
La experiencia cristiana en el itinerario de la catequesis. La aportación de Jean Mouroux

The Christian Experience in the Itinerary of Catechesis. The Contribution of Jean Mouroux

RECIBIDO: 8 DE SEPTIEMBRE DE 2020 / ACEPTADO: 27 DE SEPTIEMBRE DE 2021

Raúl PEREDA

Facultad de Teología del Norte de España – Sede de Burgos
Burgos, España
ID ORCID 0000-0002-9491-3673
rpereda27@gmail.com

Resumen: El nuevo *Directorio para la Catequesis* pide poner la comunión con Cristo no solo como meta, sino como centro de todo el proceso formativo. También invita a dar más relevancia a la situación existencial y a la fase de crecimiento de cada catequizando. La metodología catequética actual, articulada en torno a la experiencia humana, la Palabra de Dios y las expresiones de fe, manifiesta algunas dificultades para integrar adecuadamente estos aspectos. Para lograr resolverlas, proponemos un modelo de catequesis elaborado a partir de la noción de experiencia cristiana de J. Mouroux: comprenderse a uno mismo en su relación con Dios.

Palabras clave: *Directorio para la Catequesis*, Pedagogía de la fe, Experiencia cristiana, Jean Mouroux.

Abstract: The new *Directory for Catechesis* demands placing the communion with Christ not only as the main goal for Catechesis, but also as the core of the entire formative process. It also invites us to put more relevance to the existential situation and the development of each person being catechized. The current catechetical methodology, articulated in reference to the human experience, the Word of God, and the professions of the faith, shows certain difficulties in the adequate integration of the mentioned aspects. To resolve it, an elaborate model of catechism is proposed founded on the notion of the Christian experience of J. Mouroux: the understanding of oneself in relation with God.

Keywords: *Directory for Catechesis*, Pedagogy of the Faith, Christian Experience, Jean Mouroux.

INTRODUCCIÓN

Desde que san Juan Pablo II señalara en *Catechesi Tradendae* 5 que «el fin definitivo de la catequesis es poner a uno no solo en contacto sino en comunión, en intimidad con Jesucristo», parecía que la comunión con Cristo era la meta de la catequesis, el objetivo al que había que llegar.

De esta manera, el *Directorio general para la catequesis* (1997) encabezaba con esta misma cita el epígrafe dedicado a la finalidad de la catequesis. Sin embargo, añadió una matización importante al afirmar seguidamente que «*toda la acción evangelizadora* busca favorecer la comunión con Jesucristo» (DGC 80b). Con estas palabras, aclaraba que la pretensión de promover la comunión con Cristo es el objetivo de todas las etapas de la evangelización –misionera, catequizadora, pastoral, según la división tradicional– y no solo de la catequesis como podría desprenderse de CT 5.

A continuación, apuntaba a lo específico de la catequesis, al decir: «a partir de la conversión “inicial” de una persona al Señor, suscitada por el Espíritu Santo mediante el primer anuncio, la catequesis se propone fundamentar y hacer madurar esta primera adhesión» (DGC 80). Esta comprensión quedaría ratificada en la definición de catequesis que ofrecía el mismo *Directorio* en el número 82: «la catequesis es esa forma particular del ministerio de la Palabra que hace madurar la conversión inicial hasta hacer de ella una viva, explícita y operativa confesión de fe». De este modo, la finalidad común a todo el proceso evangelizador de promover la comunión con Jesucristo quedaba concretada para la catequesis en «fundamentar y hacer madurar» el incipiente encuentro con Cristo, para formar en el catequizando una fe «viva, explícita y operativa».

Para lograr dicha finalidad, el *Directorio* proponía «diversas tareas, mutuamente implicadas», derivadas de «las diferentes dimensiones de la fe» (DGC 84). Estas tareas, vinculadas estrechamente con las cuatro partes del *Catecismo de la Iglesia Católica* son: propiciar el conocimiento de la fe, la educación litúrgica, la formación moral y enseñar a orar (cfr. DGC 85), además de iniciar a la vida comunitaria y a la misión de la Iglesia (cfr. DGC 86). Igualmente, el *Directorio* ofrecía unas indicaciones claras para la pedagogía de la fe al señalar que «para realizar sus tareas, la catequesis se vale de dos grandes medios: la transmisión del mensaje evangélico y la experiencia de la vida cristiana» (DGC 87d). Es decir, que la catequesis alcanza su finalidad exponiendo los *contenidos de la fe*, esto es, las verdades cristianas sintetizadas en el Credo y desarrolladas en el *Catecismo*, y haciendo participar al catequizando de las diver-

sas *expresiones de la fe*, como pueden ser participar en una celebración litúrgica, hacer un momento de oración o una obra de caridad¹.

Por último, este apartado del *Directorio* sobre las tareas de la catequesis concluía con un párrafo de carácter metodológico, muy valioso para nuestra reflexión:

Cada dimensión de la fe, como la fe en su conjunto, debe ser *enraizada en la experiencia humana*, sin que permanezca en la persona como un añadido o un aparte. El conocimiento de la fe es significativo, ilumina toda la existencia y dialoga con la cultura; en la liturgia, toda la vida personal es ofrenda espiritual; la moral evangélica asume y eleva los valores humanos; la oración está abierta a todos los problemas personales y sociales (DGC 87f).

Este deseo de enraizar la fe en la experiencia humana estaba justificado teológicamente en el número 116c donde leemos que «la relación del mensaje cristiano con la experiencia humana no es puramente metodológica, sino que brota de la finalidad misma de la catequesis, que busca la comunión de la persona humana con Jesucristo». Sin embargo, todavía faltaba explicar cómo se logra ese arraigo en la experiencia humana para evitar que los contenidos de la fe se queden en meros conceptos abstractos, o las expresiones de fe se reduzcan a gestos rituales externos o repetición mecánica de actos.

El *Directorio* del '97 abordaba esta cuestión, de manera sintética, en el número 153. En el primer párrafo de este número afirmaba que «la *iluminación* y la *interpretación* de la experiencia a la luz de la fe se convierte en una tarea permanente de la pedagogía de la fe». Es decir, que la catequesis debe ofrecer al catequizando la luz de la Palabra de Dios, para que este pueda interpretar adecuadamente sus experiencias.

Por otra parte, el *Directorio* reflejaba el hecho de que la noción de experiencia humana ha sido comprendida de muchas maneras a lo largo de la his-

¹ El mismo número 87 recoge a continuación dos ejemplos que avalan esta síntesis de la comprensión de la catequesis en el *Directorio General para la Catequesis*: «la educación litúrgica, por ejemplo, necesita explicar qué es la liturgia cristiana y qué son los sacramentos, pero también debe hacer experimentar los diferentes tipos de celebración, descubrir y hacer amar los símbolos, el sentido de los gestos corporales, etc. La formación moral no solo transmite el contenido de la moral cristiana, sino que cultiva activamente las actitudes evangélicas y los valores cristianos». Esta breve presentación no permite detenernos en detalles y matices que ofrece el *Directorio*, pero consideramos que reflejamos con bastante claridad el contenido del documento, así como la praxis catequizadora de los últimos veinte años.

toría de la catequesis². Así, en el mismo documento aparecen entremezcladas tres acepciones³. En algunos momentos, la experiencia humana es considerada en el sentido de *vivencias cotidianas*, es decir, diferentes situaciones humanas o de la naturaleza que son tomadas habitualmente como ejemplos para explicar realidades más trascendentes, al estilo de las parábolas. En otros textos, la experiencia humana se refiere a las vivencias personales de cada individuo que son *reflexionadas e interiorizadas*, como, por ejemplo, la muerte de un familiar querido, una experiencia profunda de soledad o de perdón, o la contemplación de un paisaje o de una obra de arte. Por último, otros lugares se refieren a la experiencia humana como a los *interrogantes, anhelos y aspiraciones* presentes en el corazón humano, como son la pregunta por el sentido de la vida, el deseo de felicidad, o la necesidad de amar y ser amado⁴.

Esta breve presentación nos ha permitido resaltar algunas afirmaciones asumidas ya en el campo de la catequesis, al mismo tiempo que deja abiertas algunas cuestiones. En concreto, en el apartado de ideas comunes en la reflexión catequética, cabe señalar dos aspectos fundamentales. Por un lado, que todo el quehacer catequético atiende a tres elementos: la experiencia humana, la iluminación desde la Palabra de Dios, y la expresión de fe⁵. Igualmente, es comúnmente aceptado que la finalidad de la evangelización es poner a cada persona en comunión con Jesucristo; y que lo específico de la catequesis es hacer madurar la fe inicial hasta lograr una «explícita, viva y operativa confesión de fe».

En cuanto a las cuestiones abiertas, el *Directorio* de 1997 no explica con suficiente claridad el origen, contenido y naturaleza de cada uno de esos tres elementos sobre los que se articula la catequesis, así como la relación que existe entre ellos. También es necesaria una mayor concreción respecto a la «comunión con Jesucristo» y a la finalidad propia de la catequesis, especialmente

² Cfr. GEVAERT, J., *Dimensión experiencial de la catequesis*, Madrid: CCS, 1985.

³ Esta diversidad de usos es evidente en el epígrafe dedicado a «la experiencia humana en la catequesis» (DGC 152-153), pero también se percibe en otros números que hacen mención a la experiencia humana, especialmente: 67, 87, 117-117, 244, 254.

⁴ Así queda recogido en la nota 10 del número 153: «entendemos aquí las experiencias vinculadas a las “grandes preguntas” de la vida y de la realidad, en concreto, de las personas: la existencia de Dios, el destino de las personas, el origen y el fin de la historia, la verdad sobre el bien y sobre el mal, el sentido del sufrimiento, del amor, del futuro...; cfr. EN 53; CT 22 y 39».

⁵ El manual de ALBERICH, E., *Catequesis evangelizadora. Manual de catequética fundamental*, Madrid: CCS, 2009, con toda su repercusión a nivel mundial, es un exponente claro de este planteamiento, especialmente en las páginas 114-121.

en lo que se refiere a las actitudes personales y disposiciones interiores del individuo en el acto de creer. No hay que olvidar que la catequesis pretende secundar la acción interior del Espíritu, incidiendo precisamente sobre dichas actitudes y disposiciones. Veamos qué dice sobre esto el actual *Directorio para la catequesis*.

1. LA COMUNIÓN CON CRISTO COMO CENTRO DE LA PEDAGOGÍA DE LA FE

El recientemente publicado *Directorio para la catequesis*⁶ también cita literalmente aquellas palabras del Papa polaco en el apartado de la finalidad de la catequesis (cfr. DC 75). Sin embargo, antepone una introducción muy significativa: «en el centro de todo proceso de catequesis está el encuentro vivo con Cristo» (DC 75a). Y, tras las palabras de CT 5, explica: «la comunión con Cristo es el centro de la vida cristiana y, por consiguiente, el centro de la acción catequística».

Esta precisión previa sitúa la «comunión con Cristo» ya no solo como meta o fin de la catequesis, sino como *centro* de la misma. El propio *Directorio* manifiesta expresamente que este cambio es algo buscado y pretendido, y que se inspira en las palabras del papa Francisco en EG⁷, tal como leemos en la *Introducción* (DC 3):

La comprensión que actualmente se tiene de los dinamismos formativos de las personas, exige que la *íntima comunión con Cristo* –señalada por el Magisterio anterior como objetivo último de la propuesta catequética– no solo se considere como un valor en sí, sino que tenga en cuenta el proceso de acompañamiento que supone (cfr. EG 169-173).

Por otra parte, como hemos visto, la «comunión con Cristo» aparece vinculada a una expresión que descubrimos en numerosas ocasiones a lo largo de todo el documento: «el encuentro vivo con Cristo». Es evidente que estos dos elementos están muy relacionados, pero también es importante destacar

⁶ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Directorio para la catequesis*, Madrid: EDICE, 2020. En adelante, DC. Sobre el proceso de elaboración y redacción, cfr. BIANCARDI, G., «Genesi e sviluppo storico del genere “Direttorio catechistico”», *Salesianum* 82 (2020) 632-657; LÓPEZ VARELA, M., «El nuevo *Directorio para la catequesis*. Esbozo histórico de su composición y redacción», *Resonancias catequéticas. Revista aragonesa de catequética* 3 (2021) 33-73.

⁷ Este documento es el más citado en el nuevo *Directorio*, casi 80 veces, por encima incluso de DGC, citado en 50 ocasiones, cfr. BISSOLI, C., «Novità nella continuità. Confronto tra il Direttorio per la catechesi (2020) e il Direttorio generale per la catechesi (1997)», *Salesianum* 82 (2020) 659-660.

que no son exactamente sinónimos. Con el fin de precisar mejor el sentido de la «comunidad con Cristo», nos detenemos brevemente para analizar estas dos expresiones.

a) «*Encuentro con Cristo*» y «*comunidad con Cristo*»

El *Índice temático* del *Directorio* recoge 16 usos de la expresión «comunidad con Cristo», mientras que «encuentro vivo con Cristo» aparece en 26 ocasiones. Asimismo, el *Índice* señala ambas expresiones como «voces afines».

Por lo que se refiere al encuentro con Cristo, es muy iluminador lo que leemos en el número 76 del *Directorio*: «el encuentro con Cristo involucra a la persona en su totalidad: corazón, mente, sentidos. No solo concierne a la mente, sino también al cuerpo y, sobre todo, al corazón». Ese mismo número señala algunos ámbitos donde se produce este encuentro: «en la experiencia litúrgica-sacramental, en las relaciones afectivas, en la vida comunitaria y en el servicio a los hermanos»⁸.

Igualmente importante es el número 34, dedicado a la catequesis de iniciación en cuanto etapa de la evangelización. Aquí, el *Directorio* afirma que «los que *se han encontrado con Jesucristo* sienten un creciente deseo de conocerlo más íntimamente, haciendo así explícita una primera opción por el Evangelio». Aquel que ha manifestado este deseo –añade el *Directorio*– recibe la catequesis, y «es entonces cuando el discípulo de Jesucristo está listo para la profesión de fe y, por la celebración de los sacramentos de iniciación, es injertado en Cristo».

Acerca de la «comunidad con Cristo», la referencia más significativa se encuentra en el número 78, donde el *Directorio* afirma con toda rotundidad que «la comunidad con Cristo *implica la confesión de fe* en el único Dios: Padre, Hijo, Espíritu Santo»⁹.

Respecto a la confesión de fe, el número 18 –otro de los recogidos en el *Índice temático* dentro de la voz «comunidad con Cristo»– explica que «la fe cristiana es, ante todo, la acogida del amor de Dios revelado en Jesucristo, la

⁸ El número 387 añade que «el encuentro con Cristo, meta de todo camino de fe, se realiza de manera especial en el encuentro con los pobres, gracias a experiencias de solidaridad y de voluntariado».

⁹ Los subrayados son nuestros. Unas líneas más adelante, el *Directorio* destaca la dimensión eclesial de la fe, al añadir que «esta confesión es ciertamente un acto personal del sujeto, pero solo alcanza su plenitud si se hace en la Iglesia».

adhesión sincera a su persona y la decisión libre de seguirlo»; y que «este sí a Jesucristo implica dos dimensiones: el abandono confiado en Dios (*fides qua*) y el asentimiento amoroso a todo lo que nos ha revelado (*fides quae*)». Esta descripción del acto de fe continúa en los siguientes números, de los cuales nos interesa retener lo que leemos en el 20: «el creyente, al aceptar el don de la fe, “es transformado en una creatura nueva, recibe un nuevo ser, un ser filial que le hace hijo en el Hijo”»¹⁰.

A la luz de estos textos, percibimos que la comunión con Cristo supone el encuentro con Él, pero que va mucho más allá. En efecto, el encuentro con Cristo implica a la persona entera, abre «un nuevo horizonte de vida» (DC 29 y 56), y es «causa de alegría» (DC 161); pero es solo el comienzo de una relación (cfr. DC 34), que tiene su plenitud en la «comunión con Jesucristo». Esta plenitud no es solo un crecimiento en el conocimiento y la amistad, sino que conlleva un cambio, una novedad, ser transformados «en una creatura nueva» por la fe y los sacramentos (DC 20).

Como se puede intuir, esta distinción es muy relevante para el quehacer catequético y tiene muchas implicaciones pastorales, que resumimos en tres. Una primera consecuencia es que hace preciso diferenciar la situación de aquellos que se acercan a la catequesis: aquellos que han sido hechos «creaturas nuevas» por el bautismo, cuentan con la fuerza de la gracia de una manera muy distinta a los que no están bautizados.

Por otra parte, la distinción entre «encuentro con Cristo» y «comunión con Cristo» también afecta a la comprensión de la catequesis. Así, podemos afirmar que la catequesis parte de un encuentro con Cristo, y avanza gracias a diversos encuentros puntuales con Cristo, como son las sesiones de catequesis, los momentos de oración o las celebraciones litúrgicas. Todos estos encuentros sirven para alimentar y fortalecer la comunión con Cristo. En este sentido, conviene recordar que el encuentro con Cristo afecta a la persona en su totalidad: corazón, mente y sentidos. Por tanto, la catequesis deberá atender a todas estas dimensiones: volitiva, intelectual y afectiva.

Por último, tomar el «encuentro con Cristo» y «el anhelo de conocerlo más íntimamente» como punto de partida de la catequesis hace necesario comprobar las motivaciones y disposiciones de aquellos que van a comenzar la catequesis, y purificarlas en caso de ser necesario antes de continuar con la ca-

¹⁰ La cita pertenece a la encíclica *Lumen fidei*, n. 19, citada a pie de página.

tequesis. Igualmente, tener presente que la «comunidad con Cristo» es la finalidad de la catequesis sirve como criterio de evaluación para el progreso de la catequesis. Y lo es tanto para el catequista como para el catequizando. Así, ante cualquier sesión o actividad catequizadora, el catequista deberá preguntarse en qué medida esa actividad contribuye a fortalecer la comunión con Cristo; y el catequizando, por su parte, deberá verificar si su vida realmente está más unida a la de Cristo cada día.

Con este sencillo análisis, hemos comprobado la necesidad de cuidar el uso de las diversas expresiones teológicas, pues no son pocas las consecuencias pastorales que conllevan cada una de ellas. Por este motivo, nos detenemos ahora a presentar la relación entre «comunidad con Cristo» y «finalidad de la catequesis» que ofrece el actual *Directorio*.

b) *Comunidad con Cristo y finalidad de la catequesis*

El *Directorio* señala la finalidad de la catequesis en el número 77, con unas palabras que recogemos y comentamos a continuación:

La catequesis hace madurar la conversión inicial y ayuda a los cristianos a dar pleno sentido a sus vidas, educándolos en una mentalidad de fe conforme al Evangelio, hasta que gradualmente lleguen a sentir, pensar y actuar como Cristo.

Analizando este texto, percibimos que hay notables diferencias respecto a la definición del *Directorio* de 1997¹¹. En primer lugar, es cierto que ambos sitúan el punto de partida de la catequesis en «la conversión inicial». Sin embargo, llama la atención que, mientras para el anterior *Directorio* la meta era lograr una «explícita, viva y operativa confesión de fe», para este la finalidad es «dar pleno sentido a sus vidas [...] hasta que gradualmente lleguen a sentir, pensar y actuar como Cristo».

Este cambio supone, por un lado, distanciarse del lenguaje conciliar¹², pero, sobre todo, asumir una comprensión más existencial de la catequesis. En

¹¹ Cfr. DGC 82, recogido en la introducción de este artículo.

¹² Aunque DGC no lo cite, los tres adjetivos que describen la confesión de fe aparecen en el decreto conciliar sobre el ministerio pastoral de los obispos, donde se les pide que «vigilen atentamente que se dé con todo cuidado a los niños, adolescentes, jóvenes e incluso a los adultos la instrucción catequética, que tiende a que la fe, ilustrada por la doctrina, se haga viva, explícita y activa en los hombres», CD 14.

efecto, el anterior *Directorio* concebía «la confesión de fe» como un momento clave en el rito del bautismo de adultos, un requisito necesario para recibir el sacramento¹³, por lo que la catequesis debía ayudar al catequizando a madurar en la fe. Sin embargo, el actual *Directorio* opta por una perspectiva más antropológica y vital, según la cual la catequesis contribuye a descubrir el sentido de la vida y a identificarse con Cristo¹⁴.

Esta perspectiva vital y existencial del actual *Directorio* queda patente en el mismo número 77, donde, inmediatamente después de las palabras recogidas más arriba, leemos que «en este camino, en el que el sujeto mismo interviene de manera decisiva con su *personalidad*, la capacidad de acoger el Evangelio está en consonancia con la *situación existencial* y la *fase de crecimiento* de la persona»¹⁵.

Y todavía más subrayada, en el número 396 –al que remite el 77 en nota al pie–. Dicho número ofrece dos aportaciones muy relevantes. Por un lado, invita a comprender la inculturación precisamente como «el proceso de interiorización de la experiencia de fe»¹⁶. Por otro, reclama que la catequesis respete la integridad de los contenidos de la fe, pero que también atienda al «proceso de *recepción personal de la fe*, de modo que el acto por el que se cree exprese mejor las razones de libertad y responsabilidad que la misma fe conlleva».

Así pues, el actual *Directorio*, por un lado, reivindica la *centralidad* de la *comunión con Jesucristo* en el proceso de la catequesis, y no solo como una meta

¹³ Así lo expresa el número 30 del RICA: «Porque los adultos no se salvan, sino acercándose por propia voluntad al Bautismo y queriendo recibir el don de Dios, mediante su fe. Pues la fe, cuyo sacramento reciben, no es solo propia de la Iglesia, sino también de ellos, y se espera que sea activa y operante en ellos».

¹⁴ A lo largo de la historia de la catequesis, ha habido una tentación de enfrentar dos posturas como si fueran contradictorias: la de aquellos que desean asegurar la ortodoxia en la transmisión de los contenidos de la fe, y la de aquellos que muestran una mayor sensibilidad por la situación existencial de la persona. El *Directorio* de 1997, en el número 145, lo resolvía –al menos en teoría– asumiendo un principio de CT 55: «la pluralidad de métodos en la catequesis contemporánea puede ser signo de vitalidad y de ingeniosidad. En todo caso, conviene que el método escogido se refiera en fin de cuentas a una ley fundamental para toda la vida de la Iglesia: la fidelidad a Dios y la fidelidad al hombre, en una misma actitud de amor». El actual *Directorio* también recoge este principio, aunque de manera más indirecta, en el número 179 y en el 181; y en el número 4 afirma con rotundidad que «se requiere la superación de toda contraposición entre contenido y método, entre fe y vida».

¹⁵ Los subrayados son míos.

¹⁶ Esta comprensión más personalizada, e interior, de la inculturación supone una cierta novedad, pues tradicionalmente se ha entendido la inculturación como el esfuerzo que hacen los evangelizadores por adaptar el mensaje cristiano a las diversas culturas, lenguajes y costumbres, cfr. DGC 109-110; y GEVAERT, J., «Inculturación», en *Diccionario de catequética* (1987) 458-460.

a la que llegar; y, por otro, enseña que dicha comunión no puede lograrse sin atender a la *situación personal* del catequizando, de manera que llegue a «sentir, pensar y actuar como Cristo». Recogemos a continuación la propuesta pedagógica y metodológica que ofrece el *Directorio* para que la catequesis logre este fin.

2. UNA METODOLOGÍA DE LA CATEQUESIS ARTICULADA SOBRE LA EXPERIENCIA HUMANA

En este análisis del nuevo *Directorio*, exponemos en primer lugar los principios pedagógicos que sostienen la catequesis, presentes en los capítulos V y VI; y, posteriormente, nos detendremos en los elementos y criterios metodológicos que propone el capítulo VII del documento.

a) *La pedagogía de la fe en el Directorio para la catequesis*

El quinto capítulo del *Directorio* expone la pedagogía de la fe en tres apartados: el primero, dedicado a la pedagogía de Dios manifestada en la Historia de la Salvación; el segundo, a la pedagogía de la Iglesia; y el tercero, más breve, describe la pedagogía catequística. El primer apartado presenta la Revelación como «la gran obra educativa de Dios» (DC 157). Esta pedagogía divina llega a su plenitud en el misterio de la Encarnación, a partir de la cual, Jesucristo se convierte en el modelo de educador para toda la Iglesia (cfr. 158-160). A lo largo de su vida pública –explica el *Directorio*– «Jesús siempre buscó y provocó la respuesta personal de sus interlocutores, es decir, la respuesta de la fe»; una respuesta que «necesita una conversión permanente» (DC 161). La acción del Espíritu Santo es comprendida precisamente al servicio de esta respuesta de fe, pues es Él quien «impulsa a la persona a adherirse al verdadero bien, a la comunión con el Padre y con el Hijo, y la sostiene con su providencia, para que corresponda a la acción divina» (DC 162). Esta correspondencia, a su vez, provoca un cambio radical en el creyente, pues pasa a ser una nueva criatura, hijo en el Hijo (cfr. DC 163).

Esta pedagogía divina, manifestada especialmente en Jesucristo, inspira la acción educativa de la Iglesia (cfr. DC 164). Así pues, según el *Directorio*, la Iglesia debe prestar un servicio al «diálogo de la salvación entre Dios y el ser humano» (DC 165). Este diálogo debe respetar unos rasgos específicos en su

realización y en sus contenidos¹⁷. En lo que se refiere a la forma de llevar a cabo este diálogo, el *Directorio* pide que refleje siempre la iniciativa amorosa de Dios, la gratuidad de la salvación, la llamada a la conversión, la centralidad de Jesucristo, la gradualidad de la fe y la eclesialidad de la fe (cfr. DC 165-178). En cuanto a los contenidos, el *Directorio* dedica un breve capítulo, el VI –apenas diez números–, a presentar el *Catecismo de la Iglesia Católica* y su *Compendio* como un modelo de armonía entre contenidos y pedagogía. Expresamente lo afirma en el número 192, donde leemos que «el contenido del *Catecismo* viene presentado de manera que manifiesta la pedagogía de Dios»¹⁸. Pues bien, según el *Directorio*, este diálogo de salvación se lleva a cabo de manera privilegiada en la catequesis, que es «pedagogía en acto de fe» (DC 166).

En efecto, sobre la pedagogía específica de la catequesis, el *Directorio* recuerda el principio de la doble fidelidad –a Dios y al hombre– e invita a «evangelizar educando y educar evangelizando», lo cual consiste en

descubrir y mostrar los signos de la acción de Dios ya presentes en la vida de las personas y, apoyándose en ellos, proponer el Evangelio como fuerza transformadora de toda la existencia, que así adquirirá pleno sentido (DC 179).

El mismo número se refiere a la catequesis como un «acompañamiento», condicionado por la ley de la gradualidad, que conlleva «un descubrimiento progresivo del misterio de Dios y una apertura y confianza en Él, que requieren tiempo para creer»¹⁹. Es precisamente al servicio de este acompañamiento donde encuentran su lugar las ciencias humanas como la psicología, la pedagogía o la sociología, en cuanto que «contribuyen de manera relevante al

¹⁷ El *Directorio para la Catequesis* muestra gran interés en superar la confrontación entre método y contenidos. Precisamente por ello, integra en este apartado pedagógico los criterios para el anuncio del mensaje cristiano. En DGC aparecían en un capítulo específico titulado «Normas y criterios para la presentación del mensaje evangélico en la catequesis» (cfr. DGC 97-118). Cfr. CARVAJAL, J. C., «Acogida del nuevo *Directorio para la catequesis*. Elementos para una lectura crítica», *Actualidad catequética para la evangelización* 267 (2021) 114-120.

¹⁸ Esta afirmación reivindica la relevancia del *Catecismo* para la pedagogía de la fe, y contrasta con una opinión extendida entre muchos catequetas, sintetizada en unas palabras de A. Foisson «El *Catecismo* no dice nada sobre la puesta en práctica de la catequesis misma», FOISSON, A., «Du bon usage du catéchisme de l'Église catholique de 1992», *Lumen Vitae* 48 (1993) 9.

¹⁹ Sobre el «acompañamiento» en el *Directorio para la catequesis*, cfr. TERMES, E., «Acompañar: palabra clave en los procesos catequéticos a la luz del *Directorio para la catequesis*», *Actualidad catequética para la evangelización* 267 (2021) 251-267. Desde la perspectiva de la teología fundamental, sobre el valor teológico del acompañamiento, cfr. O'CALLAGHAN, P., «Comprender y acompañar las vocaciones en la era de la post-verdad», *Scripta Theologica* 51 (2019) 451-456.

conocimiento más profundo de la persona, de las relaciones humanas, de la sociedad y de la historia» (DC 180).

En resumen, la pedagogía de la catequesis se enmarca dentro de la pedagogía propia de la Iglesia, la cual tiene su fuente de inspiración y motivación en la misma Revelación divina; y, muy especialmente, en la pedagogía seguida por Jesús en la formación de sus discípulos. Desde esta inspiración, la tarea de la catequesis consiste en secundar la acción del Espíritu, es decir, acompañar el diálogo de salvación entre Dios y el hombre. El catequista realiza este servicio, por un lado, ayudando a cada catequizando a descubrir la acción de Dios en su vida, y, por otro, presentando el mensaje evangélico como el único capaz de transformar y llevar a plenitud esa vida.

En el siguiente apartado veremos qué metodología debe seguir el catequista para llevar a cabo esta labor, según el *Directorio para la catequesis*.

b) *La metodología de la catequesis*

El *Directorio* desarrolla la cuestión de la metodología de la catequesis en el capítulo VII (DC 194-223). El capítulo está dividido en seis apartados en los que aborda los siguientes temas, centrales para la catequesis: la relación contenido-método y la pluralidad de métodos, la experiencia humana, la memoria, el lenguaje, el grupo y el espacio. Nos detenemos principalmente en el primero, pues ofrece las indicaciones metodológicas más relevantes.

La primera de estas afirmaciones sobre la metodología de la catequesis sirve de introducción al capítulo, y también a esta síntesis. El *Directorio* enseña que la metodología «debe referirse a la Palabra de Dios y al mismo tiempo asumir las auténticas exigencias de la experiencia humana» (DC 194). De este modo, constatamos una vez más que la metodología catequética se articula en torno a estos dos elementos: la Palabra de Dios y la experiencia humana. La dificultad radica –y este es el punto central de la reflexión catequética– en mostrar cómo se relacionan dichos elementos: cómo ayudar a comprender al catequizando que la Palabra de Dios contiene un mensaje de salvación para él; o, dicho de otro modo, cómo hacer que los contenidos de la fe, recogidos en los diversos catecismos y expuestos con los más variados recursos y técnicas, tengan una repercusión en la vida concreta del catequizando, iluminándola y transformándola.

En este sentido, el *Directorio* recuerda, acertadamente, que «la comunicación de la fe en la catequesis, aunque pase por mediaciones humanas, sigue sien-

do un acontecimiento de gracia»; y que la gracia se manifiesta «tanto a través de signos sensibles que se abren al misterio como a través de otros caminos desconocidos por la persona» (DC 195). Llegados a este punto, el *Directorio* reconoce que la Iglesia no tiene un método único para anunciar el Evangelio y que a lo largo de la historia han surgido diversas iniciativas y estilos²⁰, pero que lo importante es «un principio de correlación que vincule los dos aspectos» (DC 196)²¹. A continuación, el *Directorio* describe la correlación con estas palabras:

por un lado, los acontecimientos personales y sociales de la vida y de la historia encuentran en el contenido de la fe una luz que los interpreta; por otro, este contenido debe presentarse siempre de manera que se muestren sus implicaciones para la vida.

Así pues, según el *Directorio*, la labor del catequista consiste, por un lado, en ayudar al catequizando a leer los acontecimientos de su vida y de la historia a la luz de la Palabra de Dios; y, por otro, en mostrarle las exigencias y las repercusiones de la Revelación para su vida concreta. Respecto a esta segunda dimensión, el número 200 insiste en que «la catequesis, para hacer inteligible el mensaje cristiano, necesita valorar la experiencia humana, que sigue siendo una mediación prioritaria para acceder a la verdad de la Revelación». Por ello, analizaremos ahora más en detalle qué entiende el *Directorio* por experiencia humana, y en qué consiste ser «mediación prioritaria» dentro de la metodología catequética.

c) *La experiencia humana*

La experiencia humana aparece tratada expresamente como el segundo apartado del capítulo VII, en cuatro números del *Directorio* (cfr. DC 197-200). Lo primero que afirma de ella es que «es constitutiva de la catequesis, en su

²⁰ El anterior directorio desarrollaba el método inductivo y el deductivo, o kerigmático y existencial, en dos números (cfr. DGC 150-151), mientras que el actual lo sintetiza así: «en la catequesis, como se ha hecho tantas veces en la historia, se pueden valorar caminos metodológicos más centrados en los hechos de la vida o más orientados al mensaje de la fe; depende de las situaciones concretas de los sujetos de la catequesis».

²¹ El *Directorio* introduce una aclaración muy interesante y necesaria, y es que el principio de correlación «presupone una capacidad hermenéutica: la existencia, interpretada en relación con el anuncio cristiano, se manifiesta en su verdad; el kerigma, por su parte, tiene siempre un valor salvífico y de plenitud de vida». Sobre el principio de correlación, cfr. GARCÍA MOURELO, S., «La correlación contenido-método en el *Directorio para la catequesis*», *Actualidad catequética para la evangelización* 267 (2021) 237-239.

identidad y en su proceso, como también en su contenido y en su método» (DC 179). Y lo es, según el *Directorio*, por dos motivos: por ser «el lugar donde resuena la Palabra de Dios»; pero también, por ser «el espacio donde Dios habla». Entendemos que, con la primera expresión, el *Directorio* se refiere a que la experiencia humana compendia los interrogantes profundos, los anhelos, los sufrimientos y las vivencias más significativas del catequizando, que son purificadas, iluminadas y llevadas a plenitud con lo que escucha en la catequesis o en las celebraciones litúrgicas²². En cambio, la segunda expresión hace referencia a las mociones interiores del Espíritu, que antecede a cualquier palabra y actividad humana, incluso la del propio catequizando²³. Esta actividad divina previa justifica lo que constituye una opción clara de este nuevo *Directorio*, como es considerar al catequizando –y a la historia– no solo destinatarios de la catequesis, sino interlocutores²⁴.

Sin embargo, a la hora de desarrollar el apartado sobre la experiencia humana, el *Directorio* prioriza la primera comprensión. Así, en el número 198 leemos que «Jesús [...] en su enseñanza parte de la observación de los acontecimientos de la vida y de la historia, que relee desde un punto de vista sapiencial»; y que «Jesús ha ayudado a vivir las experiencias humanas reconociendo en ellas la presencia y la llamada de Dios». Desde estas premisas, el número 199 explica que «la catequesis, siguiendo el ejemplo de Jesús, ayuda a iluminar e interpretar las experiencias de la vida a la luz del Evangelio». Más aún, en el número 200, el *Directorio* comprende la experiencia humana como situaciones ordinarias de la naturaleza y de la actividad humana²⁵, lo cual reduce el contenido y el valor catequético de la experiencia humana.

Para evitar esta reducción, por un lado, es preciso tener presente que no cualquier acontecimiento o vivencia puede considerarse experiencia humana, válida para la catequesis. Para merecer tal nombre, no basta con una vivencia

²² El mismo número 197 añade: «La experiencia de los individuos o de la sociedad en su conjunto debe ser abordada con una actitud de amor, acogida y respeto».

²³ El *Directorio* explica seguidamente: «Dios actúa en la vida de cada persona y en la historia; y el catequista, inspirándose en el estilo de Jesús, se deja alcanzar por esta presencia».

²⁴ En este sentido, llama la atención la abundancia de referencias al «diálogo», casi 30 según el *Índice temático*, y la comprensión de la catequesis como «laboratorio de diálogo», desarrollada en DC 53-54.

²⁵ El texto dice: «Jesús utiliza las experiencias y situaciones humanas para señalar las realidades trascendentes y al mismo tiempo indicar qué actitud asumir. En la explicación de los misterios del Reino se sirve de situaciones ordinarias de la naturaleza y de la actividad humana (por ejemplo, la semilla que crece, el comerciante que busca un tesoro, el padre que prepara el banquete nupcial para su hijo...)».

genérica o abstracta, sino que debe ser un acontecimiento significativo en la vida del catequizando. Lo cual supone un proceso de interiorización y de reflexión por parte del individuo²⁶.

En segundo término, también hemos de recordar que la experiencia humana no se limita a los acontecimientos «exteriores» a la persona, como puede ser el fallecimiento de una persona querida, una enfermedad, la falta de trabajo, o contemplar un bello paisaje. Hay todo un «mundo interior» de oración, de mociones del Espíritu, de iluminaciones, etc., que también constituye una experiencia humana. Más aún, si verdaderamente queremos optar por una catequesis que secunde la acción del Espíritu y que tenga en cuenta el proceso de acompañamiento que supone la comunión con Cristo (cfr. DC 3-4), hemos de profundizar más detalladamente en esta dimensión de la experiencia humana.

Así pues, el actual *Directorio*, a grandes rasgos, mantiene los planteamientos y afirmaciones de los anteriores directorios catequéticos en lo que se refiere a la pedagogía y metodología de la fe. Como novedades significativas, destaca la insistencia que hace en armonizar la fidelidad a los contenidos de la fe con la diversidad de métodos válidos en catequesis. Pero, sobre todo –en sintonía con el estilo y el magisterio del papa Francisco– reclama prestar atención al individuo concreto, que ya no es visto solo como el «destinatario» de la catequesis, sino como «protagonista». Es precisamente en la vida concreta del catequizando donde el catequista debe percibir la acción de Dios, para secundarla.

Sin embargo, como hemos podido comprobar, la metodología catequística que propone el *Directorio* no termina de resolver algunas cuestiones propias de la catequesis, ni permite integrar adecuadamente los acentos que el propio *Directorio* quiere promover. En concreto, en primer lugar, hay que resolver la cuestión de la correlación, es decir, encontrar el punto de unión entre la Palabra de Dios y la vida concreta del catequizando. Unida a esta cuestión –y, quizá, como parte de la solución– hemos de mostrar la centralidad de Cristo en la catequesis. Centralidad que no solo se refiere a los contenidos del mensaje cristiano, sino también a la acción de Cristo en la vida del catequizando. Por último, hemos de mostrar cómo la catequesis puede ir progresando para que el catequizando llegue a la plena comunión con Cristo, lo cual significa sentir como Él, pensar como Él, actuar como Él. En definitiva, se trata

²⁶ El propio *Directorio* profundiza esta idea cuando habla de la memoria en catequesis (cfr. DC 201-203), y afirma que «la memoria es una dimensión constitutiva de la historia de la salvación».

de descubrir la manera de mostrar al catequizando que él forma parte de la Historia de la Salvación, que él puede hacer suya la Redención de Cristo.

Para dar respuesta a estos interrogantes, es necesario profundizar en las raíces del planteamiento metodológico actual, descubrir la causa de sus limitaciones, y ofrecer una propuesta válida.

d) *Valoración de la metodología catequética actual*

La reflexión teológica sobre la catequesis encuentra uno de sus fundamentos más relevantes en la constitución conciliar sobre la revelación *Dei Verbum*. Concretamente, la expresión «*gestis verbisque*» que aparece en el número 2 ha guiado tanto la teoría como la práctica de la catequesis posterior²⁷. A la luz de estas palabras, se ha explicado tradicionalmente –también en el actual *Directorio para la catequesis*, como hemos visto– que la catequesis se desarrolla en torno a tres elementos: la experiencia humana, la Palabra de Dios y la expresión de fe.

Según este planteamiento, la tarea del catequista consiste en presentar los contenidos de la fe de una manera comprensible para el catequizando. Para lograrlo, tiene dos opciones: tomar de la experiencia humana –genérica o concreta, del propio catequizando– acontecimientos que le ayuden a entender esos contenidos, a modo de ejemplos; o tomar esos acontecimientos de la vida o interrogantes profundos como punto de partida, y mostrar cómo los contenidos de la fe, la Palabra de Dios, puede iluminarlos y darles respuesta. La primera opción es lo que se hace habitualmente en la catequesis infantil de preparación a los sacramentos; mientras que la segunda es más frecuente en catequesis de adultos. Las expresiones de fe suelen aparecer como el resultado final en ambos casos, como un propósito individual o de todo el grupo: aprenderse una oración, hacer una obra de misericordia, o una práctica de piedad, etc.

Sin embargo, este esquema plantea dos problemas. Por un lado, es preciso resolver la cuestión de la correlación entre los tres elementos. En el plano teórico está bastante clara: la Palabra de Dios responde e ilumina los interrogantes y aspiraciones del ser humano, y es «viva y eficaz» para transformar los corazones, lo cual se exterioriza en las diversas expresiones de la fe (fór-

²⁷ El texto al que nos referimos es este: «este plan de la revelación se realiza *con hechos y palabras* intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestas y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio escondido en ellas».

mulas de fe, obras de misericordia, oraciones, etc). Pero a nivel práctico, no está bien definido cómo se produce esa iluminación en el individuo concreto, ni qué palabra hay que pronunciar en cada situación, o si vale cualquiera, ni cómo se relaciona con las expresiones y manifestaciones externas de la fe. El riesgo de caer en un intelectualismo, según el cual conocer la Palabra de Dios ya es vivirla, es muy elevado.

El segundo problema es más importante. Y es que, reducir la catequesis a una explicación los contenidos de la fe, o a una narración los acontecimientos de la historia de la salvación –aunque se vinculen de diversas maneras a la vida del catequizando–, no refleja suficientemente la novedad pedagógica que encontramos en el mismo texto conciliar, cuando dice:

La verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación.

Ciertamente, la catequesis tiene algo de explicación de la fe, o de narración. Pero, sobre todo –y así lo recuerda insistentemente el actual *Directorio*– es un diálogo de salvación. Por este motivo, la explicación de los contenidos de la fe no puede ignorar o desatender la presencia de Cristo en el catequizando, ni la acción del Espíritu en él. Y, con mucha frecuencia, la catequesis cae en este error. En este sentido, percibimos algunas expresiones, incluso en el *Directorio*, que parecen reducir la novedad pedagógica de Jesucristo a una forma nueva de enseñar, o un estilo diferente de relacionarse con sus discípulos²⁸.

Frente a esta reducción el propio *Directorio* recurre a la imagen de Jesús como «maestro interior» y explica que «Jesús como maestro presente y operante en la vida de la persona, la instruye desde dentro, la conduce a su propia verdad, y la guía hacia la conversión»²⁹. De esta manera, se subraya la presencia y la acción de Cristo en el catequizando. Aun así, es conveniente insistir más y profundizar en lo que significa ser una nueva creatura y «hacer experiencia de la vida

²⁸ Este estilo pedagógico propio de Jesús aparece descrito, especialmente, en los números 159 y 160 del *Directorio*. Y, en el 164, leemos que «los relatos de los evangelios atestiguan los rasgos de la relación educativa de Jesús e inspiran la acción pedagógica de la Iglesia».

²⁹ DC 161. Llama la atención que san Juan Pablo II utilizó el título de «Maestro interior» para referirse al Espíritu Santo en CT 73, y con un contenido similar al que el *Directorio* atribuye a Jesucristo. DC 162-163 también explica la acción del Espíritu en la transmisión de la fe, pero no le llama «Maestro». Sobre el origen y el contenido de la expresión «Maestro interior» referida al Espíritu, es muy interesante el artículo de LÓPEZ PEÑALBA, J., «El Espíritu Santo, maestro interior del catequista», *Teología y Catequesis* 137 (2017) 41-67.

nueva de la gracia»³⁰. En esta vida nueva radica, precisamente, la novedad pedagógica de Cristo. Y desde aquí debe partir toda la actividad catequizadora. Pero ¿cómo podemos hacer experiencia de esta vida nueva? ¿Es posible experimentar la gracia? ¿cómo percibimos en nuestro interior esa vida nueva? Y, en segundo lugar, ¿cómo es posible acompañar y alimentar esa experiencia desde la catequesis?

Para responder a estas preguntas, tendremos que acercarnos a la reflexión del gran teólogo de la experiencia, J. Mouroux.

3. PROPUESTA DESDE LA TEOLOGÍA DE J. MOUROUX

Jean Mouroux (1901-1973) fue capaz de abordar con rigor y profundidad la cuestión de la experiencia cristiana³¹; y lo hizo en un momento histórico nada fácil³². En el contexto teológico y eclesial de la *crisis modernista*, los principales escollos teológicos que debía superar eran dos. Por un lado, debía mostrar una teología de la experiencia cristiana en coherencia con la antropología, es decir, que fuera verdadera experiencia «humana» –que alcance a todas las dimensiones del ser humano, inteligencia, voluntad, afectos–.

³⁰ La expresión está tomada de DGC 116, que dice literalmente: «Vivir la comunión con Cristo es hacer la experiencia de la vida nueva de la gracia». Respecto a la centralidad de Cristo en la vida del cristianismo, cfr. DUCAY, A., «La centralidad de Cristo», *Scripta Theologica* 53 (2021) 451-455.

³¹ Aunque abordó la cuestión en diversos escritos, nos centramos en su principal obra: MOUROUX, J., *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Paris: Aubier, 1952. En adelante, EC. Por otra parte, en este trabajo abordamos la obra de Mouroux desde el punto de vista de la catequesis. Otros autores lo han estudiado desde la perspectiva filosófica, antropológica, cristológica, teológica, etc.: BOURDEAU, G., *La théologie de l'expérience chrétienne chez Jean Mouroux. Thèse présentée à la faculté des études supérieures en vue de l'obtention du philosophiae doctor (théologie)*, Montreal: (pro manuscrito), 1975; FERRARI, P. L., *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, Milano: IPL, 1984; NUVOLI, P. F. M., *Approccio antropologico all'esperienza cristiana nella riflessione teologica di Jean Mouroux. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificae Universitatis Gregoriana*, Roma: PUG, 1988; ALCÁNTARA, R., *El hombre a la luz de Cristo, su tipo eterno, en la teología de Jean Mouroux*, Roma: PUG, 1992; HERNÁNDEZ FUENTES, M. A., «La experiencia cristiana. Experiencia y cristianismo en la obra de Jean Mouroux», *Nova et Vetera* 62 (2006) 149-333; BENÍTEZ, P. A., *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, Roma: Edusc, 2009.

³² Son conocidas las palabras del profesor S. Ubbiali: «Dentro del clima de silencio generado en el periodo comprendido entre el modernismo y el concilio [Vaticano II], uno de los pocos teólogos que se ha decidido a reabrir el debate sobre la experiencia cristiana, ha sido Jean Mouroux», UBBIALI, S., «La teología dell'esperienza cristiana nella riflessione di Jean Mouroux», *La Scuola Cattolica* 106 (1978) 505. En este mismo sentido se expresaba A. Scola casi veinte años después: «La crítica da por adquirido que corresponde a Jean Mouroux el mérito de haber liberado el concepto de experiencia cristiana de sus condicionamientos más importantes –en particular los relacionados con la crisis modernista–, haciendo posible una ulterior reflexión teológica que no esté forzada a volver a fundamentar desde el principio la legitimidad de su objeto», SCOLA, A., «Experiencia cristiana y teología», *Communio* 18 (1996) 177.

Pero también debía salvaguardar la trascendencia divina, pese a ser verdadera experiencia «de Dios» o «de la gracia de Dios». Diversos documentos magisteriales parecían oponerse. El *Decreto sobre la justificación*, del concilio de Trento, afirmaba que «nadie puede saber con certeza de fe, en la que no puede haber error, que ha conseguido la gracia de Dios» (DH 1543). Por su parte, Pío X había promulgado en 1907 el decreto *Lamentabili* y, sobre todo, la encíclica *Pascendi*, en los que puso de manifiesto el error inmanentista del modernismo y vinculaba el término «experiencia» a la comprensión de la fe de dicha corriente³³. Asimismo, Pío XII, en la encíclica *Humani generis*³⁴, de 1950, había reivindicado el papel de la razón –y del Magisterio– en el conocimiento de Dios, corrigiendo la postura de aquellos autores que querían subrayar excesivamente la voluntad y el sentimiento³⁵.

Con este trasfondo, el teólogo dijonés publicó en 1952 su trabajo sobre la experiencia cristiana³⁶. Para resolver las cuestiones teológicas señaladas, el autor recuerda que la gracia no es un ser, una sustancia, algo tangible, sino «un modo de ser, un accidente, una cualidad y una relación, todo junto»³⁷. Por eso, no la percibimos directamente en sí misma, sino solo en la medida en que nos percibimos a nosotros mismos apropiándonos de ella³⁸. A partir de esta distinción, el autor puede desarrollar su pensamiento teológico sobre la experiencia cristiana.

a) *Experiencia y experiencia religiosa en la obra de J. Mouroux*

El autor comienza su obra analizando el concepto mismo de religión, que describe como «la relación con el Ser Sagrado como tal»³⁹. A continuación, aborda la cuestión de la experiencia humana, de la que ofrece una primera de-

³³ Cfr. COLOMBO, G., «La nozione di “esperienza” nel pensiero antimodernista», *Teologia* 4 (1979) 308. Pío X promulgó el decreto *Lamentabili* el 3 de julio de 1907 (DH 3401-3467), y, unos meses más tarde, el 8 de septiembre, la encíclica *Pascendi* (DH 3475-3500).

³⁴ *AAS* 42 (1950) 561-578.

³⁵ Cfr. MAGGIOLINI, A., «La doctrina del Magisterio sobre la experiencia en el siglo XX. De la crisis modernista al concilio Vaticano II», *Communio* 18 (1996) 205.

³⁶ Sobre las diversas comprensiones de la experiencia cristiana, cfr. GELABERT, M., *Valoración cristiana de la experiencia*, Salamanca: Sígueme, 1990; IZQUIERDO, C., «La experiencia en la teología española», *Communio* 18 (1996) 363-382; MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid: Trotta, 2007; MORALES, J., *La experiencia de Dios*, Madrid: Rialp, 2007.

³⁷ EC, 49.

³⁸ Cfr. HERNÁNDEZ FUENTES, M. A., «La experiencia cristiana», 232.

³⁹ Cfr. *ibid.*, 17.

finición: «la experiencia es el acto por el cual la persona se entiende a sí misma [*se saisit*] en relación con el mundo, consigo mismo, con Dios»⁴⁰. En este momento, Mouroux hace una matización muy apreciada en el debate teológico posterior. Según él, es preciso distinguir tres niveles diferentes en la experiencia: por un lado, «el *empírico*, es decir, la experiencia no sometida a crítica, vacía, no puesta en claro, detenida y solidificada demasiado pronto», que es lo que nosotros hemos llamado una vivencia, un hecho; en segundo lugar, el plano «*experimental*, es decir, una experiencia consciente y provocada», propio del campo de la ciencia; por último, el plano «*experiencial*, es decir, una experiencia tomada en su totalidad personal, con todos sus elementos estructurales y todos sus principios de movimiento»⁴¹. Es este tercer plano –señala Mouroux– el propio de la experiencia religiosa, pues es el que verdaderamente afecta a la persona en su totalidad, y exige una libertad para acoger o rechazar la relación⁴².

De esta manera, sobre la noción de religión ya expuesta, y la de experiencia –en el plano experiencial mencionado–, Mouroux ofrece una definición de experiencia religiosa. Para él es «el acto –o el conjunto de actos– por el cual el hombre se entiende en relación con Dios»⁴³. Seguidamente, enumera cuatro rasgos que describen esta experiencia, y que nosotros recogemos aquí.

Para Mouroux, la experiencia religiosa es *integrante*, en el sentido de que «todos los aspectos principales de la persona se encuentran aquí comprometidos y jerárquicamente integrados»⁴⁴. Esto significa que la inteligencia percibe una cierta idea de la verdad de Dios y de la verdad de mi relación con Él; que la voluntad, libremente, acepte esa relación; y que la afectividad también participe, pues el hombre «es visitado hasta en sus fundamentos por el Dios que le penetra y le desborda infinitamente», a lo que responde «en un sentimiento profundo de adoración, de acción de gracias, de súplica y de humildad exultante»⁴⁵. Este rasgo de la integración supone, en palabras de J. Alonso, que «todo intento de reducirla a uno de sus elementos, produciría una visión parcial, deformada o mutilada de la auténtica relación del hombre con Dios»⁴⁶.

⁴⁰ *Ibid.*, 21.

⁴¹ *Ibid.*, 24.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, 25.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, 26.

⁴⁶ ALONSO, J., *Fe y experiencia*, 253.

En segundo lugar, Mouroux concibe la experiencia religiosa como *experiencia de lo Sagrado*⁴⁷. Aquí, el autor esquivo tanto el inmanentismo como la negación del elemento humano recurriendo a la noción de «donación». Señala que «la experiencia religiosa es entrar en la eternidad», pero no por los propios medios, sino que «me dono a Dios, pero como alguien que es donado a sí mismo por Dios»; de manera que «por el acto religioso, mi centro deviene Dios»⁴⁸. Así, concluye afirmando que «yo no puedo experimentar el acto por el cual Dios me posee»; pero sí «experimento que soy poseído por Dios»⁴⁹.

El siguiente rasgo de la experiencia religiosa que señala es que se trata de una *experiencia mediada*, ya que «la presencia de Dios no puede ser una presencia directa, si directa significa contacto puro de esencia a esencia»; sino que «la presencia y la percepción de Dios que ella comporta, son una presencia y una percepción a través de la mediación de un signo o de un conjunto de signos»⁵⁰. Estos signos son «pensamientos, actitudes espirituales, sentimientos o acciones religiosos»⁵¹.

Finalmente, para Mouroux la experiencia religiosa es *dinámica*. Y lo es por tres razones. En primer lugar, «porque el acto que la inicia y la mantiene es un acto de apertura, de don, de búsqueda, que lanza al hombre hacia el Ser infinito»; también, porque «la distancia que separa al hombre de Dios es, ella también, infinita» y solo puede acortarse, por parte del hombre, mediante un proceso de asimilación a Dios; y porque «la presencia y la posesión de Dios realizadas en la experiencia religiosa son siempre un comienzo, un germen, una esperanza» que mueven a una mayor posesión⁵².

Todos estos rasgos de la experiencia religiosa servirán a Mouroux para describir la experiencia cristiana⁵³. Su forma de proceder es simple: el teólogo recurre a la definición de experiencia religiosa y a los rasgos antes expuestos, y lo aplica a la cristiana. Nuvoli señala que «el traspaso de la experiencia religiosa a la experiencia cristiana no se produce por simple sustitución, sino so-

⁴⁷ Cfr. EC, 27-31.

⁴⁸ *Ibid.*, 29.

⁴⁹ *Ibid.*, 30.

⁵⁰ *Ibid.*, 31.

⁵¹ *Ibid.*, 32.

⁵² *Ibid.*, 33.

⁵³ Es bien sabido que el estudio de Mouroux no pretende ser una teología sistemática de la experiencia cristiana, sino más bien, una introducción a la cuestión. El subtítulo de la obra ya lo expresa, y el propio autor lo justifica alegando que sería un trabajo excesivamente amplio, cfr. EC, 7-8.

bre todo por asimilación»⁵⁴. En efecto, para nuestro autor, aquellos rasgos que caracterizaban a la experiencia religiosa alcanzan su plenitud a partir de Cristo⁵⁵. Por otra parte, esta referencia a Cristo hace que la experiencia sea siempre abierta, no cerrada en sí misma, y que remita constantemente a otro. Por este motivo, Mouroux no ofrece una definición de experiencia cristiana, sino una descripción a través de las «líneas de estructura»⁵⁶. En palabras del profesor Ubbiali, estas líneas esenciales

son algunos elementos, algunas características que, por un lado, describen la estructura de toda auténtica experiencia cristiana, y, por otro –porque definen la autenticidad–, realizan también la tarea de medida y norma para cada experiencia cristiana singular⁵⁷.

Así pues, Mouroux toma aquellos cuatro rasgos de la experiencia religiosa –integradora, de lo Sagrado, mediada, dinámica–, y los refiere a la cristiana. El resultado lo expone en dos apartados: la experiencia cristiana es experiencia en Iglesia y en Cristo.

b) *Experiencia cristiana en Iglesia y en Cristo*

En primer lugar, Mouroux señala que «toda experiencia cristiana es una experiencia en Iglesia, y la relación eclesial es una dimensión esencial constitutiva de esta experiencia»⁵⁸. Esta afirmación nos obliga a detenernos –aunque sea brevemente– en la eclesiología del autor. Según explica él mismo en EC, la Iglesia constituye un «misterio» en cuatro sentidos: es un misterio de presencia, de misión, de mediación y peregrinante. En cuanto misterio «de presencia», la Iglesia hace presente el acto redentor de Jesucristo, al cual el cristiano se adhiere por la fe⁵⁹. Desde aquí se comprende el misterio «de misión», que consiste en «la explicitación y el desarrollo del Acto redentor, por

⁵⁴ NUVOLI, P. F. M., *Il mistero della persona e l'esperienza cristiana*, 172.

⁵⁵ El profesor J. Alonso explica que para Mouroux, la revelación en Cristo corresponde con las aspiraciones religiosas del ser humano, y que «la experiencia religiosa tiende naturalmente a la experiencia cristiana como a su fin, puesto que solo en ella se entra en contacto con el Dios Uno y Trino», ALONSO, J., *Fe y experiencia*, 255.

⁵⁶ EC, 189.

⁵⁷ UBBIALI, S., «La teología dell'esperienza», 519.

⁵⁸ EC, 191. Es constitutiva, afirma Mouroux, porque «el ser cristiano es un ser-en-la-Iglesia» y «vivir en la Iglesia es vivir en el seno de un misterio, y por este misterio mismo», EC, 192.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 198.

la gracia de Cristo y las manos de los hombres, a través de la humanidad»⁶⁰. Lo cual nos lleva al tercer sentido del misterio: «de mediación», pues, según Mouroux, «la Iglesia aparece como una “mediación permanente” actualizada sin cesar por el poder eficaz del Acto redentor»⁶¹. Sin embargo, aclara el autor, «ella es realmente la mediación de Cristo, pero no coincide plenamente con la mediación de Cristo»⁶², porque es «una mediación de signos», que acompaña a los hombres en su condición de *viatores* hacia el Paraíso⁶³. Por eso puede decir que es misterio «peregrinante».

Estos cuatro sentidos del misterio de la Iglesia condicionan y delimitan la experiencia cristiana. Así, el misterio de presencia configura la experiencia como «una relación siempre ineludible», una relación «hecha de actos libres» y una relación «teologal, que tiene en Dios misterioso su origen, su realización y su fin»⁶⁴. Igualmente, el misterio de misión y de mediación hace de la experiencia cristiana «una historia personal insertada en la gran historia de la Iglesia», y le confiere su carácter dinámico «porque se realiza siempre a través de la fe, de los sacramentos y del esfuerzo cristiano»⁶⁵, en un proceso de liberación progresiva⁶⁶. Este proceso dura toda la vida terrena –sentido peregrinante– y da a la experiencia un carácter de purificación, pues el cristiano debe purificar en el amor su voluntad, su corazón y su espíritu⁶⁷; pero, también, la experiencia se convierte en testimonio «de fortaleza en la fe»⁶⁸.

La otra línea de estructura que delimita la experiencia cristiana, según Mouroux, es Cristo, quien constituye el centro de dicha experiencia⁶⁹. Desde el cristocentrismo trinitario que caracteriza su teología⁷⁰, Mouroux recuerda que «Dios no se revela ni se da más que en Cristo» y el ser humano solo puede acceder a Dios «uniéndose a este hombre que es Dios»⁷¹. La vía de acce-

⁶⁰ *Ibid.*, 199.

⁶¹ *Ibid.*, 207.

⁶² *Ibid.*, 214. Mouroux manifiesta aquí una gran sensibilidad ecuménica y hacia el diálogo interreligioso.

⁶³ Cfr. *ibid.*, 215.

⁶⁴ *Ibid.*, 198.

⁶⁵ *Ibid.*, 213-214.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, 205. La cuestión de la libertad es un tema muy querido para Mouroux, abordado más directamente en otra de sus obras más conocida, *Sens chrétien de l'homme* (Paris 1943).

⁶⁷ Cfr. EC, 221.

⁶⁸ *Ibid.*, 223.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, 127.

⁷⁰ El autor P. L. Ferrari ha estudiado en profundidad la cristología de Mouroux en su obra: FERRARI, P. L., *Personalismo e cristologia*.

⁷¹ EC, 226.

so concreta es la humanidad de Cristo, de manera que llega a afirmar que «cuando toco a Cristo, toco a Dios»⁷². Esta vía de acceso del hombre a Dios –explica Mouroux– tiene su origen en el misterio de la Encarnación, llega a su plenitud en la muerte de Cristo y se comunica a todos tras la Resurrección⁷³. Sobre el modo como se comunica a cada individuo en particular, el autor responde que es «por los sacramentos, que nos unen al cuerpo resucitado y vivificador de Cristo, y por la fe, que es la respuesta al acto personal del Salvador»⁷⁴.

Este movimiento de unión, según el teólogo dijónés, se produce en el ámbito de la interioridad del hombre, que ha sido creada por Cristo mismo, y que consiste en «una relación de presencia espiritual»⁷⁵. Además, esta presencia afecta al actuar humano, pues «el actuar es la expansión y la culminación de la interioridad». Concretamente –continúa Mouroux– el cristiano actúa en dos direcciones distintas pero unidas: «un movimiento hacia Dios, que es el honor y el culto espiritual; un movimiento hacia el hombre, que es la caridad fraterna y el servicio hasta el sacrificio»⁷⁶.

De este modo, Mouroux presenta a Cristo como centro de la experiencia cristiana, es decir, como la norma reguladora de la experiencia, como su fuerza, su origen y su plenitud⁷⁷. Sin embargo, esta centralidad de Cristo reclama el marco más amplio de la existencia cristiana, donde tiene lugar y sentido la experiencia cristiana.

c) *Existencia cristiana y experiencia cristiana*

Mouroux dedica un extenso capítulo a la existencia cristiana (cfr. EC, 241-365). El propio autor distingue esos dos planos de una manera muy sen-

⁷² *Ibid.*, 227. Unas líneas más adelante, explica que «unirse a Dios es entrar en la sociedad de las Personas divinas», y que «unirse a la humanidad de Cristo, es unirse a las tres Personas y al Único Dios».

⁷³ Cfr. *ibid.*, 228.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 229.

⁷⁶ *Ibid.*, 234.

⁷⁷ Juan Alonso explica que «al situar a Cristo como centro de la experiencia cristiana, se rechaza toda posible interpretación de la misma como instancia autónoma e independiente, privada de referencias y fundamentos objetivos. Finalmente, se impide que la experiencia cristiana se confunda con el mismo hecho de revelación, como ocurrió en la corriente modernista, en la que se daba una identificación entre revelación y experiencia», ALONSO, J., *Fe y experiencia*, 262.

cilla: «comprenderse [*se saisir*] en relación con Dios, esto es la experiencia cristiana; ser/estar [*être*] en relación con Dios, esto es la vida cristiana»⁷⁸. Nuestro autor articula esta existencia en torno a tres núcleos, relacionados entre sí, y que configuran el día a día del cristiano: la afectividad, el sentir espiritual y la fe que actúa por la caridad.

Respecto a la afectividad, afirma que es «la capacidad de reacción del apetito sensible y espiritual a sus objetos propios»⁷⁹. Sin embargo, esta capacidad esta herida por el pecado y ha de ser liberada por Cristo⁸⁰. Se relaciona con la experiencia cristiana en la medida en que descubre como atractivos los contenidos de la fe, las verdades reveladas o los mandamientos⁸¹. Dentro de la afectividad, Mouroux se centra en el sentir espiritual, es decir, «la reacción afectiva del cristiano ante sus objetos y sus fines de orden espiritual»⁸². Estos sentimientos también alimentan la experiencia cristiana, pero –advierete el autor– han de ser discernidos y comprendidos en el marco de la Iglesia y de la fe⁸³.

Así, llegamos al tercer elemento, que es precisamente «la fe que actúa por la caridad». Esta expresión de san Pablo une las dos virtudes cristianas y constituye una «fuerza de vida»⁸⁴. Por un lado, la fe muestra a la caridad el objeto al que tiende, y por otro, la caridad hace operativa a la fe en cuanto que realiza su finalidad, la unión con Dios⁸⁵. Pero cada virtud impone a la otra sus propias condiciones: la caridad está envuelta en la oscuridad de la fe, mientras que la fe avanza en el conocimiento de Dios gracias a la caridad⁸⁶. En este progreso por el amor encuentra su sentido la experiencia cristiana. Pues la experiencia cristiana es precisamente tomar conciencia de esta relación e identificar, por la fe, los signos a través de los cuales se expresa y realiza⁸⁷.

Veamos ahora qué implicaciones tiene para la metodología de la catequesis la teología de J. Mouroux sobre la experiencia cristiana que acabamos de exponer.

⁷⁸ EC, 369.

⁷⁹ *Ibid.*, 243.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 259-260.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, 278.

⁸² *Ibid.*, 281.

⁸³ Cfr. *ibid.*, 302.

⁸⁴ EC, *ibid.*, 331.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, 325-326.

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, 326-327.

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, 346.

d) *Acompañar la experiencia cristiana como opción metodológica en catequesis*

Recogiendo más ordenadamente el pensamiento de Mouroux sobre la experiencia cristiana, podemos recordar varias afirmaciones. En primer lugar, que la *existencia cristiana* antecede a la experiencia, en cuanto que la primera es ser/estar en relación con Dios, y la segunda es tomar conciencia de ese ser/estar. Esta toma de conciencia es posible porque hay unos *signos* que expresan dicha relación. También recordamos que la existencia cristiana es la participación de la *redención de Cristo* que se comunica a cada individuo por la fe y los sacramentos, lo cual acontece en la Iglesia. Esta participación en el misterio de la Iglesia introduce al cristiano en la historia de la salvación, y hace que la experiencia cristiana se desarrolle en la situación paradójica del pecador redimido⁸⁸. Esta situación conlleva que la experiencia solo pueda avanzar bajo el impulso de la caridad orientada por la fe; lo cual también implica unos límites y oscuridades. Así, toda la vida del cristiano es un proceso de purificación y de crecimiento del cual el cristiano puede dar *testimonio*. El contenido de este testimonio será narrar lo que Dios va haciendo en él.

Por otra parte, comprender la catequesis como el acompañamiento de la experiencia cristiana, supone varios cambios profundos. En primer lugar, la experiencia cristiana se convierte en el punto de partida para la catequesis. Antes que preparar los contenidos de la fe que se quieren transmitir o pensar los interrogantes que se plantea el catequizando, la labor de la catequesis consiste en ayudarle a tomar conciencia de su relación con Dios. A partir de esa toma de conciencia, se van introduciendo los distintos elementos: fórmulas de fe, celebraciones, momentos de oración, obras de misericordia, interrogantes humanos, etc., que constituyen los *signos* de esa relación. En torno a estos signos se articula el *diálogo* propio de la catequesis. Un diálogo caracterizado por el esquema de *llamada-respuesta*: el catequista ayudará al catequizando a percibir esos signos como invitaciones por parte de Dios que deben ser acogidos desde la fe y la libertad, desde el amor, e integrados en su relación con Dios. El catequizando, por su parte, deberá ir dando testimonio de sus luchas, avances, dificultades y dudas, de manera que el catequista, a su vez, pueda orientarle y aportarle nuevos elementos para su crecimiento. El catequista puede llevar a

⁸⁸ Mouroux desarrolla esta situación paradójica del hombre en MOURoux, J., *Sens chrétien de l'homme*, París: Aubier, 1945.

cabo esta labor de orientación y guía, porque él mismo ha pasado por ello, y puede, también él, dar testimonio de la acción de Dios en su propia vida⁸⁹.

CONCLUSIÓN

El *Directorio para la catequesis* comienza recordando que «la catequesis forma parte, por derecho propio, del gran proceso de renovación que la Iglesia está llamada a realizar» (DC 1). A lo largo de este estudio hemos mostrado cómo la teología de J. Mouroux sobre la experiencia cristiana permite renovar la metodología de la catequesis, acogiendo algunas de las intuiciones del actual *Directorio*. Esta renovación conlleva numerosos cambios en las estructuras eclesiales, en la organización de la catequesis parroquial y diocesana, y, sobre todo, en las mentalidades de los individuos. Pero ofrece la posibilidad de un acompañamiento más personalizado, que atiende más a la recepción e interiorización de la fe por parte del catequizando⁹⁰ y, sobre todo, la acción del Espíritu en él. Además, supone educar al catequizando para entender la propia vida como un diálogo con Dios en clave de invitación-respuesta, lo cual también es muy valioso para el discernimiento vocacional⁹¹.

En resumen, articular la metodología catequética en torno a la experiencia cristiana, tal como la explica J. Mouroux, parece responder mejor tanto al planteamiento de DV 2, como a la reivindicación que hace el *Directorio para la catequesis* de situar la comunión con Cristo no solo al final, sino en el centro de la catequesis. Asimismo –y respondiendo también a la invitación que hace el *Directorio*–, permite tomar en consideración la vida real y concreta del catequizando, en todas sus dimensiones.

⁸⁹ En el fondo, es lo que hace la Iglesia al canonizar a los santos: mostrar cómo ha actuado Dios en la persona canonizada, mostrar cómo esa persona ha sido dócil a la acción de Dios en su vida, y proponerla como modelo para toda la humanidad. Cfr. ESPA, F., «Una pastoral universal de santidad. Del Vaticano II a “*Gaudete et exultate*”», *Scripta Theologica* 53 (2021) 47-73.

⁹⁰ Así lo reclama DC 203. Sobre la *receptio fidei* es muy interesante el artículo MEDDI, L., «Educar la respuesta de la fe. La “*receptio fidei*”, tarea de la catequesis de “Nueva Evangelización”», *Síntese* 168 (2015) 73-126.

⁹¹ También es una petición que hace el *Directorio*, cuando dice: «hay que tener en cuenta que la respuesta a la común vocación cristiana se realiza de manera encarnada, porque cada hijo de Dios, en la medida de su libertad, escuchando a Dios y reconociendo los carismas que Él le ha confiado, tiene la responsabilidad de descubrir su propia aportación en el plan de salvación» DC 85. En este sentido, el artículo de ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., «Discernir la vocación, educar para discernir: un nuevo planteamiento para la formación sacerdotal», *Scripta Theologica* 51 (2019) 421-447, habla de la necesidad de una formación en el discernimiento vocacional. El autor lo aplica al ámbito concreto de la vocación sacerdotal, pero es válido para todas las vocaciones.

Bibliografía

- ALBERICH, E., *Catequesis evangelizadora. Manual de catequética fundamental*, Madrid: CCS, 2009.
- ALCÁNTARA, R., *El hombre a la luz de Cristo, su tipo eterno, en la teología de Jean Mouroux*, Roma: PUG, 1992.
- ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., «Discernir la vocación, educar para discernir: un nuevo planteamiento para la formación sacerdotal», *Scripta Theologica* 51 (2019) 421-447.
- BENÍTEZ, P. A., *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, Roma: Edusc, 2009.
- BIANCARDI, G., «Genesi e sviluppo storico del genere “Direttorio catechistico”», *Salesianum* 82 (2020) 632-657.
- BISSOLI, C., «Novità nella continuità. Confronto tra il Direttorio per la catechesi (2020) e il Direttorio generale per la catechesi (1997)», *Salesianum* 82 (2020) 658-687.
- BOURDEAU, G., *La théologie de l'expérience chrétienne chez Jean Mouroux. Thèse présentée à la faculté des études supérieures en vue de l'obtention du philosophiae doctor (théologie)*, Montreal: (pro manuscrito), 1975.
- CARVAJAL, J. C., «Acogida del nuevo *Directorio para la catequesis*. Elementos para una lectura crítica», *Actualidad catequética para la evangelización* 267 (2021) 101-129.
- COLOMBO, G., «La nozione di “esperienza” nel pensiero antimodernista», *Teologia* 4 (1979) 297-313.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General para la Catequesis*, Madrid: EDICE, 1997.
- DUWAY, A., «La centralidad de Cristo», *Scripta Theologica* 53 (2021) 431-458.
- ESPA, F., «Una pastoral universal de santidad. Del Vaticano II a “*Gaudete et exultate*”», *Scripta Theologica* 53 (2021) 47-73.
- FERRARI, P. L., *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux*, Milano: IPL, 1984.
- FOSSION, A., «Du bon usage du catéchisme de l'Église catholique de 1992», *Lumen Vitae* 48 (1993) 5-20.
- FRANCISCO, Carta encíclica *Lumen Fidei* (29-VI-2013).
- FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (24-XI-2013).
- GARCÍA MOURELO, S., «La correlación contenido-método en el *Directorio para la catequesis*», *Actualidad catequética para la evangelización* 267 (2021) 229-249.

- GELABERT, M., *Valoración cristiana de la experiencia*, Salamanca: Sígueme, 1990.
- GEVAERT, J., *La dimensión experiencial de la catequesis*, Madrid: CCS, 1985.
- GEVAERT, J., «Inculturación», en *Diccionario de catequética* (1987) 458-460.
- HERNÁNDEZ FUENTES, M. A., «La experiencia cristiana. Experiencia y cristianismo en la obra de Jean Mouroux», *Nova et Vetera* 62 (2006) 149-333.
- IZQUIERDO, C., «La experiencia en la teología española», *Communio* 18 (1996) 363-382.
- JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* (16-X-1979).
- LÓPEZ PEÑALBA, J., «El Espíritu Santo, maestro interior del catequista», *Teología y Catequesis* 137 (2017) 41-67.
- LÓPEZ VARELA, M., «El nuevo *Directorio para la catequesis*. Esbozo histórico de su composición y redacción», *Resonancias catequéticas. Revista aragonesa de catequética* 3 (2021) 33-73.
- MAGGIOLINI, A., «La doctrina del Magisterio sobre la experiencia en el siglo XX. De la crisis modernista al concilio Vaticano II», *Communio* 18 (1996) 194-211.
- MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid: Trotta, 2007.
- MEDDI, L., «Educar la respuesta de la fe. La “receptio fidei”, tarea de la catequesis de “Nueva Evangelización”», *Sínite* 168 (2015) 73-126.
- MORALES, J., *La experiencia de Dios*, Madrid: Rialp, 2007.
- MOURoux, J., *L'Expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Paris: Aubier, 1952.
- MOURoux, J., *Sens chrétien de l'homme*, Paris: Aubier, 1945.
- NUVOLI, P. F. M., *Approccio antropologico all'esperienza cristiana nella riflessione teologica di Jean Mouroux. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificae Universitatis Gregoriana*, Roma: PUG, 1988.
- O'CALLAGHAN, P., «Comprender y acompañar las vocaciones en la era de la post-verdad», *Scripta Theologica* 51 (2019) 449-466.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Directorio para la catequesis*, Madrid: EDICE, 2020.
- SCOLA, A., «Experiencia cristiana y teología», *Communio* 18 (1996) 177-179.
- TERMES, E., «Acompañar: palabra clave en los procesos catequéticos a la luz del *Directorio para la catequesis*», *Actualidad catequética para la evangelización* 267 (2021) 251-267.
- UBBIALI, S., «La teologia dell'esperienza cristiana nella riflessione di Jean Mouroux», *La Scuola Cattolica* 106 (1978) 505-543.

RECENSIONES

