – into the latrine.³

Das Entstehungsdatum dieses Texts ist unklar, seine Verve könnte sich daraus erklären, dass unter Charles I. und Charles II. vom Hof Versuche ausgingen, das anglikanische Abendmahl der katholischen Messe anzunähern.⁴ In der seit Cranmer in England einflussreichen Traditionslinie Zwinglis insistiert Milton demgegenüber darauf, das wahre Abendmahl als Zeichenhandlung anzusehen: Er fasst die Eucharistie nicht als wunderbare Substanzverwandlung auf, sondern als bloßes »outward sign« und als »commemoration« zum Nutzen der Gläubigen,⁵ und zwar als Zeichen weniger des Opfertods Christi als der christlichen Doktrin in ihrer Gesamtheit.⁶ Die Gleichsetzung von Brot und Wein mit dem Körper Jesu versteht er entsprechend nüchtern als Trope; die katholische Transsubstantiationslehre sei nur das Symptom eines fehlenden Verständnisses für diese Sprachfigur:

In the so-called sacrament, as in most matters where the question of analogy arises, it is to be noted that a certain trope or figure of speech was frequently employed. By this I mean that a thing which in any way illustrates or signifies another thing is mentioned not so much for what it really is as for what it illustrates or signifies. Failure to recognize this figure of speech in the sacraments, where the relationship between the symbol and the thing symbolized is very close, has been a widespread source of error and still is today.⁷

Milton hält das Sakrament daher auch nicht für einen notwendigen Bestandteil des christlichen Lebens.⁸ Selbst den Opfertod Jesu, den es symbolisiert, behandelt er sehr beiläufig und nüchtern, als quasi juristischen Vorgang; fast scheint er sich der Grenze zum Dometismus zu nähern. *Paradise Regained* konzentriert sich entsprechend auf die Versuchung Christi und macht deren Bestehen und die argumentative Abweisung Satans zum

2. Milton 1973, 554.
3. Ebd., 560.
4. Vgl. King 2000, 138, 141; Milton, A. 1995, 204 f.
5. Milton 1973, 552.
6. Ebd., 553.
7. Ebd., 555.
8. Ebd., 556.

zentralen Heilsmoment. Damit geht ein ausgeprägter Antiprälatus einher, der im Grunde auch die institutionalisierte Kirche für überflüssig erklärt und z.B. die Autorität jedes Familienvaters einfordert, in seinem Haus das Abendmahl zu zelebrieren.¹ Komplementär zu dieser Reduzierung der Eucharistie auf eine rein symbolische Handlung wird die Lektüre der Bibel als wahre Möglichkeit der Verbindung mit Gott beschrieben.² Die Aufnahme der biblischen Verkündigung wird rhetorisch zum einzig wahren Sakrament erhoben, konzentriert auf das geschriebene Wort als Verkörperung der göttlichen Wahrheit.

Bis zu diesem Punkt wäre Miltons Einschätzung mit dem puritanischen Mainstream durchaus noch kompatibel. Ungewöhnlich erscheint allerdings, dass er häufig eine Sakramentalität auch nichtbiblischer Schriften zu unterstellen scheint. Paradebeispiele finden sich dafür vor allem in seiner gegen den Plan einer parlamentarischen Vorzensur gerichteten Schrift *Areopagitica* von 1644, in der Milton das Buch qua Buch mit eucharistischer Begrifflichkeit beschreibt.³ Nahezu durchgehend wird in diesem Pamphlet das Buch als Nahrung metaphorisiert;⁴ und es wird außerdem als Lebensblut eines großen Geistes und Unterpand eines ewigen, transzendenten Lebens dargestellt:

[H]e who destroys a good book, kills reason itself, kills the image of God, as it were in the eye. [...] a good book is the precious life-blood of a master spirit, embalmed and treasured up on purpose of a life beyond life.⁵

Bücher inkarnieren sowohl ihren Autor als auch die Vernunft schlechthin, die in diesem Kontext quasi als ausgegossener heiliger Geist fungiert. Jedes Buch stellt einen Teil der vom Menschen zu rekonstruierenden

Wahrheit dar, die göttlich ist, wenn nicht Gott selbst; Milton führt in diesem Zusammenhang den ägyptischen Mythos vom zerstückelten und wieder zusammengesetzten Gott Osiris an, der deutlich als Figuration Christi gekennzeichnet wird.⁶ Durch Bücher wird der Mensch also in den Stand gesetzt, die ewige Wahrheit in sich aufzunehmen. Vor diesem Hintergrund erscheint es nur konsequent, wenn sich *Paradise Lost* selbst nachdrücklich als vom Heiligen Geist inspirierter Text beschreibt.⁷

Auch diese Ansichten mögen vielleicht noch mit denen anderer radikaler Puritaner in Einklang zu bringen sein. Aber es sind in Miltons Texten, und speziell den literarischen, auch Anspielungen auf die Eucharistie auszumachen, die das Bild komplexer erscheinen und Züge hervortreten lassen, die man als spektrale Wiederkehr der Realpräsenz lesen kann. Relevant erscheint in diesem Zusammenhang zunächst die Schilderung des gemeinsamen

paradiesischen Mahls von Adam, Eva und dem Erzengel Raphael, das den Mittelteil von *Paradise Lost* einnimmt, d.h. die mittleren vier seiner zwölf Bücher. Dieses Mahl erscheint als eine Präfiguration des Abendmahls, dessen Theologie Raphael nach dem Essen entfaltet. In mehreren Passagen wird dabei die These umkreist, in der ungefallenen Welt (einschließlich des Himmels) sei jede Nahrungsaufnahme ein Gott und Kreatur zusammenführendes Sakrament.

Zugrunde liegt dem die spezielle Situation der prälapsarischen Welt: Gott offenbart sich in Miltons Paradies nicht durch spezifische geschichtliche Ereignisse, sondern durch das generative Wirken der gesamten Naturordnung, wobei dieses Wirken als ein Effekt göttlichen Sprachhandelns vorgestellt wird. In der *Doctrina Christiana* wird Natur definiert als Effekt einer formenden Kraft der göttlichen Stimme, die am Anfang der Zeiten der Welt ihre Gesetze vorgegeben habe.⁸ Die Miltonsche Schöpfungsgeschichte in *Paradise Lost* entwickelt dieses Szenario und setzt dabei den Menschen

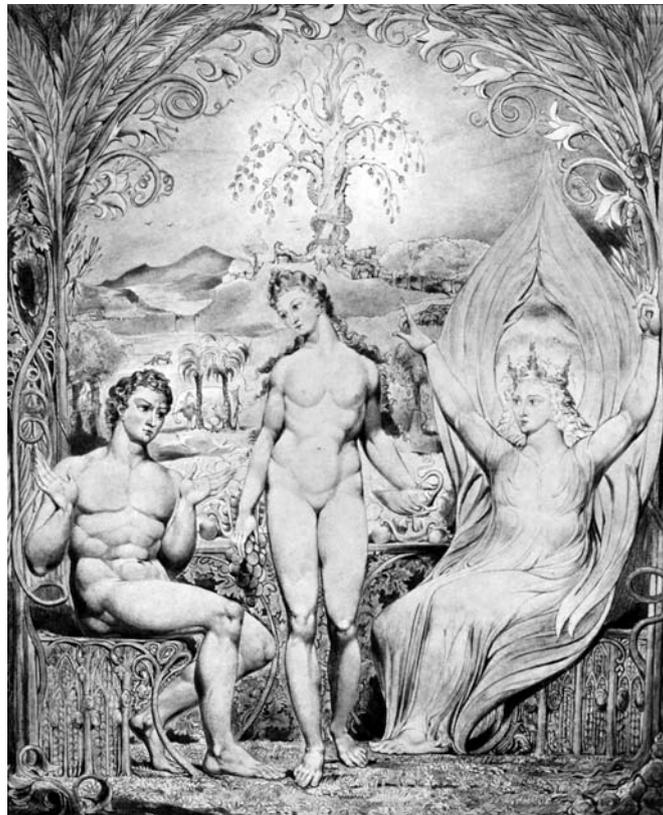


Abbildung 2
William Blake: *The Archangel Raphael with Adam and Eve*, 1808
(Illustration zu Miltons *Paradise Lost*).

1. Milton 1973, 558.
2. Ebd., 580. Vgl. auch: ders. 2008, 12.513 f.
3. Vgl. Schaeffer 2000.
4. Vgl. z.B. »For books are as meats and viands are«, Milton 1959, 512. (Die Zitate wurden der modernen Rechtschreibung angepasst.)
5. Ebd., 492 f.

6. Ebd., 549.
7. Ders. 2008, 1.17–26, 7.1–39, 9.20–24.
8. Ders. 1973, 340 f.

emphatisch ins Zentrum der Schöpfung. Der ganze Garten Eden als Ausdruck des göttlichen Worts ist auf Adam und Eva als seine zentralen Schaltstellen hingeeordnet: Er ist ein Lehnen und Versprechen Gottes an sie und gleichzeitig die ihnen zu seiner Verehrung übergebene Kathedrale. Denn die Natur und die der Natur inhärente Sprache sind auch die Medien, über die Eva und Adam mit Gott in indirekte Verbindung treten und sich ihm unterwerfen. Das erste Menschenpaar bietet dem Schöpfer nicht nur Gebete und Gehorsam als Gottesdienste an, sondern auch wachstumsfördernde Gartenarbeit und, über den Engel als göttlichem Repräsentanten, essbare Naturgaben, in denen sich die Güte der Gottheit manifestiert. Ein Kreislauf von Gott zu Gott zurück scheint sich zu etablieren, wie Eva mit den Worten andeutet:

[W]ell we may afford
Our givers their own gifts, and large bestow
From large bestowed, where nature multiplies
Her fertile growth, and by disburdening grows
More fruitful, which instructs us not to spare.¹

Adam und Eva veranstalten das Essen mit Raphael offenbar als einen Opferritus: Sie erstatten Gott symbolisch zurück, womit er sie ausgestattet hat, wobei Eva signifikanterweise unter anderem unvergorenen Traubensaft benutzt.² Im so eröffneten Zirkel, in dem alles von Gott geschaffen wird, um zu Gott zurückzukehren, werden die Grenzen von Sprache und Materie fließend.

In der Schilderung von Raphaels Nahrungsaufnahme wird der Bezug auf die Eucharistie noch deutlicher. Der Engel wandelt essend die angebotene Materie in sich selbst, d.h. in reines Geistwesen um, und in diesem Kontext spricht der Erzähler explizit von einer Transsubstantiation:

So down they sat,
And to their viands fell, nor seemingly
The angel, nor in mist, the common gloss
Of theologians, but with keen despatch
Of real hunger, and concoctive heat
To transubstantiate [...].³

Der Engel vergeistigt durch Konsumtion die Materie, die in der göttlichen Hierarchie unter ihm steht, und der Erzähler bezeichnet diesen Vorgang als Transsubstantiation; denn im Verzehr wird die Nahrung zu etwas anderem, gottnäherem, wie Raphael selbst erläutert. Der Engel betont dabei nicht nur, dass er Nahrung braucht, er ordnet diese Tatsache in einen größeren Zusammenhang ein und entwickelt so eine hierarchische Ernährungskosmologie:

[F]ood alike those pure
Intelligential substances require,
As doth your rational; and both contain
Within them every lower faculty
Of sense, whereby they hear, see, smell, touch, taste,
Tasting concoct, digest, assimilate,
And corporeal to incorporeal turn.
For know, whatever was created, needs
To be sustained and fed [...].⁴

Der Engel benötigt also nicht nur sinnliches Wahrnehmungs- und Assimilationsvermögen als Bedingung seiner höheren Vernunft, er braucht auch materielle Nahrung, wie jedes geistige Leben der Geschöpfe auf die Materie angewiesen ist. Die beschriebene Transsubstantiation ist insofern eine Naturnotwendigkeit. Wiederum führt Milton denselben Gedanken in der *Doctrina Christiana* detaillierter aus: Der Geist sei nicht das Gegenteil der Materie, sondern deren Vollendung:

Spirit, being the more excellent substance, virtually, as they say, and eminently contains within itself what is clearly the inferior substance; in the same way as the spiritual and rational faculty contains the corporeal, that is, the sentient and vegetative faculty.⁵

Der Geist ist nicht unstofflich, sondern beschließt die Materie in sich. Das bedeutet auch, dass es keine harte Trennung zwischen geistiger und materieller Wirklichkeit gibt, sondern fließende Übergänge. Raphael entfaltet auf dieser Grundlage seine Kosmologie von Nahrungsketten, in denen das Gottnähere, Geistigere das Größere, Materiellere beständig in sich absorbiert. Indem z.B. der vernünftige Mensch Pflanzen isst, werden die Pflanzen Teile der Vernunft.⁶ Darauf aufbauend bildet eine durchgängige Metaphorik Wissen und Essen so insistent aufeinander ab, dass Stoffwechsel und Wissensaufnahme schließlich bruchlos ineinander überzugehen scheinen. »Knowledge is as food«, wie Raphael betont.⁷

Und dieser Entwicklungsprozess scheint auch im Himmelreich weiterzugehen. Raphael führt entsprechend aus, es gebe keinen Grund, warum der Mensch nicht mit der Zeit zum Engel werden sollte, wenn er sich gehorsam in diese Nahrungskette einfügt:

And from these corporal nutriments perhaps
Your bodies may at last turn all to spirit,
Improved by tract of time, and winged ascend
Ethereal, as we [...].⁸

Im Paradies ist insofern jede Nahrungsaufnahme ein transsubstantiiertes Sakrament, ein die Schöpfung heiligender und sie Gott näher bringender Vorgang.

1. Ders. 2008, 5.316–320.
2. Ebd., 5.344 f.
3. Ebd., 5.433–438.

4. Ebd., 5.407–415.
5. Ders. 1973, 309.
6. Ders. 2008, 5.479–487.
7. Ebd., 7.126.
8. Ebd., 5.496–499.

Aber es ist an dieser Transsubstantiation nichts Wunderbares, Übernatürliches. Sie stellt keine Unterbrechung der Schöpfungs- und Naturordnung dar, sondern ist selbst diese Ordnung, weshalb auch keine Notwendigkeit priesterlicher Eingriffe in den Weltlauf besteht.¹ Milton verweltlicht die Transsubstantiation und sakramentalisiert dadurch den Vorgang des Essens. Man könnte sagen: Er naturalisiert die Eucharistie.

Die entscheidende Frage lautet nun: Schließt diese Naturalisierung Gott selbst ein? Mit anderen Worten: Ist Milton ein Monist? An dieser Stelle lässt sich eine zentrale Spannung in seinem Weltbild ausmachen: Transsubstantiation als Prozess der Höherentwicklung impliziert in seinem Sinne einerseits ein Kontinuum zwischen Materie und Gott, der als höchstes Geistwesen gedacht wird. Raphael führt in diesem Sinne aus:

O Adam, one Almighty is, from whom
All things proceed, and up to him return,
If not depraved from good, created all
Such to perfection, one first matter all [...].²

Der Eindruck eines radikalen Monismus scheint sich zu bestätigen, wenn man Miltons Reflexionen über den Ursprung der Materie ins Auge fasst. Milton begreift die Materie zwar nicht wie Spinoza als Attribut Gottes; nach der *Doctrina Christiana* ist die Schöpfung aber eine Schöpfung »ex deo«; Gott hat die Materie also aus sich selbst generiert.³ Der ganze Prozess der Schöpfung ist bedingt durch ein göttliches Ausscheidungsereignis, einen Akt des Abstoßens, auf den seine Traktate wie seine Dichtungen als einen primären Produktionsakt verweisen. Gott ist sozusagen das einzige Wesen, dessen anale Phase der oralen vorausgeht.⁴ Aber dieser primordiale Ausscheidungsprozess bleibt dunkel; er wird erwähnt, aber weder analysiert noch motiviert. Er stellt das basale Miltonsche Mysterium dar. Sein Resultat erscheint als eine »prima materia«, in der Gott seine Vollkommenheit zunächst nicht wirken lässt. Sie ist freilich nicht das Böse, sondern das Chaos, und damit reines Potential, ähnlich der aristotelischen ὕλη.⁵ So wird die Produktion eines göttlichen Exkremens zur Bedingung der Möglichkeit jedes Sakraments. Wie Gott selbst verkündet:

Boundless the deep, because I am who fill
Infinitude, nor vacuous the space.
Though I uncircumscribed myself retire,
And put not forth my goodness, which is free
To act or not [...].⁶

Jeder seiner anschließenden Schöpfungsakte, die aus dem Chaos den Kosmos generieren, ist eine anordnende

Intervention innerhalb dieser chaotischen, exkrementalen Urmaterie, was sich im Schöpfungsbericht des siebten Buchs von *Paradise Lost* zeigt.

Die Welt erscheint in dieser Kosmologie als Schleife von Gott zur Materie und zurück. Milton stellt die Schöpfung als einen kontinuierlichen eucharistischen Kreislauf dar, der sich in zwei komplementäre Prozesse zerlegen lässt: Einerseits fließt die strukturierende sprachliche Kraft Gottes in die Schöpfung ein, andererseits steigt durch jeden Akt der gottgefälligen Nahrungs- und Wissensassimilation die Schöpfung zu ihrem Schöpfer empor. Man kann in diesen zwei Hälften des Weltlaufs die zwei Seiten der Eucharistie widergespiegelt finden. Denn diese hat traditionell ebenfalls zwei Facetten: Das Abendmahl ist einerseits ein Opfermahl, durch das der Herr sich rituell der Gemeinde als Nahrung hingibt und so quasi seine eigene Opferung aufführt. Aber andererseits wird das Sakrament auch begriffen als Überantwortung der Gläubigen an das Göttliche; in diesem Sinne hat Augustinus den Begriff aus dem römischen Staatskult übernommen: Nach *De civitate Dei* ist das Abendmahl keine gewöhnliche Nahrung, die die Gemeinde in sich aufnimmt; vielmehr wird umgekehrt die Gemeinde von der Nahrung als Leib Christi assimiliert.⁷ Das Abendmahl ist der Moment, in dem sich der volle Körper der Christenheit bildet, insofern die Gläubigen das göttliche Leben, das ihnen gegeben wird, Gott zurückerstatten.

In Miltons naturalisierter Version sind diese Prozesse klarer abzugrenzen, aber die Frage stellt sich, was in seinem Fall das Telos der beiden Vorgänge ist. Wenn alles aus Gott geschaffen wurde, um zu Gott zurückzukehren, scheint letztlich eine Wiedervereinigung anvisiert zu werden, in der »Gott alles in allem« sein wird, eine Reabsorption des Chaos auf dem Weg über die Schöpfung.⁸ Aber so einfach ist die Konstruktion nicht, denn andererseits muss die Trennung von Gott und Schöpfung auch aufrecht erhalten werden. Milton stellt einerseits ihre apokalyptische Wiedervereinigung in Aussicht, betont aber andererseits beständig, dass die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung unüberwindbar ist und daher gehalten werden muss. Milton verwirft dabei nicht nur jeden Gedanken an Apokatastasis und lässt die Hölle bestehen bis in alle Ewigkeit;⁹ er deutet sogar an, dass die Apokalypse nicht einmal die Grenze zwischen Himmel und Erde überwindbar machen wird.¹⁰ Im Zentrum dieser Ambivalenz scheint die Unterstellung einer Liebesbedürftigkeit Gottes zu stehen, die von Gott selbst in *Paradise Lost* als Motivation für die Schöpfung vernunftbegabter Wesen angegeben wird: Gottes Liebe geht in der Form von Schöpferkraft in die Schöpfung ein, auf dass er sie in der Form von Anbetung und Gehorsam zurücker-

1. Zur durchgehend antiklerikalen Ausrichtung von *Paradise Lost* vgl. z.B. Milton 2008, 12.507–537.
2. Ebd., 5.469–472.
3. Ders. 1973, 308 f.
4. Zur Begrifflichkeit vgl. Freud 1991.
5. Milton 1973, 308.
6. Ders. 2008, 7.168–172.

7. Augustinus 1998, 400, 422.
8. Milton 2008, 3.339–341.
9. Ders. 1973, 628–630.
10. Ders. 2008, 12.463.

stattet bekomme.¹ Gott will diese Liebe anscheinend empfangen bis in alle Ewigkeit und bestraft deshalb die Liebesverweigerung seiner Geschöpfe ebenso wie voreilige Verschmelzungsversuche. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, es in eben dieser Spannung auszuhalten, die in *Paradise Lost* ihren Ausdruck u.a. in der Ambiguität des Wortes »bounds« findet. Miltons Gott schafft »bounds«, d.h. eine Folge von hierarchisch klar abgegrenzten Stufen in der kosmischen Hierarchie, über die der Heilsprozess erfolgt. »Body up to spirit work, in bounds proportioned to each kind«, heißt es im fünften Buch des Epos.² »Bounds« ist in diesem Zusammenhang offenbar doppeldeutig gebraucht, insofern es sowohl eine Grenze als auch den Sprung über diese Grenze bezeichnet. In dieser Ambiguität drückt sich die paradisiische Weltordnung aus, wie Raphael sie schildert, d.h. die einer statischen und hierarchisch festgeschriebenen »great chain of being«³, die aber gleichzeitig meritokratisch Aufstiegschancen sowohl buchstäblicher als auch figuraler Natur eröffnet. Es gibt offenbar einen in der Natur angelegten Prozess der Höherentwicklung mit blockiertem Endpunkt. Man könnte sich fragen, ob diese naturalisierte Eucharistie nicht signifikante Ähnlichkeiten mit prominenten Schemata aufweist, in denen später Natur gedacht wird, speziell dem, was »Evolution« heißen wird.⁴ Die Miltonsche Kosmologie liegt nicht nur in dieser Hinsicht an der Schwelle zu einem wissenschaftlichen Weltbild, ohne sie zu überschreiten.

Im Folgenden soll auf einen anderen Punkt eingegangen werden, den die Spannung zwischen göttlicher Assimilationsneigung und göttlichem Abgrenzungsstreben in Miltons Darstellung berührt; in dieser Spannung verortet sich nämlich auch die Miltonsche Version christlicher Moral. Der natürlich-sakramentale Stoffwechsel kann im Grunde nur unterbrochen werden durch moralische Verfehlungen, d.h. den Ungehorsam der vernunftbegabten Kreatur gegen Gott. Raphael betont, dass der Aufstieg der Materie insofern kein rein automatischer Prozess ist, als er im Ermessen des Menschen steht. Dessen Wissen muss ebenso wie sein Essen innerhalb vorgegebener Grenzen bleiben und dem Zweck eines kosmischen Stoffwechsels dienen, der durch den freien Willen gefährdet ist. Der Wille Adams ist insofern nur frei, damit er bewusst in die ihn festschreibende, der Verherrlichung Gottes dienende kosmische Ordnung einwilligen kann – oder unvernünftigerweise von ihr abfallen ins Sinnliche und damit in die Verdammung. Vernunft ist letztlich nichts anderes als die Fähigkeit, das Gute zu wählen, d.h. dem Willen Gottes zu entsprechen.⁵ Nicht unwichtig ist in diesem Zusammenhang, dass der Mensch als Stufe auf der kosmischen Entwicklungsleiter über Vernunftgebrauch qua Sprach-

gebrauch definiert wird.⁶ Der richtige, vergeistigende Sprachgebrauch ist offenbar an zentraler Stelle in den Heilsplan einbeschrieben und definiert den Menschen; das Verhältnis von Wort und Ding richtig zu fassen ist für seine Evolution wesentlich. Und auch auf sprachlicher Ebene erscheint menschlicher Wissenszuwachs letztlich immer als eine Folge der Akkommodation an göttliche Befehlsmacht, die in Paradies und Himmereich ebenso wirksam ist wie in der gefallenen Welt und der Hölle. »Obedience« ist die Primärtugend in Miltons Universum.⁷ Es entsteht der Eindruck, in *Paradise Lost* gehe es letztlich um die problematische Relation von sprachlich vermitteltem Wissen und Befehl, für den Erzähler wie für die Protagonisten wie für den Leser, mit der Vorgabe, dass das Befehlen letztlich nur Gottes Sache sein soll: Es ist das Insignium der göttlichen Gewalt, die die Welt durch anordnende Sprechakte schafft.

Diese Differenz zwischen Wissen und performativen Vollzügen ist in das Wissen selbst als Grenze einbeschrieben, denn das sakramentale Wissen erschließt, wie Milton betont, gerade nicht Gottes Schöpferkraft. Das Nichtwissen der Schöpfung um den eigenen Ursprung ist im Gegenteil das legitimierende Siegel von Gottes Macht und Präzedenz.⁸ Kreatürliches Wissen ist dementsprechend auch Wissen um die Grenze des Wissens, d.h. das Wissen um die Dinge, an die man glauben muss. Das Böse definiert sich gerade durch die Überschreitung dieser Grenze, d.h. als Abfall von der göttlichen Sprache und Ausstieg aus dem kosmischen Evolutionsprozess durch die Konstruktion eines von Gott unabhängigen Ursprungswissens. Speziell Satan insistiert in diesem Sinne auf seiner autonomen Selbstervorbringung, wie er anlässlich seines Aufrufs zur Rebellion betont:

We know no time when we were not as now;
Know none before us, self-begot, self-raised
By our own quickening power [...].⁹

Aus dieser unterstellten Autopoiesis legitimiert er seinen Aufstand gegen Gott und konstituiert sich so als das Unassimilierbare, als das Exkrement, das endgültig ausgestoßen werden muss. Wenn man sich Miltons Erzählung von Satans Sturz genauer anschaut, als eine weitere Exklusion, die zur Rahmenbedingung der Schöpfungsgeschichte gehört, erhält man den Eindruck, auch diese Ausstoßung habe eine sakramentale Dimension, und auch in ihr werde eine unaufgelöste Spannung zwischen vereinigendem Wissen und verwerfendem Befehl sinnfällig. Denn der Abfall Satans wird ausgelöst durch die Einsetzung des Sohns als Vizekönig des Himmels, die durch ein großes Festmahl gefeiert wird. Und dieses trägt deutlich eucharistische Züge:

1. Ebd., 3.100–112; vgl. auch Grossman 1987, 111.
2. Milton 2008, 5.478 f.
3. Zum Begriff vgl. Lovejoy 2001.
4. Vgl. Edwards 1999, 125.
5. Milton 2008, 3.108.

6. Ebd., 5.487–489.
7. Vgl. Schoenfeldt 2003, 363–379.
8. Vgl. z.B. Milton 2008, 8.71–75.
9. Ebd., 5.859–861.

Tables are set, and on a sudden piled
 With angels' food, and rubied nectar flows [...]
 Fruit of delicious vines, the growth of heaven. [...]
 They eat, they drink, and in communion sweet
 Quaff immortality and joy [...].¹

It was necessary that one thing at least should be
 either forbidden or commanded, and above all
 something which was in itself neither good nor evil,
 so that man's obedience might in this way be made
 evident.⁸

Die sakrale Nahrung, die Gott austeilte, wird anlässlich einer Kommunion konsumiert, die nicht nur den künftigen Christus etabliert und verherrlicht, sondern auch die Ausstoßung Satans besiegelt.² Dieser Sturz Satans und seiner Anhängerschaft ist der Erschaffung des Paradieses nicht nur vorgängig, die Schöpfung der irdischen Welt erscheint geradezu als dessen Kompensation: Raphael erzählt, Gott habe die Welt als Zuchtstätte für Kreaturen erschaffen, die eines Tages fähig sein sollen, den leer gewordenen Platz der gefallenen Engel im Himmel wieder aufzufüllen.³ Insofern der Mensch von vorneherein weniger perfekt geschaffen ist als die Engel, hat man den Eindruck, die Menschen würden mit dieser Unvollkommenheit bereits schuldlos für die gefallenen Engel büßen. Da es sich in ein Projekt stellvertretender Entsühnung einträgt, erscheint also schon Miltons Paradies als postlapsarisch. Das Paradies ist bedingt durch einen Sündenfall, den Adam und Eva nur in kleinerem Maßstab wiederholen, so wie jener selbst die primordiale Ausstoßung der Materie zu wiederholen scheint. Vor diesem Hintergrund erscheint es fast zwingend, dass der Sündenfall ein Akt der verbotenen Nahrungsaufnahme und Wissensanmaßung ist. Wichtig für die Symmetrie der Argumentation erscheinen in diesem Zusammenhang William Empsons Arbeiten zu *Paradise Lost*, die entwickeln, dass das Mahl mit Raphael selbst als direkter Auslöser des biblischen Sündenfalls gelesen werden kann.⁴ Es ist festzuhalten, dass auch die Miltonischen Proto-Eucharistien wie ihre orthodoxen Vorläufer als rechtsetzende Performative funktionieren.⁵

Auch auf anderen Wegen lässt sich aufzeigen, dass Sündenfall und Sakrament in Miltons Epos eng miteinander verbunden sind. Dazu ist zunächst vorauszuschicken, dass der Baum des Wissens um Gut und Böse in *Paradise Lost* per se keine Verbindung zum Transzendenten eröffnet, also kein Sakrament im Wortsinn ist, worauf Milton ausdrücklich hinweist.⁶ Er verschafft eigentlich auch kein Wissen, er ist »sole pledge of man's obedience«, ein Zeichending, und der Verzehr seiner Früchte scheint außer einem leichten Rausch keine inhärente Wirkung zu haben. In der *Doctrina* führt Milton dazu aus:

Das Verbot, das durch Sündenfall übertreten wurde, ist eben nicht Teil des Naturgesetzes, sondern dessen Komplement, wie Milton betont: Das Naturgesetz habe der Mensch im Paradies als »implanted and innate in him« ohnehin befolgt, insofern sei das Verbot des Baumes der Erkenntnis ein »additional command« gewesen.⁹ Als solches sei es reduzierbar auf eine schlichte »declaration of power«. ¹⁰ Der Baum der Erkenntnis schreibt die Differenz fest zwischen Gott als Gesetzgeber und dem Menschen, der seinem Gesetz untersteht. Er markiert somit den Punkt, an dem sich das Paradies als gefährdet und insofern unvollkommen zu erkennen gibt, als Zeichen einer von Gott gesetzten Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache im Vergleich zur göttlichen.

Durch die Suggestion der satanischen Schlange, die an Raphaels Kosmologie fast nichts ändern muss, um ihre Verführung zum Sündenfall zwingend logisch erscheinen zu lassen, missversteht Eva das Zeichen des Baumes als die Sache selbst, nämlich als Träger der unzugänglichen Göttlichkeit. Sie fasst seine Frucht als Mittel instantaner Deifizierung auf, dessen Kraft von einem eifersüchtigen Gott vermutlich nur verboten wurde, um seine eigene Macht zu erhalten und Konkurrenz zu vermeiden.¹¹ Eva legt der Frucht, die das Zeichen ihrer Unterlegenheit gegenüber der Gottheit ist, götzendienerisch selbst das göttliche Wissen und die transformative Kraft bei, zu der sie allenfalls durch die Befolgung von Gottes Gebot begrenzten Zugang haben sollte.¹² Wie der Teufel begreift Eva sich dadurch als Träger eines von Gottes Ordnung unabhängigen Wissens und fällt so von Gott ab, worauf ihr Adam solidarisch hinterherstürzt.¹³

Der Sündenfall wird entsprechend als ein inverses, parodistisches Sakrament gekennzeichnet, das Tod statt Leben spendet. Milton beschreibt den Sündenfall als Akt, der mit dem Teufel statt mit Gott vereinigt: »earth with hell to mingle and involve«. ¹⁴ Durch diese Kommunion werden Adam und Eva assimiliert ins Satanische – ein fataler Konsumptions- bzw. Exkretionsvorgang, aus dem weitere resultieren. Denn nach Milton fügt der Sündenfall nicht nur den Menschen, sondern auch Natur und Welt eine schmerzhaft Wunde zu.¹⁵

1. Milton 2008, 5.632 f., 635, 637 f.
 2. In diesem Mahl hat Satan die Rolle, die Judas im Abendmahl übernimmt. Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass nach der Ansicht einiger Kirchenväter Judas nicht vom Abendmahl, sondern durch das Abendmahl aus der Christenheit ausgeschlossen wurde (vgl. Hein 1973, 47, 49).
 3. Milton 2008, 7.150–161.
 4. Vgl. v.a. Empson 1978, 147–181; bezugnehmend auf Phelps Morand 1939, 192.
 5. Zum Begriff der Rechtsetzung vgl. Benjamin 1991.
 6. Milton 1973, 352.
 7. Ders. 2008, 3.95.

8. Ders. 1973, 351 f.
 9. Ebd., 353.
 10. Ebd., 352.
 11. Ders. 2008, 9.745–810.
 12. Grossman 1987, 109.
 13. Milton 2008, 9.896–999.
 14. Ebd., 2.383 f.
 15. Ebd., 9.782–784, 1000–1004.

Es wird bald deutlich, dass die Transgression, statt die Trennung von zugänglichem und unzugänglichem Wissen zu überwinden, im Gegenteil das Feld des zugänglichen Wissens fragmentiert. Die durch den Sündenfall korrumpierte Natur ist kein Medium der Offenbarung mehr, da der Fall sozusagen ihre Univozität zerstört hat. Innerhalb des natürlich ebenfalls gefallenem Textes von *Paradise Lost* schlägt sich diese Transformation symptomatisch darin nieder, dass literale und figurale Referenzen, die in den vorangegangenen Büchern des Epos von Milton in bewundernswerter Balance gehalten wurden, auseinandertreten.¹ Und während es im Paradies ursprünglich überhaupt keine Notwendigkeit der kreatürlichen Ausscheidung gab, wie Milton impliziert,² sondert sich durch den Sündenfall die ganze Natur als Exkrement vom Wort Gottes ab. Sie wird unvernünftig und selbstverschlingend, zum »Thyestean banquet«.³ Die durch den Menschen korrumpierte, postlapsarische Natur, speziell die Tiere, die Fleisch zu fressen beginnen, bedrohen nunmehr den Menschen,⁴ ebenso wie die Kinder Satans, die Sünde und der Tod, die von diesem Zeitpunkt an von der ganzen Schöpfung zehren.⁵ »Eating Death« schlägt um in »being eaten by Death«.⁶

Und diese fatale Kommunion lässt ihre Echos in die historische Zeit hinein nachhallen. Adam beklagt seinen gefallenem Zustand mit den Worten: »All that I eat or drink [...] is propagated curse.«⁷ Speziell die katholische Liturgie erscheint als Resultat und Wiederholung dieses Falls. Im Gegensatz zum transsubstantiiierenden Raphael, der Materie durch Absorption in Geist konvertiert, vergötzt die katholische Sakramentenlehre wie die fehlgehende Eva geistige Phänomene in der Form materieller Gegenstände. In Miltons frühem Pamphlet *Of Reformation* heißt es entsprechend von den Katholiken:

As if they could make God earthly and fleshly, because they could not make themselves heavenly and spiritual, they began to draw down all the divine intercourse between God and the soul, yea the very shape of God himself, into an external bodily form.⁸

In diesem Zusammenhang fällt auch Miltons rhetorische Insistenz auf dem politisch-theologischen Kannibalismus der katholischen Kirche auf; katholische Geistliche werden von ihm häufig als reißende Wölfe geschildert, »threatening [...] bloody incursions upon the flock of Christ which they took upon them to feed,

but now claim to devour as their prey«.⁹ Milton beschreibt sogar eine Szene in der Hölle, die als Prototyp der katholischen Messe gelesen werden kann.¹⁰

Nach dem Sündenfall, der in der Darstellung Miltons vor allem als ein Abfall der Geschöpfe von der göttlichen Sprache erscheint, sind Transzendenz und Paradies nur mehr figurativ zugänglich – als »paradise within«¹¹. Das Verhältnis zu Gott wird historisiert, insofern dieser sich nicht mehr in der Natur offenbart, sondern in der Geschichte. Und diese Geschichte selbst erscheint als eine Abfolge von Tropen, als stetiges *re-tro-posing* des verlorenen Naturtextes.¹² In Adams pädagogischem Gewaltmarsch durch die Weltgeschichte in Buch 11 und 12 von *Paradise Lost* wird entsprechend großer Wert auf deren typologische Ausdeutung gelegt. Milton sieht nicht nur die Sakramente als Tropen an, die Weltgeschichte erscheint selbst als gigantische Trope, als Interaktion aufeinander referierender Zeichen, die alle den messianisch restituierenden Zusammenfall von Zeichen und Wirklichkeit im Fleisch gewordenen Wort anvisieren.¹³

Und in demselben Zug, in dem sich das Heil historisiert, wird es auch privatisiert, da Gott sich nicht mehr in der Außenwelt, sondern im inneren Erleben und Begreifen des Menschen offenbart.¹⁴ Insofern Sprache und Verstand als natürliche, in den Menschen eingesenkte und potentiell rettende Kräfte erscheinen, wird das wahre Sakrament zum Interpretationsakt. In das Epos *Paradise Lost* werden entsprechend diverse autoritative Formeln und Textformen einbezogen (sowohl literarische als auch liturgische, juristische, politische und naturphilosophische) und so gegeneinander gesetzt, dass sie sich wechselseitig deuten und dabei voneinander zehren. Wie nach *Areopagitica* die Wahrheit durch die Nebeneinanderstellung des vollen Spektrums der Standpunkte von selbst hervortreten soll,¹⁵ sitzt in *Paradise Lost* die Überlieferung über sich selbst im doppelten Sinne zu Gericht. Mit enormer Energie assimiliert Miltons Epos die fragmentierte textuelle Tradition, deren Reintegration er rhetorisch mit der Wiederkunft Christi gleichgesetzt hat.¹⁶ Auf diese Weise kann sich *Paradise Lost* selbst als Sakrament präsentieren, das den Sündenfall, den der Text beschreibt, zumindest teilweise kompensiert.

1. Vgl. z.B. Treip 1994 und Martin 1998.
2. Milton 2008, 5.3–7.
3. Ebd., 10.688.
4. Ebd., 10.710–714.
5. Ebd., 10.602–609.
6. Ebd., 9.792, 10.980 f.
7. Ebd., 10.728 f.
8. Ders. 1953a, 520.

9. Ebd., 856 f.; vgl. auch ders. 2008, 12.508.
10. Marshall Grossman hat auf die eucharistische Dimension der Szene 10.504–577 und ihrer rituellen jährlichen Wiederholung hingewiesen (Grossman 1987, 223).
11. Milton 2008, 12.587.
12. Guillory 1983, 150.
13. Milton 2008, 12.537–551.
14. Madsen 1958, 233.
15. Milton 1959.
16. Ebd., 549.

Bibliographie

- Augustinus, Aurelius (1998): *The City of God against the Pagans*. Hrsg. von Robert W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press (= Cambridge Texts in the History of Political Thought).
- Benjamin, Walter (1991): »Zur Kritik der Gewalt«, in: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 179–203.
- Edwards, Karen L. (1999): *Milton and the Natural World: Science and Poetry in ›Paradise Lost‹*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Empson, William (1978): *Milton's God*. Westport: Greenwood Press.
- Freud, Sigmund (1991): *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Frankfurt a.M.: Fischer (= Fischer-Taschenbücher: Psychologie, 10440).
- Grossman, Marshall (1987): *Authors to Themselves: Milton and the Revelation of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guillory, John (1983): *Poetic Authority: Spenser, Milton, and Literary History*. New York: Columbia University Press.
- Hein, Kenneth (1973): *Eucharist and Excommunication: A Study in Early Christian Doctrine and Discipline*. Bern/Frankfurt a.M.: Lang (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 23; Theologie, 19).
- King, John N. (2000): *Milton and Religious Controversy: Satire and Polemic in ›Paradise Lost‹*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovejoy, Arthur O. (2001): *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Madsen, William G. (1958): »The Idea of Nature in Milton's Poetry«, in: Madsen, William G./Furniss, W. Todd/Young, Richard B. (Hrsg.): *Three Studies in the Renaissance: Sidney, Jonson, Milton*. New Haven: Yale University Press (= Yale Studies in English, 138), 181–283.
- Martin, Catherine Gimelli (1998): *The Ruins of Allegory: ›Paradise Lost‹ and the Metamorphosis of Epic Convention*. Durham/London: Duke University Press.
- Milton, Anthony (1995): *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought 1600–1640*. Cambridge: Cambridge University Press (= Cambridge Studies in Early Modern British History).
- Milton, John (1953a): »Of Reformation«, in: ders.: *Complete Prose Works*. Bd. 1. Hrsg. von Don M. Wolfe. New Haven: Yale University Press, 519–617.
- Milton, John (1953b): »The Reason of Church-Government Urg'd against Prelaty«, in: ders.: *Complete Prose Works*. Bd. 1. Hrsg. von Don M. Wolfe. New Haven: Yale University Press, 746–861.
- Milton, John (1959): »Areopagitica«, in: ders.: *Complete Prose Works*. Bd. 2. Hrsg. von Ernest Sirluck. New Haven: Yale University Press, 485–570.
- Milton, John (1973): »Two Books of Investigations on Christian Doctrine«, in: ders.: *Complete Prose Works*. Bd. 6. Hrsg. von Douglas Bush. New Haven: Yale University Press, 125–807.
- Milton, John (2007): »Paradise Regained«, in: *The Complete Poetry and Essential Prose*. Hrsg. von William Kerrigan, John Rumrich und Stephen M. Fallon. New York: Modern Library, 635–697.
- Milton, John (2008): *Paradise Lost*. Hrsg. von Stephen Orgel und Jonathan Goldberg. Oxford/New York: Oxford University Press (= Oxford World's Classics).
- Phelps Morand, Paul (1939): *De Comus à Satan: L'Œuvre poétique de John Milton expliquée par sa vie*. Paris: Didier.
- Schaeffer, John D. (2000): »Metonymies We Read By: Rhetoric, Truth and the Eucharist in Milton's ›Areopagitica‹«, in: *Milton Quarterly* 34/3, 84–92.
- Schoenfeldt, Michael (2003): »Obedience and Autonomy in ›Paradise Lost‹«, in: Corns, Thomas N. (Hrsg.): *A Companion to Milton*. Malden u.a.: Blackwell (= Blackwell Companions to Literature and Culture, 10), 363–379.
- Treip, Mindele Anne (1994): *Allegorical Poetics and the Epic: The Renaissance Tradition to ›Paradise Lost‹*. Lexington: University Press of Kentucky.