

Lichtfeier der Osternacht: eine semiotische Analyse¹

Gerard Lukken

1. Semiotik

In den fünfziger und am Beginn der sechziger Jahre kam ich in den Genuss einer klassischen Liturgischen Bildung am großen Seminar des Bistums 's-Hertogenbosch, an der Gregoriana in Rom und am Institut Liturgique in Paris. Die Ausbildung war vor allem historisch orientiert. Wir wurden zu Spezialisten der Geschichte und der Liturgie ausgebildet. Wir lernten das komplexe Instrumentarium der liturgischen Quellenforschung anzuwenden, vertieften uns ins christliche Griechisch und Latein und lernten, wie wir die Fußnoten der wissenschaftlichen Werke über die Geschichte der Liturgie kritisch lesen mussten. Meine Dissertation war eine terminologisch-theologische Studie zum Begriff der Erbsünde in der alten römischen Liturgie,² eine theologische Interpretation alter Texte und Riten mit Hilfe einer terminologischen Studie im historischen Kontext. Als nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Liturgie in die Volkssprache übergang, kam mir die klassische Ausbildung sehr gelegen. Wir konnten die neue Liturgie, die sich ja vor allem auf die alten liturgischen Quellen stützt, fundiert übersetzen. Aber schon bald stieß ich auf neue Probleme. Das war besonders dann der Fall, wenn ich auf neue Liturgien stieß, die an der Kirchenbasis, in der eigenen Sprache, entstanden waren. Es drängte sich nun die Frage auf, wie man als Liturgiker auf verantwortungsvolle Weise mit dieser Liturgie umgehen, sie analysieren und interpretieren sollte. Seit dem Beginn meiner Lehrtätigkeit war ich mir der Bedeutung der anthropologischen Wende in der Liturgie der sechziger Jahre bewusst. Diese Wende war nötig, um die Liturgie wieder mit beiden Beinen im Leben stehen zu lassen, sie wieder zu inkulturieren. Im Sinne dieser anthropologischen Wende und dem Entstehen neuer Liturgien in meiner Landessprache suchte ich nach neuen Methoden der Textanalyse. Über die Literaturwissenschaft stieß ich auf die Methode des *close-*

¹ Text des Gastvortrags im Rahmen des Vorlesungszyklus *Die Osterfeier der Kirche* am 5. Mai 2000 an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, anlässlich der Verteidigung der semiotischen Dissertation von Johann Hausreither am 4. Mai 2000. Für die Zusammenfassung der Dissertation von J. HAUSREITHER: *Die Bedeutungsbildung liturgischer Musik im Kontext der ereignishaften Gesamtfeier. Semiotische Untersuchung von liturgischen Gesängen* (Wien 2000), vgl. die Zusammenfassung am Schluss dieses *Jaarboek*. Übersetzung des Gastvortrags: Thomas Mayer.

² G. LUKKEN: *Original sin in the Roman liturgy. Research into the theology of original sin in the Roman sacramentaria and the early baptismal liturgy* (Leiden 1973).

reading. *Close-reading* bedeutet synchrones Lesen unter Berücksichtigung der im Text vorkommenden Zusammenhänge und Relationen. Auf deren Basis kann dann wiederum der Text interpretiert werden. Diese Methode stammt aus einer Strömung der angelsächsischen Literaturwissenschaft aus der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, dem New Criticism. Seine Vertreter suchten nach einer Textinterpretation, die dem Text als autonomem Ganzen gerecht wird. Die Verwendung des *close-reading* bracht mir wirklich viel beim Studium der neuen niederländischen Liturgie. Bald entdeckte ich auch, dass die Methode des *close-reading* genauso gut auf historisch-liturgische Texte anwendbar ist.³ Und weil Liturgie mehr als nur Text ist, versuchte ich auch den Weg des *close-hearing* (*close-listening*) und des *close-seeing* zu verfolgen. Grundlage blieb allerdings die sprachwissenschaftliche Methode.

Eigentlich ist das *close-reading* eine nicht voll entwickelte semiotische Methode. Über das *close-reading* kam ich auf der Spur der Semiotik. Die Semiotik ist eine übergreifende anthropologische Disziplin, die sich auf das Studium der Zeichen, Zeichensysteme und Bedeutungsprozesse konzentriert. Natürlich hat man schon immer die Zeichen untersucht, aber die Semiotik als solche ist eine neue Disziplin, die sich erst seit den sechziger Jahren entwickelt hat. Sie ist heute eine etablierte Disziplin, die innerhalb etlicher Wissenschaften Verwendung findet. In der Semiotik kennt man vor allem zwei Richtungen: die sogenannte Peirce'sche Semiotik, die auf den Amerikaner Charles Peirce (1839-1914) zurückgeht, und die Saussure'sche Semiotik, die auf den Schweizer Ferdinand de Saussure (1857-1913) zurückgeht. Es wurde mir schon bald deutlich, dass vor allem letztere Semiotik für die Analyse der Liturgie sehr brauchbar ist. Sie bedeutet eine fundamentale Erweiterung der bestehenden Methoden, die natürlich ihre Gültigkeit behalten. Aber gerade diese Semiotik erfasst die Liturgie als ein komplexes Ganzes, das aus mehr als bloß der Sprache im strikten Sinn des Wortes besteht. Normalerweise untersuchen wir die Liturgie, auch wenn sie nicht verbal ist, mit Methoden der Sprachwissenschaft. Aber die Saussure'sche Semiotik entwickelte eine Meta-Sprache, eine Sprache über die Sprache, ein Instrumentarium, das dem Ritual in seinen vielen Facetten gerecht wird. Sie macht auch tatsächlich interdisziplinäres Arbeiten möglich. Im Jahre 1976 gründeten wir die Forschungsgruppe SEMANET (= Semiotische Analyse von Niederländischen Theologen). Heute arbeiten die Disziplinen der Exegese, Katechese, der visuellen Kommunikation, der Religionspsychologie, der Musikwissenschaft und der Liturgiewissenschaft eng zusammen. Über die Meta-Sprache der Semiotik können wir einander sehr gut verstehen. Es geht uns dabei nicht nur um die Theorie, sondern genauso gut um ihre praktische Anwendung auf konkrete Objekte. Es kommt zu einer Wechselwirkung von semiotischer

³ G. LUKKEN (Hrsg. L. VAN TONGEREN & C. CASPERS): *Per visibilia ad invisibilia. Anthropological, theological and semiotic studies on the liturgy and the sacraments* (= Liturgia condenda 2) (Kampen 1994) 254-255.

Theorie und Praxis. Vor allem zu Beginn haben wir im Bezug auf das grundlegende Handwerk der semiotischen Analyse von einer anderen Forschungsgruppe viel gelernt, nämlich von jener im Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR) in Lyon. Diese Gruppe besteht seit 1971 und besteht vor allem aus Exegeten.⁴

2. Die Greimas'sche Semiotik

In diesem Vortrag möchte ich Sie mit dem Saussure'schen semiotischen Zugang der Liturgie einigermaßen vertraut machen und das möchte ich anhand der semiotischen Analyse des Lichtritus der Osternacht tun. Aber bevor ich zur Analyse übergehe, möchte ich zuerst die Saussure'sche Semiotik näher situieren. Diese Semiotik wurde nämlich vom Litauer Algirdas Julien Greimas (1917-1992) weiter entwickelt. Greimas ließ sich schon bald in Paris nieder und bildete um sich die Pariser Schule. Man spricht daher auch von der Greimas'schen Semiotik oder der Semiotik der Pariser Schule.⁵ Nach dem Tod von Greimas in 1992 fragte man sich, wie es weitergehen sollte. Es gab viele Spannungen und der Schule drohte eine Spaltung. Aber nach kurzer Zeit festigte sich Jacques Fontanille aus Limoges als unbestrittener Nachfolger von Greimas.⁶ Und unter seiner Führung ist die Greimas'sche Semiotik nun in starker Bewegung.

Greimas hat eine ganz eigene Meta-Sprache entwickelt, mit der allerlei Objekte analysiert werden können. Es geht um die Bedeutungsbildung des betreffenden Objekts. Das Instrumentarium ist sehr komplex und schreckt so manchen wegen seines spezifischen Jargons ab. Aber man muss sich nur dessen bewusst sein, dass jede Wissenschaft ihre eigene technisch-

⁴ Zeitschrift: *Sémiotique et Bible* (Lyon).

⁵ Die wichtigste Literatur mit Bezug auf die Pariser Schule:

J. COURTÉS: *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation* (Paris 1991); SEMANET (Hrsg. G. LUKKEN): *Semiotiek en christelijke uitingsvormen. De semiotiek van A.J. Greimas en de Parijse school toegepast op bijbel en liturgie* (Hilversum 1987); A.J. GREIMAS & J. COURTÉS: *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* 1-2 (Paris 1979, 1986); Englische Übersetzung von Tome 1: *Semiotics and language. An analytical dictionary* (Bloomington 1982); Niederländische Übersetzung von Tome 1: K. JOOSSE & P. DE MAAT: A.J. GREIMAS & J. COURTÉS: *Analytisch woordenboek van de semiotiek*, deel 1 (Tilburg 1987); A.J. GREIMAS: *Du sens. Essais sémiotiques* (Paris 1970); A.J. GREIMAS: *Sémiotique et sciences sociales* (Paris 1976); A.J. GREIMAS: *Maupassant. La sémiotique du texte* (Paris 1976); A.J. GREIMAS (Hrsg.): *Essais de sémiotique poétique* (Paris 1982); A.J. GREIMAS: *Du sens II. Essais sémiotiques* (Paris 1983); A.J. GREIMAS: *Des dieux et des hommes. Etudes de mythologie lithuanienne* (Paris 1985); A.J. GREIMAS: *Sémantique structurale* (Paris 1986); Zeitschriften: *Bulletin*, *Actes sémiotiques*, *Nouveaux actes sémiotiques*.

⁶ J. FONTANILLE: *Le savoir partagé. Sémiotique et théorie de la connaissance chez Marcel Proust* (Paris/Amsterdam/Philadelphia 1987); J. FONTANILLE: *Les espaces subjectifs. Introduction à la sémiotique de l'observateur (discours-peinture-cinéma)* (Paris 1989); J. FONTANILLE: *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière* (Paris 1995).

wissenschaftliche Sprache hat. Dies gilt genauso für die Literaturwissenschaft, für die Musikwissenschaft, die Soziologie, die Psychologie, die Philosophie, die Theologie und so weiter. Die Greimas'sche Semiotik besitzt den Vorteil, dass sie von verschiedenen Disziplinen verstanden werden kann und auf allerlei Objekte anwendbar ist. Außerdem kann diese Meta-Sprache, wenn man sie beherrscht, auch weniger technisch verwendet werden und jemandem einen überraschenden Blick auf ein Objekt eröffnen. Ich nenne zwei Beispiele. In Südkorea kämpft man mit dem Problem, dass es unglaublich viele Bekehrungen gibt und die klassische Methode des Bibellesens für den einfachen Gläubigen oft zu schwer ist. Deshalb entwickelte der Neutestamentler Jean Delorme von CADIR ein Instrumentarium, wodurch einfache Gläubige auf verantwortungsvolle Weise in die Bibel eingeführt werden können.⁷ Zweitens: schon von Beginn an suchten CADIR und SEMANET nach Wegen, um die Semiotik auf vereinfachte Weise zu verwenden: für Kinder, für Jugendliche, für Bibelgruppen und so weiter.⁸ Und unlängst erschien ein Buch über biblische Radierungen, Zeichnungen und Gemälde von Rembrandt, in dem ein Exeget und ein Katechet von SEMANET über den Weg der Semiotik Menschen auf eine sehr überraschende und verantwortungsvolle Weise die religiösen Bilder zu betrachten lehren.⁹

In diesem Vortrag möchte ich den Mittelweg zwischen dem technischen Jargon und einem einfacheren semiotischen Ansatz wählen.

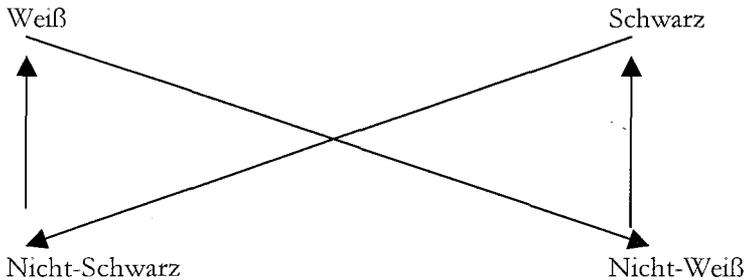
Bevor ich mit einer Analyse der Lichtfeier der Osternacht beginne, möchte ich auf eine aktuelle Entwicklung in der Greimas'schen Semiotik hinweisen. Die Semiotik von Greimas bedient sich sehr gerne abstrakter und struktureller Oppositionen. Man geht davon aus, dass Bedeutung durch Differenz entsteht. Ohne die Wahrnehmung dieser oppositionellen Differenzen gäbe es nach Greimas nur eine einzige, große neblige Masse. Bedeutung nehmen wir nur wahr, indem wir die Differenzen entdecken. Mit Bezug auf die elementare Struktur der Bedeutung verwendet Greimas das Bild des Kindes, das in der bunten Welt Schatten von Differenzen und Übereinstimmungen wahrzunehmen beginnt und so zu dem Schluss kommt, dass das eine nicht dem anderen gleicht. So ist zum Beispiel schwarz nicht dasselbe wie nicht-schwarz. Und Greimas bemerkt dann, dass es um mehr geht als um die reine Feststellung, dass das eine nicht dasselbe ist wie das andere. Nein, wesentlich ist, dass der negative Term Wendepunkt hin zu einem positiven, konträren Term wird: von /schwarz/ kommt man über /nicht-schwarz/ zu dem Schluss,

⁷ Für einen 'Bericht' der Methode von Jean Delorme in Korea, siehe J. DELORME: *Sémiotique au pays du matin calme*, in *Sémiotique et Bible* 12 (1988) Nr. 51, 1-7; J. DELORME: *Au risque de la parole. Lire les évangiles* (Paris 1991).

⁸ Für CADIR, siehe *Pédagogie de la Sémiotique I et II: Sémiotique et Bible* 5 (1980) Nr. 20 und 6 (1981) Nr. 21; für SEMANET, siehe J. MAAS & N. TROMP: *Constructief bijbellezen. Zelfstandig en actief in de bijbel lezen: een semiotische methode* (Hilversum 1987).

⁹ J. MAAS & N. TROMP: *Voorlezen uit Rembrandt. Visies op bijbelse verbeeldingen* (Tiel 1999).

dass es die Farbe /weiß/ geben muss.¹⁰ So kommt Greimas zu der elementaren Struktur der Bedeutungsbildung, die er in einem semiotischen Quadrat zusammenfasst:



Hier stößt man auf elementare Kategorien. Es geht um Werte, die eine elementare semantische Bedeutungsstruktur ausdrücken. Es geht dabei um abstrakte Bedeutungsstrukturen, in denen das eine deutlich vom anderen unterschieden wird. Es geht um rationale Kategorien, womit die Bedeutung einer bedeutungsvollen Äußerung, technisch angedeutet als *Diskurs*, aufgehellt werden kann und die aus dem Diskurs selbst stammen und bestimmt werden. Erst in seinen letzten Jahren hat Greimas diese strukturalistische Phase einigermaßen durchbrochen. Besonders deutlich ist dies in dem Buch über die Passionen zu sehen, das er 1991 zusammen mit Jacques Fontanille schrieb.¹¹ Die letzten zehn Jahre ist diese Entwicklung weitergegangen. Man schenkte der Dynamik von Strukturen und dem Prozess, der vor den strukturellen Oppositionen stattfindet, mehr Aufmerksamkeit. Vor der kognitiven Trennung der Kategorien geschieht etwas, das gleichsam zwischen der Wahrnehmung der großen nebligen Masse und der abstrakten Trennung in elementare Bedeutungsstrukturen steht. Es ist ein Zwischenstadium, das sich vor der Trennung ereignet. In diesem Zwischen- oder Vorstadium geht es um menschliche Wahrnehmung, die sehr eng mit unserer Körperlichkeit und ihrer vielumfassenden Sinnlichkeit zusammenhängt. Erst allmählich werden in diesem Zwischenstadium die endgültigen Differenzen und Oppositionen ins Visier genommen, weil man im nebligen und kontinuierlichem Ganzen aufkommende Spannungsfelder entdeckt. Hier stößt man auf das Gebiet der tensiven Semiotik, die die Wahrnehmung mit ihren Emotionen und ihren sensitiven Ebenen betrifft. Dabei geht es nicht um diese Elemente als reine subjektive Eigenschaften des menschlichen 'Geistes', sondern als Eigen-

¹⁰ M. ARRIVÉ & J.C. COQUET: *Sémiotique en jeu. A partir et autour de l'oeuvre d'A.J. Greimas* (Paris/Amsterdam/Philadelphia 1987), 312. Vgl. auch R. SCHLEIFFER: *A.J. Greimas and the Nature of Meaning. Linguistics, Semiotics and Discourse Theory* (London/Sydney 1987).

¹¹ A.J. GREIMAS & J. FONTANILLE: *Sémiotique des passions. Des états des choses aux états d'âme* (Paris 1991). Siehe auch A.J. GREIMAS: *De l'imperfection* (Périgueux 1987).

schaften des zu analysierenden Diskurses selbst. Diese tensive Semiotik macht heute eine starke Entwicklung durch. Das relevante und wissenschaftlich besonders Interessante daran ist, dass man über diese tensive Semiotik über ein wissenschaftliches semiotisches Instrumentarium verfügt, womit man auch die sensitiven und emotionalen Spannungsfelder in einem Diskurs untersuchen kann, etwas, was bis dato eigentlich nur intuitiv geschah. Man meinte beispielsweise: Das *Exsultet* ist ein lyrischer und emotionaler Text, schauen Sie sich mal diesen oder jenen Satz an. Man konnte intuitiv damit arbeiten. Mit der tensiven Semiotik ist es jedoch möglich die sensitiven Bedeutungsebenen als Werte, die die Basis der strukturellen semantischen Werte bilden, zu beschreiben. Die Greimas'sche Semiotik spricht hier nicht von *valeurs* (Werte), sondern von *valences*, das ist ein Wort, das schwierig ins Deutsche zu übersetzen ist. Vielleicht könnte man es mit Wertungen, Vor-Werte oder Vor-Wertungen übersetzen. In den Vor-Werten spielen vor allem die Begriffe Extensität und Intensität eine große Rolle. Warm und Kalt sind endgültige und abstrahierte Kategorien, Pole einer gleitenden Skala, worin die Spannungen von Intensität und Extensität mit Bezug zur Temperatur zum Ausdruck kommen. Innerhalb des Kontinuums des totalen Spannungsbogens gibt es Verdichtungen und Verdünnungen, die an den Enden zu den Kategorien Warm und Kalt tendieren. Die Orientierungen im Spannungsbogen können differieren. In dem einen Diskurs kann lau zu warm tendieren und positiv erfahren werden, im anderen kann es zu kalt tendieren und negativ erfahren werden.¹² Problem ist nun, dass diese tensive Semiotik, die auch mit der Rückkehr der Phänomenologie in die Semiotik zusammenhängt, noch wenig operationalisiert ist.¹³ In SEMANET beschäftigen wir uns in den letzten Jahren sehr intensiv damit. In meiner nun folgenden semiotischen Analyse des Lichtritus von Ostern möchte ich dieses Element einigermaßen mit hineinnehmen.

3. Das Objekt

Für diesen Vortrag habe ich die semiotische Analyse des Lichtritus der Osternacht gewählt. Das ist jedoch ein so umfassendes Objekt, dass eine echte semiotische Analyse uns ein ganzes Semester beschäftigen würde. Es ist zudem ein besonders komplexes Objekt, wie dies durchwegs bei Ritualen der Fall ist. Es umfasst nicht nur die Sprache des Wortes, sondern auch die der Handlungen, des Raumes und der Musik. Und wenn es um den durch-

¹² J. FONTANILLE: *Sémiotique du discours* (Limoges 1988) 22; J. FONTANILLE & CL. ZILBERBERG: *Tension et signification* (Liège 1998).

¹³ Vgl. FONTANILLE & ZILBERBERG: *Tension et signification*; FONTANILLE: *Sémiotique du discours*; J. FONTANILLE: *Sémiotique et littérature: essais de méthode* (Paris 1998); J. FONTANILLE & G. BARRIER: *Les métiers de la sémiotique* (Limoges 1999); vgl. auch G. LUKKEN: De sensitieve lagen van de liturgie. Aanzetten tot een semiotische analyse (Artikel in Manuskriptform).

schnittlichen *in actu* Vollzug des Rituals geht, kommt dann noch das gesprochene Wort in seinem Verhältnis zum Textbuch hinzu, die tatsächliche Analyse des Raumes und die Art der Verwendung desselben, der Lichteinfall, die tatsächliche Ausführung der Musik, alles, was zu sehen ist, die Kleidung der verschiedenen liturgischen Rollen, die Bewegungen, die Farben, die Gerüche. In der Liturgie geht es nun einmal nicht nur um die einfache Wahrnehmung eines Textes in einem Buch, sondern um die Wahrnehmung mit allen Sinnesorganen gleichzeitig, eine Synästhesie (*syn-aïstbèsis*). Ich beschränke mich bezüglich des Lichtritus auf das Textbuch und schließe auch die Musik aus. Außerdem ist es innerhalb des Zeitrahmens dieser Veranstaltung unmöglich auch das *Exsultet* als solches in die Analyse mit einzubeziehen. Weiters beschränke ich mich auf die Lichtfeier wie sie in der authentischen Ausgabe des *Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes* aus dem Jahr 1975 zu finden ist. Ich stütze mich dabei genau auf den im *Messbuch* vorliegenden Text (Siehe Beilage). Man sei sich dessen bewusst, dass jeder übersetzte Diskurs gerade als solcher seinen eigenen Bedeutungszusammenhang bekommt und dass man ihn nicht ohne weiteres mit anderen Übersetzungen oder dem Original verwechseln darf. Man kann sie wohl vergleichen, aber dann ist man gezwungen, jedes der zu vergleichenden Objekte erst einmal genau von innen zu analysieren. Ich beschränke mich also auf die deutsche Ausgabe. Und dabei geht es mir darum, die Wirkung der Greimas'sche Semiotik und ihren Nutzen im Hinblick auf die Bedeutungsbildung des Objektes zu veranschaulichen. Ich kann Ihnen, auch was den Teil, den ich unter die Lupe nehmen möchte, betrifft, nur Fragmente zeigen. Es geht mir um exempla, zum Kennenlernen des Weges der Greimas'schen semiotischen Analyse.

Ich füge noch drei Bemerkungen zu:

- (1) Diskurse sind *weniger transparent* als man oft denkt. Dies gilt selbst für bekannte und einfache Diskurse. Bei diesen ist die Gefahr sogar größer, dass man schon zu wissen meint, warum es geht und seine Sicht oder sein Wissen in den Diskurs projiziert. Dieses Problem kommt auf eine eigene Art in der Liturgie vor, wo man die Wiederholung des Rituals gewohnt ist und es bekannt anmutet. Es geht darum, sich soviel wie möglich vom Objekt selbst sagen zu lassen.
- (2) Der zweite Punkt behandelt ein Missverständnis. Die Greimas'sche Semiotik würde nur synchron funktionieren und deshalb der Diachronie, der *Geschichte* keine Aufmerksamkeit schenken. Aber schon die Tatsache, dass man innerhalb des Diskurses der syntaktischen Linie der Aufeinanderfolge viel Aufmerksamkeit widmet, deutet darauf hin, dass man sich sehr wohl um die zeitliche und historische Entwicklung kümmert.¹⁴ Es stimmt allerdings, dass die Semiotik, was die diachrone Linie der Geschichte betrifft, eine eigene

¹⁴ Vgl. G. LUKKEN: Les transformations du rôle liturgique du peuple. La contribution de la sémiotique à l'histoire de la liturgie, in C. CASPERS & M. SCHNEIDERS (Hrsg.): *Omnes circumadstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy. Presented to Herman Wegman* (Kampen 1990) 15-30.

Vorgangswijze plegt. Sie interpreteert den Diskurs nicht aus dem fremden Kontext außerhalb des Diskurses, sondern betrachteert den Diskurs von innen heraus. Wenn ein breiterer Kontext ins Auge gefasst wird und dieser sich für die Analyse als relevant herausstelt, wird dieser Kontext semiotisch dem Objekt zugeordnet und wird so also das Objekt selbst erweert. Innerhalb dieses erweerten Objektes werden dann die syntaktischen Linien mit ihren semantischen Investitionen und Determinatoren untersucht. Nun kann man den Kontext natürlich stets stärker mit einbeziehen und ein Objekt endlos erweeren, aber die Semiotik wird dann meinen, dass alles gleichzeitig analysieren gleichbedeutend ist mit nichts analysieren. Beschränkung tut Not und ist auch eine der elementaren Prinzipien jeder Wissenschaft.¹⁵ Außerdem kann man aus dem Korpus der Diskurse die eigene enunziative Praxis einer Periode beschreiben, diese mit einer oder mehreren enunziativen Praxen einer anderen Periode vergleichen und den Entwicklungslinien und Interferenzen dazwischen nachgehen.¹⁶ Der Diachronie wird also sehr wohl Aufmerksamkeit geschenkt. Allerdings arbeiteert man von innen heraus und holt nicht willkürlich Interpretationen eines Diskurses aus dem Kontext zum Vorschein. Wenn man den Kontakt mit in der Analyse beziehen will, soll man ihn an den Diskurs als semiotisches Objekt hinzuzufügen und in diesem Sinn auch dieses neue Ganze von innen betrachten. Es ist vielleicht (so in abstracto formuliert) ein etwas schwierig zu fassender Punkt, aber ich wollte dies doch kurz erwähnen haben.

(3) Wir sind es gewohnt, Diskurse Satz für Satz zu analysieren und danach die Bedeutung des Ganzen zu bestimmen. Und wenn es zum Beispiel um die Syntax geht, dann sprechen wir zuerst über den Aufbau der außergewöhnlichen Sätze. Aber in der Greimas'schen Semiotik geht es nicht um die außergewöhnlichen Sätze, sondern um das Ganze des Diskurses als bedeutungsgebendes Ganzes. Wenn es zum Beispiel um die syntaktische Komponente geht, dann wird die syntaktische Gliederung des Diskurses als Ganzes in seinem narrativen Verlauf untersucht.

4. Licht

In seinem Buch *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière* aus 1995 beschäftigt sich Fontanille auf eindringliche Weise mit der Thematik des Lichts.¹⁷ Er weist

¹⁵ Vgl. G. LUKKEN: Liturgiewetenschappelijk onderzoek in culturele context. Methodische verhelderingen en vragen, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 13 (1997) 135-148; G. LUKKEN: *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur* (Hilversum 1999) 135-138.

¹⁶ Für einen Ansatz dazu mit Bezug auf das Licht in der Liturgie, vgl. G. LUKKEN: 'Ik heb geen wortels dan in het licht' (Hans Andreus). Een semiotische beschouwing over het licht in de liturgie, in A. MULDER & T. SCHEER (Hrsg.): *Natuurlijke liturgie* (= Liturgie in perspectief 6) (Baarn/Heeswijk-Dinther 1996) 86-90

¹⁷ J. FONTANILLE: *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière* (Paris 1995).

auf die weit verbreitete Auffassung hin, dass wir Licht wahrnehmen würden wie es ist. Das Ich würde sich auf die Objektivität des Naturphänomens berufen. Aber das ist ein Irrtum. Man kann das Licht tatsächlich 'objektiv' betrachten, nämlich als ein rein physisches Phänomen. Dann sieht man, dass die physische Welt schwarz und dunkel ist und bezüglich der Energie unendlich viele Frequenzen kennt. Dann ist es so, dass die physische Welt im Gebiet von $0,4 \mu$ und $0,8 \mu$ mit dem menschlichen System des Sehvermögens in Interaktion tritt und dass aus dieser Interaktion die sichtbare Welt konstituiert wird. Physisch betrachtet ist das Licht also nichts anderes als Energie, die mehr oder weniger intensive Reize an den Nervenenden auslöst. Das sind die physischen und biologischen Tatsachen. Aber 'wás' wir dann als Licht wahrnehmen ist nicht nur ein externes Objekt, sondern ist schon semiotisch, von unserer bedeutungsgebenden Aktivität geformt. Wir nehmen niemals wie ein Feldherr wahr, der ein objektives Feld ohne ihn selbst überblickt. Schon von Beginn an sind wir in diese Welt als bedeutungsgebende Subjekte involviert. Unsere Wahrnehmung des Lichts ist also nicht etwas ausschließlich passives. Es trägt die Bedeutungsgebung von uns als Menschen in sich. So nehmen wahrscheinlich Niederländer das Licht anders wahr als Italiener. Und Vincent van Gogh verstand es, Licht anders zu verwenden als Rembrandt das tat. Man kann also verschiedene spezifische semiotische Bedeutungsgebungen unterscheiden. Das Licht ist ein Natursymbol, aber es bekommt jedes Mal wieder, selbst als Natursymbol, aus der individuellen und kollektiven, kulturbestimmten Wahrnehmung auf eigene Weise Bedeutung. Die Frage, womit wir uns im Zusammenhang mit der Lichtfeier von Ostern beschäftigen, ist: welche spezifische Bedeutungsgebung des Lichts kommt im Jahrhunderte alten, christlichen Ritual vor. Das Ritual ist ein bedeutungsgebendes Ganzes, dass wir nun vollziehen und die Frage dabei ist, welche Bedeutungskategorien des Lichts wir nun in diesem Ritual wahrnehmen. Es geht dabei also in der Greimas'schen semiotischen Analyse nicht um die Frage wie man zum Beispiel in den verschiedenen Perioden der Geschichte dieses Ritual wahrgenommen hat. Um diese Frage zu beantworten, müsste man über jene Diskurse verfügen, die die Wahrnehmung aus der Vergangenheit betreffen.¹⁸ Die müsste man wiederum der Reihe nach analysieren. Bei der Analyse des Lichtritus der Osternacht geht es um uns, als Interpretierende, die hier und jetzt Bedeutungszusammenhänge in diesem alten rituellen Objekt zu entdecken versuchen.

¹⁸ J. DELORME: Exégèse, sémiotique et lecture de la Bible, in E. LANDOWSKI: *Lire Greimas* (= Collection nouveaux actes sémiotiques) (Limoges 1997); G. LUKKEN: 'Zo spreek de Heer'. De schrift als levend boek, in *Schrift* 30 (1998) Nr. 178, 119-122.

5. Drei Hauptszenen im Lichtritus der Osternacht

Am Beginn der Analyse eines Diskurses ist es wichtig, seine kleineren Teile oder Szenen abzugrenzen. Die Greimas'sche Semiotik tut dies anhand der Fragen ob es eine Person, einen Akteur gibt, die erscheint oder verschwindet (Aktorisation), ob sich eine örtliche Veränderung ereignet (Spatialisation) und ob man wichtige zeitliche Veränderungen feststellen kann (Temporalisation). Jetzt bin ich nicht in der Lage, darauf detaillierter einzugehen und muss mich mit der Feststellung begnügen, dass man in dem Ganzen drei Hauptszenen unterscheiden kann, nämlich Nummer sieben (7) bis dreizehn (13), Nummer vierzehn (14) bis fünfzehn (15) und Nummer sechzehn (16) bis achtzehn (18). Dabei geht es um Gliederungen der Inhaltsform, bezüglich Personen, Zeiten und Räume. Außer dieser Inhaltsform unterscheidet die Semiotik auch die Ausdrucksform und sucht sie nach einem Verhältnis zwischen beiden. Darauf komme ich später noch zurück. Zunächst möchte ich darauf hinweisen, dass die drei Hauptszenen auch in der Ausdrucksform angegeben sind: sie werden deutlich mit Großbuchstaben geschrieben als 'Lichtfeier', 'Prozession' und 'Das Osterlob'. Semiotisch formuliert: die Ausdrucksform unterstützt in diesem Punkt die Inhaltsform und verstärkt dadurch die Wahrnehmung der drei Hauptszenen. Dies sind also:

1. Lichtfeier Nr. 7-12.
2. Prozession Nr. 14-15.
3. Das Osterlob Nr. 16-18.

6. Szene 1: Lichtfeier (Nr. 7-12)

Diese Szene kann man weiter unterteilen in fünf Subszenen:

- 1.1. Versammlung vor der Kirche und Entzünden eines Feuers, Nr. 7.
- 1.2. Einleitung, Nr. 8.
- 1.3. Segnung des Feuers, Nr. 9 (mit Entzünden der Osterkerze).
- 1.4. Bereitung der Osterkerze, Nr. 10-11.
- 1.5. Entzünden der Osterkerze, Nr. 12.

6.1. Versammlung vor der Kirche und Entzünden eines Feuers, Nr. 7

Ich möchte zu dieser Subszene lediglich bemerken, dass hier eine erste Unterteilung der Aktanten des Lichtrituals stattfindet; man findet folgende Aktanten:

- das Feuer, das Quelle des Osterlichtes werden wird,
- die Gemeinde,
- der Priester mit seinen Assistenten. Das Textbuch spricht vom Priester, wo wir vielleicht Vorsteher vorziehen würden.

– der Träger der Osterkerze oder vielleicht präziser formuliert: die Osterkerze selbst.

Ich möchte hier auch bemerken, dass sich eine Trennung, eine spezifische Disjunktion zwischen dem einen und den anderen Orten, an denen man gewöhnlich zu dieser Uhrzeit verweilt, vollzieht. Es ist in unserer Kultur keineswegs üblich, sich in der Nacht draußen, vor der Kirche um ein Holzfeuer zu versammeln. Hier wird im Ganzen des Raumes und der Zeit ein ganz eigener Raum und eine eigene Zeit abgegrenzt und das geschieht vor einem Kirchengebäude. Da draußen ist übrigens nicht der Ort, an dem die Hauptperformanz stattfinden wird. Das ist in der Lichtfeier das Kirchengebäude selbst und dort besonders der Raum beim Altar, wo das Osterlob stattfindet, – das eigentliche Hauptprogramm der Lichtfeier. Der Raum vor der Kirche ist das, was man einen paratopischen Raum nennt: der Raum wo ein Hilfsprogramm vollzogen wird, ein Hilfsprogramm, das Kompetenz für den Vollzug des Hauptprogramm verleiht.

Das Entzünden des Holzfeuers draußen in der Nacht, vor einem Kirchengebäude, in dem das Licht gedämpft ist, erinnert sehr stark an das Urelement des lebendigen Feuers, sicherlich in unserer Kultur. Als solches ist das Holzfeuer in dieser Szene ein sehr spezifischer Aktant. Und die Osterkerze, die mitgenommen wird, kündigt schon ein weiteres Programm an, das sich im Ritual entwickeln wird und in dem die Osterkerze im Mittelpunkt steht. Mitten in der Nacht flackert das Feuer inmitten der versammelten Menge auf. Das verleiht der Wahrnehmung des Feuers eine um so größere Intensität und dann als kräftige und mysterienhafte Urquelle des Lichts, das die Osterkerze erleuchten wird. In dieser Subszene steckt viel Spannung, viel Dynamik: sie trägt die Spannung davon in sich, was sich allmählich im Lichtritual entfalten wird. Sie besitzt die Initialspannung dessen, was in der Semiotik im Spannungsbogen als Inchoativität bezeichnet wird.

6.2. Einleitung, Nr. 8

Der Priester begrüßt die Gemeinde: er beginnt die Kommunikation mit der Gemeinde mit einem Gruß, ein rituelles Zeichen der Bestätigung und des Respekts und was er sagen wird, wird 'als eine kurze Einführung in den Sinn der Nachtfeier' angekündigt: ein vorangestellter katechetischer Prolog.

Hier muss ich etwas weiter ausholen und mehr über die fundamentalen Elemente der Greimas'schen Semiotik erzählen: nämlich vom generativen Parkurs. Das ist ein Instrument, das nicht zum Ziel hat, gleichsam die Archäologie des Diskurses, die Entstehungsgeschichte davon, nachzuvollziehen. Nein, der generative Parkurs zielt vielmehr auf die tieferen Schichten, sozusagen auf die Geologie des Diskurses, auf die innere Organisation seiner Bedeutung. Diese folgt einem bestimmten Parkurs, das heißt: einer Laufbahn, der aus der Tiefe Bedeutung generiert. Daher stammt auch der Name: generativer Parkurs.

Schema: generativer Parkurs

Manifestationsebene		
	Syntaktische Komponente	Semantische Komponente
Diskursebene	Diskursive Syntax Aktorialisation Temporalisation Spatialisation	Diskursive Semantik Figurative Parkurse Thematische Parkurse Figurative Isostopie Thematische Isotopie
Oberflächenebene	Narrative Syntax Manipulation Kompetenz Performanz Sanktion	Narrative Semantik Wert-Objekt mit semantischen Investierungen
Tiefenebene	Fundamentale Syntax Operationen im semiotischen Quadrat	Fundamentale Semantik Semantische Oppositionen im semiotischen Quadrat

Der generative Parkurs verläuft also wie folgt.

6.2.1. Diskursebene

Zuerst wird nach den Gliederungen gesucht, die die unter der mit bloßem Auge wahrnehmbaren Ebene, der *Manifestationsebene*, zu finden sind. Die erste Ebene, die unter der direkt wahrnehmbaren Manifestationsebene liegt, wird *Diskursebene* genannt. Auf der Diskursebene unterscheidet man eine *syntaktische Komponente*, nämlich die Abfolge von Zeiten, Orten und Aktoren/Akteuren und eine *semantische Komponente*. Diese semantische Komponente enthält allerlei Mikrogeschichten, die auf die uns bekannte Welt verweisen: die sogenannten *figurativen Parkurse*. Diese Mikrogeschichten kommen auf spezifische Weise im Diskurs zusammen. Sie bilden ein spezifisches Muster, ein spezifisches Ganzes, das bestimmte Bedeutungen hervorruft: die *thematischen Parkurse*, in denen deutlich wird, worum es in dem Diskurs eigentlich geht: seinen Bedeutungsinhalt. Im einem Teil von Nr. 8 kommen (global gesehen) 2 Aktoren/Akteure vor, nämlich der Priester und die Gemeinde, die sich in dieser Nacht vor dem dunklen Kirchengebäude befinden. Und im Verlauf, in der Syntax dieser Szene, findet man den Verweis auf die uns bekannten Mikrogeschichten: das Zusammenkommen in der Nacht, die Versammlung rund um das Holzfeuer, eine Begrüßung und ein die zukünftigen Geschehnisse erklärender, ritueller Prolog. Diese Mikrogeschichten werden technisch als

figurative Parkurse bezeichnet und die übergreifende Geschichte, in der man die Mikrogeschichten gleichsam zusammenfassen kann, nennt man die *figurative Isotopie*. In unserem Fall ist das die Geschichte, die Erzählung der Nachtwache (der Vigilfeier). Warum geht es nun in diesem spezifischen Muster, in dem all diese Mikrogeschichten zusammengebracht sind? Dabei zeigt sich, dass es sich um eine sehr spezifische, rituelle, untereinander stattfindende Kommunikation über die nächtliche Osterfeier handelt. Das ist die *thematische Isotopie*, in der man die verschiedenen thematischen Linien des Diskurses zusammenfassen kann.

6.2.2. Oberflächenebene

Unter dieser Diskursebene liegt eine tiefere Ebene verborgen, die sogenannte *Oberflächenebene*. Der Name Oberflächenebene wird leicht mißverstanden. Lange Zeit war dies die einzige Ebene, die man untersuchte und daher wurde sie eben als oberste Ebene der Bedeutungsstrukturen gesehen. Daher stammt auch dieser Name. Aber später schenkte man den höher gelegenen und konkreteren Diskursebenen mehr Aufmerksamkeit, so dass die Oberflächenebene praktisch als eine zweite abstraktere Ebene unter dieser Diskursebene situiert wurde. In dieser abstrakteren Oberflächenebene unterscheidet man ebenfalls zwei Komponenten, eine syntaktische und eine semantische. Die *syntaktische Komponente* betrifft die Strukturelemente, die in jeder Geschichte eine Rolle spielen. Davon gibt es vier.

(1) Zuerst gibt es einen Bestimmer oder (Ab-)Sender (Destinator), der jemanden, den Adressaten (Destinierten), beeinflusst (die Phase der *Manipulation*) um etwas machen zu können. Zum Beispiel: der Einkaufsleiter einer Firma wird vom Chef beauftragt, ein Auto zu kaufen. Manipulation darf hier nicht abwertend verstanden werden.

(2) Für die Handlung ist *Kompetenz* nötig: ein Glauben, Müssen, Wollen, Können, Wissen des Destinierten, der als Subjekt des Handelns die Handlung vollziehen muß. In unserem Fall besteht die Kompetenz aus dem Glauben an den Sinn des Autokaufs, das Müssen, Wollen, das Können und Wissen wie und wo dies geschehen soll.

(3) Wenn der Destinierte die Kompetenz erworben hat, vollzieht er die Handlung: damit befinden wir uns in der dritten Phase der narrativen Reihe, der *Performanz*. Der Einkaufsleiter kauft das Auto.

(4) Schließlich gibt es noch die Phase der *Sanktion*, der Beurteilung: der Destinator beurteilt ob die Handlung stattgefunden und ob der Destinierte den Auftrag erfüllt hat. In unserem Beispiel stellt der Chef fest, dass der Einkaufsleiter das Auto gekauft hat und ist damit zufrieden.

Die vier Phasen kommen nicht immer explizit in dieser Reihenfolge vor, aber sie sind auf die eine oder andere Weise immer in der Bedeutungsstruktur vorhanden, zumindest als Annahme.

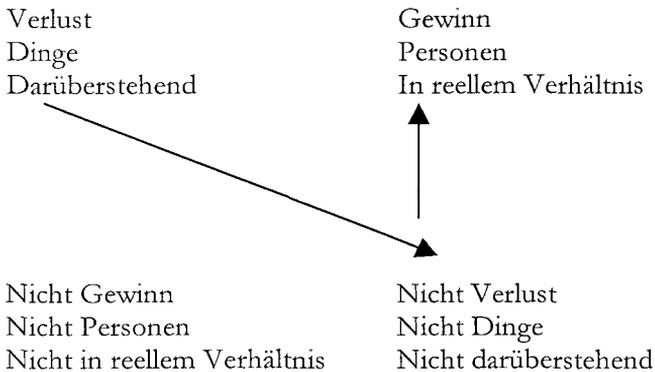
Dann gibt es noch die *semantische Komponente* der Oberflächenebene. In der Performanz wird das Subjekt des Handelns an ein Wertobjekt gebunden oder von ihm geschieden: in unserem Beispiel ist das ein Auto. Aber das Wertobjekt kann viele Bedeutungen in sich tragen. Will mein Chef, dass ich ein Auto kaufe

um schneller arbeiten zu können? Oder ist das Auto für die Firma ein Prestigeobjekt? Oder wird es für Transportzwecke verwendet? Die konkrete Geschichte muss dies klarstellen. Aber wie auch immer, die semantische Investierung in das Objekt ist eine weitere Abstraktion dessen, was in der Diskursebene als Thematisierung vorkommt. Den abstrakteren Wert des schnelleren Arbeitens könnte man als /Gewinn / im Gegensatz zu /Verlust/ bezeichnen, den Gütertransport als /bestimmt für Dinge/ im Gegensatz zu /bestimmt für Personen/ und Prestige als /darüberstehend/ in Opposition zu /in reellem Verhältnis zu/.

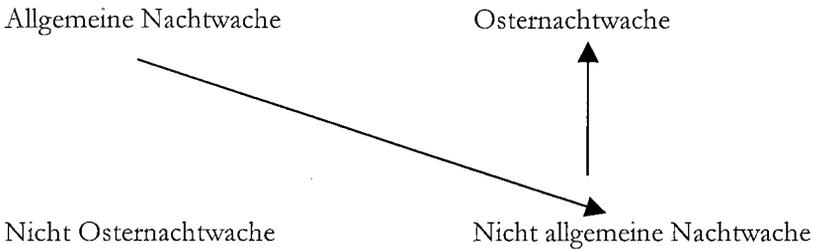
6.2.3. Tiefenebene

Schließlich gibt es dann noch die *Tiefenebene*, in der die semantischen Werte in einem Quadrat dargestellt werden können (*semantische Komponente*) und die Bewegungen zwischen den Werten graphisch veranschaulicht werden können (*syntaktische Komponente*).

In unserem Beispiel ist das Quadrat:



Ich erwähnte schon, dass es in der Diskursebene in Nr. 8 um eine spezifisch rituelle Kommunikation zwischen Priester und Gemeinde über den spezifischen Sinn der nächtlichen Osterfeier geht. Auf der Ebene der Oberflächenstrukturen zeigt sich, dass man mit der Beeinflussung des Priesters als Destinator bezüglich der Gemeinde als Destinierte zu tun hat (Manipulation). Das ist die erste Phase der narrativen Reihe. Weiters: er bringt die Gemeinde dazu sich das Wissen um die rituellen Handlungen während der Osternachtwache, der Oster-Vigilfeier, anzueignen. Das ist die Phase der Kompetenz. Die dritte Phase ist jene der Performanz. In dieser Phase wird die Gemeinde tatsächlich mit dem kognitiven Wertobjekt verbunden: mit einem Wissen. Die semantische Investierung dieses Wissens ist, dass es im Vollzug des Rituals um den spezifischen Sinn der nächtlichen Osterfeier geht. Das Wissen impliziert also die Opposition der semantischen Werte der allgemeinen Nachtwache versus jener der Osternachtwache. Also:



Wenn ich das so formuliere klingt es sehr einfach. Aber es geht mir nun zuerst darum global in diese Arbeitsweise einzuführen. Und das macht auf jeden Fall etwas deutlich. Durch den Gebrauch des semiotischen Instrumentariums wird man gezwungen den Text sehr genau zu betrachten. Man glaubt schon nach einem Mal lesen zu wissen, was da steht. Aber wenn man das semiotisch in seinen Teilen untersuchen möchte, ist es komplizierter als man denkt. Vor allem das Finden der semantischen Komponente erweist sich immer wieder als mühsame Aufgabe. Das zeigt sich vor allem dann, wenn man detaillierter nach dem Besonderen dieser Osternacht gemäß Nr. 8 fragt. Ich fasse meine Analyse zusammen. Es geht um ein Zusammenkommen in dieser Nacht von Priester und Gläubigen als örtliche Gemeinde und als Vertreter der universellen Kirche. Dieses Zusammenkommen kennt den Destinator Kirche, hier und auf der ganzen Welt, und schließlich die Auferstehung Jesu Christi in der Osternacht, die sich zeitlich davor abgespielt hat. Und dieses *erste* Programm der Zusammenkunft, das als semantische Investierung das /Wachen/ versus /Schlafen/ hat, das /hier/ versus /überall/, das /Besondere/ versus das /Universelle/ (es geht um diese Gemeinde, diese Zusammenkunft) richtet sich auf das *zweite* Programm, nämlich ein Programm des Wachens und Betens. Dieses Programm des Wachens und Betens bezieht sich auf das Gedächtnis des Heilswerkes von Ostern und impliziert selbst wieder zwei Subprogramme, nämlich das Anhören des Wortes Gottes und das Feiern der heiligen Mysterien. Und das zweite Programm mit seinen beiden Subprogrammen richtet sich wiederum auf das *dritte* zukünftige Hauptprogramm, nämlich auf die definitive Teilnahme an Christi Sieg über den Tod und auf das Leben in Gott. Was das zweite Programm angeht, ist also das Wertobjekt das Gedächtnis an das Heilswerk von Ostern mit den beiden implizierten Subprogrammen und der Orientierung auf ein finales Hauptprogramm. Figurative Isotopie scheint das folgende zu sein: eine Nachtwache hier und überall in der Kirchenfamilie, die eine Anamnese des Osterereignisses um Christus ist, einmal vollzogen, nun aktuell und einst definitiv in der Zukunft. Man könnte meinen, dass man damit die Thematik gefunden hat. Das ist oft der Fehler, den man bei einer Analyse macht, nämlich, dass man die figurative Isotopie als die thematische betrachtet. Aber die Semiotik zwingt zu Genauigkeit. Mit den bisherigen Aussagen habe ich noch nicht bestimmt, worum es denn eigentlich im Text von Nr. 8 geht. Die Antwort ist, dass es gegen den Hintergrund der soeben formulierten figurativen Isotopie um unsere Teilnahme heute an Christi Sieg über den Tod

damals geht. Und diese Teilnahme richtet sich auf eine definitive Teilnahme an seinem Leben in der Zukunft.

Zu Nr. 8 möchte ich noch bemerken, dass der Prolog keine spezifische Tensität hat. Man kann nicht sagen, dass es um suchende, tastende oder zögernde Formulierungen oder um große Intimität oder Emotionalität geht. Er hat keine lyrische Stimmung. Nein, er ist kognitiv gerichtet, kurz, sachlich, deutlich, distanziert und zusammenfassend, mit klaren kleineren Einheiten. Dies ist ein typisch katechetisch-ritueller Prolog, der zusammenfassend ankündigt, was sich im Ritual entfalten wird.

6.3. Segnung des Feuers, Nr. 9

In Nr. 7 kam das Feuer vor. Und dem Licht begegneten wir in Nr. 7 und 8 nur in negativem Sinn: das Licht in der Kirche ist gelöscht und gesprochen wird von dieser Nacht und von der Osternacht. Man kann auch sagen, dass das Licht als eine Art Manko in der Handlung von Nr. 7 verborgen lag, sofern in die Nähe des Feuers die nicht entzündete Osterkerze mitgenommen wurde. In Nr. 9 geht es wieder um das Urelement 'Feuer' und nun kommt auch das Urelement 'Licht' zum ersten Mal explizit vor. Es stellt sich heraus, dass es in Nr. 9 nicht mehr um das Urelement des Feuers als solches geht, sondern um das Feuer als Quelle eines zweiten Urelementes: dem 'Licht'.

Zuerst wird ein Programm aus der Vergangenheit angegeben, das heute noch gilt: allen Gläubigen ist durch Christus das Licht von Gottes Herrlichkeit geschenkt worden. Sie sind auf inchoative Weise mit dem Licht verbunden. Dieses *erste*, inchoative Programm destiniert bis zum Programm der Segnung des neuen, gerade entzündeten Feuers und zwar als Element, das die Nacht erhellt. Es geht tatsächlich um die Segnung des Feuers als Quelle des Lichtes. Das ist das *zweite* Programm. In diesem Programm will man Gott beeinflussen, so dass man seinen Segen empfangen kann. In Nr. 9 wurde in diesem Segnungsprogramm ein nicht verbales Element aufgenommen, nämlich die Geste des Kreuzzeichens und dies geschieht über eine plastische Figur, die auf ikonisierte Weise im Text abgebildet ist und als destinierende Rubrik gilt. Und den Ausdruck des Kreuzzeichens kann man unmittelbar bezüglich der Inhaltsform mit Christus selbst übereinstimmen und das im besonderen in der Heilshandlung seines Kreuzestodes. In der Geste des Segens in Form des Kreuzzeichens wird Christus in seinem Kreuzestod gemeint. Er ist also derjenige, der in und durch seinen Kreuzestod als Subjekt des Handelns zusammen mit Gott am Programm des Segnens beteiligt ist. Neben diesem Segnungsprogramm wird Gott außerdem gebeten, das Subjekt des Handelns eines Programmes zu sein, in dem er in uns das Verlangen nach ihm als ewiges Licht entflammt. Es ist hier die Rede von einem göttlichem Programm, das auf seine Weise wieder auf ein Programm gerichtet ist, in dem wir selbst Subjekt des Handelns sind: In diesem Programm wirkt die Metapher des Feuers weiter. Es geht um das Entflammen, das Entzünden des Feuers des Verlangens nach Gott als ewigem Licht. Es ist der Beginn eines Programms eines sich ständig

intensiv mit Gott, dem bleibenden und definitiven Licht, vereinigen Wollens. Man beachte, dass es auch in dieser Metapher nicht um das Feuer als solches geht, sondern um das auf das Licht gerichtete Feuer. Die *beiden beigeordneten Programme* der Segnung und des Entflammens des Feuers des Verlangens sind ihrerseits auf ein *drittes* und abschließendes Hauptprogramm gerichtet: das mit reinem Herzen Feiern des Osterfestes. Ich denke, dass hier die Metapher des Feuers als reinigendes Element mitspielt.¹⁹

Man findet also die folgenden Programme

(1) Inchoatives und destinierendes Programm: allen Gläubigen wurde von Christus das Licht von Gottes Herrlichkeit geschenkt.

(2) Zwei beigeordnete Programme:

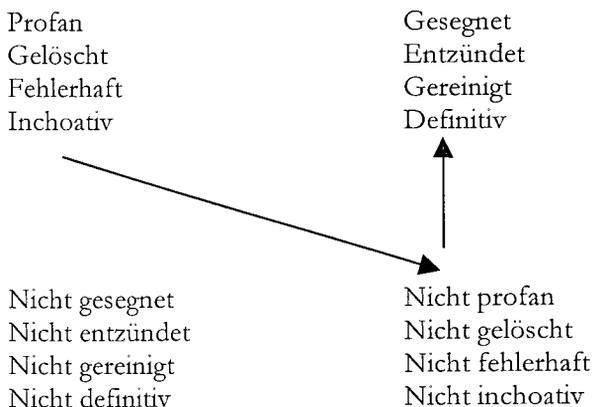
a) Gott segnet in Christus das neue Feuer als Element, das die Nacht erhellt.

b) Gott entflammt das Feuer des Verlangens nach ihm als ewiges Licht.

(3) Die beiden beigeordneten Programme sub 2 tendieren zu einem dritten und abschließenden Hauptprogramm: das mit reinem Herzen Feiern des Osterfestes.

Ich möchte bemerken, dass in der Semiotik der genannten Programme interessante Verschiebungen stattfinden. Zu allererst gibt es den Übergang des profanen Feuers als Quelle des Lichts zu einem von Gott in Christi Leiden und Tod gesegnetem Feuer als Quelle des Lichts. Dieser Übergang geht mit dem Übergang des gelöschten zum entzündeten Verlangen nach Gott als dem ewigen Licht und von einem fehlerhaftem Herzen zu einem gereinigten Herzen einher. Und durch das Gebet zieht sich der Faden von der inchoativen Teilnahme am Licht über die Teilnahme am gesegnetem neuen Feuer als Quelle des Lichts zu einer definitiven und ewigen Teilnahme am Licht. Eine steigende tensitive Linie von inchoativer über dauerhafte zur definitiven Teilnahme am Licht.

Quadrat:



¹⁹ Für das Feuer als reinigendes Element, siehe G. BACHELARD: *La psychanalyse du feu* (Paris 1949) 173-177, vor allem S. 173-174.

6.4. Entzündung der Osterkerze, Nr. 9

Es ist möglich, die Osterkerze unmittelbar nach der Segnung des Feuers ohne weitere Hinzufügung anzuzünden. Man spricht dann von der Verbindung der Osterkerze mit dem Licht über dem gesegneten Feuer. Und diese Ausdrucksform kann wiederum mit der so eben analysierten Inhaltsform, die in Nr. 9 vorkommt, verbunden werden. Auch liegt es auf der Hand, um diese Verbindung der Osterkerze mit dem Licht, mit der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus, worauf ja Nr. 8 anspielt, übereinzustimmen. Außerdem wird der Inhalt dieses Ausdrucks in Szene zwei und drei des Lichtritus weiter entfaltet.

6.5. Mögliche Programme wegen des Volkscharakters, Nr. 10-12

Nr. 10 beginnt mit einer interessanten Rubrik. Darin wird der Volkscharakter als Destinator der in Nr. 10-12 folgenden Programme vorgestellt. Der betreffende Destinator scheint nicht nur zu Nr. 10, sondern auch zu Nr. 11 und 12 zu gehören. Dies kann man aus dem folgenden schließen:

- a) Die Nummern 10-12 sind durch einen Strich zu einem Ganzen zusammengefaßt.
- b) In Nr. 12 werden sie als Nr. 10-12 gemeinsam genannt.
- c) Die betreffenden Handlungen und Wörter können alle oder teilweise verwendet werden.

Interessant ist die nähere Beschreibung des Volkscharakters: dieser will "durch gewisse Symbole auf die Würde und Bedeutung der Osterkerze" hinweisen (Nr. 10). Die Würde und Bedeutung der Osterkerze wird im Volkscharakter also durch *gewisse* Symbole unterstrichen. Man kann hier eine bestimmte Auffassung von Volk und Liturgie wahrnehmen, auf die ich noch zurückkomme (unter §6.5.3). Es geht hier offenbar um eine Verstärkung des Ausdrucks. Diese intensivere und extensivere Ausdrucksform wird vom Volk mit der Inhaltsform von 'Würde und Bedeutung der Osterkerze' als Thematisierung des auferstandenen Christus übereingestimmt.

Zur Verdeutlichung von Nr. 10-12 ist es wichtig etwas mehr über die drei möglichen Beziehungen zwischen Ausdrucksform und Inhaltsform zu sagen.

(1) Die erste Möglichkeit ist die der *symbolischen Relation*. In dieser Relation gibt es zu jedem Element der Ausdrucksform genau ein Element aus der Inhaltsform. Als Beispiel dienen die mathematischen Zeichen $a+b=...$ Ein anderes, etwas komplexeres Beispiel ist das des Kreuzzeichens im Text Nr. 9. Das ist ein ikonischer Ausdruck eines anderen Ausdrucks, nämlich der Segnungsgeste in Form des Kreuzzeichens: und diese Ausdrucksform kann man inhaltlich mit der Wirkung von Christus Kreuzestod übereinstimmen. Bei einer symbolischen Relation ist die Konformität zwischen Ausdrucks- und Inhaltsform so groß, das sie unmittelbar an einander anschließen.

(2) Eine zweite Form des Verhältnisses ist das andere Extrem: das ist dann der Fall, wenn die Relation zwischen beiden Formen vollkommen willkürlich ist. Dann spricht man von einer *semiotischen Relation im eigentlichen Sinn*. So kann zum

Beispiel der Inhalt 'Frau' mit der deutschen Form des Wortes 'Frau', aber ebensogut mit dem französischen *femme* oder dem Englischen *wife* verbunden sein.

(3) Zwischen beiden genannten Relationsformen liegt das *semi-symbolische System*: darin sind bestimmte Relationen auf dem Gebiet der Ausdrucksformen konform mit bestimmten Relationen auf dem Gebiet der Inhaltsform. So korrespondieren in der Gebärdensprache die Oppositionen vertikal und horizontal mit der inhaltlichen Opposition Affirmation-Negation. Diese semi-symbolischen Relationen zwischen Ausdrucks- und Inhaltsform kommen sehr häufig bei der liturgischen Symbolik vor. Und sie verstärken die Wahrnehmbarkeit des Inhalts. Aus dem eben vorgetragenen geht deutlich hervor, dass die Greimas'sche Semiotik den Gebrauch des Wortes Symbol in der Liturgie näher nuanciert. Was wir in der Liturgiesprache symbolisch nennen, beschreibt sie weniger als symbolisch, sondern eher und vor allem als semi-symbolisch.

6.5.1. Nr. 10: Kreuz mit Alpha und Omega und Jahreszahl

In Nr. 10 findet man die Ausdrucksform: ein Kreuz mit den Buchstaben Alpha und Omega und der Jahreszahl, und diese Ausdrucksform wird mit Texten interpretiert. Es scheint mir nicht richtig diese Ausdrucksformen teilweise mit einzelnen Textteilen übereinzustimmen, in dem Stil:

horizontaler Balken = gestern und heute;

vertikaler Balken = Anfang und Ende, usw.

In dem Fall würde es sich um eine symbolische Relation handeln.

Aber es geht hier meines Erachtens viel eher um eine semi-symbolische Relation, nämlich:

Im Ausdruck erkennt man eine Relation zwischen dem Kreuzzeichen (+) *und* der Jahreszahl zweitausend (2000) zusammen mit dem Alpha und Omega.

Diese Relation nun kann man übereinstimmen mit der Relation in der Inhaltsform zwischen Christi Leiden und Tod *und* Christus als dem Herrn und Meister der Geschichte, im Heute, Gestern und Morgen (dass soll heißen die Vollendung der Zeit) und in Ewigkeit.

Diese semi-symbolische Relation wird vom Vorstehenden über eine Art Sanktion gelegt: eine beurteilende Wertung oder Einschätzung der Osterkerze, die gleichzeitig eine beeinflussende und als solche destinierende Manipulation derer darstellt, die sich um die Osterkerze versammelt haben. Es wird so etwas gesagt wie: diese Osterkerze ist Ausdruck von, d.h. diese Osterkerze muß man als den Ausdruck betrachten von ...

6.5.2. Nr. 11: Kreuz mit Weihrauchkörnern

Auch in Nr. 11 kann man eine semi-symbolische Relation finden. Die Relation zwischen dem Ausdruck des Kreuzes (+) und den angebrachten Weihrauchkörnern stimmt nämlich mit der inhaltlichen Relation zwischen Christus am Kreuz und seinen fünf Wunden als leuchtende Siegeszeichen seiner Herrlichkeit überein.

Der Text in Nr.11 ist einerseits Einschätzung und Deutung: eine beurteilende inhaltliche Sanktion der Ausdrucksform, andererseits wird sie mit einem Wunsch, einer Manipulation verbunden: der Vorgänger als Destinator beeinflusst Christus als Destinierten um durch sein Leiden, seinen Tod und Auferstehung (seine fünf leuchtenden und herrlichen Wunden) Subjekt des Handelns eines Programms des uns Behütens und Beschützens zu sein.

6.5.3. Nr. 12: Entzünden der Osterkerze

Es gibt acht (!) Möglichkeiten:

(1) Wie vielleicht schon aus Nr. 9, Zeile 13 hervorgeht ist es möglich die Osterkerze nach der Segnung des Feuers ohne weitere Hinzufügung von Text anzuzünden. Dann spricht man von einem Programm, das

a) in Nr. 9 interpretiert ist: die Kerze wird am gesegneten Feuer angezündet, der Quelle des Lichts in der Nacht, Entfacher unseres Verlangens nach dem unsterblichen Licht, Reiniger unserer Herzen und gerichtet auf unsere Teilnahme am ewigen Osterfest,

b) durch die Einleitung in Nr. 8 als der auferstandene Christus interpretiert wird,

c) und weiters in der 2. und 3. Szene interpretiert werden soll.

(2) Eine zweite Möglichkeit besteht darin die Osterkerze ohne weitere textuelle Hinzufügung nach der Interpretation in Nr. 11 anzuzünden.

(3) Eine dritte Möglichkeit ist es die Osterkerze ohne weitere textuelle Hinzufügung nach der Interpretation aus Nr. 12 anzuzünden.

(4) Eine vierte Möglichkeit ist es die Osterkerze ohne weitere textuelle Hinzufügung nach der Interpretation aus Nr. 11 und 12 anzuzünden.

(5) Eine fünfte Möglichkeit ist es die Osterkerze mit dem begleitenden Text ohne den Nummern 11 und/oder 12 anzuzünden.

(6) Eine sechste Möglichkeit ist es die Osterkerze mit dem begleitenden Text nach der Interpretation aus Nr. 11 anzuzünden.

(7) Eine siebente Möglichkeit ist es die Osterkerze mit dem begleitenden Text nach der Interpretation aus Nr. 12 anzuzünden.

(8) Eine achte Möglichkeit ist es die Osterkerze mit dem begleitenden Text nach der Interpretation aus Nr. 11 und 12 anzuzünden.

Ich sehe davon ab auf die Bedeutungsgebung der verschiedenen Möglichkeiten genauer einzugehen. Aber es ist ersichtlich, dass sie zumindest zu Nuancierungen führen.

Auf den *begleitenden Text* möchte ich allerdings noch eingehen. Er besteht aus 2 Teilen:

a) Christus ist glorreich auferstanden vom Tod: das ist eine Proklamation, eine offizielle und öffentliche Mitteilung und Anerkennung. Als solche ist die Rede von einer feierlichen und offiziellen Sanktion-Manipulation in bezug auf Christi glorreiche Auferstehung. Mit anderen Worten: die Handlung des Entzündens des Lichts geht mit dem offiziellen und öffentlichen Urteil einher, dass Christus glorreich vom Tod auferstanden ist. Ein Urteil, das gleichzeitig

als Manipulation der Zuhörer dient dieses Urteil zu akzeptieren und diesem zu glauben.

b) Danach folgt: 'Sein Licht vertreibe das Dunkel des Herzen.' Während die Osterkerze mit dem Licht verbunden wird, wird die Bitte (Manipulation) ausgesprochen, dass das Kerzenlicht (interpretiert als der auferstandene Christus) Subjekt des Handelns sein möge, das das Dunkel aus unseren Herzen vertreibt.

Es ist jedenfalls deutlich, dass Nr. 10-12 viele Möglichkeiten bieten das Ritual zu bereichern und expressiver zu machen. Wenn nur Nr. 9 vollzogen wird, drückt die Verbindung der Osterkerze mit dem Licht des gesegneten Feuers die Verbindung von Christus mit der Auferstehung auf schlichte Weise aus. Vor allem Nr. 10-12 stellen eine Erweiterung und Intensivierung der Ausdrucksform dar, die parallel mit einer Verstärkung der Inhaltsform, nämlich Christi Auferstehung, verläuft. Eine Dimension kommt hinzu: Leiden und Tod als Ausgangspunkt der Auferstehung werden schärfer akzentuiert, ebenso der einmalige und zentrale Ort des Ostergeschehens im Ganzen der Zeit (Geschichte) und der Ewigkeit. In den Nr. 10-12 spielt der Übergang von Leiden und Tod zur Auferstehung eine große Rolle, wobei die ganze Tensität des Ereignisses zum Ausdruck kommt. Gerade diese Tensität, die sehr viel mit der Emotionalität und der Sensitivität der Wahrnehmung zu tun hat, macht das Ritual der Lichtfeier sinnhafter. Die Steigerung der Sinnlichkeit ist charakteristisch für den Volkscharakter. Oder muss man eher sagen, dass das schlichte Ritual für die Schlichtheit der alten römischen Liturgie typisch ist und dass eine sinnliche Liturgie vor allem in einer bestimmten Kultur ebenso wohl möglich und adäquat sein kann? In jedem Fall ist es wichtig sich bewusst zu sein, dass der Begriff Volksreligiosität in sicherem Sinn überholt ist.²⁰ Man spricht heute eher von der religiösen Volkskultur als von der Volksreligiosität. In der Volkskunde haben sich nämlich seit der 60er Jahre wichtige Verschiebungen ergeben. Seit dieser Zeit spricht man von Volkskultur und versteht darunter nicht mehr nur eine bestimmte (Unter)schicht einer Gesellschaft. Den Gegensatz Elite versus Volk hat man aufgegeben. In der religiösen Volkskultur geht es viel eher um die Kultur, die Menschen oft unbewusst miteinander teilen. Es geht um eine religiöse Kultur, die alle betrifft, auch gebildete Schichten wie Akademiker und Führungspersönlichkeiten und die von der Akzentuierung auf Körperlichkeit, Sinnlichkeit, Emotionalität und dynamischer Ausdruckskraft geprägt ist: sie berührt das leibliche Verlangen nach dem Göttlichen. Man muß in den Auffassungen der Liturgie jedenfalls die alte Zweiteilung zwischen Elite und Volk verlassen. Vielleicht ist es besser von verschiedenen Subkulturen zu sprechen. Für manche wird die Schlichtheit am Aussagekräftigsten sein. In dem Fall kann es vorkommen, dass das Ritual, so

²⁰ P. POST: Relieuzen volkscultuur en liturgie. Geïllustreerd pleidooi voor een benadering, in J. LAMBRECHT'S (Hrsg.): *Volksreligie, liturgie en evangelisatie* (= Nikè-Reeks 42) (Leuven/Amersfoort 1998) 32-39 (Englische Übersetzung: Popular Religion and Liturgy, in *Questions liturgiques* 79 (1998) Nr. 1-2).

wie es in Nr. 9 vollzogen wurde, als das intensivste und konzentrierteste erfahren wird. Aber für viele in unserer Kultur wird die größere Extensität wie in Nr. 10-12, zugleich auch eine größere Intensität bedeuten.

6.5.4. Alternative: Lichtfeier im Kirchengebäude, Nr. 13

Nach Nr. 13 kann die Lichtfeier auch in einem Kirchengebäude stattfinden. In diesem Fall ist die Bedeutungsgebung des Ganzen die gleiche. Allerdings nimmt dann die Tensität des Geschehens beträchtlich ab, vor allem was das Hervorrufen des Urgeschehens des Entzündens des Holzfeuers draußen in der Finsternis der Nacht betrifft. Außerdem hat das Konsequenzen für die zweite Szene: die der Prozession. Die erste Phase davon, die Bewegung von außen zum Eingang des Kirchengebäudes, entfällt. Oder es ereignet sich im Kirchengebäude selbst nur eine kleine räumliche Veränderung. Auch die Prozession bekommt auf diese Weise weniger Konturen, weniger Tensität.

7. Szene 2: Prozession

Die Prozession verläuft in 3 Phasen:

1. Der Ausgangspunkt außerhalb der Kirche, Nr. 14
2. Die Unterbrechung am Eingang der Kirche, Nr. 15
3. Das Ende der Prozession vor dem Altar, Nr. 15

7.1. Ausgangspunkt außerhalb der Kirche, Nr. 14

Der Diakon oder Priester nimmt die Osterkerze, hebt sie empor und singt: 'Lumen Christi' oder 'Christus, das Licht', worauf alle antworten: 'Deo gratias' oder 'Dank sei Gott'.

Es findet hier eine Transformation eines Hochhebens statt. Diese vertikale Bewegung von unten nach oben in der Ausdrucksform kann man bezüglich der Inhaltsform mit dem Hochheben des Auferstandenen übereinstimmen. Und diese Erhebung geht mit einer offiziellen und öffentlichen Proklamation einher: eine Sanktion (Beurteilung) von Christus als dem Licht. Diese Sanktion ist gleichzeitig eine Aufforderung (Manipulation) des Volks, Christus als Licht anzuerkennen (also eine Manipulation zu einer Sanktion). Das Volk vollzieht diese Anerkennung von Christus als Licht jedoch nicht direkt; seine Sanktion ist nicht an Christus, sondern an Gott gerichtet: 'Deo gratias', 'Dank sei Gott', ist die Antwort.

7.2. Die Unterbrechung am Kircheneingang, Nr. 15

Es findet eine Bewegung von draußen nach dem Kircheneingang statt, wobei der Diakon mit der Osterkerze vorangeht, eventuell folgt er den Rauchfassträgern, es sei denn, dass diese Bewegung den feierlichen Einzug einer vornehmen Person markiert. Am Kircheneingang vollzieht sich dann zum

zweiten Mal das empor Heben der Osterkerze und das Singen des 'Lumen Christi'. Die Rubrik meldet nicht, dass der Priester nun das 'Lumen Christi' in höherer Tonlage singt, aber das war in der Tradition der Osternacht durchaus gebräuchlich. Danach zünden alle Mitfeiernden (auch der Priester, der Diakon und die Assistenz) ihre Kerze an der Osterkerze an. Das einzige Licht der Osterkerze verteilt sich nun über alle Teilnehmer. Alle werden mit dem Licht des Auferstandenen verbunden. In diesem Ereignis ist die Rede von einer steigenden Extensität des Lichts, die zugleich die Präsenz des Lichts im Kirchenraum stets voller macht und präsent sein läßt. Das spezifische am Kerzenlicht ist, dass seine Verbreitung, die größere Extensität, der Intensität nicht schadet. Im Gegenteil: die größere Extensität geht mit größerer Intensität einher. Und das Wachstum der Ausdrucksform geht mit einem Wachstum der inhaltlichen Bedeutung der Auferstehung Christus einher: es ist dies ein Ereignis an dem schließlich alle teilnehmen.

7.3. Das Ende der Prozession vor dem Altar, Nr. 15

Wenn alle ihre Kerze an der Osterkerze angezündet haben, ziehen sie in der Prozession weiter. Und vor dem Altar wird die Prozession mit der dritten Wiederholung des Rituals des Hebens der Osterkerze und dem gesungenen Dialog abgeschlossen. Schließlich werden die Lichter des Kirchengebäudes selbst angezündet.

7.4. Nähere Analyse der gesamten Prozession

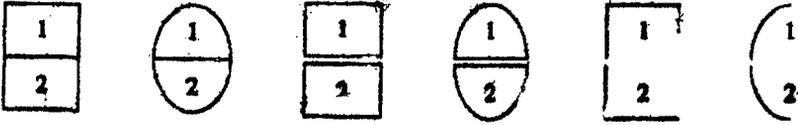
7.4.1. Die Proxemik

Die Proxemik betrifft die Prozession als räumliche Bewegung. Es findet eine allmähliche Bewegung der Osterkerze und derjenigen, die der Osterkerze von draußen zum Kircheneingang und schließlich durch die Kirche zum Platz vor dem Altar folgen, statt. Schließlich wird nach Nr. 16 die Osterkerze auf den Leuchter gestellt, entweder mitten auf den Altar oder beim Ambo.

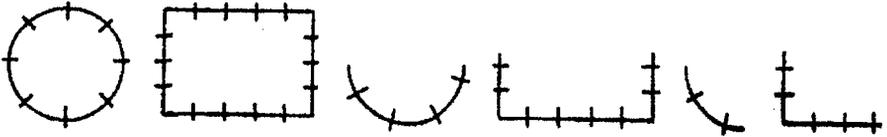
Es gibt also eine progressive Verbindung der Osterkerze mit dem Kirchenraum und dann von hinten nach vorne, zum wichtigsten Punkt des Raumes, wo die Kerze einen besonderen Platz bekommt. Dieser wichtigste Punkt des Raumes kann in der Praxis an mehreren Orten situiert sein und das hat für die Bedeutungsgebung Konsequenzen. Diese tatsächliche räumliche Konstellation ist semiotisch weniger unbedeutend als es scheint. Sie bestimmt immer die Bedeutung mit und ist dafür sogar ein fundamentales Element.

Räumliche Konstellationen²¹

Polemische Konstellation



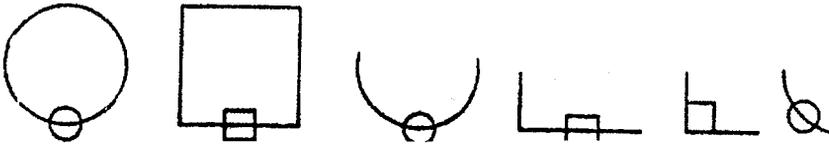
Kontraktuelle Konstellation



Polemisch-kontraktuelle Konstellation



Kontraktuell-polemische Konstellation



Es gibt Räume wo der wichtigste Punkt im vorderen Teil der Kirche liegt, am Ende der Längsachse. Aber es gibt auch Räume wo dieser Punkt im Zentrum liegt. Es macht einen großen Unterschied ob die Osterkerze am Ende der Längsachse plaziert wird: gegenüber der Gemeinde, oder zentral, inmitten der Gemeinde. Und natürlich gibt es auch alle möglichen Mischformen. Es gibt also zwei Extremen. Im ersten Fall tritt etwas auf, was man semiotisch als eine

²¹ Vgl. G. LUKKEN & M. SEARLE: *Semiotics and church architecture. Applying the semiotics of A.J. Greimas and the Paris School to the analysis of church buildings* (= Liturgia condenda 1) (Kampen 1993) 48-52.

polemisch-räumliche Konstellation bezeichnet. Polemisch darf man nicht etwa als feindselig verstehen, sondern als eine Teilung des Raumes in zwei gegenüberliegenden Segmenten. Eine polemische Konstellation kann man beobachten, wenn ein Lehrer seiner Klasse gegenübersteht: die beiden Räume sind einander gegenüber situiert. Es gibt eine Grenze zwischen beiden, die nicht überschritten werden darf und diese Opposition läßt auch unterschiedliche Kompetenzen und Programme erahnen: in casu die Kompetenz des Lehrers und das Programm des Unterrichts gegenüber der Kompetenz des Schülers, der den Unterricht empfängt. Die entgegengesetzte Konstellation ist die kontraktuelle: die des Kreises, in dem alle auf dieselbe Weise den Raum besetzen und gleiche Kompetenzen und Programme haben. Sie begegnet z.B. in feministischen Ritualen. Zwischen den beiden liegen dann noch die kontraktuell-polemischen und die polemisch-kontraktuellen Konstellationen, die eine Mischform der eben genannten darstellen und in denen der Akzent einerseits auf dem kontraktuellen, andererseits auf dem polemischen liegen können. Man denke an einen Halbkreis oder ein Quadrat mit einem Punkt im oder gegenüber dem Halbkreis oder dem Quadrat.

Es kann nun sein, dass der Altarraum dem Schiff gegenüber liegt: in diesem Fall hat man eine polemische Konstellation. Aber wenn der Altar im Zentrum inmitten der Gläubigen oder im Kreis der Gläubigen selbst steht, spricht man von einer polemisch-kontraktuellen oder kontraktuell-polemischen Konstellation. Je nachdem ob der Kirchenraum kontraktuell oder polemisch ist, deutet die Aufstellung der Osterkerze eine unterschiedliche Christologie an. In Fall der polemischen Aufstellung steht die Osterkerze der Gemeinde gegenüber. Dann scheint von einer Christologie von oben herab die Rede zu sein, während bei der kontraktuell-polemischen oder polemisch-kontraktuellen Konstellation eher eine Christologie von unten akzentuiert wird. Es geht also um die Akzente des auferstandenen Herrn gegenüber uns versus der auferstandene Herr unter uns. Es ist sehr wichtig sich zu realisieren, dass auch der Raum selbst eine Art Drehbuch der Liturgie ist und dass dieser das Ritual auf allerlei Arten mit bestimmt und ihm Bedeutung gibt.

7.4.2. Tensive Semiotik

Ich habe schon daraufhin gewiesen, dass in der Szene der Prozession das Licht allmählich zunimmt. Auf diesen Punkt möchte ich nun mit Hilfe der tensiven Semiotik näher eingehen.

(1) Zuerst ist da die Bewegung der Osterkerze selbst: diese wird von draußen hinein getragen, dringt immer weiter in den Raum vor und bekommt einen besonderen Platz, entweder vorne oder in der Mitte der Gemeinde.

(2) Dann wird der Einzug auf dreifache Weise betont: dreimal wird die Osterkerze hoch gehoben, dreimal klingt das 'Lumen Christi' und die Melodie wird jedesmal höher gesungen. Das alles ist mehr als nur Wiederholung Handlung: es ist eine Steigerung des Geschehens, ein Intensivieren der Präsenz der Osterkerze.

(3) Als drittes ist die Verbreitung des Lichtes angesagt. Zuerst leuchtet nur die Flamme der Osterkerze, und dann, nach und nach, werden die Kerzen der Teilnehmer angezündet, bis auch die festliche Beleuchtung des Kirchenraumes selbst aktiviert wird.

In der klassischen Greimas'schen Semiotik würde man sagen: die Ausdrucksform betreffend findet hier eine Transformation der Finsternis zum Licht statt und diese kann der Inhaltsform mit der Transformation von Jesus von Nazareth vom Tod zur Auferstehung und unserer Teilnahme daran entsprechen. Dann bringt man nur die endgültigen kognitiven Kategorien zum Ausdruck. Die Greimas'sche Semiotik wird sich bewusst, dass sie die tensitiven Schichten des Ereignissen übergeht: den Werten (*valeurs*) gehen die Wertungen oder Vorwerte (*valences*) voraus. Im Geschehen findet man einen kontinuierlichen Spannungsbogen, in dem sich das 'werden' (*devenir*) vollzieht und in dem eine allmähliche Umkehrung der Finsternis zum Licht stattfindet. Je mehr Licht, desto weniger Finsternis. Je mehr Licht, desto mehr Anwesenheit des Auferstandenen und desto allumfassender die Teilnahme an dieser Auferstehung. Und dabei geht es sowohl um eine größere Extensität als um eine größere Intensität. Die gehen miteinander einher. Und am Ende dieses Prozesses kann man von einem Ausschluß (Disjunktion) der Finsternis und einem Verbunden werden (Junktion) mit dem Licht sprechen. Die Junktion deutet Präsenz an. Man könnte jetzt auch sagen: in dieser Präsenz geht es nicht nur um den Gegensatz des Seins oder nicht Seins, sondern um einen wachsende Präsenz: eine Präsenz, die nach und nach zur Geltung kommt.

Die tensitive Schicht wird in der Prozession also sehr markant zum Ausdruck gebracht:

Dreimal gibt es jedesmal eine Progression:

- in der räumlich horizontalen Bewegung, an einem Ort im wichtigsten Teil des Raumes endend;
- in der räumlich vertikalen Richtung, an einem erhobenen Ort im Raum endend;
- in der musikalischen Gestaltung;
- im textuellen Ausdruck;
- in der Visualität des Lichtes: von der kleinen konzentrierten Flamme der Osterkerze zu den brennenden kleinen Kerzen aller und dem vollen Licht des Kirchenraumes;
- in der allmählichen Zunahme des Weihrauches im Raum.

In der Prozession kommt auf diese Weise ein semi-symbolisches System vor, in dem viele Ausdrucksformen zusammenkommen (Synkretismus) die den allmählichen Übergang von der Finsternis zum Licht akzentuieren. Die vielen Ausdrucksformen berühren mehrere Sinnesorgane wie das Auge, das Ohr, den Geruchssinn und den Sinn des menschlichen Bewegens im Raum. Und die allmähliche Entfaltung davon hält die Spannung hoch und führt zu der Erfahrung der Klimax. Eine starke sensitive Schicht, die unserer sinnlichen Wahrnehmung anspricht, ist im Objekt anwesend. Dieser breite und sich nach und nach entwickelnde sinnliche Ausdruck ist unweigerlich mit der Inhaltsform

verbunden: sie macht diese wahrhaftiger, deutlicher und überraschender. Es geht hier um unsere sinnliche Basis, die vor jeder kognitiven Wahrnehmung kommt, und die eine unersetzliche Basis jeglicher Liturgie bildet: *per visibilia ad invisibilia*. Die Semiotik, vor allem die synkretische und tensitive Semiotik, können uns die vielen Sprachen, die in der Welt des Rituals zusammenkommen, und die Spannungsfelder, die in dem Ritual zu finden sind, bewusst machen. Sie verleihen eine genaue, präzise Sichtweise auf die konkrete Vielschichtigkeit des Rituals. Im besonderen können sie uns für die Tatsache sensibilisieren, dass es in der Liturgie und Liturgiewissenschaft um mehr als nur Worte und Texte geht und dass immer die Rede von einer großen Beweglichkeit und Vitalität ist. Das nicht-verbale (das übrigens auch schon im Wort selbst steckt: man denke an die Intonation usw.) und die Dynamik des Spannungsbogens tragen ebenso zur Bedeutungsbildung des Rituals und zum Realitätswert des Rituals bei. Um es mit anderen Worten zu sagen, sie tragen sehr viel zur Wahrnehmung einer *realis praesentia* bei.

Ich möchte daran noch hinzufügen, dass nach der tensiven Semiotik ein so intensives Hervorrufen und Steigern der Wahrnehmung der Präsenz des Lichtes auch wie von selbst beim Subjekt Verwunderung erzeugt, eine Verwunderung, die mit der Wahrnehmung des Objektes als etwas vollkommen Neues einher geht.²²

8. Szene 3: Das Osterlob, Nr 16-18

Nachdem der Diakon die Osterkerze im Altarraum aufgestellt hat, kann der Weihrauch bereitgestellt werden, so wie vor dem Evangelium in einer Messe. Der Diakon bittet den Priester um den Segen (Nr. 16), beweihräuchert eventuell das Buch und die Kerze und singt am Ambo oder am Pult das Osterlob. Alle stehen auf und halten die brennenden Osterkerzen in der Hand (Nr. 17). In Nr. 17 folgen der Text und die Melodie des Osterlobes. Das *Exsultet* ist der Höhepunkt der Lichtfeier. Die Zeit fehlt hier um auch das *Exsultet* zu analysieren.²³ Die Analyse davon kann im Seminar im Anschluss an diese Vorlesung behandelt werden. Ich begnüge mich mitzuteilen, dass es im *Exsultet* um die Lobpreisung der leuchtenden Osterkerze geht und Teilnehmer und Zeugen alle jene sind, die das Licht der Kerze empfangen haben. Sie stehen um die Osterkerze oder ihr gegenüber, was eine unterschiedliche christologische Bedeutungsbildung nach sich zieht. Das *Exsultet* ist eine exuberante Lobpreisung der maßlosen, einzigartigen und exklusiven Erscheinung und des Sieges des Lichts über die Finsternis und den Tod, Sünde und Schuld durch Christus Auferstehung; eine Lobpreisung des christlichen Paradoxes, der christlichen Umwertung, worin die Nacht selbst hell wird wie der Tag und Sünde und Schuld im Hinblick auf die maßlose Erlösung auf eine

²² FONTANILLE: *Tension et signification* 91-110.

²³ Diese Analyse hoffe ich später im *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* zu publizieren.

positive Weise sanktioniert werden. Es betrifft dabei einen Sieg, der nicht nur Menschen zusammenbringt, sondern auch Himmel und Erde, Vergangenheit und Gegenwart, Zukunft und Ewigkeit miteinander verbindet.²⁴

9. Theologische Relevanz

Die Semiotik befähigt uns die Quelle der Liturgie auf eine integrale und sehr genaue Weise aufzuschließen. In unserer Analyse ging es dabei nur noch um ein reduziertes Objekt: das Szenario des liturgischen Buchs in Text und Handlung. Ich habe dabei die Musik nicht mit in der Analyse mitgenommen. Aber auch das wäre möglich, wie die Dissertation von Willem Marie Speelman gezeigt hat.²⁵ Eine vielfach kompliziertere Quelle ist der Vollzug der Liturgie selbst: die Liturgie *in actu*. In der Liturgie *in actu* kommen noch mehr 'Sprachen' zusammen. Es ist aber auch möglich über die Semiotik die Liturgie *in actu* auf eine adäquate Weise zu analysieren, wie Johann Hausreither in seiner Dissertation gezeigt hat.²⁶ Dies alles nun scheint mir sehr relevant für die Liturgiewissenschaft. Die Liturgie selbst ist eine primäre und unersetzbare theologische Quelle. Denn in der Liturgie vollzieht sich auf eine konzentrierte Weise unsere Heilsgeschichte. Darum ist es äußerst wichtig diese primäre Quelle auf integrale Weise aufzuschließen. Man kann über das 'Paschamysterium' theologisch spekulieren, aber was dieses 'Paschamysterium' impliziert, kann man am besten ans Licht bringen durch eine genaue und integrale semiotische Beschreibung der liturgischen Quelle selbst und dann

²⁴ Vergleiche die Bibliographie in A. WARD: An Exsultet Bibliography, in *Notitiae* 35 (1999) Nr. 396-397, S. 374-397. Eine kurze synchrone Analyse gibt HJ. Auf der Maur in seiner jüngst publizierten Ringvorlesung, die er kurz vor seinem Tode gehalten hat; vgl. HJ. AUF DER MAUR: Lobpreis und Anrufung Gottes im sakramentalen Vollzug, in P. ZULEHNER u.a. (Hrsg.): *Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirchen - Rituale im Leben der Menschen* (Ostfildern 2000) 179-198. Die genannte Exsultet Bibliographie kann ergänzt werden mit E. ROSE: De Paaslofzang vroeger en nu, I. Ontwikkeling en inhoud van het exultet; II. Eigentijdse bewerkingen van het Exultet, in *Eredienstwaardig* 16 (2000) 14-17, 47-50 und mit der noch sehr spärlichen semiotischen Literatur: L. VAN TONGEREN: De discursieve structuren van de korte versie van de paasjubelzang, in SEMANET (Hrsg. G. LUKKEN): *Semiotiek en christelijke uitingsvormen* 226-254; L. VAN TONGEREN: Analyse sémiotique d'un rituel: Introduction dialoguée de la préface romaine, in *Sémiotique et Bible* 9 (1983) Nr. 32, 19-26 (diese Untersuchung bezieht sich auf den Dialogteil); W.M. SPEELMAN: *Een teken in de lucht. Semiotische analyse van de betekenisvormgeving in een liturgisch gezang* (= Doctoraalscriptie liturgiewetenschap) (Tilburg 1991) 51-67 (= Analyse der musikalischen Ausdrucksform und der musikalischen Inhaltsform der ersten achtzehn Zeilen der niederländischen Übersetzung des Exsultets in verkürzter Form).

²⁵ Vgl. W.M. SPEELMAN: *The generation of meaning in liturgical songs. A semiotic analysis of five liturgical songs as syncretic discourses* (= *Liturgia condenda* 4) (Kampen 1995).

²⁶ Vgl. Fussnote 1.

noch am besten durch eine integrale semiotische Beschreibung dieser Quelle *in actu*: eine Beschreibung des Vollzugs selbst dieses 'Paschamysteriums'. Und erst auf Grund dieses semiotischen Erklärens ist dann ein tieferes Verstehen möglich.²⁷

10. Abschließende Betrachtungen

Romano Guardini gibt in seinem Buch *Von heiligen Zeichen* auf phänomenologisch-semiotische Weise eine passende Beschreibung der *Kerze*²⁸: "Leise verjüngt sich ihre Gestalt; fest geformt, so hoch sie auch ragt." Als solches ist die Kerze ein vertikales Element, das gleichsam von der Erde abhebt und hinauf reicht. Die Kerze an sich trägt schon den semantischen Wert des Lebens und der Auferstehung in sich. Das gilt nun umsomehr für die Kerze, die im Kontext der Lichtfeier der Osternacht wirkt und wie jene der Osternacht verstanden wird.

Die *leuchtende Flamme* dieser Kerze wird am *Feuer* angezündet. Ich möchte nun kurz auf diese Elemente eingehen.

10.1. Feuer und Licht: zwei Urelemente

Zuerst kann man feststellen, dass es sich bei *Feuer* und *Licht* um *zwei Urelemente* handelt. Die Osternacht beginnt mit dem Urelement Feuer und auf der Kerze scheint das Feuer der Flamme, aber der Akzent liegt beim Urelement Licht. Zurecht meinte Novalis: "Licht ist der Genius des Feuerprozesses ..."²⁹ Darauf indirekt Bezug nehmend kommt Bachelard in seinem Buch *La flamme d'une chandelle* zu der Conclusio, dass das Feuer erst am Ende des Prozesses, in dem es zu Licht wird, wirklich existiert. Zuerst muß die Materie in der Hitze des Feuers all seine Stofflichkeit verlieren. Der aufsteigende Charakter der Flamme entsteht schließlich durch die treibende Kraft des Lichtes.³⁰

10.2. Archetypische Handlungen

Auch in der Osternacht geht es schließlich um das Urelement 'Licht' und dies in seiner Urform. Das Kerzenlicht ist ein anderes Licht als das elektrische Licht. Die Handlung des *Entzündens des Lichts* der Osterkerze aus dem neu gemachten Feuer ist eine andere als die des Einschaltens des elektrischen

²⁷ Vgl. was HAUSREITHER: *Die Bedeutungsbildung liturgischer Musik im Kontext der ereignishaften Gesamtfeier* sagt über die Relation zwischen Erklären und Verstehen.

²⁸ R. GUARDINI: *Von heiligen Zeichen* (Mainz 1927) 31 (Niederländische Ausgabe: *Van heilige symbolen*, 4. Auflage (Tielt/Den Haag 1958) 47).

²⁹ Zitiert nach G. BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* (Paris 1961) 62.

³⁰ BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 62.

Lichts.³¹ Zwischen den Universa von Licht und Dunkel gibt es beim elektrischen Licht nur eine kleine Handlung ohne reellen Inhalt, ohne Realität. Man drückt auf einen Knopf.³² In der Osternacht geht es jedoch um die natürliche Handlung, die Licht aus dem gerade angezündeten und gesegnetem Feuer und, was die kleinen Kerzenflammen der Gläubigen angeht, aus der Flamme der Osterkerze selbst holt. Dafür sind wir auch heute noch empfänglich. Bachelard meint, dass wir alle noch *valorisations primitives* (die ursprüngliche Valorisationen) kennen.³³ Hier geht es um archetypische Handlungen, die eine starke semantische Ladung besitzen. Diese 'natürliche' Lichtzeremonie wird mit dem Entzünden allen elektrischen Lichts im Kirchengebäude abgeschlossen. Gerade weil diese eher technische Handlung einer natürlichen, archetypischen Handlung folgt und weil dieses elektrische Licht in der Osternacht überflüssiger ist als sonst, trägt auch diese Handlung an der Lichtzeremonie und am Intensivieren der Anwesenheit des Lichts bei.

10.3. Phänomenologisch-semiotische Betrachtungen zur leuchtenden Kerzenflamme

Sowohl bei Guardini als auch bei Bachelard finden wir rührende *phänomenologisch-semiotische Betrachtungen zur leuchtenden Kerzenflamme*. Sie beschreiben die Kerzenflamme als ein Element, das ständig in Bewegung ist, und als einen lebendigen Mittelpunkt, der eine unwiderstehlich hinauf gerichtete Bewegung hat.

Die Flamme ist nach Bachelard ein verletzliches Licht im Kampf gegen die Finsternis.³⁴ Er zitiert Jean Wahl, der zur Kerzenflamme sagt: "Oh kleines Licht, oh Quell, sanftes Morgenrot".³⁵ Guardini bemerkt, dass die Flamme über der Kerze schwebt und der reine Körper der Kerze sich in ein warmes, strahlendes Licht verwandelt: "Oben schwebt die Flamme, und darin wandelt die Kerze ihren reinen Leib in warmes, strahlendes Licht".³⁶ Die Flamme flackert unaufhörlich, sie folgt jedem Luftzug, und ist doch nicht von ihrer vertikal hinauf gerichteten Bewegung abzubringen. Sie strahlt Licht und sendet Wärmeströme aus. Sie weckt ihre ganze Umgebung zu Leben und wird schon bald als lebendiger Mittelpunkt von allem gesehen.³⁷ Und Bachelard betont auch den andauernden Entstehungsprozess der Kerzenflamme: "Die Flamme ist ... eine Welt, die sich am Entstehen orientiert ... Die Entstehung des Feuers ist das dramatischste und lebendigste allen Entstehens."³⁸ Für die

³¹ BACHELARD: *La psychanalyse du feu* 100: "Das Machen von Feuer ist eine der elementarsten Aktivitäten des Menschen, wodurch er sich vom Tier unterscheidet."

³² BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 62.

³³ BACHELARD: *La psychanalyse du feu* 180.

³⁴ BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 6.

³⁵ Zitiert nach BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 8.

³⁶ GUARDINI: *Von heiligen Zeichen*, 31 (GUARDINI: *Van heilige symbolen* 47).

³⁷ GUARDINI: *Von heiligen Zeichen*, 38 (GUARDINI: *Van heilige symbolen* 54).

³⁸ BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 33.

Flamme haben wir natürliche Bewunderung. Sie zwingt uns zum Hinsehen. Die Flamme ist als solche sehr präsent, sie ist einfach da, ständig um ihr Fortbestehen kämpfend.³⁹ Die Kerzenflamme ist eine wesenlose Masse und gleichzeitig ist sie ein sehr starkes Wesen.⁴⁰ Die Kerzenflamme ist nicht rot wie jene des Holzfeuers, nein, sie ist weiß, sie glänzt und erhellt, und ihre blauen Wurzeln bilden ihre Spitze. Die Kerzenflamme steigt sofort auf.⁴¹ Ich habe schon auf Guardini verwiesen, der die immaterielle Vertikalität der Kerze akzentuiert. Diese vertikale Wirkung bleibt bestehen und ist in der Kerzenflamme um so stärker und lebendiger anwesend. Die Flamme ist nach Bachelard ein Modell, ein Prototyp der Vertikalität.⁴² Sie ist eine starke und zugleich schwache Linie. Sie ist eine bewohnte Vertikalität. Jeder, der in der Nähe einer Flamme träumt, weiß, dass sie lebt.⁴³ Die Kerzenflamme brennt immer höher um sicher zu sein, dass sie wirklich Licht spendet.⁴⁴ Der Blick wird auf die Flammenspitze gelenkt: da wird das Feuer zum Licht. Die Flamme ist auf ein jenseitiges Hier gerichtet, ein Nach-Hier, ein geistiges nicht-sein.⁴⁵

Diese phänomenologisch-semiotischen Beschreibungen erhalten ihre ganz eigene Bedeutungsbildung in der Lichtfeier der Osternacht. Die leuchtende Flamme der Osterkerze und der Kerzen der Gläubigen verleihen der Lichtzeremonie große Spannkraft. Das beginnt beim fragilen Licht der Osterkerze, das vom neu entzündeten Feuer kommt, das draußen in der Nacht lodert, das in die Kirche getragen wird und über alle kleinen Kerzen verteilt wird. Und so wächst das Licht zu einer definitiven, einzigartigen und dauerhaften Erscheinung des Lichts, das vom *Exsultet* besungen wird. Das wird gerade im Ritual vollzogen: die Präsentifikation dessen was Liturgen und Theologen als 'das Paschamysterium' bezeichnen. Hier vollzieht sich auf mystisch-symbolische Weise das was sich auch einmal in Wirklichkeit bei jedem von uns vollziehen wird. Der Amerikanische Semiotiker-Liturge Marc Searle, mit dem ich ein Jahr zusammenarbeitete, schrieb mir 1991, ein Jahr vor seinem Tode, nachdem man bei ihm – er war dann erst fünfzig Jahre alt – unheilbaren Leberkrebs entdeckt hatte, folgende Zeilen: "I have lived the paschal mystery long enough not to foresake it or to doubt it just when it becomes most real."⁴⁶ Aber ich denke an dieser Stelle besonders an meinen sehr geschätzten, 1999 so plötzlich verstorbenen Wiener Kollegen Hansjörg Auf der Maur, der sich

³⁹ BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 3-4.

⁴⁰ BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 20.

⁴¹ BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 28.

⁴² BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 15.

⁴³ BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 58.

⁴⁴ BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 4.

⁴⁵ BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 59. Bezüglich der Liturgie verweist BACHELARD: *La flamme d'une chandelle* 60 noch auf C.-M. EDSMAN: *Ignis divinus* (Lund 1949) und C.-M. EDSMAN: *Le baptême du feu* (Uppsala 1940).

⁴⁶ Vgl. LUKKEN & SEARLE: *Semiotics and church architecture* 2.

tiefgehend mit dem *Exsultet* und der Osternacht beschäftigt hat.⁴⁷ Sehr treffend schilderte Georg Braulik seinen zu frühen Tod in seiner Ansprache zur Verabschiedung von Hansjörg am 2.8.1999:⁴⁸ “Es kam (für Hansjörg) die letzte, tiefste und wochenlange Nacht auf der Intensivstation ... Die letzte Osternacht, Schnittpunkt zweier Welten (...)” Und er zitiert dann Bernardin Schellenberger, der wie folgt die Osternacht beschrieben hat.

Da regt sich ganz zart und preisgegeben im Dunkel ein Flämmchen des Lichts, wacht aus dem Tod der winzige Keim des Lebens und der Liebe auf ..., breitet sich aus und wächst auf dem Weg in die Kirche, in den Raum der Gemeinschaft der Heiligen am Ende der Zeiten ... Ein Blinder muss ganz allmählich in Sehen eingeübt werden. So führt Gott den Menschen geduldig von Klarheit zu Klarheit ...: aus der Nacht ins Halbdunkel, und aus dem Halbdunkel ins schwache Licht.

Und Georg Braulik fährt vort:

Es war auch der Weg der letzten Wochen von Hansjörg. Jetzt erfüllte sich Psalm 139 buchstäblich, das ewige *Exsultet* wurde erreicht: ... “Die Nacht ist meine Erleuchtung, sie wird mir zur Wonne.”

Ich möchte diesen Worten lediglich das wörtliche Zitat aus dem *Exsultet* hinzufügen:

Dies ist die Nacht,
von der geschrieben steht:
“Die Nacht wird hell wie der Tag,
wie strahlendes Licht wird die Nacht mich umgeben.”

Prof. dr. G.M. Lukken is emeritus-hoogleraar in de liturgie en sacramententheologie aan de Theologische Faculteit Tilburg. Correspondentie-adres: Arthur van Schendelpark 37, 5044 LG Tilburg.

⁴⁷ Vgl. u.a. HJ. AUF DER MAUR: *Feiern im Rhythmus der Zeit I* (= H.B. MEYER u.a.: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Teil 5) (Regensburg 1983) 56-143; HJ. AUF DER MAUR: Die österliche Lichtdanksagung. Zum liturgischen Ort und zur Textgestaltung des *Exsultet*, in *Liturgisches Jahrbuch* 21 (1971) 38-52.

⁴⁸ Für den Text, siehe ZULEHNER u.a. (Hrsg.), *Zeichen des Lebens*.

Beilage Lichtfeier

(aus: *Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch*, I. *Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch. Die Karwoche deutsch* (Einsiedeln usw. 1975) [64]-[68])

Erster Teil**LICHTFEIER****Segnung des Feuers und Bereitung der Osterkerze**

1. 7. Das Licht in der Kirche ist gelöscht. An einem geeigneten Platz vor der Kirche wird ein Holzfeuer angezündet, um das sich die Gemeinde versammelt. Der Priester tritt mit seiner Assistenz hinzu; einer von den Assistenten oder Ministranten trägt die Osterkerze.
5. Wo ein Feuer vor der Kirche nicht angezündet werden kann, wird der Ritus vollzogen wie unten, Nr. 13.
8. Der Priester begrüßt die Gemeinde und führt sie kurz in den Sinn der Nachtfeier ein mit etwa folgenden Worten:

Liebe Brüder und Schwestern!

In der Osternacht ist unser Herr Jesus Christus vom Tode auferstanden und zum Leben hinübergewandert.

Darum hält die Kirche in der ganzen Welt diese Nacht heilig; sie lädt ihre Söhne und Töchter, wo immer sie wohnen, ein, zu wachen und zu beten. Auch wir sind in (zu Beginn – am Ende) dieser Nacht der Einladung gefolgt. Wir begehen das Gedächtnis des österlichen Heilswerkes Christi, indem wir das Wort Gottes hören und die heiligen Mysterien feiern in der zversichtlichen Hoffnung, daß wir einst am Sieg Christi über den Tod und an seinem Leben in Gott teilnehmen dürfen.

9. Er segnet das Feuer.

Lasset uns beten.

Allmächtiger, ewiger Gott,
 5. du hast durch Christus allen,
 die an dich glauben,
 das Licht deiner Herrlichkeit geschenkt.
 Segne † dieses neue Feuer, das die Nacht erhellt,
 und entflamme in uns die Sehnsucht nach dir,
 dem unvergänglichen Licht,
 70. damit wir mit reinem Herzen
 zum ewigen Osterfest gelangen.
 Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Die Osterkerze wird am neuen Feuer angezündet.

10. Wenn es wegen des Volkscharakters angebracht erscheint, durch gewisse Symbole auf die Würde und Bedeutung der Osterkerze hinzuweisen, kann das in folgender Weise geschehen: Nach der Segnung des Feuers bringt der Akolyth oder einer der Ministranten die Osterkerze vor den Zelebranten. Dieser ritzt mit einem Griffel ein Kreuz in die Kerze, darüber zeichnet er den griechischen Buchstaben Alpha, darunter den Buchstaben Omega, zwischen die Kreuzarme schreibt er die Jahreszahl. Dabei spricht er:

Christus, gestern und heute (senkrechter Balken)

Anfang und Ende (Querbalken)

Alpha (über dem Kreuz)

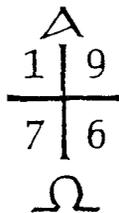
und Omega (unter dem Kreuz)

Sein ist die Zeit (1. Ziffer)

und die Ewigkeit (2. Ziffer)

Sein ist die Macht und die Herrlichkeit (3. Ziffer)

in alle Ewigkeit. Amen (4. Ziffer)



11. In das eingeritzte Kreuz kann der Priester fünf Weihrauchkörner einfügen in nebenstehender Reihenfolge; dabei spricht er:

	Durch seine heiligen Wunden (1),			
	die leuchten in Herrlichkeit (2),		1	
5.	behüte uns (3)	4	2	5
	und bewahre uns (4)		3	
	Christus, der Herr. Amen (5).			

12. Der Priester zündet die Osterkerze am Feuer an und spricht dabei:

**Christus ist glorreich auferstanden vom Tod.
Sein Licht vertreibe das Dunkel der Herzen.**

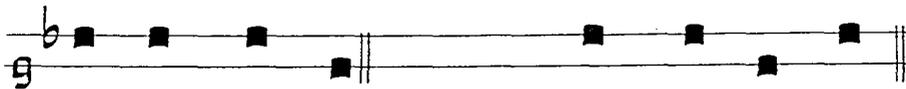
5. Die unter Nr. 10–12 angegebenen Handlungen und Worte können alle oder nur in Auswahl verwendet werden, je nach den örtlichen und pastoralen Verhältnissen.

5. 13. Wo wegen besonderer Schwierigkeiten kein Holzfeuer angezündet werden kann, wird die Feuerweihe den Umständen angepaßt. Die Gemeinde versammelt sich wie sonst in der Kirche. Der Priester zieht mit der Assistenz zum Kircheneingang, wobei die Osterkerze mitgetragen wird. Die Gemeinde wendet sich dem Priester zu, soweit das möglich ist.

Der Priester begrüßt die Gemeinde und führt sie in die Feier ein (vgl. Nr. 8). Es folgt die Segnung des Feuers (Nr. 9) und, wenn vorgesehen, die Bereitung und das Anzünden der Osterkerze (Nr. 10–12).

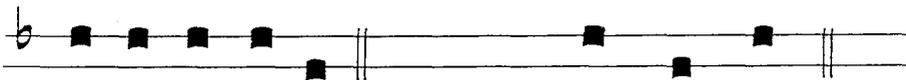
PROZESSION

14. Der Diakon oder der Priester selbst nimmt die Osterkerze, hebt sie empor und singt:



Lu - men Chri - sti. *Oder:* Chri - stus, das Licht.

Alle antworten:



De - o grá - ti - as. *Oder:* Dank sei Gott.

15. Alle ziehen in die Kirche ein; der Diakon mit der Osterkerze geht voran. Wenn Weihrauch verwendet wird, geht der Rauchfaßträger dem Diakon voraus.

Am Eingang der Kirche bleibt der Diakon stehen, hebt die Osterkerze empor und singt zum zweitenmal: Lumen Christi oder Christus, das Licht.

Alle antworten: Deo grátias oder Dank sei Gott.

Die Mitfeiernden zünden ihre Kerzen an der Osterkerze an und ziehen weiter.

Vor dem Altar wendet sich der Diakon dem Volk zu und singt zum drittenmal: Lumen Christi oder Christus, das Licht.

Alle antworten: Deo grátias oder Dank sei Gott.

In der Kirche wird Licht angemacht.

DAS OSTERLOB

16. Der Priester geht an seinen Sitz. Der Diakon stellt die Osterkerze auf den Leuchter in der Mitte des Altarraumes oder beim Ambo. Dann kann Weihrauch eingelegt werden wie zum Evangelium der Messe. Der Diakon bittet den Priester leise um den Segen.

5. Ich bitte um den Segen.

Der Priester spricht, ebenfalls leise, die Segensworte:

**Der Herr sei in deinem Herzen und auf deinen Lippen,
damit du das Osterlob würdig verkündest.**

Im Namen des Vaters und des Sohnes

70. **† und des Heiligen Geistes.**

Diakon: Amen.

Der Segen entfällt, wenn das Osterlob von einem anderen verkündet wird, der nicht Diakon ist.

17. Der Diakon oder der Priester selbst singt das Osterlob am Ambo oder an einem Pult. Zuvor kann er das Buch und die Kerze inzensieren. Alle stehen und halten die brennenden Kerzen.

5. Falls notwendig, kann das Osterlob auch von einem Kantor gesungen werden, der nicht Diakon ist. Dieser läßt jedoch die Worte **Darum bitte ich euch . . .** bis zum Ende der Einladung weg, ebenso den Gruß: **Der Herr sei mit euch.**

Das Osterlob kann auch in einer kürzeren Form (S. 178f) gesungen werden. Außerdem können die Bischofskonferenzen das Osterlob anpassen durch die Einführung von Akklamationen der Gemeinde.

10.

