



TOLERANCIA Y LIBERTAD

JOSÉ T. MARTÍN DE AGAR

Pontificia Università della Santa Croce

El tema que me propongo desarrollar es el de la relación entre tolerancia y libertad religiosa. Dos conceptos que a veces se aproximan hasta identificarse, mientras en otros casos se proponen como alternativos.

En efecto, el primer problema de quien se aproxima al tema de la tolerancia es tratar de clarificar el significado del término. Nada especial: sucede en muchos otros casos que un mismo término sea empleado para designar realidades diversas, pero afines y relacionadas entre sí.

En primer lugar hay que distinguir la tolerancia como actitud personal, de la tolerancia como estatuto o institución político-jurídica.

Como actitud o virtud la tolerancia es, en sentido generico, la apertura y respeto ante las ideas, costumbres o comportamientos de los demás, aunque no se compartan. En este sentido ser tolerante equivale a poseer un talante liberal y pluralista de aceptación de las diferencias personales o culturales. Es una característica de respeto a la libertad de los demás que puede definir a las personas y a los grupos sociales.

Más restringida es la idea de tolerancia como soportación paciente de lo que contraría, sea porque se considera inevitable, sea porque se considera preferible no combatirlo; en este caso, el objeto de la tolerancia es siempre algo que se juzga malo, no ya lo simplemente distinto, algo que no se quiere aunque se tolera.

A estos dos modos de entender la tolerancia en el plano personal corresponden, de alguna manera, dos conceptos diversos de tolerancia en el plano político-jurídico; uno que se puede llamar clásico y otro moderno. Nos ocuparemos de ellos en relación con la libertad religiosa¹.

1. Vid. sobre este tema, F. OCÁRIZ, *Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad religiosa*, en «Scripta Theologica» (1995) 865-883.

EL CONCEPTO CLÁSICO DE TOLERANCIA

Para los clásicos la tolerancia es la permisión o no punición de conductas ilegítimas en razón de un bien mayor. En definitiva, la reacción desproporcionadamente débil del ordenamiento, justificada por razones de prudencia política, ante hechos que de por sí merecerían persecución o una sanción mayor.

El punto de partida es aquí la distinción entre bien y mal; lo bueno se fomenta y promueve, lo malo se combate en la medida de lo posible, o a lo más se tolera al fin de evitar males mayores o de tutelar un bien superior. Más allá de los criterios de prudencia en la aplicación de la tolerancia, el problema fundamental de este modo de entenderla es siempre el criterio del que se parte para distinguir el bien y el mal y más concretamente lo justo de lo injusto. Un criterio que existe siempre en cualquier sociedad ordenada y que en definitiva atañe a la misma razón de ser de esa sociedad y de su orden interno.

En relación con la libertad en materia religiosa, este concepto clásico de tolerancia entró en el campo de la moral política cristiana y ha sido propuesto por los tratadistas del Derecho Público Eclesiástico hasta el Concilio Vaticano II, en los Estados católicos, para permitir un cierto margen de libertad a las demás religiones. Siguiendo el magisterio eclesiástico correspondiente, se parte de la neta distinción entre la verdad y el error, entre lo bueno y lo malo. La religión católica es la verdadera y el Estado tiene el deber de favorecerla; las demás confesiones, aunque falsas y disidentes, pueden e incluso deben ser toleradas por motivos de prudencia política, en cuanto sea necesario para conservar la paz social y evitar conflictos. Esta tolerancia daba lugar, para las confesiones acatólicas, a un estatuto diferente del reconocido a la Iglesia, aunque en términos de estricta libertad de acción muchas veces la diferencia no fuera tan notable; de hecho el especial reconocimiento del catolicismo no siempre ha significado restricciones a la libertad de las demás confesiones.

EL CONCEPTO MODERNO DE TOLERANCIA

En la época moderna se abre paso un concepto distinto de tolerancia religiosa frente al principio absolutista de que la religión de los súbditos pertenece al príncipe (*cuius regio illius et religio*); criterio, de corte cesarista, que consideraba la religión como un factor político más. Los efectos pacificadores de semejante principio en el orden internacional europeo fueron parejos a su insuficiencia para resolver, en el interior de cada nación, el problema de la presencia de una pluralidad de confesiones. Lo que llevó a buscar la solución en la delimitación de la competencia del soberano en lo que toca a las convicciones religiosas de los súbditos y a la práctica (al menos ritual) de las mismas².

2. Cf. J. LOCKE, *Epistola de tolerantia*, ed. italiana de La Nuova Italia, Firenze 1971. «Agli inizi della storia moderna, [la tolerancia] ha espresso il principio della non ingerenza del poter secola-

En este sentido tolerancia equivale a la legitimación de las diversas confesiones o cultos y a la aceptación del pluralismo religioso; al mismo tiempo se asegura la independencia del poder político de criterios confesionales. En sentido amplio es la renuncia del poder a intervenir en cuestiones de credo y de práctica religiosa, siempre que no sean consideradas contrarias a la paz y el orden externos.

Nacida de un cierto eclecticismo pragmático³ en el mundo anglosajón, esta concepción moderna de la tolerancia recibe del pensamiento racionalista un fundamento agnóstico e indiferentista: la indiferencia del Estado ante las opciones religiosas de los individuos, e indiferencia o irrelevancia de la religión en los criterios que guían la acción política.

Se trata de la renuncia ideológica a cualquier distinción entre verdad y error religiosos o de bondad o malicia de raíz ético-religiosa. Es más, en ocasiones, se hace del relativismo un presupuesto de la tolerancia, como si para ser tolerante fuera preciso renunciar a la verdad⁴, hasta el punto de que se tacha de intolerante a quien sostiene que los principios y criterios de la convivencia social deben inspirarse en una ética religiosa⁵. Se confunden dos planos, porque dogmatismo no es creer que existen verdades absolutas, que deben orientar la vida, sino pretender imponerlas por la fuerza, trasponiendo la absolutez de esas verdades a los medios para participarlas o comunicarlas a los demás⁶.

En la tolerancia moderna subyace la idea de que el poder político debe abstenerse de intervenir en las opciones religiosas de los ciudadanos, porque la verdad religiosa no puede ser conocida con certeza, y en cualquier caso no interesa al Estado dirimir esas cuestiones. La religión pertenece absolutamente a la esfera privada y para nada debe influir en la ordenación de la vida social, que debe sólo inspirarse en criterios de racionalidad, traducidos en normas jurídicas válidas por sí mismas o en virtud del procedimiento democrático con que se adoptan.

re nelle questioni religiose e di coscienza» (G. CARCATERRA, *Dalla tolleranza alla solidarietà: una storia fra morale e diritto*, en AA.VV., *Dalla tolleranza alla solidarietà*, Milano 1990, p. 113).

3. No exento sin embargo de puntos de referencia, recuérdese que Locke considera tolerables sólo las posiciones que él considera abiertas a la tolerancia. Cf. C. VELARDE, *Tolerancia y libertad. Una vuelta a los valores fundamentales del liberalismo*, en AA.VV., *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico*, México 1996, pp. 865-880.

4. Cf. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 92.

5. En definitiva se pretende que «la tolerancia es incompatible con la aceptación de unos valores absolutos que en cuanto tales hayan de ser tomados como rectores de la convivencia. Según esta manera de pensar, para no ser fanáticos es menester ser relativistas» (A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid 1994, p. 382).

6. «Sarebbe certo un errore imporre qualcosa alla coscienza dei nostri fratelli. Ma proporre a questa coscienza la verità evangelica e la salvezza in Gesù Cristo con piena chiarezza e nel rispetto assoluto delle libere opzioni che essa farà —senza «spinte coercitive o sollecitazioni disoneste o stimoli meno retti» (Cfr. *Dignitatis Humanae*, 4: AAS 58 [1966] 933)— lungi dall'essere un attentato alla libertà religiosa, è un omaggio a questa libertà, alla quale è offerta la scelta di una via, che gli stessi non credenti giudicano nobile ed esaltante» (PAOLO VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 80f).

Con todo, en la práctica, no pocas veces esta separación ha sido interpretada como subordinación de las confesiones al poder político que, no obstante el abandono progresivo de cualquier confesionalidad religiosa, se sigue considerando competente para establecer el estatuto jurídico de las confesiones, delimitando su autonomía y libertad de acción.

TOLERANCIA Y PLURALISMO RELIGIOSO

Parece necesario tener clara la diferencia que media entre los dos sentidos (clásico y moderno) de tolerancia, sobre todo por lo que se refiere al objeto y a las motivaciones de una y otra.

Pero también hay que señalar los rasgos comunes de una y otra acepción: ambas han sido aplicadas como criterio de actuación del Estado ante la religión y más concretamente ante el hecho del pluralismo religioso, si bien como criterio subordinado y negativo. Subordinado al principio de confesionalidad o de agnosticismo, según los casos; y negativo respecto a las confesiones «disidentes» o a las confesiones en general, según los casos también.

DE LA TOLERANCIA A LA LIBERTAD

Efectivamente, si hay que reconocer el progreso que cada una de estas concepciones de la tolerancia ha supuesto históricamente en el camino hacia la libertad religiosa, no es menos cierto que los presupuestos de una y otra determinan, al mismo tiempo, la insuficiencia de ambas de cara a la cabal realización de esa libertad.

Una y otra se inscriben en un proceso de progresiva secularización del poder civil, del que un primer paso lo constituye la distinción entre las convicciones y la práctica. Mientras las ideas se dejan, cada vez más, a la conciencia de cada uno, las manifestaciones prácticas de las mismas, sobre todo en forma colectiva, son objeto de atenta consideración por parte de la ley.

Esto hace que en ambas aplicaciones de la tolerancia aparezca como protagonista el Estado, dispuesto a establecer el influjo y la presencia de la religión (y de cada confesión particular) en la vida civil. De ahí la insuficiencia de una y otra como criterio de cumplida libertad religiosa.

La evolución de la tolerancia clásica

El Estado confesional (católico) se consideraba llamado a instaurar la verdad religiosa y el bien moral *tout-court*, cuando en realidad su misión es establecer la convivencia ordenada, según justicia, de todos los ciudadanos. Un orden social que deberá inspirarse también en los valores ético-religiosos presentes en la socie-

dad, pero que no incluye la unidad religiosa o la observancia de todos los preceptos morales de la religión oficial como parte de la política.

Es bien sabido que la doctrina católica ha progresado en esta materia, pasando de la doctrina de la tolerancia a afirmar que la libertad religiosa, de todos los hombres y de las confesiones, debe ser reconocida en la sociedad civil sin otros límites que los exigidos por el orden público⁷.

En la base de esta evolución se encuentra la consideración de la dignidad natural de la persona y de su vocación trascendente, que hace de la conciencia el criterio último por el que cada hombre debe guiarse en la búsqueda de la verdad sobre Dios y sobre sus relaciones con Él, por encima de cualquier consideración de orden político o social.

En consecuencia, se afirma la incompetencia de los poderes públicos y de cualquier grupo o individuo para tratar de imponer, dirigir o impedir coactivamente las opciones y prácticas religiosas, públicas o privadas, de los ciudadanos y de las confesiones en la sociedad civil.

Se trata de un paso definitivo en el proceso de secularización del poder, que comporta un cambio cualitativo de criterio, en cuanto se pasa de la centralidad de la verdad y sus derechos al valor prioritario de la persona, cuya dignidad no depende del uso que haga de su libertad y responsabilidad personales frente a Dios.

Bien entendido que no se renuncia —en el magisterio eclesiástico— a la distinción entre verdad y error, bien y mal, sino que a esas distinciones se las sitúa en su contexto propio y se les da su adecuado alcance en la sociedad civil, que podemos resumir así:

a) La verdad y el bien *de la persona* exigen el respeto de su libertad religiosa por parte de todos, de modo que la búsqueda y adhesión a la verdad acontezcan sin coacción, como corresponde a la naturaleza del hombre y de la misma religión.

b) La libertad religiosa es por tanto una verdad y un bien en sí misma, para el individuo y para la vida social. Algo que no puede ya ser simplemente tolerado, sino reconocido como un derecho civil.

c) Es este bien de la libertad religiosa el que tiene, por sí mismo, una dimensión política, en cuanto parte del bien común. Corresponde al Estado promoverla y tutelarla en la práctica, con toda la amplitud posible dentro del respeto a los principios básicos del orden social.

Se cumple así el paso de la tolerancia a la libertad (que permanecen claramente diferenciadas, cada una con su propia esfera de aplicación). De la consideración de la verdad o falsedad de las convicciones, se pasa a la consideración de la dignidad de la persona, de la libertad que, por este título, le corresponde en la sociedad. Del Estado que asume directamente la *cura religionis* (de esta o aquella confesión⁸), se llega al que Estado asume la *cura libertatis religiosae* (finalizada al libre ejercicio de las convicciones religiosas de cada cual).

7. Entendido no como límite arbitrario, sino como parte esencial del bien común.

8. Con todas las implicaciones de confusión y recíproca subordinación que la historia señala.

Contemporaneamente, culmina el proceso de secularización del poder civil, iniciado con el cristianismo⁹. La dimensión política de la religión no es la religión en sí misma, sino la libertad religiosa (y las manifestaciones socio-jurídicas que derivan de su ejercicio). Por tanto la competencia de los poderes públicos en materia religiosa se circunscribe a la definición, tutela y promoción efectiva de esa libertad. Libertad que tiene —como todas las libertades— un fin práctico: el desenvolvimiento de la dimensión religiosa del hombre, no sólo en sus aspectos íntimos de conciencia, sino en también en sus manifestaciones externas y sociales.

Se trata, por tanto, de una secularización del poder, pero no de la sociedad, puesto que mira precisamente a favorecer en ella el libre desarrollo de la dimensión religiosa de la persona, en su doble vertiente individual y comunitaria.

La evolución de la tolerancia moderna

La tolerancia de raíz moderna aparece *prima facie* más abierta a la libertad y al pluralismo religiosos, a causa del relativismo o del agnosticismo del que parte¹⁰. De hecho en muchos países la llamada libertad de cultos, ha evolucionado hacia una positiva afirmación y tutela del derecho de libertad religiosa de los ciudadanos y de las confesiones.

No obstante, en otras ocasiones, precisamente esa matriz laica ha llevado en la práctica a reafirmar el protagonismo del Estado en lo que toca a la presencia de la religión en la vida social. Éste se arroga la potestad de delimitar esa presencia, de decir hasta dónde puede o no puede llegar, qué manifestaciones de la vida religiosa deben obtener un reconocimiento civil y cuáles no. ¿Qué otro sentido tienen, por ejemplo, afirmaciones como que el matrimonio es un contrato meramente civil¹¹ o que la escuela pública (que no pocas veces se impone de hecho como única y obligatoria) debe ser laica?¹² Lo mismo puede decirse de las leyes que, directa o indirectamente, constriñen a las confesiones a adoptar un determinado estatuto civil, quizá inadecuado a su constitución interna¹³.

Esto sucede cuando el Estado hace de su laicidad una religión, de su antidogmatismo un dogma, de la indiferencia política ante las opciones religiosas de los ciudadanos, agnosticismo militante y secularizador. En cualquier caso los poderes públicos adoptan una actitud negativa ante el hecho religioso o al menos una cierta posición defensiva o de recelo ante las manifestaciones colectivas de la vida religiosa; y desde luego no aceptan su incompetencia en esas materias.

9. Cf. G. DALLA TORRE, *La città sul monte*, Roma 1996, p. 74.

10. Cf. p. e. D. ANTISERI, *La tolleranza e i suoi nemici*, Roma 1996.

11. Cf. Const. francesa de 1791, II art. 7. Lo mismo podría decirse de la obligación de celebrar antes el matrimonio civil que el religioso.

12. Const. francesa de 1946, preámbulo.

13. Vid. p. ej. el interesante estudio de M. GRICHTING, *Chiesa e Stato nel Cantone di Zurigo*, Roma-Freiburg-Wien, 1997.

Aquí también, el proceso secularizador parte de la distinción entre convicciones y práctica religiosa, entre dimensión privada y colectivo-pública, pero esta secularización no se limita a las instancias de poder, se pretende secularizar la sociedad: la tolerancia-indiferencia se reserva a las convicciones (son meras opiniones particulares), mientras que sus consecuentes-manifestaciones sociales son toleradas en el sentido clásico y estricto del término: una presencia incómoda, no grata, que se soporta sólo en la medida que, en cada caso, aconseje la prudencia política: en lo demás se la combate de modo más o menos abierto.

No faltan en la historia y en la actualidad manifestaciones de esta tolerancia intolerante, y así pueden encontrarse en un mismo texto constitucional ampulosas declaraciones de libertad religiosa, seguidas de severas y arbitrarias restricciones a la actividad de las confesiones religiosas, que son el natural vehículo de la misma, limitadoras de su presencia social. Otras veces estas cortapisas se encubren con la pudorosa manifestación de que las actividades de las confesiones «se regularán por lo dispuesto en las leyes»¹⁴.

LA LIBERTAD TOLERADA

En estos casos la libertad religiosa aparece como una libertad tolerada, aceptable en tanto en cuanto no traspase el ámbito de las meras opiniones privadas, pero sometida a vigilancia en el terreno de la práctica colectiva y de la presencia social.

Ciertamente compete a los poderes públicos establecer aquellos límites del ejercicio de los derechos, que sean necesarios para una convivencia ordenada y pacífica. Pero el problema surge cuando esos límites se establecen no sobre criterios objetivos, a partir de una consideración positiva de la dimensión religiosa del hombre, sino desde el *a priori* de un laicismo estatal más o menos confesado.

De una idea de tolerancia nacida para poner fin a las guerras de religión, se pasa a una tolerancia que intenta neutralizar la religión en el plano social¹⁵. Y esto, en nombre de la libertad y de la democracia. La tolerancia entendida como simple ausencia de coacción, se presenta como el paradigma de cuanto un Estado democrático laico y neutral puede y debe hacer por la libertad religiosa.

Que estas consideraciones no responden a un análisis simplificado de sucesos históricos del siglo pasado lo demuestran hechos bastante más cercanos a la actualidad.

14. Como observa SCOPPOLA, «L'ordine pubblico stabilito dalla legge» ha potuto essere interpretato in maniera così estensiva da vanificare in tutto il principio della libertà religiosa» (*Rivoluzione francese, coscienza religiosa e tolleranza*, en AA.VV., *Dalla tolleranza alla solidarietà*, Milano 1990, p. 41).

15. Son, dice Juan Pablo II, «quelle situazioni in cui un esasperato laicismo, in nome del rispetto della coscienza, impedisce di fatto ai credenti il diritto di esprimere pubblicamente la propria fede» (*Discurso para la Jornada mundial de la Paz*, 8.XII.1990).

En la Conferencia mundial sobre la mujer (Beijing, 1995), una de las reconven- ciones de la delegación de la Santa Sede sobre el documento presentado a dis- cusión, fue precisamente que en él se soslaya prácticamente la dimensión religio- sa de la mujer: de la religión no se hablaba como no fuera para conectarla con la idea de intolerancia, es decir, para presentarla como una manifestación y cobertu- ra del machismo típico de las culturas ancestrales¹⁶.

En el mismo contexto se puede inscribir la tendencia de ciertos países euro- peos de eliminar o reducir la objeción de conciencia al aborto: se pretende que las convicciones éticas o religiosas de quienes son llamados a intervenir, por muy li- bres que sean en el plano privado, no deben tener ninguna relevancia cuando esté de por medio un supuesto derecho de la mujer a liberarse de un embarazo inde- seado.

Las consecuencias de esta suerte de tolerancia intolerante se acrecientan allí donde el Estado se ha arrogado la facultad de intervenir en los más diversos cam- pos de la vida social (educación, cultura, medicina, comunicación, economía, asistencia)¹⁷. Tal vez en esos ámbitos se respeta (o simplemente se tolera) una par- cela más o menos amplia de libre iniciativa, pero los servicios estatales reclaman para sí la centralidad del sistema. En consecuencia, son otros tantos campos en los que el Estado decidirá qué proyección podrá tener la religión. Y de resultas esta- rán organizados, en lo que al factor religioso se refiere, de acuerdo con los princi- pios que fundan la tolerancia moderna: neutralidad y laicidad ante todo, sólo des- pués se verá qué margen puede darse a la libertad de la conciencia¹⁸.

Más allá de las intenciones ideales de sus fautores, el problema toca los fun- damentos reales de este modo de concebir la tolerancia. Tolerancia y pluralismo no pueden encontrar un sólido fundamento en la equivalencia o relatividad de las diversas opiniones, sino en la verdad absoluta de la persona (de cada una, con su diversidad), de su dignidad y libertad. Sólo en este sentido la tolerancia equivale a la libertad, o mejor, a la positiva aceptación y respeto, en la práctica, de la liber- tad ajena, de la riqueza que cada persona (o grupo) lleva consigo.

Volviendo al plano personal, cuando se respeta la libertad ajena porque se es- tima la dignidad de la persona, entonces la tolerancia de su conducta (del uso de su libertad) adquiere su significado genuino y valioso, en cuanto estoy dispuesto

16. Las observaciones de la Santa Sede se encuentran recogidas en C.J. MARUCCI (ed.), *Ser- ving the Human Family*, New York 1997, p. 501, vid. et. pp. 481-482, 489, 496. Vid. sobre este tema, A.M. VEGA GUTIÉRREZ, *El derecho de libertad religiosa en los trabajos preparatorios de la IV Conferencia mundial de la Mujer*, en AA.VV., *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Inter- nacional de Derecho Canónico*, México 1996, pp. 837-863.

17. Elocute la observación que a la libertad «ha acechado siempre el peligro de verse asfi- xiada por el poder, no porque éste sea tiránico o imperialista, sino sencillamente porque es poder» (R. NAVARRO-VALLS, *Los Estados frente a la Iglesia*, en ADEE [1993] 19).

18. Un sagaz desarrollo de este argumento en G. ANGELINI, *La laicità dello Stato come proble- ma filosofico e teologico*, en AA.VV., *Ripensare la laicità* (a cura di G. dalla Torre), Torino 1993, pp. 18-19.

a renunciar a parte de mi libertad, por solidaridad y respeto a la libertad del otro, cuando la convivencia lo exige¹⁹.

En cambio la tolerancia que procede de indiferencia hacia el otro (no me importa él, ni lo que piense o haga), o de relativismo subjetivista, es siempre una tolerancia precaria, dispuesta a convertirse en intolerancia en el momento en que lo que el otro diga o haga choque con mis ideas o preferencias. La tolerancia corre el riesgo de durar lo que dure la indiferencia subjetiva, tanto más cuanto que «en la práctica nadie es relativista»²⁰.

Ciertamente la tolerancia civil tiene sus límites, que en parte se identifican con los de la libertad, en cuanto determinados por ese conjunto de elementos necesarios para la convivencia que se resume en el concepto de orden público: en este sentido la tolerancia termina donde termina la libertad.

Pero en un sentido más estricto, la tolerancia aparece precisamente como un modo de marcar los límites de la libertad, distinguiendo de entre las conductas ilegítimas aquellas que, a pesar de serlo, pueden ser toleradas de las que no son tolerables; «la tolerancia no es una actitud de neutralidad o de indiferencia, sino una posición resuelta que cobra sentido cuando se la contrapone a su límite, que es lo intolerable»²¹. Este es el espacio propio de la tolerancia en su clásica acepción, que combina en sí dos principios irrenunciables de orden natural: la distinción entre bien y mal (justo e injusto) y la necesaria atención a las circunstancias de hecho: se tolera lo malo en la medida en que sea conveniente para evitar males mayores, pero no porque no se acierte a distinguir el bien del mal o porque se adopte una postura indiferente ante ellos.

En cambio, «la libertad religiosa no puede limitarse a una simple tolerancia»²², sino que se promueve y tutela como «cualidad esencial de una sociedad justa»²³, contenido principal del bien común que el Estado debe perseguir. Sólo cuando se valora positivamente la dimensión religiosa de la persona (también en su necesaria proyección social), se está en condiciones de captar el primado de la libertad religiosa y su fuerza expansiva, al servicio de la cual los demás criterios (neutralidad, laicidad, igualdad) que caracterizan la actividad del Estado, no tienen otro sentido que el de garantizar a todos su más amplio y efectivo ejercicio.

19. Es por su relación con la persona por lo que las ideas, aunque sean o puedan parecer equivocadas, se convierten en respetables, porque ya no se trata de simples enunciados abstractos, sino de la opinión, el punto de vista, las convicciones de *alguien* que es otro yo.

20. A. FERNÁNDEZ, *Com-prendere la tolérance*, Genève 1995, p. 7.

21. UNESCO, *Informe del Director General, 1993*, cit. por R. NAVARRO-VALLS, *Laicidad, tolerancia y libertad religiosa*, en AA.VV., *Cultura de la tolerancia*, Madrid 1996, p. 187, nota 8.

22. JUAN PABLO II, *Disc. al Corpo diplomatico*, 13.I.1990, n. 16, orig. francés en «Insegnamenti» XIII, 1 (1990) 81.

23. ID., *Disc. al nuovo Ambasciatore di Gambia*, 28.XI.1992, orig. inglés en «Insegnamenti» XV, 2 (1992) 759; vid. et. p. 754.