

Iniciación en la oración. El aporte de Gregorio de Nisa

Praying Initiation,
Gregory of Nyssa's contributions

Iniziazione alla preghiera.
L'apporto di Gregorio de Nisa

*Orlando Solano Pinzón**

Artículo de Investigación

RESUMEN:

El presente artículo aborda el aporte de Gregorio de Nisa a la iniciación en la oración, desde su obra *La oración del Señor*. Dicha iniciación, que en el comienzo del cristianismo hacía parte del proceso de iniciación cristiana, fue quedando al margen de ese cristianismo, tanto que en nuestros días ni se menciona. La oración es piedra angular en la vida cristiana, y por ello el interés del ejercicio de reflexión, que se desarrolla en este escrito, de contribuir a la necesidad de renovación constante de la Iglesia.

Palabras clave:
patristica, Gregorio de Nisa, oración, teología.

* Licenciado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia; profesional, licenciado, magíster y Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana y miembro del grupo de investigación Academia.

Recibido: 06-05-17 // Aprobado: 05-10-17

ABSTRACT:

The present article approaches Gregorio de Nisa's contribution to the initiation in the prayer, from his work 'The Lord's Prayer'. The above mentioned initiation in the prayer that in the beginnings of the christianity was doing part of the process of Christian initiation, was left to the margin of the same one, so much that in our days nor it is mentioned. The prayer is an angular stone in the Christian life and, for this reason, the interest of the exercise of reflection that develops in this writing of contributing to the need of constant renovation of the Church.

Keywords:

Patristic, Gregory of Nyssa, prayer, theology.

RIASSUNTO:

Il presente articolo illustra l'apporto di Gregorio de Nisa, all'iniziazione della preghiera, dal suo capolavoro "La preghiera del Signore". Detta iniziazione, che all'esordio del cristianesimo faceva parte del processo di iniziazione cristiana, ha cominciato a rimanere al margine di quel cristianesimo, tanto che ai nostri giorni neanche si menziona più. La preghiera è pietra angolare nella vita cristiana, e per questa ragione c'è l'interesse all'esercizio di riflessione, che si sviluppa in questo scritto, contribuendo alla necessità costante di rinnovazione della chiesa.

Parole chiavi:

Patristica, Gregorio de Nisa, preghiera e Teologia.

INTRODUCCIÓN

La Iglesia está llamada a reformarse permanentemente¹, debido a que, como afirma la *Lumen Gentium*: “encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación” (Concilio Vaticano II, s. f.). Dicha reforma pasa necesariamente por el retorno a la escritura y la tradición como caminos a través de los cuales llega hasta nosotros la fe apostólica.

El presente artículo busca aportar al esfuerzo por renovar la Iglesia, dirigiendo la mirada a las fuentes, particularmente a la tradición de los Padres de la Iglesia. En este horizonte, la reflexión va a girar en torno al tema de la iniciación en la oración, desde el aporte de Gregorio de Nisa en su obra *La oración del Señor*². Para tal efecto, primero se hará referencia a la iniciación en la oración que hacía parte del proceso de iniciación cristiana; posteriormente, se abordará la obra antes mencionada para identificar los elementos centrales que el Niseno destaca en su intención de iniciar a los catecúmenos en la oración. Este ejercicio interpretativo puede servir para inspirar el proceso de iniciación en la oración hoy.

LA INICIACIÓN EN LA ORACIÓN DENTRO DEL PROCESO DE INICIACIÓN CRISTIANA

El proceso básico para llegar a ser cristiano, al cual hace alusión el libro *Hechos de los Apóstoles*, y que seguía la dinámica de

¹ Según Pié Ninot (2012), “La fórmula *Ecclesia semper reformanda*, inspirada en Lutero, ya había aparecido en el contexto de la denominada Segunda Reforma de credo calvinista en Holanda en el siglo XVII. 1 Fue particularmente H. Küng, en diálogo con K. Barth, el que la relanzó en el mundo católico antes del Concilio Vaticano II. 2 Este Concilio tuvo presente dicha perspectiva en dos textos significativos como son LG 8 y UR 6”. Aunque mucho tiempo atrás, el Concilio IV de Letrán (1517) había afirmado “la necesidad de una ‘reforma general’ (pp. 282, 285).

² ‘*De oratione Dominica*’.

evangelización —fe, conversión, bautismo—, fue consolidándose a tal punto que, a finales del siglo II, encontramos el primer testimonio escrito de la estructuración del proceso de iniciación cristiana, en la tradición apostólica de Hipólito de Roma. Dicha obra expone la iniciación cristiana en cinco momentos: 1) presentación de los candidatos; 2) periodo del catecumenado, 3) preparación inmediata al bautismo; 4) celebración única de la iniciación, y 5) la mistagogía³.

Se habla de proceso de iniciación porque, como afirma Tertuliano (2001), “Los cristianos se hacen, no nacen” (p. 94). La finalidad de dicho proceso es la incorporación de la persona al misterio pascual de Cristo, que introduce en la comunión viva de las personas divinas. Para Gregorio de Nisa, la iniciación cristiana se entiende como un único camino que conduce al progreso espiritual, en el cual el bautismo nos confiere purificación e iluminación; la confirmación nos permite elevarnos hacia el mundo invisible, y la eucaristía como vértice de la vida mística en cuanto nos posibilita una unión íntima con la divinidad⁴. Como señala Maspero (2006):

Se puede observar que toda la estructura del pensamiento Niseno subraya la unidad de la iniciación cristiana: todo surge de la vida histórica de Cristo, de sus ‘*acta et passa*’, en los que el hombre puede participar por la mediación sacramental. Los mismos sacramentos se ven así, como una auténtica prolongación de la encarnación. (p. 548)

Dada la intención del presente escrito, a continuación vamos a describir de manera breve los pasos previos a la iniciación en la oración, para contextualizar mejor la enseñanza de Gregorio en su obra *La oración del Señor*.

Preparación remota

El primer examen. Según Daniélou y Charlat (1998), “en cuanto estaban decididos a prepararse al bautismo, tenían que presentarse a los ‘doctores’, es decir, a los catequistas encargados de someterlos

³ Para ampliar la información se recomienda ver: Ippolito di Roma (2005, pp. 107-117).

⁴ Sobre este tema se puede ampliar la información en Maspero (2006, pp. 544-547).

a un examen en nombre de la Iglesia” (p. 47). Dicho examen tenía como finalidad identificar las motivaciones y hacerse una idea de las características del candidato para asegurar que tuviese una intención noble y una conducta aceptable. Agustín (1988) en su obra *De Catechizandis Rudibus* ofrece un testimonio explícito sobre el uso del examen: “Ciertamente es útil, siempre que esto sea posible, que nos enteremos a tiempo de parte de los que le han conocido acerca de su estado de ánimo y de los motivos que le han empujado a abrazar nuestra religión” (p. 462).

Catecumenado. Quienes eran admitidos iniciaban un proceso de preparación remota al bautismo, que recibía el nombre de *catecumenado*. Esta preparación tenía una duración de tres años y permitía una incorporación progresiva a la Iglesia. Al respecto, señala la tradición apostólica: “Los catecúmenos sean instruidos por tres años. Si alguno es solícito y se dedica con empeño, no sea juzgado el tiempo, sino sea solo la conducta a ser juzgada” (Ippolito di Roma, 2005, p. 110). En el siglo IV, la duración del catecumenado va a variar, pues según Danielou y Charlat (1998): “muchas familias cristianas se contentan con introducir a sus hijos en el catecumenado al poco tiempo de nacer y retrasan el bautismo hasta la edad adulta. Muchos adultos, temiendo los compromisos bautismales, tendían a prolongar indefinidamente el catecumenado” (p. 52).

Durante el tiempo de preparación remota, los catecúmenos reciben una instrucción previa a la reunión de toda la asamblea; posteriormente, escuchan la proclamación de la Palabra, pero no participan de la liturgia eucarística. Sobre este particular se refiere la tradición apostólica:

Cuando el maestro termina la instrucción, los catecúmenos oran separados de los fieles. Las mujeres oran en un lugar reservado en la asamblea. Cuando hayan terminado de orar, no se dan el beso de la paz, porque el beso no es todavía santo. (Ippolito di Roma, 2005, p. 110)⁵

⁵ Según Sesboüé (1996), durante el catecumenado “se les inicia en la Escritura y reciben una catequesis moral a lo largo de unas reuniones que comprenden una instrucción,

Preparación inmediata

Inscripción del nombre. Una vez terminado el tiempo del catecumenado, sigue la preparación inmediata, que tiene como preámbulo un segundo examen. En esta ocasión, como establece la tradición apostólica:

Cuando son elegidos aquellos que deberán recibir el bautismo, se examina su vida: si han vivido correctamente el catecumenado, si han honrado las viudas, si han visitado los enfermos, si han hecho obras buenas. Si aquellos que les han presentado testimoniaron que cada uno se había comportado de este modo, entonces escuchen el Evangelio. (Sesboüé, 1996, p. 111)

En el siglo IV, al cual corresponde Gregorio de Nisa, la admisión de los catecúmenos era tan importante que, según Danielou y Charlat (1998), “el mismo obispo era quien examinaba a los candidatos [...] Los candidatos le son presentados por los padrinos y madrinas, y él les pregunta que den testimonio sobre la vida de sus catecúmenos durante la preparación remota” (p. 55). En la vigilia del inicio de la cuaresma, un sacerdote tomaba los nombres de quienes querían solicitar el bautismo y al día siguiente, en el contexto de una celebración solemne, tenía lugar el examen, que al ser favorable el obispo procedía a registrar el nombre del candidato. La celebración terminaba con una homilía o procatequesis, que buscaba explicar el sentido de la preparación cuaresmal. El testimonio más elocuente de este proceso lo ofrece Eteria (1955) en su diario de peregrinación:

Cuando el sacerdote hubo anotado el nombre de todos, al siguiente día —principio de la cuaresma—, día en que comienzan las ocho semanas, se emplaza un sitio para el obispo en el centro de la iglesia mayor [...] El obispo interroga entonces acerca de él, a cada uno de sus vecinos, en estos términos: ¿Lleva una vida honesta? ¿Respeta a sus

unas oraciones y unos ritos comunitarios. Pueden asistir a la liturgia de la Palabra de la eucaristía dominical. En el siglo IV algunos se detienen en esta fase, sin dar paso a la petición del bautismo”, (p. 49).

padres? ¿se entrega a la bebida o a la mentira? E indaga sobre los vicios más graves entre los hombres. Si es juzgado sin reproche por todos aquellos a quienes se interrogó en presencia de testigos, con su propia mano el obispo anota el nombre. Pero si se le acusa de algo, lo manda salir diciendo: Que se enmiende y cuando se hubiese enmendado que se acerque para el bautismo. (p. 59)

Catequesis. Una vez se ha registrado el nombre, tiene lugar la catequesis, a la cual deben asistir de lunes a viernes. Cada encuentro está acompañado de un exorcismo, que según Danielou y Charlat (1998) busca “arrancar poco a poco al catecúmeno de las fuerzas del mal y adherirlo a Cristo” (p. 59). A continuación, evocamos los testimonios que tenemos sobre aquello que hacía parte de la catequesis.

En cuanto al uso del exorcismo diario, la tradición apostólica señala: “Desde el momento en el cual son elegidos, se impone sobre ellos todos los días las manos para exorcizarlos” (Ippolito di Roma, 2005, p. 111). Eteria (1955) en su diario comenta lo siguiente: “Existe la costumbre que aquellos que vienen para el bautismo durante los cuarenta días de ayuno, sean exorcizados temprano por los clérigos” (p. 106).

Una vez terminado el exorcismo, los candidatos, junto con sus padrinos y madrinan, se sentaban alrededor del obispo para acoger la enseñanza doctrinal que buscaba ofrecer los fundamentos sólidos para la vida de fe. El tema de las primeras cinco semanas era eminentemente bíblico, centrado en una presentación de la historia de salvación. El sábado siguiente a la quinta semana, en un acto litúrgico se entregaba el símbolo (credo), al cual dedicaba el obispo los quince días restantes para su explicación. El testimonio de Eteria (1955) señala lo siguiente:

Ningún catecúmeno entra, mientras el obispo enseña la ley; que lo hace de este modo: Comenzando por el Génesis, durante esos cuarenta días, recorre todas las Escrituras; explicando primero el sentido literal y después el espiritual.

Del mismo modo se los instruye también, en esos días, sobre la resurrección e igualmente sobre todo lo referente a la fe. Esto es lo que se llama la catequesis. Al cabo de cinco semanas de instrucción, reciben el Símbolo, cuya doctrina se les explica como la de las Escrituras, frase por frase; primero el sentido literal y luego el espiritual. De este modo se les expone el Símbolo. (pp. 106 y 107)

El testimonio de Agustín (1988) remite al contenido de la catequesis en los siguientes términos:

Tenemos una exposición completa cuando la catequesis comienza por la frase: Al principio creó Dios el cielo y la tierra, y termina en el período actual de la historia de la Iglesia [...] hay que compendiar de forma resumida y general todas las cosas, de modo que escojamos los hechos más admirables que se escuchan con más agrado y que constituyen los pasajes mismos del relato. [...] en todas las cosas conviene no sólo tener presente la finalidad del precepto, es decir, “de la caridad, fruto de un corazón puro, de una conciencia recta y de una fe sincera”, para dirigir a ella todo cuanto decimos, sino también mover y orientar hacia esa misma finalidad la atención del que instruimos con nuestras palabras. [...] Una vez terminada la narración, debemos insistir en la esperanza de la resurrección [...] instruir y estimular la debilidad de los hombres frente a las tentaciones y los escándalos, de fuera o de dentro de la Iglesia. (pp. 453-455)

La catequesis que se da durante la “semana mayor” de preparación última, antes del rito bautismal en la celebración de Pascua, es esencialmente una iniciación en la oración. Sobre este tema, según Danielou y Charlat (1998), los usos varían mucho según las Iglesias:

La entrega del *Pater* se hace generalmente al principio de la Semana Santa. Pero en algunas Iglesias se traslada a después del bautismo, porque se considera que el *Pater* es la oración específica de los cristianos y no pueden decirla más que los “hijos”. (p. 64)

Las ideas que se han expuesto hasta este momento permiten comprender el contexto donde se ubicaba la iniciación en la oración dentro del proceso de la iniciación cristiana. Toda la preparación que se ha tenido hasta el momento da cuenta del carácter integral del proceso de iniciación cristiana. Además, es posible hacerse una primera idea de la importancia que va a tener la oración en la vida de quienes serán bautizados. Sobre el contenido de la catequesis dedicada a la oración, en el siguiente apartado se abordará el testimonio de Gregorio de Nisa, que ha llegado hasta nuestros días en una obra titulada *La oración del Señor*.

LA INICIACIÓN EN LA ORACIÓN EN *LA ORACIÓN DEL SEÑOR*

Datos sobre *La oración del Señor*⁶

Esta obra fue escrita por Gregorio de Nisa⁷, uno de los personajes más representativos de la Iglesia durante el Siglo de Oro de la patrística. Es reconocido como pensador al hacer gran uso de la mejor filosofía de su tiempo⁸, místico y, fuera de Orígenes, el primer gran teólogo espiritual de la Iglesia⁹. Gracias a su trabajo, la Iglesia logró formular una profunda y exacta exposición intelectual de la doctrina cristiana para evitar el peligro de un rudo tradicionalismo, por una parte; por otra, el de una racionalización superficial del cristianismo, como la que encontramos en el arrianismo (Trevijano Etchevarria, 1994, p. 206).

⁶ Para el estudio de la obra en cuestión se hará uso de la traducción italiana elaborada por Calderelli (1983).

⁷ Para ampliar la información sobre el autor se recomienda ver: Solano Pinzón, O. (2015). Inculturación de la teología en Gregorio Nisa: antecedentes. *Theologica Xaveriana*, 65 (179), 157-183. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx65-179.itgn>

⁸ “La especulación filosófica no es para él un fin en sí, sino que, como la ética, como la filosofía de la naturaleza y como toda la cultura profana, tiene el único objeto de adorar el templo divino de la revelación mística” (Balderas Vega, 2007, p. 182).

⁹ Durante toda su vida mantuvo un gusto muy vivo por la retórica, mostrándose entusiasta de las obras del famoso rétor pagano Libanio, con quien mantuvo correspondencia (Ep. 13 y 14), así como con otros hombres de letras. Al mismo tiempo, conservaba un sentido muy vivo de la trascendencia divina. Bajo la influencia del pensamiento platónico cristianizado por la Biblia, él concentra todo el género humano en el *logos* hecho carne en vista de la deificación de todos, pero Gregorio no piensa en la idea del Verbo, sino en su persona encarnada (Philips, 1980, pp. 37-38).

En lo que respecta a la obra en cuestión, según Ekaterina Kiria (2006), “sus concretas expresiones contra los pneumatómacos indican que podría haber sido compuesta inmediatamente antes o después de II Concilio Ecuménico, es decir, en la etapa de mayor fecundidad literaria” (p. 688). Está dirigida a los creyentes del común y se compone de cinco homilías que darían cuenta de los cinco días de iniciación en la oración que se realizaba durante la semana mayor. La primera homilía está dedicada a describir el descuido de la oración, en el cual se incurre muy frecuentemente, y se afecta así la necesidad del vínculo permanente con Dios para poder vivir como hijos suyos. Las siguientes cuatro homilías están dedicadas a comentar el Padre nuestro, haciendo uso de la exégesis literal y alegórica; todas ellas terminan con una doxología.

Como comentario al Padre nuestro, este hace parte de un trabajo que desde el siglo III se había iniciado con el aporte de Orígenes, Tertuliano, Cipriano, para quienes esta oración “es el compendio de todo el Evangelio” (Glinka, 2009, p. 16)¹⁰. Dentro de las obras del Obispo de Nisa, *La oración del Señor* hace parte de las obras exegéticas y pone en evidencia, según Velasco (2002), que “Gregorio lee la Biblia a la luz de su propia experiencia espiritual, a la vez que vive e interpreta su experiencia a la luz de la Biblia” (p. 15)¹¹. Para Caldarelli (1983), la obra busca ser una guía para los fieles en el camino de regreso a la patria celeste, para la cual el recurso a la interpretación alegórica tiene sólo en función de un fin ascético-moral.

¹⁰ Es posible que Gregorio haya tenido conocimiento de los comentarios previos al Padrenuestro, particularmente el de Orígenes. Al respecto, Anthony Meredith publicó como resultado de una investigación un artículo titulado “Origen and Gregory of Nyssa on the Lord’s Prayer”, el cual cierra con la siguiente conclusión: “The conclusion of this investigation is that neither in thought nor in vocabulary or use of Scripture is there very much in common between the two writers. Even if Gregory knew Origen’s treatment of The Lord’s Prayer, he made very little use of it; and the probability is that he was ignorant of it. If this is true, it is another indication of the doubtfulness of the facile suggestion that Gregory is to be thought of as a disciple of Origen (albeit at several removes, through his grandmother Macrina and Gregory the Wonder-worker). The evidence of these five sermons hardly supports such a claim” (Meredith, 2002, p. 355).

¹¹ Según Glinka (2009), “La oración en los santos Padres tiene su fundamento y origen en la Sagrada Escritura, especialmente en la oración del Padrenuestro y en los salmos” (p. 15).

Primera homilía

Por el contenido de la homilía y la particularidad de Gregorio de partir de los datos de la historia, es posible comprender que se trata de una homilía preparatoria, que busca situar el estado actual en el cual se encuentra la oración y urgir la necesidad de esta (Kiria, 2006, p. 689). En efecto, lo primero que inicia describiendo en la homilía es su percepción de aquello que está pasando en su entorno: “Veo que en la vida presente hay más afán por otras cosas: quien se dirige con el espíritu a una meta, quien a otra, pero el bien de la oración no está en el corazón de la gente” (Caldarelli, 1983, p. 43).

Entre los ejemplos que destaca el obispo de Nisa, está el del comerciante que se levanta temprano para adelantarse a sus colegas y ofrecer sus productos a los compradores, buscando obtener mayores ganancias; de igual manera, el comprador que en la preocupación por abastecerse de lo necesario no busca dirigirse en primer lugar a la oración sino al mercado (Caldarelli, 1983, p. 44). Esa percepción de Gregorio en su época sigue presente entre nosotros, agravada por la influencia del paradigma de turno: “Capitalista neoliberal”, que reduce todo a mercancía y a la búsqueda por maximizar las ganancias (Samour, s. f.).

A partir de los diferentes ejemplos citados por Gregorio, termina concluyendo que en todos ellos existe “un afán por el lucro [...] por todos estos intereses se suele robar el tiempo a la oración y se lo transfiere al mercado” (Caldarelli, 1983, p. 44)¹². Este olvido o descuido de la oración hace que las personas terminen anteponiendo la actividad humana a la oración y, por ello, depositando la esperanza solo en sus manos, olvidando quién les ha dado las manos. En este escenario de preocupación por las cosas y por aumentar las ganancias, Gregorio llega a afirmar que:

[...] el olvido de Dios domina a cada uno de nosotros y el bien de la oración no se concilia con los deseos de los hombres: a la pasión por los negocios se hace cargo la avaricia y la avaricia es idolatría. (Caldarelli, 1983, p. 45)

¹² Policarpo a inicios del siglo II había afirmado: “el amor al dinero es el principio de todos los males” (Policarpo de Esmirna, 2004, p. 228).

Frente a esta situación, para Gregorio la razón obedece a que los hombres, por todo aquello que tienen en sus manos, no quieren entrar en comunión con Dios. Por el contrario, “cuando de hecho la memoria de Dios está bien firme en el corazón, vanas son las confabulaciones del enemigo, porque en toda controversia se interpone siempre la justicia” (Caldarelli, 1983, p. 46). En relación con lo anterior, para el obispo de Nisa “se aleja de Dios quien no se une a él con la oración”.

Sobre la base de esta indagación del estado en el cual se encontraba la oración, Gregorio remite a la importancia de que seamos instruidos por la divina palabra en la necesidad de orar siempre y sin desanimarse, pues para el Niseno:

De la oración nace la comunión con Dios. Quien está con Dios está lejano del adversario: la oración es defensa del pudor, freno de la ira, represión de la soberbia, purificación del rencor, abolición de la envidia, destrucción de la injusticia, corrección de la impiedad [...] La oración es vigor de los cuerpos, prosperidad de la casa, recto gobierno de la ciudad, fuerza del reino, trofeo de guerra, seguridad de paz, reunión conciliadora de personas separadas, conservación de la concordia de quien quiere el bien. La oración es sello de la virginidad, fidelidad en el vínculo nupcial, arma para los viajeros, defensa de los que duermen, fuerza de aquellos que están despiertos, riqueza de los campesinos, salvación de los navegantes. (Caldarelli, 1983, pp. 46 y 47)

El primero de los beneficios que se mencionan en el párrafo anterior es el más determinante y de él se desprenden todos los demás, debido a que la comunión con Dios es la que garantiza la participación en los bienes divinos. Ahora bien, si la oración hace posible la comunión divina, ello es viable porque para Gregorio

La oración es diálogo con Dios, contemplación de las cosas invisibles, fe sólida en aquello que se desea, igualdad de honor con los ángeles, progreso en el bien, refutación del mal, arrepentimiento de los pecadores, gozo de los bienes presentes y base de los futuros. (Caldarelli, 1983, p. 47)

La lista de los beneficios que trae consigo la oración es más extensa, pero la intencionalidad del Niseno frente a su auditorio, es mostrar la sublimidad de la oración que sobrepasa cualquier otro valor de la existencia¹³. Esta grandeza de la oración contrasta con la naturaleza humana que se dirige casi exclusivamente a las cosas materiales y “de los verdaderos bienes del Señor, por el contrario, no se tiene en cuenta ni de aquellos visibles ni de aquellos prometidos” (Caldarelli, 1983, p. 49).

Esa inclinación a las cosas materiales requiere una educación espiritual, para no distorsionar el sentido de la oración en función de buscar bienes materiales¹⁴. Sobre este particular afirma Gregorio: “[...] quien ora sin la debida educación espiritual, no se eleva a la grandeza de Aquel que concede, sino que desea reducir la potencia divina a la mezquindad terrena de los propios deseos” (Caldarelli, 1983, p. 52). Aquel que obra así asume una disposición morbosa que lo único que consigue es alejarse de Dios y, para el Niseno “la Escritura define esta actitud como propia de los gentiles, de aquellos que creen que, insistiendo con oraciones en la petición de gracia no adecuada, tendrán el favor de la divinidad para bienes no necesarios” (Caldarelli, 1983, p. 59).

En relación con lo anterior, el sentido de la primera homilía está en ayudar a caer en la cuenta a quienes escuchan, tanto del olvido de la oración por dar prioridad a la búsqueda de ganancias materiales

¹³ Para el Obispo de Nisa: “El fruto de una oración sincera es la sencillez, la caridad, la humildad, la constancia, la inocencia y muchas otras cosas parecidas, que el trabajo de quien se esfuerza en la oración hace germinar ya en esta vida, antes de los frutos eternos. La oración se adorna con estos frutos; privada de ellos, se torna inútil el esfuerzo. Y no solo la oración, sino todo el camino de la filosofía, si produce tal fruto, es verdaderamente camino de justicia y conduce al buen fin” (De Nisa, 1992, pp. 89 y 90).

¹⁴ Sobre la distorsión del sentido de la oración afirma Gregorio: “Ed infatti sarebbe una cosa oltremodo assurda che uno, avvicinandosi a Dio, cercasse di ottenere da chi è fuori del tempo beni temporali, da chi vive nei cieli beni terreni, dall'Altissimo cose che stagnano al suolo, da chi può elargire il regno dei cieli questo benessere terreno e meschino, da chi ha il potere di concedere ciò che nessuno può portare via l'uso di beni a noi estranei e di breve durata, beni di cui è fatale la sottrazione, breve e precario il godimento, rischiosa la amministrazione (Caldarelli, 1983, p. 57).

que terminan alejando de Dios, como de la grandeza de la oración que, además de hacer posible la comunión divina, es también fuente de los bienes espirituales que posibilitan avanzar en la semejanza con la divinidad¹⁵.

El contenido de esta primera homilía guarda total actualidad, más aún, en un medio como el nuestro donde impera el paradigma neoliberal. Además, como afirma Glinka (2009) haciendo alusión a la realidad de la oración en la actualidad: “Rezamos mucho o poco pero no sabemos qué pedir a Dios. Se han tergiversado los valores y las prioridades de la oración”.

Segunda homilía

Una vez el obispo de Nisa ha contextualizado el tema de la oración, en la segunda homilía se dedica a iniciar el comentario a la oración del Señor, interpretando la invocación “Padre nuestro, que estás en los cielos”. Antes de proceder con el comentario, realiza una aclaración que es muy común en la teología del Niseno: la relación íntima que se establece entre conocimiento de Dios y vida virtuosa. La obra *Sobre la vida de Moisés* da cuenta de ello en los siguientes términos:

[...] la virtud cristiana se divide en dos partes: una que concierne a Dios y la otra a la rectitud moral. La pureza de las costumbres es una parte de la religión. Acabamos de aprender aquello que permite conocer a Dios, conocimiento que consiste en no formarse ninguna idea de Él a partir del modo de conocimiento humano. El otro aspecto de la virtud que nos es enseñado corresponde a la exposición de las obras que la vida virtuosa debe cumplir. (Gregorio de Nisa, 1955, p. 82)

¹⁵ Sobre esta comprensión de la grandeza de la oración, Gregorio (1992) en la obra *Sobre la vocación cristiana* afirma lo siguiente: “Por nuestra parte, hemos de perseverar mucho más en la oración. A la cabeza del coro de las virtudes se encuentra la oración; por medio de ella pedimos a Dios las demás virtudes; quien persevera en la oración, entra en comunión con Dios y se une a Él por medio de la santidad mística, la energía espiritual y un afecto inenarrable. Tomando entonces al Espíritu como guía y aliado, se enciende en amor de Dios, y hierve en deseos, sin hallar hartura en la oración” (p. 82).

En el inicio de la segunda homilía la aclaración de Gregorio remite a diferenciar el significado de las palabras por medio de las cuales realizamos la oración y

el espíritu de acceso hacia el Señor que se hace posible a través de un elevado sistema de vida [...] Nos enseña la palabra divina a no pedir nada al Señor antes de haberle tributado alguno de los dones a Él gratos. De hecho primero es necesario mostrar los votos, después orar. (Caldarelli, 1983, pp. 60 y 61)¹⁶

La aclaración realizada por el Niseno permite comprender mejor por qué el Padre nuestro es la oración de la filiación, pues solo nos podemos dirigir a Dios como Padre si buscamos vivir como hijos. Por este motivo, la necesidad de purificación de la propia vida previo a la oración¹⁷. Este énfasis en la purificación de la vida o en la necesidad de vivir rectamente ha estado presente en todo el proceso de iniciación, pues desde el primer examen había una insistencia en la forma de vivir del candidato.

Hecha la aclaración, pasa a explicar el sentido que tiene llamar a Dios como Padre. Como señala Kiria (2006) “para Gregorio, el parentesco del hombre con Dios consiste en la filiación divina. La palabra Padre indica que Dios es el Autor de quien proviene de Él, y exige así una conducta de correspondencia: una conciencia limpia

¹⁶ La cita continúa en los siguientes términos: “come a dire che la semina viene prima che spuntino i frutti. Bisogna quindi prima spargere i semi della promessa di doni e così, una volta cresciuta, raccoglierne la messe ricevendo la grazia attraverso la preghiera. Poiché dunque il colloquio con la divinità non si potrebbe svolgere con fiducia se non avvenisse un contatto sulla base di una precedente promessa e offerta di doni, necessariamente il voto precederà la preghiera” (p. 61).

¹⁷ El caso que remite Gregorio frente a la necesidad de purificación es el siguiente: “Se infatti qualcuno, esaminando la propria anima, trovandosi ancora bisognoso di purificazione e vedendo la propria coscienza malvagia, piena di macchie e di ulceri purulente, prima di purificarsi di tali e tanto gravi colpe, volesse compiere l'avvicinamento a Dio e gli dicesse: “Padre” lui ingiusto al giusto, lui non ancora purificato al puro, tali parole sarebbero senz'altro un'offesa e un oltraggio se chi le pronuncia chiamasse Dio “Padre” della propria malvagità. La parola “padre” indica infatti l'origine di chi esiste per opera sua” (Caldarelli, 1983, p. 63).

y un corazón puro” (p. 689). La aclaración de inicio se ratifica en este momento, pues la nominación de Dios como Padre remite a un estilo de vida recto (Caldarelli, 1983).

Después de aclarar el sentido que tiene la nominación de Dios como Padre, prosigue con la explicación de la expresión “Padre nuestro que estás en el cielo”. De entrada, la primera referencia que hace Gregorio es a señalar que el cielo constituía la patria original del hombre. Al respecto afirma:

[...] me parece que también aquí el Señor, enseñando a llamar Padre al Ser que está en los cielos, te ofrece un recuerdo de la buena patria, por puerto, suscitando en ti un más vivo deseo de los verdaderos bienes, sobre el camino que a ella conduce. El camino que eleva al cielo la naturaleza humana no es otra que salir de los vicios terrenos y el afán por evitarlos: otro método para huir de los males terrenos me parece que es empeñarse en hacerse semejante a Dios. Hacerse semejante a Dios, por otra parte, es asimilar la justicia, la piedad, la bondad y toda otra virtud de tal género. (Caldarelli, 1983, p. 67)

En relación con lo anterior, es claro para el Niseno que la distancia entre lo humano y lo divino no es de lugar, sino de asemejarse a un estilo de vida que permite entrar en comunión con lo incorpóreo y espiritual (Caldarelli, 1983). Para terminar la homilía, la exhortación que hace a quienes le escuchan es muy clara y directa:

Cuando nos acerquemos al Señor, examinemos primero nuestra vida, si hay en nosotros algún elemento digno de la parentela divina: sólo después podremos osar pronunciar una tal palabra. De hecho, quien nos ha ordenado llamar Padre a Dios, no ha permitido que digamos una mentira. Quien ha sido educado de manera digna de la divina parentela vuelve dignamente la mirada a la ciudad celeste, llamando Padre al rey de los cielos y patria propia a la beatitud celeste. (Caldarelli, 1983, p. 69)

Tercera homilía

La tercera homilía aborda la invocación “Santificado sea tu nombre. Venga tu reino”. La reflexión del tercer día de la iniciación en la oración lleva a Gregorio a recordar al auditorio una idea central de la homilía anterior: “quien se ha preparado a sí mismo para llamar abiertamente a Dios como su Padre, está seguramente revestido del hábito del cual ha escrito la palabra divina” (Caldarelli, 1983, p. 73). Es claro que dicho hábito no es otro que el de la vida recta, de la vida virtuosa.

Esta conexión con el sentido de llamar a Dios “Padre”, le permite a Gregorio interpretar la invocación central que busca desarrollar la homilía. Desde una postura propia de un maestro espiritual, que habla desde su propia convicción, en relación con los bienes espirituales a los cuales debemos orientarnos, afirma: “De todos los bienes el principal es este, que en toda mi vida el nombre de Dios sea glorificado” (Caldarelli, 1983, p. 75). La interpretación tiene un referente profundamente bíblico, en este caso al evangelio de Mateo: “Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y alaben a vuestro Padre que está en los cielos” (Mt. 5,16).

Para Gregorio la verdadera virtud al identificarse con Dios es infinita, y la virtud humana no puede ser otra cosa que participación en la bondad de Dios. En este sentido, la virtud consiste en asemejarse a Dios. Más aún, para el Niseno “no es posible que Dios sea glorificado en el hombre de otra manera diferente a la virtud que en él testimonia sus buenas acciones” (Caldarelli, 1983, p. 77). En relación con las afirmaciones anteriores, ha debido quedar claro para quienes escuchan la homilía, que cuando en la oración pedimos que el nombre de Dios sea santificado, estamos pidiendo a su vez que nuestra vida sea reflejo de su gloria. Esta afirmación se comprende mejor, en cuanto para el Niseno, “uno acerca a sí mismo mediante la oración aquello que invoca al rezar, aquello hacia lo que mira con el ojo del alma” (Gregorio de Nisa, 1992, p. 24).

Sobre la invocación “venga tu reino”, Gregorio interpreta que si queremos que el reino de Dios venga, debemos pedirlo con la fuerza de la palabra. Las realidades a las que hace alusión remiten a un estado de libertad que permita a la persona elegir en función de lo que es, que para el obispo de Nisa remite a Dios. Sobre este particular, señala:

Si queremos orar que descienda sobre nosotros el reino de Dios, esto lo pediremos con el poder de la palabra: que yo sea alejado de la corrupción, sea liberado de la muerte, sea liberado de las cadenas del error: no reine jamás la muerte sobre mí, no tenga jamás poder sobre nosotros la tiranía del mal, no domine sobre mí el adversario ni me haga prisionero a través del pecado, por el contrario que venga sobre mí tu reino para que se alejen de mí o —mejor todavía— se anulen las pasiones que ahora me dominan. (Caldarelli, 1983, p. 78)

Cuarta homilía

Las invocaciones que hacen parte de esta homilía son: “hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo. Danos hoy nuestro pan de cada día”. El tono de la exposición sigue siendo de corte moral, pues como se había afirmado en un apartado anterior, para el Niseno hay una unidad entre conocimiento de Dios y vida virtuosa.

Cuando invocamos a Dios en la oración diciendo que haga su voluntad, le estamos pidiendo el don de hacer el bien. La lógica es clara, si Dios es el bien por excelencia, la voluntad de Dios está en correspondencia con aquello que es. En este sentido, el ser humano hace la voluntad de Dios buscando siempre hacer el bien, que a su vez lo asemeja a Dios. Lo anterior permite comprender mejor por qué para Gregorio “la voluntad del Señor es la salvación de los hombres” (Caldarelli, 1983, p. 88).

Ahora bien, si tenemos que invocar a Dios para que nos ayude a elegir el bien, es porque Gregorio es consciente de que

[...] la naturaleza humana es débil en su inclinación al bien, después de haber sido debilitada y privada de vigor por obra de la maldad. El hombre no retorna al bien con la misma facilidad con la cual se dirige al mal: se puede observar una analogía para la vida física; un organismo enfermo no se recupera en el mismo modo ni con la misma rapidez con la cual un organismo sano se enferma. (Caldarelli, 1983, p. 89)

En lo que respecta a la petición del pan, según Kiria (2006), el obispo de Nisa “se sitúa en estrecha relación con la aspiración espiritual” (p. 691). Dicha aspiración espiritual surge del vínculo que Gregorio establece entre el pan y la justicia, en los siguientes términos:

Si efectivamente Dios es la justicia, no recibe el pan de Dios quien trae el alimento de una riqueza ávidamente acumulada; tú eres señor de tus votos si tu prosperidad no nace de la riqueza de los demás; si tus ganancias no surgen de las lágrimas, si ninguno ha tenido hambre para que te saciaras, si ninguno ha debido gemir o suspirar para que tuvieras más de lo necesario: esto sobretodo es el pan del Señor, fruto de justicia, espiga de paz, puro y no contaminado de la semilla de la discordia. (Caldarelli, 1983, pp. 97 y 98)

El texto anterior vuelve a poner en evidencia la necesidad de una vida recta para que la oración sea acogida. Quien no tiene en cuenta este detalle podrá hacer la oración, pero aquel a quien la dirige no será Dios. “Si, por el contrario, trabajando en el campo de los demás, teniendo en los ojos la injusticia y reforzando con escrituras la posesión ilegal, dices al Señor: ‘Dame el pan’, otro es el ser que escucha tus palabras, no Dios” (Caldarelli, 1983, p. 98). La aspiración espiritual que está presente en la invocación del pan, permite comprender las implicaciones sociales que tiene la oración. No podemos dirigirnos a Dios si nuestra vida no busca asemejarse a Él en el ejercicio de las virtudes.

En la parte final de la homilía hay dos apuntes que es oportuno resaltar. El primero está relacionado con la invocación “Dadnos hoy el pan de cada día”, centrando la atención en la palabra hoy. Para Gregorio la enseñanza moral se expresa de la siguiente manera: “te ayuda a comprender a través de las palabras que pronuncias, que la vida humana es efímera: a cada uno pertenece solo el presente, la esperanza del futuro permanece envuelta en el misterio, no sabemos qué cosa traerá el mañana” (Caldarelli, 1983, p. 99).

El segundo apunte se relaciona con aquello que debe pedirse en la oración. Si nuestra vida se agotara en el presente habría que pedir el pan material; pero como nuestra vida está llamada a la comunión divina, debemos pedir bienes espirituales. Ahora bien, pedir bienes espirituales no significa que no sea necesario el pan material, sino que se entiende que, al pedirlos, como señala el pasaje de Mateo 6, 33: “Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura”; en este caso, el pan material. Gregorio lo expresa de la siguiente manera:

A través de este consejo dejémonos guiar para comprender que cosa necesita pedir para el presente, qué cosa para el día siguiente. El pan pertenece a la necesidad cotidiana, el reino a la beatitud esperada; diciendo ‘el pan’, la oración incluye todo aquello que es necesario al cuerpo. Si pedimos estas cosas, estará claro a la mente de quien ora que el interés es por el presente; si por el contrario pedimos alguno de los bienes del espíritu, es claro que la petición mira a lo eterno, al infinito, al fin hacia el cual, sobretodo, la palabra divina ordena a los orantes mirar, como a un fin más grande y en el cual igualmente se cumple la fundamental necesidad. (Caldarelli, 1983, pp.100 y 101)

Quinta homilía

En esta última homilía, la invocación que va a explicar el Niseno es: “perdona nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores. No nos dejes caer en tentación y líbranos del mal”. La correlación que se ha venido manteniendo entre conocimiento de

Dios y vida virtuosa se constituye en un eje transversal que favorece el ejercicio de interpretación de las diferentes invocaciones que hacen parte de la oración del Padre nuestro.

En esta homilía de cierre, el ejercicio del perdón lleva a Gregorio a establecer que el hombre se hace semejante a Dios por la práctica de la virtud. En este sentido, afirma:

El discurso divino, procediendo, llega a la auténtica veta de la virtud: indica en las palabras de la oración cómo quiere que sea la creatura que se acerca al Señor, que no permanece cerrada en los confines de la naturaleza humana, sino que a través de la práctica de la virtud tiende a hacerse semejante a Dios mismo, hasta dar la impresión de ser otra divinidad, porque cumple acciones que son propias sólo de Dios. La remisión de las culpas es un acto propio y particular de Dios, porque ha sido dicho que “Nadie puede perdonar los pecados, sino sólo Dios” (Lc 5,21). (Caldarelli, 1983, p. 102)

Lo anterior simplemente reafirma aquello que hace parte de la convicción de Gregorio, para quien “por definición, el cristianismo es imitación de Dios” (Gregorio de Nisa, 1992, p. 37). Desde esta convicción el Niseno se dirige a quienes le escuchan para exhortarlos a adquirir por medio de las obras, o de lo que hoy se suele llamar testimonio, el coraje de mostrar la fe, de encarnarla para que sea referente para todos aquellos que comparten dicha fe. Además, esta forma de apropiarse la fe asegura que la oración sea escuchada (Caldarelli, 1983, p. 103).

Otro elemento significativo en el desarrollo de la homilía, está referido a la disposición con la cual es necesario dirigirse a Dios en la oración. Es necesario evitar toda clase de prepotencia, reconociendo las propias limitaciones. Sobre este particular, señala Gregorio:

[...] me parece que el texto de la oración nos instruye y nos educa de manera que al dirigirnos a Dios no hablemos con

arrogancia, seguros de la pureza de consciencia, aunque alguno de nosotros haya estado más alejado de los errores humanos. (Caldarelli, 1983, p. 106)

Esta disposición que excluye la arrogancia o la prepotencia se comprende mejor cuando, al hacer referencia al perdón, reconocemos que aquello que Dios nos ha perdonado es superior a todo aquello que podamos perdonar a los demás. Más aún, si nos dirigimos a Dios para que perdone nuestros pecados, es porque nosotros hemos hecho otro tanto con aquellos con quienes existe alguna deuda. Sobre este tema afirma Gregorio:

Quando eres libre en el espíritu, te es lícito tener en abundancia todo bien que procede de Dios: conviértete en juez de ti mismo, da a ti mismo el voto que salva. ¿Buscas que de Dios te sean condonados los pecados? Perdónalos tú y el Señor decretará en tu favor. Tu juicio sobre el prójimo, cualquiera que sea, encontrará una equivalente correspondencia en el juicio divino: todo aquello que decides en tu consciencia te será confirmado a través del juicio de Dios. (Caldarelli, 1983, p. 104)

Tomar la iniciativa de perdonar al prójimo antes de pedir a Dios perdón por los propios pecados permite presentar nuestra propia vida como testimonio de la oración y poder decir sinceramente: “como también nosotros perdonamos a nuestros deudores”. Según Kiria (2006), con esta actitud “Gregorio presenta una idea osada: que nuestros actos de perdón son para Dios un ejemplo que Él podría imitar” (p. 692).

Aquello que falta por explicar de la invocación: “No nos dejes caer en tentación. Líbranos del mal”, daría la sensación de ser dos peticiones diferentes, pero respecto a su significado son para Gregorio una sola cosa, por cuanto en el fondo pedimos ser liberados de la tentación del mal presente en el mundo. En efecto, es propio de quien es consciente de la tentación al mal pedir ayuda para apartarse de esta, más aún si reconoce la fragilidad de su condición humana. Al respecto señala el Niseno:

Como hemos dicho precedentemente, la divina palabra dice que el mundo yace en poder del maligno y las cosas del mundo son ocasión de tentaciones, justamente quien desea ser liberado del mal implora al Señor para que lo haga vivir fuera de las tentaciones. (Caldarelli, 1983, p. 116)

Un último elemento para evocar de la homilía tiene que ver con la tradición que había en aquella época de orar en dirección a oriente, que evocaba al paraíso, nuestra patria originaria. Sobre este particular se dirige Gregorio en los siguientes términos:

Cada vez que nos dirigimos a oriente, no porque sólo allá se pueda contemplar a Dios —Él de hecho, estando en todas partes, no está encerrado en ningún lugar particular, por el contrario, lo incluye todo— pero como en el oriente está nuestra patria originaria, quiero hablar de la vida en el paraíso, del cual hemos caído. “Plantó Dios el Paraíso en el Eden hacia Oriente” (Gn 2,8): cuando miramos a la parte del Oriente y reclamamos a la mente el recuerdo de la expulsión de los espléndidos lugares de la beatitud, naturalmente pronunciamos tales palabras. (Caldarelli, 1983, p. 108)

Al finalizar la homilía en el quinto día de iniciación en la oración, los catecúmenos terminaban el proceso de formación inmediata, que había iniciado el primer domingo de cuaresma con la inscripción del nombre. Al día siguiente en la celebración de la vigilia pascual, se celebraba el rito bautismal, recibían la unción posbautismal (confirmación) y participaban del banquete eucarístico.

CONCLUSIÓN

Después del ejercicio de reconstrucción de la iniciación en la oración, dentro del proceso de iniciación cristiana, surgen muchas inquietudes. El motivo no es por lo realizado en el pasado, sino por aquello que dejamos de hacer y que hoy podemos considerar como un vacío que afecta hondamente la iniciación cristiana.

La forma de entender y asumir la catequesis de manera integral permitía que la comunidad cristiana se sintiese activa dentro del proceso de iniciación cristiana. En primer lugar, porque debía dar razón de la fe viva a los catecúmenos y estar pendiente del proceso que se iba dando en ellos. En segundo lugar, porque algunos miembros de la comunidad que asumían el rol de padrinos o madrinas debían hacer un acompañamiento real de sus ahijados/as, desde el primer momento que acudían para iniciar el catecumenado para garantizar que su vida se fuese adecuando cada vez más al estilo de vida cristiano.

Al hablar de catequesis integral se quiere decir que había una unidad orgánica entre la fe que se vive, la que se predica y la que se celebra en la liturgia. Esta unidad permitía que quienes entraban en el proceso de iniciación cristiana pudieran hacerse una idea de conjunto y sin fracturas, de los elementos que daban cuerpo a la existencia cristiana. Esta visión integral generaba una consciencia del compromiso de ser cristiano y evitaba caer en el error de siglos posteriores hasta nuestros días, en los cuales se ha llegado a una fracturación tal del proceso, que la fe no configura la vida y la celebración queda aislada de la vida real de muchos creyentes.

El tema de la iniciación en la oración puede resultar hoy recurrente frente a la necesidad de renovar la Iglesia, no porque no haya materiales para explicar el sentido de la oración, sino porque no existe la integración de la iniciación en la oración dentro del proceso de la iniciación cristiana. Al volver la mirada sobre la temática que se ha expuesto, se puede comprender mejor la forma como se llegaba a la iniciación en la oración: solo después de haber sido sometido a un doble examen en el que se verificaba la forma de vivir del catecúmeno; de tres años y los cuarenta días de la cuaresma; de haber recibido una catequesis que ofrecía una mirada de conjunto de las Escrituras; de recibir una explicación frase por frase del contenido del símbolo.

Una vez dados los pasos mencionados y en continuidad con el proceso de la iniciación cristiana, se realizaba la iniciación en la oración. El proceso de iniciación cristiana que se tiene hoy, salvo

algunas excepciones, se encuentra muy fragmentado, y la iniciación en la oración se ha reducido en la mayoría de los casos al aprendizaje de memoria de algunas oraciones, entre ellas el Padre nuestro, pero sin la importancia que revestía para los padres.

Las homilias de Gregorio de Nisa que se han abordado en este artículo se centran en lo fundamental que debe tener en cuenta el creyente sobre la oración cristiana: que no podemos pretender acceder a la oración si nuestra vida no busca asemejarse a aquel a quien nos dirigimos; si la vocación cristiana es a la comunión divina, ello se posibilita gracias a la oración; si el *telos* de nuestra vida es la comunión divina, en la oración debemos pedir bienes espirituales que nos permitan avanzar en función de dicho fin; pedir bienes espirituales no significa que mientras estemos en este mundo no necesitemos de bienes materiales para sustentar la vida física, sino que al pedir los bienes espirituales lo demás viene por añadidura.

La oración como coloquio familiar con Dios busca hacernos cada vez más semejantes a él en la práctica de las virtudes; las invocaciones que se realizan en la oración deben estar respaldadas por la disposición de nuestra propia vida; una vida sin oración deja al alma proclive a la tentación y, por ende, al mal. Por este motivo se da la necesidad de orar en todo momento y sin descanso.

REFERENCIAS

Balderas Vega, G. (2007). *Jesús, cristianismo y cultura en la Antigüedad y en la Edad Media*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana.

Calderelli, G. (1983). *Gregorio di Nissa. La preghiera del Signore*. Roma: Edizione Paoline.

Concilio Vaticano II (s. f.). *Documentos del Concilio vaticano II*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

Danielou, J y Charlat, R. (1998). *La catequesis en los primeros siglos*. Madrid: Studium.

- Eteria. (1955). *Itinerario*. (J. Monteverde, Trad.). Buenos Aires: Plantin. Recuperado de http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10072065
- Glinka, L. (Comp.) (2009). *La oración en los Santos Padres*. Lumen: Buenos Aires.
- Gregorio de Nisa. (1955). *La Vie de Moise ou Traite de la perfection en matière de vertu*. (J. Danielou, Trad.). París: SCI Du Cerf.
- Gregorio de Nisa. (1992). *Sobre la vocación cristiana*. (L. F. Mateo-Seco, Trad.). Madrid: Ciudad Nueva.
- Ippolito di Roma. (2005). *La tradizione Apostolica*. (E. Peretto, Trad.). San Paolo: Milano.
- Kiria, E. (2006). De oratione Dominica. En L. F. Mateo-Seco y G. Maspero (Dirs.), *Diccionario de San Gregorio de Nisa* (pp. 688-693). Burgos: Monte Carmelo.
- Maspero, G. (2006). La iniciación cristiana. En L. F. Mateo-Seco y G. Maspero (Dirs.), *Diccionario de San Gregorio de Nisa* (pp. 544-549). Burgos: Monte Carmelo.
- Meredith, A. (2002). Origen and Gregory of Nyssa on The Lord's Prayer. *The Heythrop Journal*, 43(3), 344-356.
- Philips, G. (1980). *Inhabitación trinitaria y gracia*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Pié-Ninot, Sr. (2012). "Ecclesia semper reformanda". La recepción del Vaticano II: Balance y perspectivas. *Revista Catalana de Teologia*, 37(1), 281-302. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/view/257810/351201>
- Policarpo de Esmirna. (2004). Carta a los Filipenses. En A. Roperó (Trad.), *Lo mejor de los Padres Apostólicos* (pp. 225-233). Barcelona: Clie.

- Samour, H. (s. f.). *Aspectos ideológicos del paradigma neoliberal*. Recuperado de <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4ddd8c55ccf14aspectosideologicos.pdf>
- San Agustín. (1988). *Obras completas XXXIX*. (A. Ortega y C. Basevi, Trads.). Madrid: BAC.
- Sesboüé, B. (1996). El testimonio de la Iglesia Antigua: Las instituciones sacramentales. En *Historia de los dogmas III*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Tertuliano. (2001). Apología contra los gentiles en defensa de los cristianos. En A. Roperio (Trad.), *Lo mejor de Tertuliano*. Barcelona: Clie. 94-96.
- Trevijano Etchevarria, R. (1994). *Patrología*. Madrid: BAC.
- Velasco, J.M. (2002). *Testigos de la experiencia de fe*. Madrid: Narce.