

Coccopalmerio, Francesco

La “communicatio in sacris” como tema canónico y ecuménico

Anuario Argentino de Derecho Canónico Vol XXIII, Tomo I, 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Coccopalmerio, F. (2017). La “communicatio in sacris” como tema canónico y ecuménico [en línea]. *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 23(1). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/communicatio-in-sacris-canonical-ecumenico.pdf> [Fecha de consulta:.....]

LA “*COMMUNICATIO IN SACRIS*” COMO TEMA CANÓNICO Y ECUMÉNICO

FRANCESCO CARD. COCCOPALMERIO

SUMARIO: I. ¿Qué es la c.i.s.? II. ¿Qué es la comunión eclesial? III. La estructura ontológica del derecho a participar de las res sacrae. IV. La c.i.s. entre la Iglesia católica y las Iglesias cristianas no católicas. V. Los actuales cristianos no católicos, su condición de comunión eclesial y la normativa para la participación a las res sacrae dadas a ellos en la Iglesia católica. VI. Los actuales cristianos no católicos, su condición de comunión eclesial y el derecho de participar a las res sacrae dadas a ellos por la Iglesia católica.

Resumen: El ecumenismo luego del Concilio Vaticano II, adquiere una importancia que ha quedado plasmada en ambos códigos de derecho canónico así como en los directorios. Un estudio de la estructura ontológica de la comunicatio in sacris es la razón de las diversas normas ecuménicas, que requiere una búsqueda sincera, junto con las otras Iglesias, de todos los elementos del depositum fidei y un examen de lo que falta al propio conjunto de verdades o bien de examinar de qué modo ese conjunto pueda ser mejor comprendido.

PALABRAS CLAVE: ecumenismo, no católicos, communicatio in sacris, comunión.

ABSTRACT: Ecumenism after II Vatican Council gained a big importance, that has remained captured in both canon law codes as in directories. A study about the ontological structure of communicatio in sacris is the reason of several ecumenical rules, that requires a sincere search together with other churches about all the issues of the depositum fidei and an exam related to all the ensemble of truths, or to examine how that ensemble may be better known.

KEY WORDS: ecumenism, no catholics, communicatio in sacris, communion.

Recordamos en este año (2017) los quinientos años del inicio de la Reforma protestante por obra de Martín Lutero. En esta ocasión nos parece natural dirigir el pensamiento a los hermanos cristianos pertenecientes a las Iglesias no católicas, considerando, al mismo tiempo la oportunidad, para quienes cultivan nuestra disciplina, de elegir el estudio de temas canónicos y al mismo tiempo ecuménicos.

Uno de estos es ciertamente el problema de la *communicatio in sacris* (c.i.s.), tema fascinante, que nos permite, por un lado, investigar científicamente un elemento importante del derecho de la Iglesia y, por el otro lado, conocer mejor a los hermanos cristianos no católicos¹.

Las intervenciones de la Iglesia católica en materia de c.i.s. son muchas e importantes, de carácter doctrinal y normativo. Tales son los varios textos del Concilio Vaticano II, las determinaciones del periodo inmediatamente posterior al Concilio y las normas del Código latino actual, así como los pronunciamientos más recientes, sucesivos a dicho Código².

En este artículo, sin embargo, no deseo tratar de las normas eclesiales relativas a la c.i.s., sino de la estructura ontológica del derecho a la c.i.s., estructura que consecuentemente da razón de ser a las diversas normas que la Iglesia va estableciendo en ese ámbito.

Se trata de una materia muy difícil a causa de los muchos elementos que de hecho están implicados en ella. Me ocupo de ella con especial interés desde hace ya cincuenta años, pero confieso con sencillez que todavía descubro en este argumento la necesidad de una nueva reflexión y de una comprensión más satisfactoria.

Establecido lo anterior, quisiera proceder siguiendo cuatro pasos:

- I. ¿Qué es la c.i.s.?
- II. ¿Qué es la comunión eclesial?
- III. La estructura ontológica del derecho a participar de las *res sacrae*.

1. Lo he tratado inicialmente en mi tesis doctoral, defendida en la Universidad Gregoriana, Facultad de Derecho canónico, y después publicada con el título: *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa cattolica*, Brescia (Morcelliana) 1969.

2. Los documentos del Concilio y del periodo postconciliar sobre la c.i.s. son sobre todo los siguientes: *Orientalium Ecclesiarum*, 26-29; *Unitatis redintegratio*, 3.8.15; Directorio ecuménico, 14/05/1967; *Ad totam Ecclesiam*, n° 25-63; *Instructio Secretariatus ad christianorum unitatem fovendam* «*In quibus rerum*», 1/06/junio de 1972 (*De peculiaribus casibus admittendi acatholicos ad communionem eucharisticam*); *Decretum Congregationis pro Doctrina Fidei* «*Accidit in diversis*», 11/06/1976 (*De celebratione Missae modo publico pro defuncto acatholico*); Código de Derecho Canónico; Código de los Cánones de las Iglesias Orientales; Directorio ecuménico, 25/03/1993.

- IV. La c.i.s. entre la Iglesia católica y las Iglesias cristianas no católicas.
- V. Los actuales cristianos no católicos, su condición de comunión eclesial y la normativa para la participación a las *res sacrae* dadas a ellos por la Iglesia católica.
- VI. Los actuales cristianos no católicos, su condición de comunión eclesial y el derecho de participar a las *res sacrae* dadas a ellos por la Iglesia católica.

I. ¿QUÉ ES LA C.I.S.?³

1. La sigla c.i.s. significa literalmente “la comunión que se crea entre algunas personas a causa de la participación a *res sacrae*”⁴.

En esta definición podemos distinguir cuatro elementos: *res sacrae*; ciertas personas; la participación a *res sacrae*; la comunión entre ciertas personas. Intentemos precisar estos cuatro elementos.

- a) Las “*res*” de las que hablamos son llamadas “*sacrae*” porque son realidades pertenecientes en algún modo al culto público de la Iglesia, pertenecientes a la liturgia de la Iglesia.

Esas realidades son múltiples y de diversos tipos. Puedo dar de ellas una ejemplificación inicial, mientras que una lista más completa podré ofrecerla sólo después de haber hablado de la c.i.s. con los hermanos cristianos no católicos. Por tanto, solamente como ejemplo, son *res sacrae*: el abrazo de la paz en la Misa, la celebración de la liturgia de las exequias, la administración del sacramento de la Eucaristía.

Es evidente que las *res sacrae* más importantes, y nítidamente distintas de las otras, son los sacramentos. Y veremos que en nuestro caso se pondrá la aten-

3. Cf. Directorio ecuménico *Ad totam Ecclesiam*, 29-31; Directorio ecuménico de 25/03/1993, n° 102-103: la expresión usada es «puesta en común de actividades y de recursos espirituales». Cf. también mi estudio: *La partecipazione...*, especialmente págs. 241-242.

4. Me permito remitir a algunos estudios míos: *La partecipazione...*, cit.; *Comunione ecclesiale e communicatio in sacris*, en *La Scuola Cattolica* 100 (1972) 458-471; *Comunione ecclesiale e struttura del diritto di partecipare ai sacramenti*, en *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 758-774; *Posizione ecclesiale dei divorziati risposati e dei cristiani acattolici in relazione al problema dell'ammissione ai sacramenti*, en *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 235-254; *La communicatio in sacris comme problème de communion ecclésiale*, en *L'année Canonique* 25 (1981) 201-229; *La “communicatio in sacris” nel Codice di diritto canonico e negli altri documenti ecclesiali*, en AA. Vv., *La funzione di santificare nella Chiesa*, en *Quaderni della Mendola*, (Glossa) (1995) 221-232.

ción en los tres sacramentos de la Penitencia, la Eucaristía y la Unción de los enfermos.

A este punto es ya decisivo subrayar que las *res sacrae*, en particular los sacramentos y especialmente los de la Penitencia y la Eucaristía, tienen la naturaleza y la función, evidentemente junto a otras, de actuar y de manifestar la comunión eclesial⁵.

- b) La participación a *res sacrae* es una relación entre personas: una persona da una cierta *res sacra* a otra persona y ésta recibe de la primera la *res* en cuestión. Por tanto, al decir “participación” indicamos una relación entre personas, de las que una da y otra recibe una *res sacra*.
- c) Las personas relacionadas con las *res sacrae* son las siguientes: por una lado la Iglesia, mediante las personas destinadas a representarla, y, por el otro lado, una o varias personas.

5. Esto se manifiesta así, de modo clarísimo, a partir de la lectura de varios documentos del Concilio Vaticano II y también, después, de otros de los dos Códigos, documentos que podemos citar a continuación:

«Actiones liturgicae non sunt actiones privatae, sed celebrationes Ecclesiae, quae est «unitatis sacramentum», scilicet plebs sancta sub Episcopis adunata et ordinata. / Quare ad universum corpus Ecclesiae pertinent illudque manifestant et afficiunt» (*Sacrosanctum Concilium*, 26).

«(...) praecipuam manifestationem Ecclesiae haberi in plenaria et actuosa participatione totius plebis sanctae Dei in *iisdem celebrationibus liturgicis, praesertim in eadem Eucharistia, in una oratione, ad unum altare cui praeest Episcopus a suo presbyterio et ministris circumdatus*» (*ibid.*, 41, 2).

«(...) sacramento panis eucharistici repraesentatur et efficitur unitas fidelium, qui unum corpus in Christo constituunt» (*Lumen gentium*, 3).

«Porro (fideles) corpore Christi in sacra synaxi refecti, unitatem Populi Dei, quae hoc augustissimo sacramento apte significatur et mirabiliter efficitur, modo concreto exhibent» (*ibid.*, 11, 1).

«(...) in Ecclesia sua Eucharistiae mirabile sacramentum (Christus) instituit, quo unitas Ecclesiae et significatur et efficitur» (*Unitatis redintegratio*, 2, 1).

«Actiones liturgicae non sunt actiones privatae...» (CIC, can. 837 § 1). El texto que sigue es idéntico (con las excepciones de «*ipsius*» después de «*Ecclesiae*» y de un ligero cambio en la puntuación) al de *Sacrosanctum Concilium*, 26, arriba citado. El texto falta en el *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales*.

«Sacramenta Novi Testamenti (...) utpote actiones Christi et Ecclesiae (...) ad communionem ecclesiasticam inducendam, firmandam et manifestandam summopere conferunt (...)» (CIC, can. 840). No tenemos las mismas expresiones en el texto correspondiente del *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales* (can. 667).

Por tanto, de los textos citados obtenemos que las celebraciones litúrgicas, en particular los sacramentos y en especial la Eucaristía, son definidas «celebrationes Ecclesiae»; la Eucaristía a su vez es llamada «unitatis sacramentum», mientras de las celebraciones litúrgicas se dice que su función es: «manifestare et efficere», «significare et efficere», «repraesentare et efficere», «inducere, firmare, manifestare», «Ecclesiam», «corpus Ecclesiae», «unitatem fidelium», «unitatem Ecclesiae», «communionem ecclesiasticam».

- d) La comunión que se crea entre la Iglesia y las personas a causa de la participación a las realidades sagradas está motivada en el presupuesto doctrinal de que las *res sacrae* tienen la naturaleza y la función de actuar y manifestar la comunión eclesial, es decir, más propiamente, la comunión entre la Iglesia y una o varias personas.

2. Trataremos de explicar con mayor detalle estas relaciones.

La comunión eclesial se actúa y manifiesta en el acto en el que una persona participa a una *res sacra*, esto es, en el acto en el que la Iglesia da a una o a varias personas una *res sacra* y en el cual estas personas reciben de la Iglesia esta realidad.

Podemos explicar todavía en modo más analítico lo que significa actuar y manifestar la comunión eclesial.

El punto de partida, el presupuesto inicial, es que una o varias personas están ya en comunión con la Iglesia, pero permaneciendo su comunión en ese momento como en condición de latencia o, con otras palabras, sin una concreta actuación y, por ello, sin visibilidad.

Si, por ejemplo, determinadas personas están caminando por la calle, podrían éstas encontrarse en comunión con la Iglesia pero estando esa condición en ese momento como en estado latente, no se actúa y por ese obvio motivo no se manifiesta.

Sin embargo, en el acto en el que la Iglesia da a una o a varias personas una *res sacra*, entre la Iglesia y estas personas se establece una comunión, se actúa una comunión o, quizá más exactamente desde el punto de vista semántico, se actualiza la comunión eclesial.

Cuando, por ejemplo, determinadas personas que están en comunión con la Iglesia, reciben de la misma Iglesia, por ejemplo del sacerdote en la celebración eucarística, un abrazo de paz, en ese acto la comunión de la Iglesia con estas personas viene actualizado y, por tanto, manifestado, dado a conocer, hecho visible, hecho notorio. La Iglesia testimonia a estas personas su propia comunión con ellas; les dice: “estáis en comunión conmigo”.

Bien visto, la c.i.s. verifica, con toda evidencia, la estructura y la dinámica del don entre dos personas que están entre sí en relación de amistad. Esa amistad puede permanecer como en estado latente o bien ser actualizada. Cuando, por ejemplo, las dos personas viven lejos la una de la otra y ocurre que hace tiempo que no se frecuentan, entonces su amistad permanece como latente, no está actualizada, no está puesta de manifiesto. Pero en el acto en que una persona ofrece a la otra un objeto agradable, o sea hace un don, entre ambas personas se establece una comunión, la amistad entre ellas experimenta una simpática renovación, se

actualiza y, en consecuencia, se manifiesta. Una persona testimonia a la otra su propia amistad: “eres mi amigo”.

La actuación y la manifestación de la comunión eclesial resulta particularmente eficaz, particularmente clara, cuando diversas personas, que están en comunión eclesial, se encuentran en un mismo lugar, especialmente en una misma iglesia, alrededor del mismo altar.

Todo lo dicho arriba significa que la c.i.s. presupone, de modo absoluto, la comunión eclesial.

Pero con esto la argumentación nos lleva con toda lógica hacia la comunión eclesial y hacia el concepto de ésta.

II. ¿Qué es la comunión eclesial?

Podemos partir del claro pero –como veremos– problemático can. 205, que dice así:

«Plene in communione Ecclesiae catholicae his in terris sunt illi baptizati, qui in eius compage visibili cum Christo iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis».

Este texto depende casi literalmente de *Lumen gentium*, 14, 2, que así dice:

«Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis».

Notamos enseguida que el canon habla de «*plene in communione*». Por ese motivo presupone la posibilidad de una comunión eclesial “no plena”, de la que, sin embargo, el texto no habla.

1. Examinemos en primer lugar la comunión eclesial plena y los elementos necesarios para que se dé esta condición.

Muy sencillamente –pues se trata de cosas sabidas– el canon requiere tres elementos: el sacramento del Bautismo (“*baptizati*”), la profesión de la fe católica (“*professionis fidei*”) y la aceptación de la autoridad jerárquica (“*ecclesiastici*”).

regiminis”), en modo particular del Obispo de Roma como cabeza de la Iglesia universal.

El canon 205, no obstante, es problemático bajo dos aspectos. El primer aspecto problemático es la dicción «*vinculis (...) sacramentorum*». Notamos, en efecto, que el vínculo de los sacramentos está fuera de lugar, porque tal vínculo es exactamente la actuación y la manifestación de la comunión eclesial que es un requisito previo al vínculo de los sacramentos. Pero el texto del canon deriva –como se ha dicho– del de *Lumen gentium*, el cual, en su formulación, no es perfecto.

El segundo aspecto por el que el canon 205 es problemático consiste en la omisión del inciso «*Spiritum Christi habentes*».

Esa expresión, como se desprende de un atento análisis de *Lumen gentium*, 14, 2⁶, significa de modo cierto: estar en comunión con Cristo, estar en estado de justificación, en estado de gracia santificante y, por este motivo, no en estado de pecado grave.

Consecuentemente, según *Lumen gentium*, 14, 2, el estado de gracia santificante es un elemento necesario para la comunión plena con la Iglesia; en cambio, según el dictado del canon 205 el estado de gracia santificante no está considerado como un elemento necesario para tal comunión.

Observemos que en los esquemas preparatorios del canon 205 (tal como resulta del texto no promulgado de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis*) ese requisito estaba presente.

En cualquier caso, aunque los codificadores retuvieron no posible o no oportuno introducir en el texto del Código el requisito de la gracia santificante para la comunión eclesial plena, ese requisito –no obstante– ha permanecido en la expresión del canon «*cum Christo iunguntur*». Resulta, en efecto, evidente que no es en absoluto posible estar unidos a Cristo sin la gracia santificante.

Nosotros, en definitiva, consideramos –con plena convicción y con entusiasmo– que el elemento indicado con las palabras «*Spiritum Christi habentes*», es decir, la gracia santificante, es un elemento necesario para la comunión eclesial plena.

Por lo que se acaba de decir, los requisitos de la plena comunión no son tres sino que son cuatro: el sacramento del Bautismo, la gracia santificante, la profesión de fe católica y la aceptación de la autoridad jerárquica.

Cuando una persona posee al mismo tiempo los cuatro elementos, entonces está en comunión eclesial plena.

6. Cf. mi estudio: *Quid significant verba “Spiritus Christi habentes” Lumen gentium 14,2*, en *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 68 (1979) 253-276.

2. Examinemos ahora el caso de la pérdida de uno o de varios de los elementos antes señalados para la comunión plena y la condición a la que conduce esa pérdida.

Tal comunión está determinada por la pérdida de alguno de los cuatro elementos arriba enumerados y de la permanencia de otros de esos elementos.

El Bautismo es un elemento que no se puede perder en cuanto imprime carácter, carácter que es precisamente indeleble, pero los otros tres sí pueden perderse, determinando de este modo en la persona una comunión eclesial no plena.

Y esa comunión eclesial no plena puede ser —a nuestro juicio— de cuatro tipos, según los elementos que se hayan perdido.

- a) La pérdida de la gracia santificante a causa de un pecado grave, permaneciendo, en todo caso, la profesión de la fe católica y la aceptación de la autoridad jerárquica. Es el caso del bautizado que mantiene la condición de católico, pero que al mismo tiempo se encuentra en la condición de pecado grave.
- b) La pérdida de la gracia santificante y de la profesión de la fe católica: es el caso del bautizado que pierde la condición de católico porque está en condición de herejía.
- c) La pérdida de la gracia santificante y de la aceptación de la autoridad jerárquica: es el caso del bautizado que pierde la condición de católico, porque está en la condición de cisma.
- d) La pérdida de la gracia santificante, de la profesión de la fe católica y de la aceptación de la autoridad jerárquica: es el caso del bautizado que pierde la condición de católico, porque está en la condición de apostasía.

III. LA ESTRUCTURA ONTOLÓGICA DEL DERECHO A PARTICIPAR DE LAS *RES SACRAE*

1. Hemos visto que la c.i.s. consiste en una relación entre la Iglesia y una persona, relación que se especifica, por parte de la Iglesia, en el dar a una persona una *res sacra* y, por parte de la persona, en el recibir de la Iglesia esa *res*.

Volviendo a tratar ahora el no sencillo problema de la estructura ontológica del derecho de participar de las *res sacrae*, iniciamos la reflexión trayendo a consideración el concepto de derecho entendido de manera esencial como libertad de actuar. En el caso específico de la c.i.s. el derecho consiste, por parte de la Iglesia, en la libertad de dar a una persona una cierta *res sacra* y, por parte de la persona, en la libertad de pedir a la Iglesia la recepción de esa realidad.

Nos ponemos ahora una doble pregunta: ¿cuándo y por cuál motivo la Iglesia tiene el derecho, esto es, la libertad, de dar a una persona una *res sacra*?;

¿cuándo y por cuál motivo una persona tiene el derecho, es decir, tiene la libertad, de pedir a la Iglesia la recepción de esa *res sacra*?

2. Para poder encontrar la respuesta no me parece posible limitarnos al concepto de derecho y, consecuentemente, al de libertad, sino que hay que recurrir también al concepto de capacidad y, más precisamente, al concepto de capacidad receptiva.

En otras palabras, la persona que recibe una *res sacra* debe tener capacidad receptiva con respecto a la *res* de la que se trata.

Debe verificarse –digamos– una conexión ontológica entre una cierta *res sacra* y la condición ontológica de la persona, pues la condición ontológica determina la capacidad receptiva, o sea, con otras palabras, la capacidad receptiva depende en una persona de su condición ontológica.

Lo dicho arriba está en relación de analogía con lo que decimos al afirmar que quien está bautizado recibe válidamente los demás sacramentos mientras que un no bautizado no los recibe válidamente. Con otras palabras, estamos afirmando que un bautizado, y sólo un bautizado, tiene la capacidad receptiva en relación a los demás sacramentos. La capacidad receptiva es necesaria para la válida recepción. Y es precisamente la condición ontológica de bautizado la que determina en una persona la capacidad receptiva de los demás sacramentos o, expresándolo de otra manera, la capacidad receptiva de los demás sacramentos depende en una persona de la condición ontológica de bautizado.

En este momento, y sólo en este momento, es decir, después de haber establecido cuanto se ha dicho sobre la capacidad receptiva, podemos responder a la doble pregunta ya antes formulada: ¿cuándo y por qué motivo la Iglesia tiene el derecho, es decir, la libertad, de dar a una persona una *res sacra*?; ¿cuándo y por qué motivo una persona tiene el derecho, o sea, tiene la libertad, de pedir a la Iglesia la recepción de esa *res sacra*?

He aquí, pues, la respuesta: la Iglesia tiene el derecho, es decir, tiene la libertad, de dar una *res sacra* a la persona, si la persona tiene, y solamente si tiene, capacidad receptiva en relación a la *res* de la que se trata; una persona tiene el derecho, o sea tiene la libertad, de pedir a la Iglesia la recepción de una *res sacra* si la persona tiene, y sólo si tiene, capacidad receptiva en relación a la *res* en cuestión.

3. Nuestra pregunta, sin embargo, se modifica, convirtiéndose lógicamente en la siguiente: ¿cuál es la condición ontológica de la persona que determina su capacidad receptiva de las *res sacrae*? O bien, con otras palabras, ¿de qué condición ontológica depende en la persona la capacidad receptiva de las *res sacrae*?

Por lo que ha quedado dicho hasta aquí, ya se debería poder intuir que es precisamente la condición ontológica de comunión eclesial la que determina en una persona la capacidad receptiva de las *res sacrae*. Con otras palabras, la capacidad receptiva de las *res sacrae* depende en una persona de la condición ontológica de comunión eclesial. La razón es evidente: si las *res sacrae* –como dicho al inicio– tienen la naturaleza y la función de actuar y manifestar la comunión eclesial, la persona que recibe las *res sacrae* debe estar en comunión eclesial.

Por este motivo una persona tiene capacidad receptiva relativamente a las *res sacrae* si tiene, y sólo si tiene, la comunión eclesial.

En caso contrario, la Iglesia confiriendo esas realidades cumpliría una acción contradictoria: pretendería actuar una comunión con quien no tiene la comunión, realizando de este modo al mismo tiempo una grave afirmación de indiferentismo eclesiológico, que sería a su vez causa de escándalo. El indiferentismo consiste en la afirmación errónea de que no hay diferencia entre el estar y el no estar en condición de comunión eclesial relativamente al derecho de recibir de la Iglesia católica las *res sacrae*, y en modo particular los sacramentos. El escándalo consiste en el juicio erróneo que se forma en la comunidad y también fuera de ella como consecuencia de esa afirmación errónea.

IV. LA C.I.S. ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS IGLESIAS CRISTIANAS NO CATÓLICAS

Hasta este lugar hemos procurado precisar la estructura ontológica del derecho de participar a las *res sacrae*, prescindiendo de la relación entre la Iglesia católica y las Iglesias cristianas no católicas.

Sin embargo, habitualmente, cuando se trata sobre la c.i.s., se habla en sentido más restringido, de modo que se la considera, precisamente, en la relación entre la Iglesia católica y las Iglesias cristianas no católicas. Veamos, pues, este aspecto.

1. Iniciamos indicando una necesaria distinción entre una c.i.s. que podemos llamar activa y una c.i.s. que podemos llamar receptiva.

La c.i.s. activa es la participación de un católico a una *res sacra* dada a esta persona por parte de una Iglesia no católica (por ejemplo, un católico va a confesarse con un sacerdote ortodoxo).

La c.i.s. receptiva es, en cambio, la participación de un no católico a una *res sacra* dada a esa persona por parte de la Iglesia católica (por ejemplo, un ortodoxo viene a confesarse con un sacerdote católico).

Nos limitaremos en lo que sigue a la c.i.s. receptiva.

2. Veamos enseguida un cierto elenco de *res sacrae* que obtenemos a partir de diversos documentos eclesiales y de la larga historia de esa práctica eclesial⁷:

7. He propuesto un elenco de casos o formas de c.i.s., según lo que se extrae de su praxis y de su historia, en *La partecipazione...*, especialmente pág. 241, nota 1. En cuanto a los documentos eclesiales podemos ver los siguientes:

En *Ad totam Ecclesiam*: las oraciones en común por la unidad (n° 32 - 37; cf. *Orientalium Ecclesiarum*, 38; *Unitatis redintegratio*, 8, 2-3); la participación activa al culto litúrgico (n° 50; 59); la función de lector o de predicador (n° 50, 56); la concesión de honores a las autoridades no católicas y el uso de vestidos eclesiásticos católico en las celebraciones no católicas (n° 51; 60); el uso por parte de no católicos de un edificio católico, o de un cementerio, o de una iglesia, con todos los objetos litúrgicos necesarios (n° 52; 61); el empeño por que los ministros no católicos puedan asistir espiritualmente a sus fieles en las escuelas católicas o en hospitales y otras instituciones semejantes dirigidas por católicos (n° 53-54; 62-63); la función de testigo en un matrimonio celebrado en una iglesia católica por un no católico (n° 49; 58); la posibilidad de cumplir la obligación de oír Misa en día de precepto en una Misa celebrada por no católicos orientales (n° 47).

En el Directorio ecuménico de 1993: la oración común (n° 108 - 115); la coparticipación en la liturgia no sacramental (n° 116 - 121); la función de lector o de predicador (n° 118; 126; 133 - 135); la concesión de honores a las autoridades no católicas en las celebraciones católicas y del uso de vestidos eclesiásticos católicos en las celebraciones no católicas (n° 119); el uso de iglesias, edificios católicos y cementerios con todos los objetos litúrgicos necesarios (n° 137 - 140); la asistencia espiritual a no católicos en las escuelas y hospitales católicos (n° 141 - 142); la función de testigo en un matrimonio celebrado en una iglesia católica por un no católico (n° 128; 136; cf. 127).

Los Esquemas del Código preveían, con todo, otras formas de c.i.s. Esas formas ya no aparecían en el *Schema* de 1980. Pueden ser recordadas: la participación de los católicos en el culto litúrgico en general de los no católicos y el uso de un edificio católico o de un cementerio o de un templo por parte de no católicos, cf. *Communicationes* 5 (1973) 43-44 y sobre todo 12 (1980) 371; cf. también 15 (1983) 198. En relación a la posibilidad de satisfacer la obligación de oír la Misa en día de precepto participando a la Misa celebrada por los no católicos orientales (*Ad totam Ecclesiam*, 47): una petición de inserción de esta disposición no fue admitida porque –así lo entendió quien respondió– esta estaría ya comprendida en la norma del actual can. 844, cf. *Communicationes* 12 (1980) 362.

En el CIC encontramos los siguientes cánones sobre la c.i.s.: principios generales de la comunicación en los sacramentos (can. 844); normas particulares relativas a: la función de padrino en el Bautismo y en la Confirmación (cáns. 874 § 2; 893), la concelebración eucarística (can. 908), el uso del templo de una iglesia o comunidad no católica para la celebración de la Eucaristía (can. 933), los matrimonios mixtos, la celebración de las exequias (can. 1183 § 3), las penas por la c.i.s. prohibida (can. 1365).

El Código no se ocupa, por tanto, de las normas sobre otras formas de c.i.s., como las que, por ejemplo, se pueden encontrar en *Ad totam Ecclesiam*, n° 25-63, y en el Directorio ecuménico de 1993, reenviando al establecimiento de otras normas por parte de las legislaciones particulares, según las prescripciones de los documentos ya en vigor en materia de c.i.s.

En el CCEO encontramos los siguientes cánones: can. 671, *vid.* can. 670, (principios generales de la comunicación en los sacramentos); can. 685 (la función de padrino en el Bautismo); can. 702 (la concelebración eucarística); can. 705 § 2 (el uso del templo de una Iglesia o Comunidad no católica para la celebración de la Eucaristía); cáns. 834 §§ 1-2, y 839 (los matrimonios mixtos); can. 876 § 1 (la celebración de las exequias); can. 1440 (las penas por la *communicatio in sacris* prohibida).

- a) la oración en común, con una sola voz, incluidos el hacerlo bajo la forma de retiros o ejercicios espirituales (Directorio ecuménico 1993 [DE], n° 108-115);
- b) la función de padrino o de madrina en la celebración del Bautismo o de la Confirmación (cánones 874 § 2; 893);
- c) la citación de nombres de no católicos en la liturgia católica (DE, n° 121);
- d) la admisión a la función de lector o de predicador (DE, n° 133-135);
- e) la admisión a la función de testigo en el matrimonio (DE, n° 136);
- f) la concesión del uso de edificios sagrados o de objetos litúrgicos (DE, n° 137);
- g) la celebración de la liturgia de las exequias (canon 1183 § 3);
- h) la concesión de los sacramentos de la Eucaristía, de la Penitencia y de la Unción de los enfermos (canon 844 §§ 3-4);
- i) la concelebración eucarística (DE, n° 104 e).

3. Como se ha dicho al inicio, las *res sacrae* tienen la naturaleza y la función de actuar y de manifestar la comunión eclesial, es decir, la comunión entre la Iglesia que da y la persona que recibe las *res sacrae*.

Resulta fácil reconocer, sin embargo, que no todas las *res sacrae*, de las que poco antes hemos dado una ejemplificación, tienen la misma intensidad de actuación de la comunión eclesial.

Es pues necesario realizar una distinción esencial entre *res sacrae* no sacramentales y los tres sacramentos ya señalados de la Penitencia, de la Eucaristía y de la Unción de los enfermos.

En efecto, una *res sacra* no sacramental significa, y por tanto presupone, la comunión eclesial plena o sólo no plena según sea el significado concreto que le atribuye la intencionalidad de la Iglesia. Y, por consiguiente, puede significar, y en consecuencia presuponer, comunión plena o bien no plena. Por poner un ejemplo muy sencillo: dar un abrazo de paz en la celebración de la Misa puede fácilmente significar sólo comunión no plena.

Pero, en cambio, realidades sagradas como los tres sacramentos antes recordados no son susceptibles de adaptación –digamos– de su significado: son y por ello presuponen comunión con el mismo Cristo y por este motivo presuponen comunión plena con la Iglesia. De aquí se sigue que quien recibe el sacramento de la Penitencia debe estar arrepentido del pecado, quien recibe el sacramento de la eucaristía debe estar en gracia santificante.

V. LOS ACTUALES CRISTIANOS NO CATÓLICOS, SU CONDICIÓN DE COMUNIÓN ECLESIAL Y LA NORMATIVA PARA LA PARTICIPACIÓN A LAS RES SACRAE DADAS A ELLOS EN LA IGLESIA CATÓLICA

Ahora es necesario dirigir nuestra atención hacia los hermanos cristianos pertenecientes a las Iglesias no católicas y ver de qué modo la Iglesia católica los considera.

1. El Vaticano II presupone generalmente que todas las Iglesias no católicas hoy existentes y, por tanto, en ellas, todos sus miembros, estén en buena fe. Esto vale, pues, a priori, salvo que en casos particulares conste lo contrario⁸.

Esto significa que el Vaticano II presupone que los actuales cristianos no católicos, en cuanto, precisamente, están en buena fe, no son culpables de su propia condición eclesiológica. Esto a su vez significa que el Vaticano II presupone generalmente que los actuales cristianos no católicos no están en condición de pecado (a causa de la condición eclesiológica) y por ese motivo que están en estado de gracia santificante (salvo que no lo estén por otros pecados de otro género).

2. El Vaticano II, mientras, por una parte, reconoce que los actuales cristianos no católicos no tienen la profesión de la fe católica y no tienen una aceptación de la autoridad jerárquica que pueda llamarse plena, por otra parte, quiere dar relieve a ese grado de profesión de fe y de reconocimiento de la autoridad hoy concretamente existente y afirma que, en este sentido, existe una comunión verdadera aunque no plena⁹.

8. La presunción general de buena fe no está en los textos del Vaticano II, pero sin ninguna duda se da por supuesta, como se deduce del “*Schema Decreti de Oecumenismo. Appendix: Relatio circa rationem qua Schema elaboratum est*”, texto enviado a los Padres el 27/04/1964. Así dice la *Relatio*: «*Aliqui Patris postulabant, ut in textu explicite dicatur in fratribus seiunctis “bonam fidem” requiri. Secretariatui unanimiter visum est mentionem “bonae fidei” nullatenus esse necessariam. Nam sicut bona fides et recta intentio apud Catholicos, tum ministros sacros tum fideles, ultro praesumitur, quando fidem suam profitentur et Missas aliasque actiones peragunt, donec contrarium probetur, similiter apud fratres seiunctos fides et recta intentio in suis professionibus et actionibus sacris praesumenda est, nisi aliud manifestum sit. Quod confirmatur experientia...*», cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970 ss., Vol. III, Pars II, págs. 335-336).

9. Veamos algún texto: «*Baptismus (...) vinculum unitatis sacramentale constituit vicens inter omnes qui per illum regenerati sunt*» (*Unitatis redintegratio*, 22, 2); «*Cum illis qui, baptizati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant, Ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam*» (*Lumen gentium*, 15); «*Hi enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum*

Esa estimación ha de considerarse un giro que marca una época. Quisiera, no obstante, observar con sencillez que dicho juicio sobre los actuales cristianos no católicos, aun siendo completamente positivo, podría, con todo, suscitar en la sensibilidad ecuménica actual una cierta reacción negativa, como si la Iglesia católica quisiese ponerse en primer lugar entre las Iglesias y ponerse en el centro de todas, juzgando la posición de las otras. Recordemos al respecto también que el Vaticano II tiene ya cincuenta años y hoy la sensibilidad ecuménica ha cambiado sensiblemente. La consideración hecha en el Concilio, sin embargo, podría valer como ejemplo para todas las Iglesias cristianas, en el sentido de que éstas podrían o –mejor– deberían presumir que las otras Iglesias que en su profesión de fe divergen en ciertos elementos con respecto a la propia profesión de fe, no sean culpables de ello.

3. Sobre la base de la precedente valoración, es decir, de la condición de comunión eclesial de los actuales cristianos no católicos, la Iglesia establece una normativa que regula la administración de las *res sacrae*.

A partir de los principios doctrinales del Concilio Vaticano II, se llega a las disposiciones positivas contenidas, de manera particular, en los dos Directorios ecuménicos sucesivos de 1967 y de 1993 y, finalmente, en ambos Códigos¹⁰.

Tratar aquí acerca de todas las normas relativas a cada una de las *res sacrae* nos alejaría por completo de nuestro enfoque. Me limito en consecuencia a las disposiciones positivas sobre las *res sacramentales*, es decir, sobre los tres sacramentos de la Penitencia, la Eucaristía y la Unción de los enfermos y, así, sobre la administración de estos sacramentos por parte de la Iglesia católica a los actuales cristianos no católicos¹¹.

Establece a este respecto el Código de derecho canónico en el canon 844 §§ 3-4:

«§ 3. *Ministri catholici licite sacramenta poenitentiae, Eucharistiae et unctionis infirmorum administrant membris Ecclesiarum orientalium quae plenam cum Ecclesia catholica communionem non habent, si sponte id petant et rite sint disposita; quod etiam valet quoad membra aliarum Ecclesiarum, quae iudicio Sedis Apostolicae, ad sacramenta quod attinet, in pari condicione ac praedictae Ecclesiae orientales versantur*».

Ecclesia catholica communionem, etsi non perfectam, constituuntur. Profecto, ob discrepantias variis modis vigentes inter eos et Ecclesiam catholicam tum in re doctrinali et quandoque etiam disciplinari tum circa structuram Ecclesiae, plenae ecclesiasticae communioni opponuntur impedimenta non pauca» (Unitatis redintegratio, 3, 1).

10. Cf., arriba, nota 7.

11. Cf., arriba, nota 4.

«§ 4. Si adsit periculum mortis aut, iudicio Episcopi dioecesani aut Episcoporum conferentiae, alia urgeat gravis necessitas, ministri catholici licite eadem sacramenta administrant ceteris quoque christianis plenam communionem cum Ecclesia catholica non habentibus, qui ad suae communitatis ministrum accedere nequeant atque sponte id petant, dummodo quoad eadem sacramenta fidem catholicam manifestent et rite sint dispositi».

Hemos de recordar, a este punto, sin poder detenernos por más tiempo a considerar este argumento, que la Iglesia se preocupa, tanto en la doctrina como en la normativa, de evitar el peligro del indiferentismo y del escándalo.

VI. LOS ACTUALES CRISTIANOS NO CATÓLICOS, SU CONDICIÓN DE COMUNIÓN ECLESIAL Y EL DERECHO DE PARTICIPAR A LAS RES SACRAE DADAS A ELLOS POR LA IGLESIA CATÓLICA

Podemos volver a poner nuestra pregunta múltiple: ¿quién tiene el derecho de participar en las *res sacrae*?; la Iglesia católica, ¿a quién tiene el derecho darlas?; ¿quién tiene el derecho de pedir las a la Iglesia católica y de recibirlas de ésta?

Y recordamos la respuesta: tiene el derecho de participar a las *res sacrae* quien tiene, y sólo quien tiene, capacidad receptiva con respecto a esas realidades; y tiene esa capacidad receptiva quien está, y sólo quien está, en condición de comunión eclesial.

Recordamos además que el derecho de participar a *res sacrae* como los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía (y, de modo semejante, de la Unción de los enfermos) exige que quien los recibe esté en condición de comunión eclesial plena.

Aplicamos ahora la pregunta y la respuesta al caso particular que aquí nos interesa de los actuales cristianos no católicos.

1. Presentemos al respecto una serie de datos, que están ya a nuestra disposición.

- a) Poco antes hemos relevado que los cristianos no católicos son considerados por el Concilio Vaticano II en la siguiente condición eclesial: tienen la gracia santificante y por tanto la comunión con Cristo; pero no tienen la profesión de fe católica y la aceptación de la autoridad jerárquica, al menos no en modo pleno.

De cuanto queda dicho obtenemos claramente que los actuales cristianos no católicos están en la condición de comunión eclesial verdadera, pero no plena. Esto corresponde al contenido del canon 205, que exige –como se ha visto– para la condición de comunión plena la profesión de la fe católica y la aceptación de la autoridad jerárquica.

Esto lo volvemos a encontrar en las precisas expresiones del canon 844 §§ 3-4: «*membra ecclesiarum orientalium quae plenam cum Ecclesia catholica communionem non habent*» (§ 3) y «*christianis plenam communionem cum Ecclesia non habentibus*» (§ 4).

Ahora bien, puesto que, por una parte, los actuales cristianos no católicos están en condición de comunión eclesial no plena y puesto que, por la otra, el derecho de participar a *res sacrae* como los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía exige que quien los recibe esté en condición de comunión plena, parecería inevitable considerar que tales cristianos no tengan el derecho a participar en la Penitencia y en la Eucaristía.

- b) Llega a nosotros, sin embargo, lo establecido en el canon 844 §§ 3-4, que da un vuelco a la precedente conclusión y reactiva el discurso. Este decisivo texto contiene dos afirmaciones.

La Iglesia puede –tiene pues el derecho– de dar los tres sacramentos de la Penitencia, la Eucaristía y la Unción de los enfermos a los actuales cristianos no católicos.

Si la Iglesia tiene el derecho de dar los sacramentos apenas recordados a los actuales cristianos no católicos, esto significa que tales cristianos tienen el derecho de recibir estas *res sacrae*.

Pero entonces, puesto que, por un lado, los actuales cristianos no católicos tienen el derecho de participar a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía y puesto que, por el otro lado, el derecho de participar de estos sacramentos exige que quien los recibe esté en la condición de comunión eclesial plena, parece inevitable considerar que los actuales cristianos no católicos hayan de ser considerados en condición de comunión eclesial plena.

- c) Los datos arriba expuestos nos llevan pues a hacer, relativamente a la condición eclesial de los actuales cristianos no católicos, dos afirmaciones.

Por una parte, tales cristianos, puesto que no tienen la profesión de la fe católica y la aceptación de la autoridad jerárquica, al menos no en modo pleno, están en la condición de comunión eclesial no plena (cánones 205; 844 §§ 3-4).

Por otra parte, puesto que tienen el derecho de recibir los tres sacramentos de la Penitencia, Eucaristía y Unción de los enfermos (canon 844, §§ 3-4) tendrían que estar considerados en condición eclesial de comunión plena.

Parece, en consecuencia, que nos encontramos en un callejón sin salida. Hemos de resolver el dilema: ¿cómo es posible, de una parte, no tener la profesión de la fe católica y la aceptación de la autoridad jerárquica al menos no en modo pleno, y, de la otra, estar considerados en condición de comunión eclesial plena?

2. Intentemos dar una respuesta a esta difícil cuestión y veamos qué elementos podemos usar en este caso.

- a) Hemos visto que los actuales cristianos no católicos quedan generalmente considerados en el Vaticano II como presuntos no culpables de su propia condición eclesial, y en consecuencia generalmente como en presunta condición de gracia santificante.

Es fácil de reconocer que estar en gracia santificante significa con perfecta consecuencia el estar en comunión con Cristo. Y puesto que Cristo es la Cabeza de la Iglesia que es el Cuerpo de Cristo, estar en gracia santificante significa lógicamente estar en comunión también con la Iglesia. Y puesto que la comunión con Cristo es una comunión plena, también la comunión con la Iglesia es una comunión plena.

Notemos ahora que la comunión con Cristo Cabeza de la Iglesia y, por tanto, con la Iglesia Cuerpo de Cristo, comunión de la que hemos hablado arriba, es de naturaleza ontológica y es de por sí invisible.

Recordemos, sin embargo, la conocida enseñanza de *Lumen gentium*, 8, 1, sobre la esencial, necesaria coherencia (podríamos decir inmanencia) de la Iglesia considerada bajo el aspecto de su ontología y, en consecuencia, de su invisibilidad —o sea bajo el aspecto de la comunión con Cristo—, y de la Iglesia considerada bajo el aspecto de su institución y, así, bajo el aspecto de su visibilidad. La Iglesia es única, pero puede ser considerada bajo dos aspectos, el de la ontología-visibilidad y el de la institución-visibilidad.

La comunión plena de las personas con Cristo debe por tanto hacerse visible, o sea, debe convertirse en comunión plena de las personas con la Iglesia. Esto se da cuando las personas en comunión con Cristo tienen los requisitos institucionales y visibles del sacramento del Bautismo, de la profesión de la fe católica y de la aceptación de la autoridad jerárquica.

Los actuales cristianos no católicos no tienen dos de esos requisitos, la profesión de la fe católica y la aceptación de la autoridad jerárquica, al menos no en modo pleno.

Por ese motivo, hemos de reconocer que la comunión plena que ellos tienen con Cristo Cabeza de la Iglesia y, en perfecta consecuencia, la comunión plena de ellos con la Iglesia Cuerpo de Cristo, comunión plena de naturaleza onto-

lógica y de por sí invisible, no se hace visible, o sea no se convierte en una comunión plena de naturaleza visible en la Iglesia institución. Por este motivo, tenemos una comunión eclesial ontológica plena y una comunión eclesial visible no plena.

Pero observemos que, por la esencial y necesaria coherencia entre la Iglesia considerada bajo el aspecto de su ontología y de la Iglesia considerada bajo el aspecto de su visibilidad –dos simples aspectos de una única e indivisible realidad–, si hay una comunión eclesial plena bajo el aspecto ontológico, debería haber en consecuencia una comunión eclesial plena bajo el aspecto de la visibilidad. La comunión plena de naturaleza ontológica debería convertirse –podríamos decir– de manera automática comunión plena de naturaleza visible en la Iglesia institución.

- b) Como consecuencia, parece que ha de haber en la condición eclesial de los actuales cristianos no católicos, un elemento de visibilidad que permita considerar a estos hermanos, también en el aspecto de la visibilidad, en condición de comunión eclesial plena.

Se podría, quizá, recurrir una vez más al elemento de la buena fe en la que estos se encuentran según la consideración del Concilio.

En este lugar, sin embargo, consideramos la buena fe no sólo como la ausencia de culpabilidad en la falta de aquellos dos requisitos, sino también –y, quizá, sobre todo– como una especie de *votum*, como una especie de apertura.

El *votum* o apertura significaría, en este caso, disponibilidad a dedicarse a la búsqueda sincera, junto con las otras Iglesias, de una comprensión más exacta y más completa del depósito de la fe y disponibilidad desde el principio a acoger el resultado de esa búsqueda.

Hoy las Iglesias cristianas, al menos en su inclinación o tendencia, parecen ser autorreferenciales, es decir, parecen estar encerradas en sí mismas. Y esto en dos sentidos: por un lado, tienen y conservan con celo un conjunto de verdades; y por el otro lado acusan a las otras Iglesias de no tener algunas de esas verdades y por ese motivo consideran que no están en comunión, o en el mejor de los casos que están sólo en comunión no plena.

El *votum* o apertura que deseo ilustrar consistiría en una predisposición contraria a la enunciada arriba. Y también aquí en dos sentidos.

Por una parte, cada una de las Iglesias cristianas deberían sentir el deseo de ponerse en relación con las otras para verificar si el propio conjunto de verdades puede ser enriquecido o puede ser mejor comprendido o precisado.

Por la otra parte, y en consecuencia lógica con lo dicho arriba, cada una de las Iglesias deberían sentirse inclinadas a evitar lanzar anatemas contra aquellas

Iglesias que no tienen algunas de las verdades pertenecientes al patrimonio arriba señalado.

Sobre tales presupuestos, el *votum* o la apertura de los que hablamos debería contener dos intenciones.

La primera sería la de ponerse a la búsqueda sincera, junto con las otras Iglesias, de todos los elementos del *depositum fidei* y la de examinar, por tanto, qué es lo que falta al propio conjunto de verdades o bien de examinar de qué modo ese conjunto pueda ser mejor comprendido.

La segunda intención es la de *acoger ya desde ahora* aquellas nuevas verdades o aquellas nuevas modalidades que mejoran la comprensión de la verdad a la que esa búsqueda habrá conducido.

Un tal *votum* o una tal apertura a acoger la verdad en su exactitud y en su perfección, ¿podría quizá ser considerado como el elemento visible que tendría la eficacia de completar aquello que todavía falta en la profesión de la fe y en la aceptación de la autoridad? Quizá sí.

No olvidemos que el *votum* tiene una importancia decisiva en varias instituciones eclesiales, partiendo del *votum* del Bautismo (del que trata el canon 849) o del *propositum* de la Confesión (que encontramos en el canon 916). Se podría dar la esencia del *votum* diciendo que esta intencionalidad produce efectivamente el paso desde la falta en lo real a la presencia en lo intencional: en el caso del *votum*, el Bautismo no existe en la realidad, pero se encuentra ya en el deseo de esta persona; la Confesión no está en la realidad, pero se encuentra ya en el propósito de esta persona.

No de manera diferente, por lo que respecta a la comunión eclesial, el *votum* de la verdad plena, ¿sería quizá aquel elemento que obraría un efectivo paso en los requisitos de la comunión eclesial desde su falta de cumplimiento hasta su cumplimiento, desde su falta de cumplimiento en la realidad hasta su cumplimiento en la intencionalidad?

Estando así las cosas, ¿podríamos considerar de alguna manera que las Iglesias cristianas *ya han alcanzado* en el *votum* de una profesión plena, una comunión eclesial plena?

Son preguntas intrigantes, que nos impulsan a seguir reflexionando.