

Joan Llopis

Die Volksreligiosität in Spanien in der heutigen theologischen Diskussion

In Spanien ist das theologische Interesse am Thema der Volksreligiosität verhältnismäßig neueren Datums. Nach einer Periode der Begeisterung über die Entdeckung der Theologie der Säkularisierung¹ ist man bei einer neuen Etappe angelangt, in der die Theologen, die Seelsorge- und die Liturgiewissenschaftler das Phänomen der Volksreligiosität mit neuen Augen ansehen.

Wie Fernando Urbina² aufzeigt, haben sich gegen Ende der sechziger Jahre einige Strömungen von sehr verschiedenen Richtungen her darin getroffen, daß sie das Thema der Formen der Volksfrömmigkeit zur Sprache brachten: 1. eine Bewegung von seiten lateinamerikanischer Theologen und Pastoralwissenschaftler im Sinn einer Rückkehr zu der Volksbasis; 2. die europäische Linie der kritischen Überprüfung früherer Pastoral-konzeptionen; 3. die Wiederentdeckung der sakralen und religiösen Werte durch die neuen Strömungen der Spiritualität. Dies alles wirkt auf die spanischen pastoralen und theologischen Kreise ein, äußert sich in Zeitschriften, auf Studien- und Gesprächstagen und schlägt sich sogar in der Themenliste einiger Bischofskonferenzen nieder.

Den größten Einfluß übt wohl die bei den lateinamerikanischen Theologen und Pastoralwissenschaftlern herrschende Strömung aus. Im Sommer 1972 fanden in El Escorial Studientage über das Thema «Der Glaube und die Gesellschaftsveränderung in Lateinamerika» statt, auf der die neuen Tendenzen einer Wiederaufwertung der Volksreligiosität mächtig zutage traten, und 1974 waren die von der Zeitschrift «Pastoral Misionera» in Avila veranstalteten Neunten Gespräche vollständig dem Thema der Volksreligiosität gewidmet, wobei einige Konzeptionen den lateinamerikanischen sehr nahe kamen.

Ein kurzer Aufsatz von Segundo Galilea³ skizziert kurz den Prozeß, der die lateinamerikanische Pastoral dazu gebracht hat, die «Kritik der Kritik» der Religiosität zu machen. Bei diesem Prozeß spielen sowohl die Bewegung der Volkskultur als auch die Theologie der Befreiung entscheidend mit: «Die Theologie der Befreiung und die sie inspirierende Pastoral nehmen eine neue Standortbestimmung vor und sehen das religiöse

Volkserbe nicht unbedingt als entfremdend und konformistisch an, da sie die kulturelle Befreiung, von der dieses religiöse Erbe einen Bestandteil bildet, hoch bewerten.»

Zur Wiederaufwertung der Volksreligiosität mag auch die Haltung gewisser Kreise von «Rechtsstehenden» beitragen. Diese möchten, daß das Volk sich weiterhin an religiöse Formen von einst klammert und so weniger auf den Gedanken kommt, seine Kräfte zu regen, um das bestehende Gesellschaftssystem, das auf Herrschaft und Unterwürfigkeit basiert, zu verändern. In den erwähnten Gesprächen von Avila haben bezeichnenderweise gerade die andalusischen Teilnehmer, die in Dörfern und armen Stadtvierteln in einer wahrhaften Volkspastoration tätig sind, am meisten davor gewarnt, das Thema der Volksreligiosität allzu begeistert und unkritisch zu behandeln.

Die theologische Reflexion über die Volksreligiosität hat, zumal in Spanien, noch nicht einen solchen Reifegrad erreicht, daß wir ihre Wesenszüge genau anzugeben vermöchten. Man kann bloß von Absichten, Ansätzen, Anfangskonzeptionen sprechen. Darüber wollen wir im vorliegenden Bulletin berichten, wobei wir uns bewußt sind, daß wir noch keine endgültigen Ergebnisse vorlegen können. Obwohl sämtliche Autoren, die wir vorstellen werden, von der Theologie her an das Thema herangehen, so tut dies jeder von ihnen auf seine besondere Weise. Diese verschiedenen Anmarschwege werden uns als Grundlage zu einer elementaren Einteilung dienen.

Phänomenologischer Ansatz

Vor allem Juan de Dios Martín Velasco nähert sich dem Phänomen der Volksfrömmigkeit im Bestreben, es phänomenologisch zu erhellen und die Begriffe zu klären⁴. Im letzten der in der Anmerkung angeführten Aufsätze sucht Martín Velasco das Phänomen der Volksreligiosität genau zu beschreiben, wobei er die dauernde dynamische Entwicklung, der sie unterliegt, mitberücksichtigt.

Martín Velasco unterscheidet drei mögliche Bedeutungen, die der Begriff «Volk» haben kann, wenn man ihn auf die Religiosität anwendet. Erstens kann es die «Arbeiter» bedeuten. Wenn man in diesem Sinn von Volksschristentum spricht, denkt man an eine Kirche, die sich für das Volk einsetzt, sein Schicksal teilt und mit ihm für seine Befreiung kämpft. Da die Religiosität bei denjenigen, die «Volk» in diesem Sinn gebrauchen, in schlechtem Rufe steht, spricht man kaum von «Volksreligiosität» in dieser Bedeutung. Zweitens kann «Volk» gleichbedeutend sein mit Tradition und

Folklore. Drittens kann es den Durchschnittsbürger, den gewöhnlichen Menschen bezeichnen, der keine besondere Ausbildung erhalten hat und keine speziellen Funktionen ausübt.

In seiner Beschreibung der Volksreligiosität hält sich Martín Velasco an diese beiden letzten Bedeutungen des Begriffs «Volk».

Erstens definiert er die herkömmliche Volksreligiosität als die Gesamtheit der religiösen Vermittlungen und Äußerungen, die das Volk zum Träger haben und somit für gewöhnlich von Mund zu Mund auf dem Wege der Tradition weitergegeben werden. Die Äußerungen dieser Religiosität lassen sie in das einordnen, was einige Typologien als kosmisch-biologische Religion bezeichnen, d. h. als Religion, in der das Sakrale in sehr engem Zusammenhang mit der Natur und ihren Kreisläufen gesehen und das menschliche Leben als integrierender Bestandteil dieser Kosmen erlebt wird. Die Bekundungen des Sakralen erscheinen deshalb an die Naturphänomene gebunden, während die Geschichte des Menschen und die Faktoren der Freiheit und Initiative, die sie vorwärts treiben, nicht stark hervortreten. Die herkömmliche Religiosität in diesem Sinn befindet sich offensichtlich in einem immer rascheren Prozeß des Erlöschens, obwohl festzustellen ist, daß die Formen der unpersönlichen Massenkultur der neuesten Zeit bereits Ermüdungserscheinungen aufweisen und daß Anzeichen für ein Wiederaufstehen der Volksreligiosität in mehr oder weniger «rohen» Formen auftreten, die sich an die herkömmlichen Themen anzuschließen suchen.

Zweitens beschreibt Martín Velasco das, was er «popularisierte Religion» nennt, d. h. die Religion des Durchschnittsmenschen, des Gläubigen der Masse, im Gegensatz zum unterrichteten und militanten Gläubigen oder zu dem, der in einer religiösen Institution eine führende Rolle einnimmt. Sie wird durch verschiedene Züge charakterisiert: Sie ist eine praktische Religiosität mit starker sakraler Dichte von devotionalem Gepräge, die ein überaus starkes Bedürfnis nach Sicherheiten hat. Da sie mehr auf Gewohnheit als auf Tradition beruht, enthält sie alle Elemente einer Routinereligion. Sie ist offensichtlich im Niedergang begriffen, was sich sehr deutlich darin zeigt, daß die sogenannte religiöse Praxis abnimmt. Doch sind neue Formen einer Religiosität dieses Zuschnitts zu entdecken; sie werden von bestimmten Spiritualitäts- oder Pastoralbewegungen aufgebracht, die von mehr oder weniger hohen Instanzen der offiziellen Religion ausgehen.

Martín Velasco disqualifiziert diese «popularisierte Religion», die nach ihm eine von der «Offizialisierung» der religiösen Institution hervorgerufene Abweichung von der echten Volksreligion darstellt. Hin-

gegen sucht er die echte Volksfrömmigkeit positiv zu bewerten. Er sagt: «Die religiöse Bewertung der Volksreligiosität hat vom Unterschied zwischen Religiosität und Religion oder Religiosität und Glauben aus zu erfolgen. Auf diesen Unterschied haben sich einige Theologen und Pastoralwissenschaftler leichthin berufen, um sämtliche Formen der Religiosität in Bausch und Bogen zu verwerfen. Wenn wir uns dieser Unterscheidung bedachtsamer bedienen, können wir feststellen, daß weder die Religion noch der Glaube mit der Religiosität ohne weiteres identisch sind. Gleichzeitig aber sind wir festzustellen gezwungen, daß es ohne Religiosität weder Glauben noch Religion gibt. Der Mensch als leibliches, expressives Wesen, das in notwendiger Verbindung mit den Gegenständen steht, kann seine Beziehung zum Mysterium, die für es keine bloß objektive Beziehung sein kann, nicht leben, außer er verwendet eine Reihe von Vermittlungen, die seinen vielfältigen Dimensionen und Fähigkeiten entsprechen und zu den verschiedenen Äußerungen der Religiosität Anlaß geben. Diese Äußerungen sind mit Gott, den sie anzielen, nicht identisch, aber ohne sie könnte der Mensch seine Beziehung zu Gott nicht auf menschengemäße Weise leben.»

Soziologisch-historischer Ansatz

Wir befassen uns nicht mit spezifisch soziologischen oder historischen Untersuchungen – von denen im ersten Teil unseres Berichtes die Rede ist –, sondern mit theologischen Reflexionen über die Ergebnisse der von den Soziologen und Historikern durchgeführten Forschungsarbeiten.

Die packendsten Reflexionen in diesem Sinn sind die von Aurelio L. Orensanz⁵. Der erste angeführte Titel – nicht ein umfangreiches, doch ein gehaltvolles Buch – ist ein objektiver Beitrag zum Studium der religiösen Tendenz des Spanien der Nachkriegszeit, «einer der Tendenzen, die am spärlichsten behandelt werden, doch dringlich behandelt werden sollten». Es befaßt sich mit den fünfundzwanzig Jahren der Geschichte Spaniens zwischen 1940 und 1965. Die erste Periode, die der vierziger Jahre, wird in bezug auf die Religion als die der *totalen Religiosität* bezeichnet; ihr Ideal besteht in der Abhaltung einer Volksmission, wie sie in den diesbezüglichen Direktorien vorgesehen war. Das Religiöse, in diesem Fall die Missionspredigt mit dem ganzen damit zusammenhängenden pastoralen Einsatz, durchdrang das ganze Leben in allen seinen Aspekten. Die zweite Periode, die der fünfziger Jahre, wird die der *persönlichen Religiosität* genannt; ihr

Ideal ist der christliche Glaubenskurs. Bevor Orensanz dieses Bestreben analysiert, legt er drei charakteristische Phänomene der fünfziger Jahre dar: die Selbstkritik, die Intellektuelle – namentlich Aranguren – an der spanischen Religiosität üben; die optimistische, auf das Volk abgestimmte Erneuerung, die in der Literatur die Linie PPC (Propaganda Popular Católica) darstellt, und die neue religiöse Kunst, die Echtheit und Schlichtheit in den Materialien und Formen anstrebt. Diese drei Phänomene bilden gleichsam Risse, die im Block der für das Nachkriegsspanien charakteristischen totalen Religiosität eintraten, und Elemente, die den Übergang zur persönlichen Religiosität ermöglichen. Die dritte Etappe, die der Jahre 1960 bis 1965, wird durch den Willen zu einer realistischen Haltung charakterisiert: *Evangelium und Wirklichkeit*. Das vorgelegte Ideal ist die J.O.C. (Christliche Arbeiterjugend) mit all dem, was sich damit an Folgen und Einflüssen ergibt. Man hat eine eigene Auffassung von den Pastoralstrukturen und denkt sich namentlich die Pfarrei als Gemeinschaft.

In seinem an zweiter Stelle angeführten Aufsatz vervollständigt Orensanz seine Reflexion über die Vergangenheit durch den Blick auf die Zukunft. Nach ihm könnte diese Zukunft in dem bestehen, was er «Anglikanisierung des spanischen Katholizismus» nennt. Aufgrund der Tatsache, daß der Anglikanismus einen der intensivsten Industrialisierungs-, Verstärkungs- und Demokratisierungsprozesse erfahren und im Unterschied zum französischen und italienischen Katholizismus und zum zentraleuropäischen Protestantismus eine einzigartige religiöse Position in der Nation bewahrt hat, glaubt Orensanz, daß der spanische Volkskatholizismus einen ähnlichen Weg einschlagen könnte.

Dieser würde darin bestehen, daß die Synthese zwischen der nationalen Psyche und dem Katholizismus bestehen bleibt und der katholische Glaube weiterhin ein Element der globalen nationalen Identifikation bildet; daß die gelegentliche religiöse Praxis weiterhin einen hohen Stand aufweist, auch wenn die regelmäßige Beteiligung sinkt; daß die Weisungen von Bischöfen in bezug auf die Sitten, die politischen Optionen usw. in der Gesellschaft keine Beachtung finden, während es zu einer Menge aufsehenerregender Haltungen, Manifestationen und Gesten von Gruppen, Bischöfen und Klerikern kommt (die berühmten «anglican extravagancies»); daß die Kultur, die Gesellschaftsordnung, das politische System sich festigen unter totem Absehen von den spezifisch katholischen Werten und Belangen; daß der Katholizismus noch eine unbestimmte, verdünnte Bedeutung hat, von der man nur noch in den großen Momenten der Prachtentfaltung Gebrauch

macht. Kurz: Der Katholizismus wird zu einem Wert des «Reservfonds», zu einem den Verlusten und Gewinnen des Tages enthobenen Immobilienwert werden. Will man diesen Anglikanisierungsprozeß verhüten, muß nach Meinung von Orensanz die Pastoral den pfarreilichen Rahmen sprengen; man muß in der intellektuellen, literarischen und künstlerischen Welt zugegen sein und zu ihr einen Beitrag leisten; man muß sich an einen Geschichtsentwurf binden, der wirklich dem Morgen und nicht dem Gestern oder Vorgestern entspricht.

Ein weiterer Autor gründet seine Reflexion ebenfalls auf die soziologischen Gegebenheiten. Es ist Juan Antonio Bernard⁶, der deutlich die Tendenz verfolgt, die echten christlichen Werte zu betonen, die in vielen Äußerungen der spanischen Volksreligiosität enthalten sind.

Pastoraler Ansatz

Damit kommen wir geradewegs zu den Theologen, die sich vor allem für die pastoralen Werte der Volksfrömmigkeit interessieren. So z.B. der bereits angeführte Fernando Urbina⁷, der es für dringend nötig hält, in dialektischer Weise den beiden Ebenen Rechnung zu tragen, auf denen sich die Pastoral bewegt. Die erste Ebene ist die der Gruppen, die von einem lebendigen, engagierten, militanten Glauben beseelt sind; ihr mangelnder Sinn für Religion, Kontemplation und Sakramente ist durch eine Synthese zwischen Glauben und Religiosität, prophetischer Haltung und liturgischem Leben, Aktion und Kontemplation zu kompensieren. Die zweite Ebene ist die des Bevölkerungssektors, der sich in dem bewegt, was man für gewöhnlich Volksreligiosität nennt; er ist von seiner jetzigen religiösen Situation aus zu einem mündigen Glauben zu erziehen.

Ein weiterer sehr wertvoller Beitrag – diesmal mehr von seiten der liturgischen Pastoral – ist der von Dionisio Borobio⁸. Er bewegt sich auf dem Feld der Anregungen, wobei er sich auf die Grundsätze stützt, die in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums und in der Apostolischen Exhortation «*Marialis cultus*» Pauls VI. verkündet worden sind, und bietet einige Kriterien zur richtigen Bewertung der verschiedenen Ausdrucksformen der Volksreligiosität, nicht in der Absicht, «Leichen wieder zum Leben zu erwecken», sondern um das religiöse Volksempfinden von innen her zu verstehen.

Borobio weist vor allem auf folgende Kriterien hin: Die Volksreligiosität muß die Objektivität assimilierbarer, aussagekräftiger Inhalte zur Grundlage haben.

Wenn der Inhalt, auf dem sie aufruhet, magisch und taubistisch, in seiner Konzeption falsch oder in seinen Sinnbezügen einseitig ist, haben wir es mit einer entstellten oder verkürzten Form von Religiosität zu tun. Andererseits muß dieser Inhalt, damit er vom Volk angeeignet werden kann und ihm etwas sagt, mit dessen religiösem Empfinden in Einklang stehen.

Um echt zu sein, hat die Volksreligiosität aus dem Leben hervorzugehen und zum Leben hinzuführen. Wenn es sich bei ihr um eine Evasion, um eine Flucht aus dem Leben mit seinen Tragödien und Hoffnungen handelt und wenn das, was man zum Ausdruck bringt, und das, was man erlebt, voneinander getrennt sind, spielt sie eine falsche Rolle. Doch die Volksreligiosität ist nicht mit einer Ideologie, einem Denken und auch nicht mit der politischen Praxis oder Aktion identisch. Sie enthält zwar diese beiden Dimensionen, ist aber vor allem Gefühl, Empfindung, Symbol, Spontaneität, Überschwang. Die Volksreligiosität ist vor allem religiöses Fest.

Die Volksfrömmigkeit ist zu überprüfen und mit neuen Kräften zu erfüllen, indem man sich folgende Kriterien vor Augen hält: a) das biblische Kriterium: in erster Linie hat sie das Gotteswort zu verwenden, sich von den in der Schrift enthaltenen Riten und Gebeten inspirieren zu lassen und sich an die großen Themen der christlichen Botschaft zu halten; b) das liturgische Kriterium: die Äußerungen der Volksfrömmigkeit sind harmonisch auf die sakramentalen und liturgischen Feiern hinzuordnen, zu denen sie hinführen sollen und deren notwendige Erweiterung sie sind; c) das ökumenische Kriterium: die Bestrebungen und Zielsetzungen der ökumenischen Bewegung sind zu berücksichtigen, und es ist eine Haltung zu fordern, die sich nicht abschließt, sondern die Gemeinschaft mit anderen Brüdern sucht; d) das anthropologische Kriterium: man muß die sicheren, erhärteten Ergebnisse der Humanwissenschaften beachten, so daß die Volksfrömmigkeit mit den genannten Werten übereinstimmt.

Damit die Volksreligiosität richtig zur Geltung kommt, ist eine kreative Aufgabe zu leisten und zwar, wie Borobio betont, «nicht ohne das Volk, sondern mit dem Volk, innerhalb seines Lebens. Die Aufgabe, kreativ zu sein, muß möglichst vielen übertragen werden. Sie ist wieder dem Volk zurückzugeben, damit sich dieses mitverantwortlich fühlt. Darum ist das Klerikermonopol aufzuheben, die Spontaneität in ihrem Reichtum und ihren Risiken zu bejahen, das Volk nicht als willfähiges kleines Kind anzusehen, das einfach auszuführen hat, was man ihm aufträgt, sondern als jemand, der schöpferisch tätig zum Ausdruck bringt, was er aus seinem Glauben heraus empfindet.»

Globaler Ansatz

Ein eigenes Kapitel verdient der theologische Beitrag zum Thema der Volksreligiosität, den vor kurzem Luis Maldonado geleistet hat, beabsichtigt er doch, sich global und umfassend damit zu beschäftigen. Er hatte bereits bei den Neunten Gesprächen von Avila eine Skizze seines Denkens vorgelegt⁹; dieses war herangereift im Lauf der drei Kurse eines von ihm im Rahmen der Theologischen Fakultät Salamanca geleiteten Forschungsseminars über das Thema und hat sich schließlich zu einem wichtigen Werk verdichtet¹⁰.

Der Ansatzpunkt von Maldonado liegt in der Strömung eines neuen Interesses, das die Frage nach der Volksreligiosität überall geweckt hat und nicht einfach einer bloßen Mode entspringt, sondern auf sehr entscheidende Faktoren der heutigen Situation zurückgeht. Denken wir z.B. an den Wandel des politischen Denkens, welches das Zentrum der Politik wieder ins Volk zurückverlegen will; an die Kulturkrise einer technisch-industriellen Zivilisation, die ihre schwerwiegenden Mängel entdeckt und die Suche nach einem neuen Menschentyp auf Ebenen verlegt, die vorher vom Rationalismus der Aufklärung geringgeschätzt worden waren. Dieser Rationalismus hat bis heute geherrscht, in unseren Tagen aber beginnt er offensichtlich eine geradezu aufsehenerregende Krise durchzumachen, und eine parallele Wende scheint sich auch in der Theologie anzubahnen, die nach einer Epoche deutlicher Hinneigung zum Säkularen und Politischen einerseits und zum «nackten Glauben» andererseits die Notwendigkeit einsieht, ihren Horizont einmal mehr zu erweitern, um nach einer neuen Synthese zwischen Glaube und Religion, Profanität und Sakralität zu suchen.

Als Exponenten dieser Schwenkung der Theologen führt Maldonado den Haupturheber der politischen Theologie, J.B. Metz, an, der in einem Vortrag, den er im Frühjahr 1975 zu Madrid hielt, sagte: «Es gibt nichts, was die Theologie so dringend benötigt wie die religiöse Erfahrung, die in den Sinnbildern und Erzählungen des Volkes enthalten ist. Nach ihnen muß sie greifen, wenn sie nicht vor Hunger sterben will... Mehr als je bedarf die Theologie des Brotes der Religion, der Mystik und der religiösen Erfahrung des einfachen Volkes.»

Das Buch von Maldonado umfaßt drei Teile. Im ersten Teil bietet es eine Beschreibung und Sichtung der hauptsächlichlichen religiösen Volksfeste Spaniens. Im zweiten analysiert es die verschiedenen Schlüssel zur Deutung der Volksreligiosität, die deren viele Seiten ansichtig machen: das Magische, das Symbolische, das Imaginäre, das Mystische, das Festliche, das Scherzhafte, das Theatralische, das Gemeinschaftliche und

das Politische. Und im dritten Teil schließlich bietet es einen geschichtlichen Überblick über die Bezüge zwischen der Volksreligiosität und dem liturgischen Kult. Eine aufschlußreiche semantische Notiz zur Bedeutung des Begriffes «Volk» vervollständigt das Ganze.

Der vor allem synthetische Charakter des Werkes von Maldonado verwehrt es uns, eine umfassende Synthese seines Denkens vorzulegen, hindert aber nicht, wenigstens die Hauptabsicht hervorzuheben: einen konkreten Beitrag zur Entdeckung und zum Verständnis des Volkshaften im Umkreis der Religion zu leisten. Der Autor glaubt allen Ernstes, daß die Theologie ebenso wie die offizielle Kultur unserer Gesellschaft sich wieder dazu bequemen muß, vom Volk zu lernen. «Nicht als ob wir das Volk ein weiteres Mal zu einem Mythos machen oder vergöttlichen wollten. Man hat das schon zur Genüge getan! Wir haben bloß

den Wunsch, es etwas besser kennenzulernen und von neuem über einige seiner Werte nachzudenken, die von der bürgerlichen Kultur so sehr übersehen und von ihr so sehr zerstört worden sind, daß sie zu verschwinden drohen.»

Es läßt sich schwer voraussagen, welche Richtungen die theologische Reflexion über die Volksreligiosität in Spanien einschlagen wird. Gegenwärtig bemerken wir erst ein Erwachen des Interesses für das Thema, und es liegen einige anfängliche Analysen aus verschiedenen Standorten sowie einige schüchterne Systematisierungsversuche vor. Ob sich alles zu einem spezifischen, zusammenhängenden Denken verdichtet oder nicht, hängt zum großen Teil von dem ab, was auf dem Gebiet der Pastoral getan wird; die pastoralen Aktivitäten aber sind zur Stunde noch reichlich divergent, ja widersprüchlich.

¹ Vgl. die Bibliographie in: *Fe y nueva sensibilidad histórica* (Salamanca 1972) 395–467.

² Fernando Urbina, *Acercamiento al tema de la religiosidad popular*: Phase 15 (1975) 335–344.

³ Segundo Galilea, *Evangelización de la religiosidad popular. Diálctica de dos «modelos» pastorales*: *Sal Terrae* 62 (1974) 724–730.

⁴ Juan de Dios Martín Velasco, *La fiesta. Estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa*: Phase 11 (1971) 239–255; *Religiosidad popular, cultura popular y evangelización*: *Equipos en misión* 18 (1974) 17–34; *Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial*: *Pastoral misionera* 11 (1975) 46–66.

⁵ Aurelio L. Orensanz, *Religiosidad popular española 1940–1965* (Madrid 1974); *Religiosidad popular española, ¿crisis o extinción?*: *Hechos y Dichos* Nr. 461 (1975) 39–40.

⁶ Juan Antonio Bernard, *Catolicismo tradicional-popular y acción pastoral en España*: *Sinite* 10 (1969) 124–140; *Sociología religiosa de las fiestas populares en el medio rural español: perspectivas pastorales*: Phase 10 (1970) 283–296; *Pastoral de una fe madura. Diagnóstico sociorreligioso del catolicismo tradicional* (Madrid 1972).

⁷ Außer dem in Anm. 2 angeführten Aufsatz vgl. Fernando Urbina, *Opción misionera y religiosidad popular*: *Pastoral misionera* 11 (1975) 3–13.

⁸ Dionisio Borobio, *Religiosidad popular en la renovación litúrgica: criterios para una valoración*: Phase 15 (1975) 345–364.

⁹ Luis Maldonado, *Sugerencias preliminares para una valoración teológica de la religiosidad popular*: *Pastoral misionera* 11 (1975) 67–83.

¹⁰ Luis Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* (Madrid 1975).

Übersetzt von Dr. August Berz

JOAN LLOPIS

1932 in Barcelona geboren. Studium an der Universität Salamanca, an der Gregoriana und am Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom. Doktorat in Theologie und Diplom in Psychologie. War Professor für Liturgie an der Universität Salamanca und an der Theologischen Fakultät von Barcelona. Mitbegründer des Centro de Pastoral Litúrgica von Barcelona; ständiger Mitarbeiter an der Zeitschrift «Phase» und an verschiedenen Forschungsberichten und populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen. Er publizierte u.a.: *La Sagrada Escritura, fuente de inspiración de la liturgia de difuntos del antiguo rito hispánico* (Barcelona 1965); *Itinerari litúrgic* (Barcelona 1968; ins Spanische und Tschechische übersetzt); *La inútil liturgia* (Barcelona 1972); *El entierro cristiano* (Madrid 1972); *De la fe a la teología* (Barcelona 1973). Anschrift: Entenza 59, 9^o 2^a, Barcelona 15, Spanien.