

L'ultimo Luhmann e la religione, ovvero il velo di Maya del funzionalismo sistemico¹

Paolo De Nardis

La prospettiva sistemica di questo lavoro postumo dell'ultimo Luhmann in tema di religione (*La religione della società*, FrancoAngeli 2023) e la riflessione già anni prima avvenuta su questa come sub-sistema specifico all'interno della nuova logica funzionalistica delineata, appare senz'altro più lucida e discretamente distinta soprattutto se la si mette a comparazione e confronto con una delle punte più avanzate in tema di religione che può far capo invece al vecchio struttural-funzionalismo di tipo normativistico. Questo infatti si appoggia(va) a un'impalcatura fondata su un bagaglio di "valori comuni" in un dato tipo di sistema sociale/società e, per favorire il chiaroscuro, si può porre la problematica sul tappeto ricordando una stagione culturale che fiorì nello scorso secolo nel nostro paese e che, posta come ricordo scenografico di fondo, può a sua volta far stagliare plasticamente ancor meglio la posizione funzional-strutturalistica di Luhmann nell'ottica dell'analisi della funzione della religione.

Infatti, all'inizio degli anni '60, e quindi nel cuore dello scorso secolo, proprio in Italia vi fu un fermento culturale molto intenso sui rapporti e sulla possibilità di dialogo tra marxismo e religione in coincidenza con l'avvio della chiusura dei lavori del Concilio Vaticano II e con il rinnovamento iniziato soprattutto nella chiesa cattolica con il Pontificato di Giovanni XXIII al secolo Angelo Giuseppe Roncalli che del "dialogo" aveva fatto il tratto essenziale della sua stessa pastorale.

¹ Il saggio qui presente riproduce la Postfazione di Paolo De Nardis al volume di Niklas Luhmann, *La religione della società*, FrancoAngeli, Milano 2023, pp. 285-293.

Alcuni intellettuali cattolici e marxisti provarono a cimentarsi in tal senso a volte anche con grande profondità analitica e rigore concettuale che accompagnavano le nuove sensibilità culturali. Di particolare interesse ancora oggi appare la polemica su «Paese Sera», quotidiano della sinistra vicino all'allora Partito comunista italiano del 18 novembre 1963 tra M. Salerno e M. Massara. Su questo dibattito Vittorio Citterich su «Testimonianze» (n. 59-60), periodico cattolico progressista allora diretto da Danilo Zolo, ebbe a notare come la polemica di cui sopra avesse un tono bizantino, sterile e fastidioso in quanto si muoveva stancamente tra un comunismo scientifico, ancorato a un postulato ateistico, e un comunismo schiettamente antireligioso, insomma «tra un comunismo che suggerisce di gridare sui tetti che Dio non esiste (come piace a Massara) e un comunismo che raccomanda di non sprecare fiato, tanto Dio non c'è lo stesso e basterà la "coscienza" progrediente a rendere la cosa chiara a tutti (come vuole Salerno)».

La necessità di riconoscere nelle relazioni e nell'alterità invero determinava un clima che faceva scrivere allo storico del cristianesimo Giovanni Miccoli nel numero del 21 luglio 1964 di «Mondo Nuovo», periodico socialista, sviluppando così in parte le affermazioni dello stesso Togliatti in un suo discorso a Bergamo nel marzo del 1963, che «se questo processo continuasse con il ritmo accelerato assunto in questi ultimi anni, esso porrebbe al movimento operaio e alla sua ideologia il problema di riconsiderare attentamente la sua posizione nei confronti del fatto religioso e dell'organizzazione che esso si è dato; le domande sul suo significato, sulla sua funzione storica, sul ruolo da esso coperto nella società, andrebbero riproposte nella misura in cui sarebbe mutato il contesto storico-politico-economico e la presenza religiosa in base a cui le prime risposte erano state date». E qui *ad adiuvandum* Franco Quercioli («Testimonianze», n. 59-60) notava come l'articolo di Miccoli si ponesse «in una prospettiva originale per il pensiero marxista» e che «finché si dialoga nulla è perduto».

E ancora Lucio Lombardo Radice, matematico e intellettuale marxista, in due importanti articoli su «Rinascita», settimanale del Partito comunista italiano, del 4 aprile e del 4 luglio 1964, parlava esplicitamente di un costruttivo confronto ideale, e quindi non dello scontro ideologico con l'avversario di classe, con correnti di pensiero dotate di

una carica rivoluzionaria e progressista nella competizione tra «valori diversi», facendo in tal modo seguito alla tesi di Togliatti approvata al X congresso del Partito comunista italiano con la quale si dava la garanzia che la coscienza religiosa sarebbe stata sempre rispettata trovando dinanzi a sé un terreno democratico effettivo di sviluppo.

Quanto sopra può far ben capire come il dibattito culturale nel nostro paese fosse in quella fase così ricco di stimoli e fermamente ancorato al concetto di religione come collante sociale, nell'elaborazione machiavelliana e rousseauiana di "religione civile" proprio all'interno del dibattito germinale del dialogo tra religione (cattolica) e marxismo sviluppatosi nella prima metà degli anni '60 del Novecento.

Tutto sommato, se si vuole dare una ritrascrizione sociologica della tensione concettuale che anima la stessa argomentazione, lo schema che appare dietro le quinte risulta essere ancora una volta quello dello struttural-funzionalismo nel disegno parsoniano di un bagaglio di valori comuni, come si è prima accennato, alla base di una costruzione normativa del sistema sociale che si salda nella doppia contingenza delle aspettative e nei sottosistemi delle variabili strutturali. Eppure il cambiamento, ancorché inizialmente molto discreto, è dietro l'angolo e viene proprio plasticamente rappresentato dall'avvento del funzionalismo strutturale di Niklas Luhmann.

Centrale nella costruzione di Luhmann appare la nozione di sistema sociale. Per questo la *stabilità* dipende dalla relativa invarianza della *struttura* del sistema stesso rispetto all'ambiente; insomma, la *struttura* del sistema deve, da un lato, essere capace di resistere alle variazioni dell'ambiente, e, dall'altro, deve essere pronta a reagire agli eventi *interni* al sistema stesso e da questo punto di vista deve essere idonea a controllare qualunque momento anomalo e a sopravvivere a qualunque genere di situazione.

Quindi ogni sistema sociale riesce ad avere una struttura con capacità elastiche e difensive attraverso il meccanismo della *generalizzazione delle aspettative di comportamento relativo al sistema*, il che significa che se si prende in considerazione un certo sistema sociale, anche se vi è trasformazione di alcune circostanze (interne o esterne), è possibile attenersi a determinate aspettative. Ciò vuol dire quindi che il sistema riesce, mediante la capacità della propria struttura, a rimanere *inalterato* nonostante alcune variazioni interne o ambientali

e quindi *indifferente* rispetto a disturbi di vario tipo attraverso un alto grado di *capacità di astrazione* e di relativa *non variazione*.

Per evitare di essere fagocitati dalla tentacolarità del sistema occorre ridare spazio alla intersoggettività e alla soggettività come portatrici di innovazioni positive. Ciò significa quindi che l'intersoggettività va riguadagnata e, proprio perché ha bisogno di *predicati deontici*, perché sia riguadagnata («occorre», «bisogna», «si deve», ecc.), si pone a un livello che non è più scientifico-descrittivo, ma etico-prescrittivo.

E d'altro canto simili categorie si possono porre solo a livello di etica e di ragion politica, non di teoresi scientifica. Il discorso meta-scientifico che distingue i piani del ragionamento scientifico in senso stretto e del ragionamento morale non può ammettere predicati deontici all'interno di una teorizzazione che pretendendosi scientifica va costruita su proposizioni di tipo descrittivo-esplicativo.

Ciò viene confermato anche quando Luhmann parla del rapporto etica-società. Pure in questo caso, infatti, si assiste a un ondeggiamento dal piano descrittivo a quello prescrittivo, dalla teoria alla morale; anche qui si assiste a un salto logico pressoché gratuito che rifiuta i rigorosi canoni della metascienza (la pertinenza del *sistema* in Luhmann non si valuta in base a uno statuto logico o metalinguistico, ma in maniera *pratica* sulla base dei piani di complessità da ridurre).

Questo si coniuga bene con il riemergere di un certo soggetto nell'orizzonte di Luhmann; in particolare quando sembra interpretare la democrazia come luogo finale dell'esperienza vivente, nell'ideologia del singolo, che non può tollerare la comunità come *vincolo*, ma la può costruire liberamente, così come può destrutturarla senza soluzione di continuità. Perciò solo il soggetto nell'esperienza vitale sembra poter decidere di ricollocare la costruzione artificiale sistemica e quindi altresì di decidere la sua eventuale fallacità, anche al possibile fine di strutturarne una *ex novo*. In tal modo solo il soggetto ha la dimensione del tempo poiché rispetto al segmento di vita individuale il tempo stesso si ritrova come stato iniziale nella nascita e stato finale nella morte.

Le forti tinte esistenzialistiche hanno fatto parlare a volte di una interpretazione in questo senso che sembrerebbe quasi ancorata al vitalismo e alla concezione del tempo di Bergson.

In effetti in Luhmann già nel 1977 la religione, intesa come sub-sistema del sistema sociale, si pone di fatto come tentativo di razionalizzazio-

ne dell'interminabile, insomma del nuovo inconoscibile di kantiana memoria, quando in Parsons invece è fortemente presente anche nella religione la componente normativa. Anche in questo caso alla fine si può notare come l'inversione dei termini (struttura-funzione) che costituiscono la coppia concettuale non sia solo formale, ma abbia implicazioni sostanziali fondamentali.

In Parsons in effetti la religione come il diritto nelle loro basi normative giocano funzioni diverse. La prima, infatti, appare come il più alto livello di cultura (in Weber aveva il significato per i credenti sulla base del riferimento al mondo invisibile) e l'ultimo Parsons che segue la comprensione, più che la spiegazione, evoluzionistica delle società, cerca di dimostrare che i valori cristiani siano per esempio stati sempre più integrati nei simboli e nelle strutture secolari delle società moderne. Da questo punto di vista R. Bellah addirittura calcando la mano in un intervento quasi a gamba tesa nel suo ragionamento finisce con l'esigere che il sociologo della religione riconosca non solo la natura simbolica della religione stessa, ma che sia anche aperto all'idea di un possibile fondamento metafisico per poter dare conto nella spiegazione sociologica di quello che viene chiamato "realismo simbolico".

Per Parsons la società democratica fondata sul diritto era di fatto la creazione più squisita della tradizione mosaico-cristiana e contro Weber, se si vuole, il quale riteneva che il cristianesimo protestante avesse con successo promosso la secolarizzazione e preparato la propria emarginazione, Parsons sostiene invece che attraverso un processo di differenziazione, molti valori cristiani siano diventati parte dell'*èthos* secolare ed elementi dell'ordine sociale, lasciando prosperare l'aspetto specificamente religioso del cristianesimo e cioè la formazione del rapporto anima-Dio, in quanto formazione della coscienza e della consapevolezza. In tal modo il cristianesimo, e con esso il giudaismo moderno, continua a esercitare una suprema funzione culturale nella creazione della società moderna. È questa la prospettiva in cui gli Stati Uniti d'America appaiono a Parsons il più alto stadio dell'evoluzione della società e la religione che ha un comune denominatore in America viene a rappresentarsi come la più elevata forma di cristianesimo.

Da qui si può capire anche perché siano poco presenti nel dibattito di cui sopra, nonostante fosse in ambito culturale italiano, riferimenti in tema di religione ad Antonio Gramsci o ad Antonio Labriola

(invero tra loro su posizioni diverse anche in questo caso) ma che ci si attesti di fatto sull'impostazione culturalistica e normativistica del primo funzionalismo anche nello sbocco dialogico che ne è alla base dei valori comuni (da ricordare anche J. Dewey e il concetto di *fede comune*). D'altra parte, Gramsci sembrava seguire il concetto funzionalista di Croce della religione e concentrò la propria attenzione sulla dinamica culturale della rivoluzione sociale, cercando di chiarire il ruolo dell'ideologia marxista in mezzo al popolo denominandola *religio*. In Parsons in effetti religione e diritto alla fine svolgono funzioni analoghe sia pure in sistemi diversi (più specificamente sociale il secondo, più propriamente culturale la prima) soprattutto in termini di ordine e controllo sociale il diritto, di normativizzazione di *èthos* e comportamento sociale la religione.

D'altra parte, è notorio che per Parsons la funzione principale del diritto e delle sue manifestazioni negli ordinamenti giuridici è sostanzialmente «integrativa» e connessa all'idea di sistema sociale. Questi (i sistemi sociali) sono elementi costitutivi del più generale sistema d'azione, di cui altri componenti di primaria importanza sono i sistemi culturali, i sistemi di personalità e gli organismi agenti. Tale quadripartizione è chiaramente di natura funzionale ed è effettuata sulla base delle quattro funzioni primarie che vanno attribuite tutti i sistemi di azione; mantenimento del modello, integrazione, raggiungimento dei fini, e adattamento.

Ciò premesso è necessario aggiungere che il problema fondamentale dell'integrazione di un determinato sistema di azione è costituito dal coordinamento delle unità che lo compongono (sia che si considerino come attori i singoli attori, sia le collettività). Pertanto, la funzione di integrazione viene considerata come la funzione essenziale dei sistemi sociali. Essa serve a mitigare potenziali elementi di conflitto e a lubrificare (*to oil*) il congegno dei rapporti sociali e solo aderendo a un sistema di norme, i sistemi di integrazione sociale possono funzionare senza esaurirsi in un conflitto manifesto o perpetuamente latente.

È facile constatare come la concezione del diritto di Parsons si riduca a considerare il diritto stesso come un meccanismo generalizzato di controllo sociale che in pratica prevede tutti i settori della società, interpretando in tal modo quindi il problema in termini strettamente funzionalistici e normativistici.

A questo punto è più agevole vedere in cosa consista, per Parsons, nonostante la riduzione lubrificante delle istituzioni giuridiche, il rapporto tra diritto e valori morali, il quale quando si occupa soprattutto della legittimazione appare fondamentale nel definire il rapporto tra diritto ed etica; anche se poi in effetti non sviluppa tale sua riflessione, limitandosi a dire che il problema della legittimazione ha poca importanza per l'uomo di legge *tout-court*, il quale è più interessato all'applicazione delle norme che alla loro giustificazione morale e/o politica.

Tale osservazione fa però capire come Parsons sia in fondo nemico di ogni sorta di formalismo giuridico e che sia invece veramente favorevole, data la sua posizione di sociologo, a una concezione del diritto che nasca in ogni sistema, trovando le sue radici teoriche in una visione pluralistica del diritto e della politica anche se alla fine tale punto di vista, forse, non venga sviluppato in maniera chiara.

Per Luhmann invece, fin dalla seconda metà degli anni '70 dello scorso secolo, la religione viene inserita nell'ambito di un subsistema parziale per adempiere la funzione di rappresentare l'«a-presentato», vale a dire di raffigurare l'indeterminabile. Infatti, sembra quasi che ogni sistema sociale (che secondo Luhmann non è mero costrutto teorico, ma ha «mani e piedi» e quindi esiste, senza distinzione tra logica e metafisica seguendo un'impostazione alla fine hegeliana) non possa rinunciare alla immagine, e quindi alla conoscenza, dell'inconoscibile di kantiana memoria. Anzi l'inconoscibile assoluto non può essere in quanto tale, perché alla fin fine lo si può sempre conoscere attraverso la sua rappresentazione.

Proprio per questo il fenomeno religioso viene da Luhmann inserito nella prospettiva del rapporto sistema-ambiente, infatti «la religione prende ciò che è sovranaturale dall'esterno, trasformando la complessità indeterminata in complessità determinata». Il sistema religioso, deve dare luce alle coscienze religiose, perciò si trasforma in un «ordinamento autosostitutivo che attrae nell'ambito del suo incantesimo ogni nuova forza di tipo religioso» (N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt 1977, trad. it. A cura di S. Belardinelli, *Funzione della religione*, Brescia 1990: 31, 90, 51 p. 31, p. 90 e p. 51).

Insomma, nell'oblivione del concetto teologico relativo alla divina trascendenza si argomenta la realtà contingente del mondo come se

Dio non ci fosse senza che ci sia alcuna contraddizione tra fede e società impostata sulla differenziazione funzionale. Da ciò deriva che è teleologicamente quasi impossibile arrivare a una situazione di perfezione nelle società contemporanee.

Cionondimeno la religione non è più in grado di provare a ristrutturare il mondo come «totalità dell'opposizione» tra coloro che sono all'interno dei confini sub-sistemici (i fedeli) e coloro che non lo sono (i non fedeli). Per cui la problematica sul tappeto in tema di religione non riposa tanto sull'adattamento ai vari tipi di società, quanto piuttosto sulla eventuale carenza di conciliabilità morfologica e strutturale con la differenziazione strutturale del sistema.

In questa prospettiva la religione diventa un ambiente strutturato del sistema sociale con un bagaglio assiologico diverso rispetto alle altre epoche storiche e senza la stessa capacità di integrazione che potesse avere nel passato. Prende dunque le sembianze di un sub-sistema funzionale come un altro teso anch'esso alla funzione integrativa che rimane quella fondamentale nell'incessante compito di riduzione della complessità.

In questo modo Luhmann toglie alla religione ogni principio di verità e, nella funzione che le assegna volta a favorire il pacifico ordine della convivenza endo-sistemica, la trasforma e la legge come una sorta di particolare diritto di cittadinanza in una rivisitazione, se si vuole, del tutto originale del vecchio concetto di "religione civile".

In più la religione come sub-sistema svolge la funzione specifica di medium della comunicazione e si avvale di un sistema di segni che formano un codice specifico della comunicazione della religione, ovvero funziona attraverso l'elaborazione di codici per i processi comunicativi. Tutto ciò allo scopo di stimolare il senso dell'appartenenza identitaria riprendendo il processo di secolarizzazione, su cui punta la propria attenzione Luhmann, per adeguarsi alla logica del funzionamento dei sistemi sociali.

Il processo di differenziazione funzionale coinvolge anche la religione attraverso una funzione non più di legittimazione dei valori come nel vecchio funzionalismo nordamericano, bensì di interpretazione della rappresentazione di una risorsa di significati che consentano di immaginare unito ciò che in realtà è diviso (finito/infinito). In questo modo sarebbe possibile secondo Luhmann che, come si è

visto, non sembra saper rinunciare al retropensiero del “soggetto”, recuperare, almeno apparentemente, la dimensione appunto soggettiva dell’essere umano in società. Perciò se è vero che il sistema sociale è l’insieme di azioni comunicative fra differenti sub-sistemi è altresì vero che la religione rimane l’unico sub-sistema (con la famiglia) nel quale si possa dare una qualche forma di espressività soggettiva, nonché di ricerca di significato individuale.

Ciò viene a significare che la stessa religione, ancora una volta si può aggiungere, sia fattore organizzativo del comportamento e degli orientamenti di valore degli individui. Questo potrebbe essere il senso della nuova religione civile e della nuova morfologia della secolarizzazione dopo aver archiviato le “vietate” formule struttural-funzionalistiche e aver però pure espunto il “dialogo” in esse implicitamente contenuto per sostituirlo con la “comunicazione”.

Perciò la religione viene interpretata dall’ultimo Luhmann come una formula di contingenza e un medium di senso, categoria che rimane concettualmente tanto infida quanto immutata, per spiegare il rapporto Dio/Mondo nella sua funzione di dare conto non del “come sia”, bensì del “come giudichi” e dal momento che la comunicazione è la forma in cui la società possa organizzarsi il medium religione, una volta esaurita a propria funzione comunicativa, non pretende l’obbligo della fede ma di fatto lascia la libertà di agire di conseguenza anche senza credere.

Da questo punto di vista appare del tutto cambiato il rapporto tra religione e morale anche in relazione alla morfologia delle organizzazioni religiose come organizzazioni complesse per l’amministrazione delle cose sacre, nel ruolo di nuova lubrificazione dei linguaggi sistemici sulla base del far fronte alle contingenze e in una neo-riproposizione di una sorta di ateismo metodologico-pratico, ovvero più precisamente di un ateismo sistemico che solo attraverso la chiave sociologica si può esplicitare/spiegare.

Chiaramente in tal modo vengono superati Parsons e Bellah assieme al loro a volte implicito concetto di religione civile e tutto il ragionamento invece si ritraduce nei termini sistemici di Inclusionione/Esclusione determinati da una rappresentazione della cultura rivisitata auto-riflessivamente, e quindi quanto mai luhmanniana, come descrizione delle descrizioni che orientano la vita quotidiana.

Tornando perciò al chiaroscuro Parsons-Luhmann, il primo appare ancora una volta nella sua versione costruttivistica e formalistica nel delineare la teoria (il suo rimane uno schema categoriale per spiegare l'*object* e giammai il *Gegenstand*), mentre nel secondo forma e contenuto convivono e lo schema teorico dei sistemi sociali non è altro che la fotografia della realtà di per sé, appunto sistemica (dal momento che i sistemi sociali per Luhmann "esistono" e, quando la traduzione italiana ha rinunciato alla consecutio per rimanere in una indigesta sintassi nell'indicativo, non sembra essere per negligenza del traduttore, ma perché così vuole lo stesso pensiero di Luhmann).

Perciò medesimo discorso vale per il sottosistema religione, come si può vedere anche attraverso la comparazione tra diverse religioni. In tutti i casi, comunque, il terzo osservatore che dal di fuori osserva, dopo il sistema/oggetto osservato e l'osservatore che si auto-osserva, non è più Dio (anzi per Luhmann "dio") ma molto più invece il "diavoletto di Maxwell" vale a dire un potere "esterno" (sempre sistemico o filo-sistemico s'intende) che definisce le distinzioni rilevanti e in base a esse sceglie. Perciò come si vede nel caso della religione occorre comunque nella stessa spiegazione sistemica *uscire dal sistema*.

E così la religione diventa, quasi nel film di una novella rivisitazione di *lex mercatoria*, "offerta di amore", come a dire quindi prendere o lasciare. Non più quindi mezzo di successo mondano come nella celebre lettura weberiana, ma meramente strumento per dare un senso alla vita per l'Uomo (ecco che di nuovo riappare. Ma non era già più volte scomparso?) che lo deve avere.

Ovviamente queste ricadute nella soggettività in carne e ossa (che sembrano tradire i presupposti sistemici) per arrivare a una religione laica riposano sull'incompletezza di una teoria sistemica fortemente formalizzata (teorema di Gödel) e dell'impossibilità per una formalizzazione aritmetica, nonché di dimostrare la propria coerenza *tout-court*. Allora ci si può chiedere se nel caso sistemico di Luhmann non occorra quindi un intervento (un *ipse dixit*) esterno al costruito stesso.

In effetti sembrerebbe di sì e l'analisi della funzione della religione nella società porta fatalmente e apoditticamente a svelarlo nel momento in cui si esplicita l'auto-descrizione che non può fermarsi alla logica ma che è costretta a compiere "il salto di specie" nell'immaginazione. E questo risulta un passaggio amaramente necessario per

la "logica" del sistema che vede il rifiuto dell'episteme classica del pensiero occidentale e della logica così come si sdipana da Aristotele a Kant a favore, di contro, di un suo scioglimento nella comunicazione, essendo questa come si è visto l'unica realtà che, esplicitamente secondo Luhmann, rende possibile la società e alla quale per ora ci si possa affidare.

Insomma, si sarebbe di fronte a una sorta di liquefazione di tutte le altre certezze sia pure, incredibile a dirsi, finanche al cospetto dell'*hardware* duro del meccanismo sistemico. E l'analisi della religione sembra averlo impietosamente svelato.

Perciò, anche quest'ultimo disegno di Luhmann, di fatto, sembra non deludere la coerenza di tutta una struttura sistemica pazientemente durante gli anni interpretata e spiegata, ma secondo il suo autore giammai costruita, in quanto i sistemi sociali, per il realismo gnoseologico praticamente seguito dallo stesso Luhmann, si ripete, *esistono*.

Disconoscendo perciò la fallacia naturalistica in cui possa cadere tale impostazione e rifiutando quella logica che invece abbraccia il principio di non-contraddizione e rifugge dalla tautologia, Luhmann riesce nel suo disegno a riqualificare anche il sub-sistema religioso a medium comunicativo e quindi a riduzione della complessità strutturale per intrappolare anche l'ineffabile e l'indeterminabile nella voracità sistemica al fine del controllo delle risposte nei riguardi di determinate contingenze. Il tutto nell'ansia da parte dello stesso sistema di sopravvivenza all'ambiente, insomma, in sintesi, nel dramma della lotta indefessa e interminabile tra sistema, appunto, e mondo.