

NIKLAS LUHMANN: LA FUNZIONE DELLA RELIGIONE NELLA STRUTTURA SOCIALE. UN'INTERPRETAZIONE DI BRUNO ROMANO

Raffaele Maione*

1.

Niklas Luhmann è uno dei massimi rappresentanti del pensiero sociologico tedesco del '900, i cui scritti attraversano terreni differenti quali quelli della sociologia generale, sociologia del diritto, teoria politica, sociologia della religione, etica¹. B. Romano introduce, nella sua *Filosofia del diritto*, Niklas Luhmann, sostenendo che "in certa filosofia del diritto contemporanea, le condizioni della società e la relativa funzione del diritto trovano una discussione intensa nella prospettiva della teoria dei sistemi, che ha il suo riferimento centrale in Luhmann"². È stato Luhmann ad attribuire alla propria teoria la denominazione di 'funzionalismo strutturale'³ per marcarne la differenza rispetto allo

* Dottore di ricerca in Filosofia del Diritto. Università degli Studi di Napoli, Federico II.

¹ È secondo G. MARRAMAO la "massima espressione teorica del neofunzionalismo sistematico". Cfr. G. MARRAMAO, *Niklas Luhmann*, in: *Novecento Filosofico e Scientifico. Protagonisti*, vol. V, Settimo Milanese (MI) 1991, p. 505; F. BELVISI lo considera "nel contempo filosofo del diritto contemporaneo, sociologo del diritto e da ultimo teorico del diritto auto poetico"; cfr. F. BELVISI, *Niklas Luhmann*, in: *Filosofi del diritto contemporanei*, a cura di G. ZANETTI, Milano 1999, p. 221. Dello stesso avviso A. FEBBRAJO che ritiene "l'opera sociologico-giuridica di Luhmann sia tutta attraversata da una continua tensione e attenzione verso temi e problemi della 'teoria generale del diritto'", si veda A. FEBBRAJO, *Ancora sui limiti della sociologia del diritto*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, LIX, 2, Roma 1982, p. 269.

² B. ROMANO, *Filosofia del diritto*, Roma-Bari 2002, p. 19.

³ Romano sul 'funzionalismo' luhmaniano sostiene che "la struttura dei 'sistemi di funzione' ha il suo compimento del coappartenersi del fondamentalismo funzionale e del nichilismo giuridico, perché il loro funzionare è radicato nella 'funzione', che per Luhmann è tale in quanto la funzione della funzione è la funzione", cfr. B. ROMANO, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico. Postumanesimo 'noia' globalizzazione*, Torino 2004, pp. 122-123, pp.

'strutturalismo funzionale' di Talcott Parsons. In tal modo, secondo Fornero, l'opera luhmanniana può essere considerata in larga misura uno sviluppo di quella di Parsons, soprattutto se si tiene presente che anche per Luhmann il compito centrale della filosofia è quello di elaborare una teoria generale della società in grado di pensare quest'ultima in rapporti a precisi fondamenti unitari⁴. Da Parsons, e in generale dal funzionalismo, Luhmann ha ereditato l'esigenza di studiare la società come sistema integrato. Tuttavia egli non condivide né l'enfasi tipicamente parsoniana sul 'sistema di valori' come meccanismo regolativo della società, né la concezione che ruota intorno ai problemi dell'equilibrio del sistema sociale. Per Luhmann il meccanismo fondamentale della società è quello relativo alla coppia 'sistema-ambiente': ecco perché i fenomeni sociali non si basano su scelte universalistiche di valore ma su risposte selettive e contingenti; ecco perché l'oggetto primario delle scienze sociali è la riduzione della complessità, ovvero la risposta selettiva delle organizzazioni e dei sistemi agli elementi di contingenza e di imprevedibilità che ogni ambiente introduce nei sistemi. Tuttavia Ferrari ritiene che l'americano T. Parsons e il tedesco N. Luhmann rappresentano l'una la continuazione dell'altro⁵. Il concetto di funzione appare in Parsons strettamente connesso ad uno schema causale, poiché, data una struttura ed identificata la sua funzione, è possibile dedurre casualmente le attività necessarie al soddisfacimento dei bisogni del sistema. La teoria parsoniana è definita 'struttural-funzionalistica' (struttura-funzione), al contrario di quella luhmanniana che è definita 'funzional-strutturale' (funzione-struttura). Tra l'altro Niklas Luhmann sostiene che il 'causalismo' sia la maggiore causa di debolezza del sistema funzionalistico in generale⁶, ed il suo funzionalismo di tipo 'comparativo' o 'delle equivalenze', poiché conduce ad un confronto o comparazione reciproca tra gli stessi fattori mentre quello causalistico stabilisce definitivamente relazioni specifiche tra causa ed effetti basate sul nesso

391-392, p. 496). La teoria funzional-strutturale di Luhmann ha come ossatura il capire la funzione della realtà sociale, di ogni elemento di essa, dei suoi sistemi, dei membri che ne fanno parte.

⁴ N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia, Il pensiero contemporaneo: il dibattito attuale*, a cura di G. Fornero e F. Restaino, Novara 2006, p. 32.

⁵ V. FERRARI, *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, Roma-Bari 2004, p. 10.

⁶ Cfr. V. DE ANGELIS, *La logica della complessità. Introduzione alla teoria dei sistemi*, Milano 1996, p. 83.

di causalità⁷. Luhmann sostituisce i partecipanti alla relazione sociale con 'equivalenti funzionali': la relazione è tra quest'ultimi, escludendo ogni tipizzazione causa-effetto. Già negli anni '80 Niklas Luhmann aveva evidenziato come la nostra società tende ad apparire come una società dei rischi⁸, ritenendola non un insieme di esseri umani collegati da relazioni di ruolo, ma come una rete di sistemi composti da atti di comunicazione dotati di un senso sociale. Luhmann parte indicando l'ambiente caratterizzato da complessità e contingenza: nel caso della complessità, vi è un eccesso delle possibilità rispetto a quelle concretamente attuabili; nel caso della contingenza, l'ambiente è sottoposto, tramite accadimenti naturali e decisioni umane, ad eventi incerti, mutevoli ed imprevedibili. Allora i sistemi quando intervengono nell'ambiente sottostante, riducono la complessità e rendono stabili, quindi meno contingenti, le aspettative⁹. Se non si tiene in considerazione la società come un insieme di uomini, allora ciò che è importante, essenziale e fondamentale nella società sono le operazioni che avvengono nei singoli sistemi, prendendo dall'esterno gli eventi e, selezionandoli in modo autentico e adeguato, vengono portati all'interno di essi. Secondo K. D. Bracher *"ha ragione Luhmann quando sostiene, nel suo saggio Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, di fronte al fallimento dei vecchi ordinamenti, si esigono nuovi ordinamenti con alla base il bisogno di sicurezza e di riduzione della complessità"*¹⁰. Il punto di partenza della teoria luhmanniana è la differenza tra 'sistema' e 'ambiente': il 'sistema' è una qualsiasi entità costituita da più elementi fra loro correlati e in rapporto con l'ambiente che è esterno al sistema, e presenta una maggiore complessità. Nessun sistema può operare all'esterno: le 'operazioni' sono sempre interne ma con l'osservazione si possono travalicare i confini di un sistema. L'operazione è la riproduzione di un elemento del sistema autopoietico¹¹ (che Luhmann

⁷ Cfr. A. MACERATINI, *Procedura come norma. Riflessioni filosofico-giuridiche su Niklas Luhmann*, Torino 2001, p. 25.

⁸ L. D'AVACK, *Verso un antidestino. Biotecnologie e scelte di vita*, Torino 2004, p. 92.

⁹ V. FERRARI, *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, cit., p. 12.

¹⁰ K. D. BRACHER, *Il Novecento secolo delle ideologie*, a cura di ENZO GALLO, Roma-Bari 2006, p. 204. Sul rapporto tra crisi e complessità, si veda *Il filosofo del diritto davanti alla crisi della complessità*, cura di L. AVITABILE, Napoli 2010.

¹¹ Sul sistema autopoietico, M. Barcellona ritiene che il sistema giuridico sia un sistema autopoietico, della sua stessa autorganizzazione, è il prodotto della pressione cui il diritto soggiace ad opera dell'ambiente sociale e dei processi di

riprende dalle teorie biologiche degli argentini H. Maturana e F. Varela) sulla base degli elementi dello stesso sistema¹². Si ha osservazione, che è un modo specifico di operare, ogni volta che un sistema opera sulla base di distinzioni, e può ottenere e trasformare informazioni¹³. "Luhmann guarda la società come un sistema globale, la religione, il diritto, la scienza, l'economia, l'educazione, l'amore, la famiglia, ecc., come sistemi parziali. Ognuna di queste dimensioni, dove l'uomo si esprime come entità sistemica, si sviluppa mediante caratteristiche sistemico-funzionali originali. Ognuno di questi segmenti, eccetto la società, è parcellizzato, sezionato ed analizzato come un sistema, o meglio, un sottosistema o sistema parziale che, in coordinazione con l'intero arco sistemico, offre un panorama di equilibrio funzionalista. Il singolo sistema emerge dall'atto cognitivo che costituisce l'osservatore che osserva se stesso e attualizza una differenziazione che emerge secondo una procedura sistemica"¹⁴. Manifesta ancora che il nucleo costitutivo e fondamentale della teoria sistemico-funzionale è che sia l'individuo che le società sono osservate da Luhmann come sistemi, così come il diritto e l'economia, cioè entità dotate di senso, di differenziazioni di senso, regioni di senso confinate rispetto ad altre distinte regioni di senso¹⁵. Allora riprendendo quanto sopra esposto la società è concepita come un sistema sociale complessivo all'interno del quale si collocano una serie di sistemi parziali o di sottosistemi la cui funzione è quella di ridurre la contingenza e la complessità. In Luhmann i diversi sistemi sociali vivono secondo un codice binario, che tratta i materiali che lo riguardano, mediante due poli selettivi, l'uno opposto

adattamento che si attivano per fronteggiarli (M. BARCELLONA, *Critica del nichilismo giuridico*, Torino 2004., p. 157). Nel linguaggio comune autopoiesi significa autoproduzione che applicato ai sistemi vuol dire che un sistema da solo è in grado di produrre gli elementi di cui è costituito (Cfr. F. BELVISI, *Niklas Luhmann*, in: *Filosofi del diritto contemporanei*, a cura di G. ZANETTI, cit., p. 241).

¹² C. BARALDI, G. CORSI, E. ESPOSITO, *Luhmann in glossario, I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, voce *Operazione/osservazione*, Milano 1996, p. 163.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ L. AVITABILE, *La funzione del mercato nel diritto. Economia e giustizia in N. Luhmann*, Torino 1999, p. 22.

¹⁵ *Ivi*, p. 49.

all'altro, come nel diritto legale/non legale¹⁶. Il sociologo considera i sistemi come differenti tipi di sistemi autopoietici. Alla base di un sistema vi è complessità, la quale richiede una capacità di selezione di tipo contingente. L'ambiente è una 'complessità presupposta', non è una categoria residuale: è specifico di ciascun sistema nonché contemporaneamente più complesso¹⁷. Questo rapporto sistema-ambiente è equiparato ad uno schema 'dentro-fuori'. La distinzione tra sistema e ambiente determina il carattere essenziale del mondo, ossia la sua complessità. Il mondo fornisce all'uomo esperienze ed azioni varie ed illimitate, tuttavia con la consapevolezza di una capacità limitata dell'uomo di percepire ed elaborare informazioni. Questa complessità è l'eccesso delle possibilità del mondo, ovvero la differenza fra il numero delle possibilità potenziali e il numero delle possibilità attualizzate. Sinonimo della complessità è la selezione, ossia un procedimento finalizzato alla riduzione della complessità. Tuttavia quest'ultima va distinta dalla complicatezza, che rappresenta il numero e le specie degli elementi di un sistema. Per far sì che ci sia compatibilità tra il sistema e l'ambiente bisogna da un lato ridurre la complessità, mantenendo un ambito di possibilità su basi strutturali, e dall'altro mantenere una complessità interna, determinata da strutture, che creano e tollerano un sistema. Sono proprio le strutture che mantengono le relazioni fra gli elementi del sistema. Quest'aumento complessivo, anche negli altri

¹⁶ Cfr. B. ROMANO, *Sulla visione procedurale del diritto. Saggio sul fondamentalismo funzionale*, Torino 2001, p. 24. Si veda anche B. ROMANO, *Filosofia del diritto*, cit., p. 68. Ogni sottosistema è autonomo e opera secondo un codice specifico, che nel caso del diritto è diritto/non diritto. Il diritto distingue le azioni in lecite e illecite, ma questo non implica nessuna valutazione morale, cioè se siano buone o cattive. La fonte della validità del diritto è il sistema del diritto stesso e la nostra società deve rinunciare a essere integrata dal punto di vista morale. Per Luhmann il concetto di validità non è un concetto di tipo tradizionale collegato alla norma, ma la validità è un simbolo che, mantenendo in vita il sistema, permette il passaggio da un'operazione all'altra. L'esempio è l'emanazione di una legge alla sua applicazione in una sentenza (F. BELVISI, *Niklas Luhmann*, in: *Filosofi del diritto contemporanei*, cit. p. 231). B. Romano osserva che in Luhmann il concetto di validità giuridica è riferibile solo ai contenuti selezionati e posti come aspettative normative. La validità non è una qualità della norma ma è il fondamento del diritto vigente: B. ROMANO, *Filosofia del diritto*, cit., p. 69.

¹⁷ V. DE ANGELIS, *La logica della complessità. Introduzione alla teoria dei sistemi*, Milano 1996, p. 70.

sistemi ed ambienti, fa sì che si applichi il principio di Ashby, secondo il quale quanto maggiore è la complessità interna di un sistema quanto più è vasta la porzione di mondo che egli riesce a cogliere, tanto più differenziate sono le risposte che egli riesce a dare e tanto maggiore è la sua capacità di sopravvivenza. In sintesi un sistema riesce a realizzare l'obiettivo di sopravvivere quanto più è in grado di rispondere all'aumento della complessità dell'ambiente con una propria accresciuta complessità¹⁸.

2.

La religione va inserita nell'ambito di un sistema parziale, con la funzione di rappresentare l'apresentato', ovvero la funzione di raffigurare l'indeterminabile. Il fenomeno religioso viene inserito da Luhmann nell'ambito del rapporto sistema-ambiente: *"la religione prende ciò che è sovranaturale dall'esterno, trasformando la complessità indeterminata in complessità determinata"*¹⁹. Il sistema religioso, che ha lo scopo di illuminare le coscienze religiose²⁰, diventa un *"ordinamento autosostitutivo che attrae nell'ambito del suo incantesimo ogni nuova forza di tipo religioso"*²¹. Si abbandona l'idea di un Dio trascendente e si tematizza la contingenza del mondo come se Dio non ci fosse. Non c'è per Luhmann un'incompatibilità tra la fede e la società differenziata: la perfezione nella società attuale è una meta difficile da raggiungere. Ma la religione non può più ricostruire il mondo come totalità dell'opposizione tra coloro che sono dentro il sistema, i fedeli, e coloro che sono fuori, gli infedeli. Il problema della religione non sta nell'adattamento alla società, quanto nella mancanza di compatibilità strutturale con la differenziazione funzionale di quest'ultimo.

Altro concetto che emerge nel sistema luhmanniano è quello di 'secolarizzazione' termine che manifesta sociologicamente il passaggio da una società in cui la religione ha un dominio nella sfera pubblica a una società industrializzata *"in cui si assiste ad una progressiva riduzione della portata pubblica della religione organizzata, che perde*

¹⁸ Cfr. N. LUHMANN, *Potere e Complessità sociale*, trad. a cura di R. SCHMIDT e D. ZOLO, *Note Lessicali*, voce *Ashby (Teorema di)*, Milano 1979, p. 173.

¹⁹ N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt 1977, trad. it. a cura di S. Belardinelli, *Funzione della religione*, Brescia 1990, p. 31.

²⁰ *Ivi*, p. 90.

²¹ *Ivi*, p. 51.

sempre più la funzione di controllo sociale"²². La religione è un ambiente strutturato della società, che ha interessi e valori differenti rispetto al passato, che non sono più certamente religiosi. Il sistema religioso non può più pretendere per sé la capacità di integrazione che aveva nelle società del passato; esso al pari di ogni altro sistema funzionale, deve tener presente che la società viene integrata in modo da essere di volta in volta un possibile ambiente per i suoi diversi sistemi parziali. La religione rimanendo ancorato al carattere di preminenza, ha trovato l'ostilità degli altri sistemi che hanno dovuto affermare la propria autonomia contro il controllo religioso. Ecco perché anche la religione deve essere considerata un sistema parziale, come gli altri, e con l'obiettivo, per una pacifica e solidale convivenza sociale, di 'ridurre la complessità'. Luhmann svuota scientificamente la religione da ogni elemento di 'verità', assolvendo la sola funzione sopra indicata, rappresentando un vero e proprio 'diritto di cittadinanza'. È qui che viene inserito il concetto di 'religione civile', come l'insieme di credenze che fanno riferimento ad un'entità trascendente (di solito indicata semplicemente con il nome di Dio) che fungono da legittimazione ad una comunità politica, più esattamente alla qualità della sua integrazione. Tali credenze si esprimono in lessici, simboli, riti attinti dalla religione tradizionale ora usati come rafforzativo dell'identità politica²³. Ma tale prospettiva sterilizza ogni possibile 'resistenza dello spirito', ossia

²² V. ZANONE, *Laicismo*, in: *Variazioni sul tema della laicità. Dialogando a proposito di alcuni principi del Concilio Vaticano II e della libertà religiosa. Un dibattito storico-culturale ancora aperto*, di F. DE GREGORIO, Roma 2006, p. 169.

²³ Cfr. G. E. RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Roma-Bari 1999, p. 43. Ancora lo stesso autore la definisce come "l'insieme dei discorsi e degli atteggiamenti pubblici, con valore e intento normativo, dotati di simbolismo e di codice religioso che si riferiscono alla formazione e affermazione della comunità nazionale" (G. E. RUSCONI, *Patria e Repubblica*, Bologna 1997, p. 20). Alla base del discorso di Rusconi vi è una somma algebrica di più risorse: patriottismo, morale, fiducia e solidarietà. Infatti afferma che "una democrazia non funziona senza risorse che attingono a fonti diverse dal contratto politico democratico", p.35. In un'altro suo saggio afferma che il termine religione civile assolve al significativo legame comunitario e senso civico tra i cittadini, "in grado di correggere lo scarso ethos pubblico degli italiani e la loro fragile identità nazionale" (G. E. RUSCONI, *Religione civile e identità italiana*, in: *Religione degli italiani*, n. 5, anno 2003, p. 832).

"dell'affermarsi del se stesso, responsabile del suo scegliersi"²⁴. È necessario chiarire circa la distinzione tra religione in chiave spirituale e religione in chiave civile.

3.

Il concetto di religione civile appare in età moderna ed è ripreso in età contemporanea per designare quella forma di religione ritenuta necessaria per la nascita, lo sviluppo e la conservazione della società civile. Mentre nelle società antiche come nella *polis* greca o nella *res publica* romana, si parla di teologia *civilis* per indicare il culto ufficiale che i cittadini devono prestare agli dèi protettori della città, in età moderna l'accento è posto maggiormente su quell'insieme di credenze comuni che possono consolidare il vincolo sociale tra i cittadini e il loro attaccamento alla patria, con valori quali la lealtà, lo spirito di sacrificio, il coraggio e la solidarietà civile. Ma è con Rousseau che il termine trova la sua più nota elaborazione. Nel cap. 8 del libro IV del '*Contratto Sociale*', il filosofo francese distingue la religione in tre forme diverse a seconda del rapporto con la società, quali la religione dell'uomo, del cittadino e del prete. La religione del cittadino è quella fondata su pochi semplici dogmi, è la 'professione di fede puramente civile' che serve a cementare il patto sociale e i cui "articoli vengono stabiliti dal sovrano non come dogmi di religione, ma come sentimenti di socialità in mancanza dei quali è impossibile essere buon cittadino e suddito fedele"²⁵.

Negli anni sessanta e settanta del secolo passato, all'interno della sociologia della religione nordamericana, il termine viene utilizzato, sulla scia delle analisi del rapporto tra religione e società di Emile Durkheim, da Robert N. Bellah, allievo di Talcott Parsons, per designare l'atteggiamento religioso che contraddistingue la società statunitense. Secondo Bellah, la società nordamericana è caratterizzata da una religione trascendente che è universale in tutta la nazione. Al centro di essa è posta la fede in un Dio trascendente, al cui giudizio superiore è subordinata la vita di ogni uomo e della stessa nazione, il cui destino sta in ultima analisi nelle mani del suo creatore. Tra gli elementi costitutivi di questa religione civile si trova dunque l'idea di un'alleanza tra Dio e il

²⁴ B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima*, Torino, 2009, p. 103.

²⁵ J. J. ROUSSEAU, *Scritti Politici*, a cura di P. ALATRI, *Il Contratto sociale*, Torino 1970.

suo popolo e una serie di valori morali come la libertà, la giustizia, la carità e la virtù personale tipica della tradizione repubblicana. Questa fede comune in Dio si riverbera in alcuni simboli della vita nazionale come lo stemma, riportato anche sulla moneta, che riporta il motto *'In God we trust'*. Il sociologo Bellah sostiene che la religione civile americana è il più potente cemento della nazione, nata all'epoca dei padri fondatori e resiste ai giorni nostri proprio perché vi è assenza di conflitti con la Chiesa. Tuttavia la religione civile americana è considerata una *'finzione culturale'* poiché i valori sono più rintracciabili nei discorsi dei politici piuttosto che dei cittadini: l'esistenza di un Dio guida in terra, che ha la funzione determinante per lo sviluppo delle istituzioni americane. Bellah individua e definisce con precisione un aspetto importante della vita pubblica della repubblica d'oltreoceano. La presenza, cioè, di un insieme di valori condivisi che innerva in modo positivo la società americana. Uno degli aspetti più caratteristici della sua vita sociale, politica e culturale è la presenza di una religione civile, di un minimo comune denominatore morale, patriottico, spirituale ed identitario dell'intera nazione. Ecco il binomio *'cittadinanza'* e *'religione'*. Cittadini americani, credenti o non, ma legati da credenze e riti e sotto la protezione di Dio.

La ripresa del concetto di religione civile da parte di Bellah ha suscitato vasta eco anche nella sociologia tedesca contemporanea presso Niklas Luhmann e Hermann Lübbe: secondo Luhmann nelle società moderne, caratterizzate da una separazione tra chiesa e stato, il ruolo della religione civile è svolto dalla credenza in *'valori fondamentali'* (*'Grundwerte'*) che si collocano in una sfera trascendente rispetto al sistema politico; mentre secondo Lübbe la religione civile sarebbe l'insieme di riti, simboli e norme di tipo religioso che sono insiti – o di fatto o per via di una collocazione istituzionale – nel sistema politico e che, senza pregiudicare la libertà religiosa dei cittadini, vincolano tuttavia i singoli alla comunità, fornendo a quest'ultima una legittimazione anche di tipo religioso. La tesi del sociologo tedesco è che la religione sia ancora un importante elemento per la vita sociale, anche se non sembra più troppo importante per la vita individuale. In quanto sistema sociale di una società sempre più differenziata e complessa, la religione non va tuttavia confusa secondo Luhmann con una *'religione civile'*, intesa come una sorta di *'tabuizzazione'* dei valori fondamentali della cultura liberale. Potremmo anche dire: un conto è la religione e la Chiesa, quale sua organizzazione indispensabile, altro conto è la riduzione dei valori religiosi a ciò che semplicemente serve alla società, a una qualsivoglia *'religione civile'*. Quest'ultima non è

assolutamente idonea ad esprimere un'autentica coscienza religiosa, poiché, in quanto tale, non è in grado di 'esprimere il soprannaturale', ossia ciò che soltanto la religione, in quanto teologia della rivelazione, può esprimere. Il codice del sistema religioso, dal punto di vista sistemico luhmanniano, è trascendenza/immanenza. La religione manifesta in questo senso la non esaustività e la contingenza del mondo, rappresenta l'irrappresentabile, il trascendente, attraverso determinate 'formule di contingenza', la più importante delle quali è Dio. Quanto alla Chiesa, essa è ciò che dà concreta visibilità sociale al 'soprannaturale', al trascendente, a quello non disponibile. In Luhmann, maestro del funzionalismo, è davvero strano riscontrare ciò. Da Kant a Hegel, da Marx a Durkheim, tutti hanno parlato di una funzione 'latente' della religione: la religione come surrogato della vita morale o di quella filosofica, come oppio dei popoli o come fondamentale elemento d'integrazione sociale. Tutto insomma, tranne che quello che la religione, almeno il Cristianesimo, intende essere: parola rivelata da Dio per la salvezza di tutti gli uomini. In Luhmann, al contrario dei precedenti, la religione svolge la sua funzione sociale tenendo vivo in primo luogo, non il senso della solidarietà, dell'accoglienza o dei valori civili, bensì il senso di Dio, della trascendenza e della Chiesa, ma senza tener conto di quella "*genesì della vita interiore, che 'sollecita' l'uomo a prendere posizione, a interrogarsi nella continua ristrutturazione della sua identità esistenziale*"²⁶.

²⁶ B. ROMANO, *Sistemi biologici e giustizia. Vita animus anima*, cit., p.103.