



Recenzije i prikazi

Ivan Markešić

Luhmann o religiji

Biblioteka »Filozofska-istraživanja«,
Hrvatsko filozofsko društvo,
Zagreb 2001.

Kapriciozno, nemirno, složeno tkivo religije, intimna ponuda čovjeka Bogu... silno se opiru svakom egzaktnom znanstvenom zahvatu. Poznati mislilac Niklas Luhmann odvažno se prihvatio zadaće da u okviru vlastite teorije sustava kao teorije društva opsežno, minuciozno analitički zahvati religijski fenomen, budući da je bio duboko uvjeren da je svako razmišljanje o društvu u isti mah i promišljanje religije. Iz pera sociologa mlade generacije, Ivana Markešića, dobili smo solidnu monografiju koja na sustavan, iznimno pregledan i veoma analitičan način prilazi Luhmannovoj dosta kompliciranoj teoriji. Široki uvid u opus ovog značajnog mislitelja, nenametljiva erudicija i visok doseg kulture sociologijskog razmišljanja, posve su osigurali dešifriranje ove teorije, otkrivajući njezine konstitutivne elemente – kako samosvojne tako i one što su rezultat utjecaja drugih autora.

Svojim javnim angažmanom Luhmann je skrenuo pozornost mnogih značajnih autora iz područja upravnog prava, preko sociologa, pravnika i politologa da bi, na kraju, zaukupio pažnju filozofa, teologa i, štoviše, jezičnih stručnjaka. Na trenutak je stavio u drugi plan dosege mnogih filozofskih škola, što se ponajbolje otkriva posredstvom plodne ili, pak, ograničene recepcije njegova djela. Istražavajući na promjeni mišljenja, čak napuštajući ranijih paradigmi, pa sve do sugestija o organizacijskim promjenama u teologiji i Crkvi, svojim ambicioznim zahvatom donekle je bio prešućivan, navlastito unutar teologije i Crkve. Međutim, među mladim protestantskim teolozima našli su se ljudi koji su odlučili prekinuti »zavjeru šutnje«, smjelo se suočavajući s izazovima ove teorije.

U povijest sociologije religije ovaj mislilac ulazi i time što je doveo u pitanje opće mjesto o *integrirajućoj* i *interpretirajućoj* funkciji religije. Sukladno tome, on napušta mišljenje po kome se znanost o religiji usredotočuje na religijski fenomen kao područje socijalnih konflikata, pri čemu se njezini sadržaji uzimaju za njihove uzroke. Zato Markešić izdvaja, neočekivano, praktičnost ove teorije, budući da su socijalni sustavi tako obojeni i strukturirani, što se navlastito odnosi na religijski sustav na koji je naš sociolog usredotočen.

Čini mi se aktualnim podcrtati da, u Luhmannovu ozračju, Markešić nalazi sjajne argumente za distinkciju između sociologije religije i crkvene sociologije. »Sociologija religije« primjećuje Markešić, »svoj odnos gradi prema sveukupnoj društvenoj razini, dok crkvena sociologija u svojim istraživanjima ostaje najvećim dijelom okrenuta religioznim institucijama i njihovim organizacijskim oblicima«. I ne samo to. Jednačenu nema mjesta i iz razloga što se »ne razlikuju samo gledom na svoj predmet nego ponajprije gledom na svoj teorijski okvir« (35). Sada, naime, postaje vidljivije plodonosno nastojanje da se manifestacije religije pojavljuju u samosvojnim oblicima izvan okvira crkvene institucije. Dio ograničenih dosega u proučavanju religije, kad je govor o hrvatskome društvu, duguje nekim sociolozima u čijim se radovima poništava pristup koji podrazumijeva spomenutu razliku.

Zanimljivo je i Luhmannovo razmišljanje o sekularizaciji, koje on – u utemeljenoj Markešićevoj interpretaciji – smješta u odgovor na pitanja: (a) značenja pojedinca, njegove odluke za ili protiv religije; (b) funkcije religije; i napokon (c) uvjeta u okviru svjetskih društava koji omogućuju daljnji razvoj i opstanak religije. Ako slijedimo Luhmanna, pa prihvatimo tezu o neutemeljenosti antropološkog promišljanja religije, onda »ostaje samo društvena funkcija religije«. U ovom viđenju funkcija religije ne dolazi do izražaja samo u traganju za smislom života pojedinca nego bi se »funkcija religije ostvarivala u problemima društvene komunikacije«. U ovoj je stu-

diji pružen iscrpan elaborat što se odnosi na sociologijsko proučavanje sekularizacije.

Luhmann, u konstituiranju svog samosvojnog viđenja teorije sustava, nedvojbeno duguje utemeljivaču funkcionalizma Talcotu Parsonsu. Međutim, ovaj sociolog religije naglašava da je funkcionalistička metoda prvenstveno usporedbena metoda. »Za nju je bitno da treba utemeljiti, obrazložiti tvrdnju, da nešto može i, također, da ne može biti; da je nešto nadoknadio, da se može zamijeniti« (83). On stremlji k uspostavljanju gipkosti analitičke tehnike u funkciji bolje operacionalizacije, a ne zadovoljava se samo uočavanjem dovoljne relativne invarijantnosti dotičnog stajališta. U okviru teorije sustava, pojam se sustava razumijevao u relaciji odnosa *cjelina* i *dio*. Tu se isključivao odnos spram okolice. U sljedećem se koraku formira *teorija ravnoteže*, u kojoj se sustavi počinju odnositi prema okolici kao prema neprestanom izvoru smetnji, što čini da se neki sustavi »dopuštaju«, a neki »othrvavaju« bilo kom obliku kompenzacije i rješenja. Tek sada slijedi poimanje teorije sustava u smislu njezine otvorenosti prema okolici na crti komuniciranja i selektivnog upravljanja promjenjivim procesima s okolicom. Napokon, javljaju se *kibernetičke teorije sustava* u kojima se odnos sustava i okolice poimlje u razlikama i kompleksnosti. Dok Parson, primjerice, pojmu funkcije sustava pretpostavlja pojam strukture, dotle to Luhmann – obrće. Time je Luhmann otklonio jedan od bitnih nedostataka Parsonsova pristupa. Jer, moć i slabosti sistemsko-funkcionalističkog gledišta izvire iz činjenice što je ono zatočeno u interne sistemske procese. On, međutim, nastavlja graditi svoj osebujni model inspiriran, paradoksalno, svojim učiteljem Parsonsom. Prihvaćajući se radikaliziranja funkcionalne analize upravo oko pitanja funkcije sustava uopće, on u prvi plan stavlja misao da je teorija sustava, nadasve, nužno *teorija odnosa sustav-okolica*. To je moment kvalitativnog prijelaza iz strukturalno-funkcionalističke u funkcionalističko-strukturalnu teoriju. Otklonjeni nedostaci prethodne teorije poslužili su kao pouzdano premošćivanje jaza i uspješan prelazak na inoviranu teoriju. Ostavljajući po strani naslijeđeno učenje o dijelu i cjelini, on formira posve novo učenje o sustavima primarno usmjerenim prema svojoj okolici; time se začinje teorija smislotvornih sustava, čije je drugo ime, upravo zbog smisla – »teorija psihičkih i društvenih sustava«. Ovo stajalište također naglašuje procesualni pristup stvaranju sustava shvaćen kao stabiliziranje selektivne razlikovnosti između iz-

nutra i *izvana*. Otuda su proces i sustav zapravo različiti aspekti selektivnosti, u čemu se korijeni potreba uspostavljanja granične crte s dovoljno diskriminacijske oštine.

Svakako je jedna od krucijalnih Luhmannovih postavki sadržana u misli da proces evolucije donosi uvijek veće razlike između sustava i okolice, iz čega izvire različiti oblici sustava: interakcijskih, organizacijskih, društvenih. On ostavlja iza sebe evolucijski univerzalizam idealističkog predznaka, koji je, zacijelo, svojstven Parsonsu. Luhmannova teleologija nije usmjerena k apsolutnim vrijednostima, nego na posve određene probleme suvremenog društva. Tko, primjerice, pretežno svoju djelatnost iscrpljuje u religijskom sustavu, nije »nadležan« u isti mah odlučivati o pravnim pitanjima. »Tko je«, piše Markešić, »kompetentan za specijalno znanstvena pitanja, ne treba donositi političke odluke. Tako se odbacuju politička teologija i teologija revolucije, jer preskaču u teoriji sustava formuliranu diferenciju perspektiva između različitih organizacijskih pojmova religije i politike.«

Markešić primjećuje da Luhmannova intencija nije bila kritizirati, pa čak ni mijenjati postojeće moderno društvo, jednako tako kao niti stupati u njegovu obranu. Obuhvat što je moguće više društvene kompleksnosti osnovna je ambicija njegove teorije. Ako se, pak, to proteže izvan međa spekulativnog teoretičara što kani »davati prijedloge teolozima o religioznosti koja će biti prikladna postojećoj suvremenosti«, onda to, nedvojbeno, protuslovi deklariranoj neutralnosti znanosti, koja je, u biti, neostvariva. Tu se najbolje vidi da ovaj teoretičar ne mimoilazi, na drugom mjestu, preuzimanje funkcija kritike društva, štoviše, kritike »političkih mjera postojeće vlasti, ili pak negiranje stajališta aktualne vlasti prema problemima obitelji, kao što je legaliziranje pobačaja itd.«. Otuda, zaključuje Markešić – »religija ne prevodi samo neodređeno u neodredivo nego poduzima i određene redukcije s elementima neodredivosti«. Uostalom, nije slučajno što je Luhmannova teleologija usredištena na probleme suvremenog društva, a ne samo na apsolutne vrijednosti.

To je razlog njegova otpora prema svakom pokušaju supstancijalnog definiranja religije. Tako izbjegava da se suoči s povijesnim relativiziranjem univerzalno neprimjenjivog pojma religije. Skraćujući put do religioznog doživljaja odveć prerano bi se završio sociološki zahvat, budući da pojmovi *sвето* i *vjera* naviještaju područja što izmiču društvenim

uvjetima i, samim time, znanstvenom prosudivanju. Podsjećajući na teologijsku definiciju i njoj pripadajuću argumentaciju, po kojoj ono što je nastalo treba imati i svoj uzrok, zacijelo kompleksniji od onoga što je nastalo, on nastavlja: »Time onda – domeće Markešić – ono što je nastalo, ne može u potpunosti shvatiti ono iz čega je nastalo, kao što ni stvorenje ne može dovoljno niti u potpunosti shvatiti svoga stvoritelja, te stoga koristi terminologiju ambigviteta, za rekonstrukciju neshvatljivog« (136).

Luhmann osnovano drži da se svaki sustav, pa i religijski, suprotstavlja porastu kompleksnosti i to posredstvom razvijanja strategije redukcije s oslonom na »interno društveno diferenciranje«. Na toj crti on vidi tri načina odnošenja: (a) odnos spram sustava kao cjeline, (b) prema drugim dijelnim sustavima i (c) odnos prema samomu sebi. Funkcija postaje najbitnija u ovoj teoriji sustava, budući da je temeljni odnos sadržan u relaciji koja se uspostavlja između pojedinačnog sustava prema cjelini. Svaki pojedinačni sustav uzet zasebno u kompleksnoj mreži odnosa predstavlja sebe, a ne nipošto društvo u cjelini. Zato novooblikovani izdiferencirani sustavi otvaraju nove vidike u kojima se pojavljuje ono što je potencijalno prisutno. Tako je teologija, po prirodi stvari, unutar religijskog sustava glavni nositelj refleksije, ako se ona shvaća kao povratno odnošenje na vlastiti identitet. Ma koliko paradoksalno, može se reći da je sustav, u biti, njegov vlastiti odnos prema okolici, riječju: razlika između sustava i okolice. Promišljanje svijeta kao sustava, kao nečeg što je unutarnje ograničeno od svoje okolice, povlači promišljanje i onog *s onu stranu granice*. Dakle, svijet se samo prekonstituira u procesu transcendiranja, a nikako ne transcendirira. On se predočava u posvemašnjosti ne samo realnog nego i mogućeg. Zato Markešić podcrtava kako kompleksnost nije u vidnju Luhmanna jednostavno količinski određena strukturalno omogućenim relacijama nego je i njihova selektivnost, ili – zaključuje Markešić – »ne samo (empirijski osigurana) spoznajna suovisnost između pozitivnog određenja veličine i negativnog određenja izlučnog efekta strukture«.

Uranjajući u mrežu suovisnih pojmova i pojavnosti na koje se odnose, Markešić u sažetom i preciznom iskazu dočarava njihovu bit i njihovu lokaciju unutar cjelovitog sustava i u dijelnim sustavima kao njegovim sastavnicama. Polazi mu za rukom da kreativno promišlja suodnose sustava i okolice, te suodnose dijelnih sustava i okolice. Tako

daje naputak za pronalaženje misaonog ležišta teorije u cjelini i pojedinostima, luči njezine funkcije i učinke, donosi njezine granice i djelokrug misaone moći. Tako, primjerice, lapidarno definira kontingenciju kao »sve ono što je moguće, a nije potrebno, to znači sve ono što je također moguće i drugačije« (105). U tom misaonom kontekstu nalazi se vrela kompleksnosti iz koje se isijava cijeli konfliktni potencijal s obzirom na višeslojnost i zapretane mogućnosti okolice, što se nude da bi testirali djelatnu stranu sustava kao i njegove sposobnosti za proces redukcije. Zato on utemeljeno nalazi kako je smisao za Luhmanna, ustvari, selekcija iz drugih mogućnosti koje se nadaju, pa je on u konačnici usmjeravanje k drugim mogućnostima. Shvaćanje strukture sustava upravo je stoga nezamislivo bez trajnog situiranja odnosa spram okolice, jer kompleksnost okolice svagda je veća od kompleksnosti sustava. Svedeno: sistemsko mišljenje jest mišljenje u suovisnostima. Ovaj koncept polučuje dvojak učinak: odustajanje od tog da se dio uzima za cjelinu te da se promjenom jednoga aspekta linearno završava promjena cjeline, s jedne strane, i podrazumijevajući postojanje suovisnosti donosi boljitak, budući da znanstvenik biva osviješten »da sve o nečemu ovisi, da stoji u suovisnosti, da je svaki sustav smješten u veću sistemsku suovisnost« (115), s druge strane.

Bitna preokupacija Luhmanna svodi se na utemeljenje i razvijanje opsežne teorije društva, što zahtijeva konstrukciju vlastita misaonog i pojmovnog sustava. Ističući da je religija samo jedan između drugih dijelnih sustava društva, čija se funkcija iscrpljuje u prevođenju neodredive (neodređene) u određivu (određenu) kompleksnost, ovaj je autor zacrtao bitne međe svog pristupa inkorporirajući je u rekonstruiranu Parsonsovu teoriju sustava. O tome dovoljno svjedoči, uz ostalo, otklanjanje zanemarivosti povijesno-konkretnog pristupa religijskom fenomenu i, samim time, neuvažavanja povijesnih promjena. Time se uspostavlja mogućnost »otvaranja alternativnih uspoređivanja«, čije je izostavljanje u Parsonsa pokrilo pogled na društvenu dinamiku. Unošenje primarno historijskog prilaza omogućuje korištenje funkcionalne analize religije, budući da otvara put približavanju povijesnoj i iskustvenoj građi koja se namjerava sociologijski istraživati. Na tom misaonom fonu treba promatrati i šifriranje, koje u sjajnoj interpretaciji Markešića znači gledanje s dvije strane, »od kojih se samo jedna vidi, to znači određeno se stavlja na mjesto neodređenoga i time se neodređeno prekriva određenim«.

U tijeku evolucijskog razvoja i sam je religijski sustav, zahvaljujući promjenama u društvu, bio prinuđen mijenjati se, čime se, i ne htijući, sužavao djelokrug njegova djelovanja, što je učinak i integracijskog i dezintegracijskog procesa. Tako Luhmann pravi epistemologijski rez u proučavanju religije napuštajući koncept isključivo njezine integrativne funkcije i istrajavajući na formuliranju uvjeta i posljedica evolucije u cjelini. Zato je bilo nezaobilazno definiranje *djelovanja i doživljavanja* kao procesa izabiranja što se zbivaju na relaciji sustav – okolica. Ovdje je djelovanje shvaćeno kao proces selekcije čija selektivnost izrasta iz sustava, a doživljavanje proces selekcije čija se selektivnost pripisuje okolici sustava i ono je svagda kontingentno u smislu da može biti i drukčije, što najbolje govori o ovisnosti o kulturnim i socijalnim procesima. »Stoga Luhmann – primjećuje Markešić – predlaže razliku aktualno datog i mogućeg, kroz koju sve ono što se doživljava dobiva informacijsku vrijednost, jer na početku ne bijaše identitet, nego razlika« (119). U njegovu sustavu *autopoiesis* postaje pojam koji ima povlašteno mjesto. Pod njim se ne podrazumijeva stvaranje, proizvođenje samoga sebe iz ničega, nego znači sustav koji svoje održavanje ukorjenjuje u vlastitoj dinamici. Sukladno tomu, za Luhmanna je *smisao* nešto što »omogućuje stvaranje društvenih sustava, pa tako i religije, kroz koje ljudi postaju svjesni situacije u kojoj se nalaze i kroz koje mogu živjeti« (121). Smisao je u neku ruku skladište nemira u koji je utkana prinuda za samopromjenu. Svedeno: kao što su neki interpreti primijetili, Luhmann istrajava na crti da opiše svijet u cjelini, nalazeći u intenciji razlikovanja sustava i okolice pouzdan oslon za takav pothvat.

Markešić skreće pozornost na neke teologe koji u Luhmannovoj teoriji religije vide »opasnost za Crkvu i teologiju«. Oni se pritom usredotočuju na: (a) razdvajanje funkcionalnih područja unutar danih društava, (b) u preporuci za pojačanim diferenciranjem Crkve, teologije i dijakonije i (c) u njegovim razmišljanjima o civilnoj religiji. Na tragu i konceptu Luhmanna, Markešić ustvrđuje da živimo u razdoblju kad religiji više ne prijete opasnost od drugih *krivih* religija i ateizama, »nego se mora osiguravati od indiferentnosti svijeta«. To znači, kako više nije potrebno voditi križarske ratove, niti se treba više boriti protiv krivovjerja. Religija sada treba biti u cijelosti otvorena, ukoliko uopće želi naći i imati svoje članove, svoje klijente. Luhmann također ne negira »da postoje i zakutci u kojima su se usprkos svih

moderniteta i vlastite neusuglašenosti sa stvarnošću sačuvali veoma različiti i štari oblici religije. A mogli su se, prema njegovu shvaćanju, sačuvati, jer su negdje uspjeli na bilo koji način nastaviti svoj autopoiesis« (podcrtao – E. Č.) (126). Jednako tako kao što se mogu očuvati oblici arhajske religije, tako se u suvremenoj povijesti stvaraju i novi religijski oblici, koji su donijeli ne samo nove oblike krivovjerja nego i nove religiozne pokrete. Razložno Markešić primjećuje u razmatranju mnogih teoloških mjesta, kako Luhmann »postaje svjestan činjenica da je Bog za svoju objavu izabrao određeni povijesni trenutak koji je za njega istina svezremen (svakovremen), ali koji za čovjeka postaje prošlost« (127). Autor ove studije drži da je u svijetu ostala samo komunikacija o religioznim temama, pa se tako Boga definira kao transcendentiju, a transcendentiju kao Boga. To je, drži on, zadaća koja se svodi na potrebu reflektiranja jedinstva razlike između transcencije i imanencije koja bi, po prirodni stvari, pripadala teologiji, što je ona obavljala na visokoj razini.

Napuštajući praksu pukog nabiranja funkcija i disfunkcija religije, Luhmann se usmjeruje na to da dokaže kako je svaki društveni sustav (pa i religijski) upućen na rješavanje mnoštva problema, pa time i na ispunjavanje mnoštva funkcija. Sve ono što ne podliježe društvenim uvjetima ostaje izvan znanstvenih prosudbi, jer je to područje rezervirano za »transcendentiju socijalnih određenja«.

Inventivno sredstvo problematiziranja religijskog fenomena postali su u Luhmannovu učenju duali *patnja/spasenje* i *griješ/otkupljenje*, budući da su patnja i grijeh oni agregati, oni, kako piše Markešić – »poticatelji čijom se pomoći mogu religiozno kvalificirati postojeća stanja stvari svakidašnjeg života, a koji mogu biti plodonosni i za religijski sustav« (141).

Kadgod biva suočena s problemima koje ne mogu riješiti drugi funkcionalni ekvivalenti, religija je legitimno upućena na vlastiti samosupstitucijski ustroj, svedena na osebujni identitet koji se u konačnici svodi na – refleksiju. To je razlogom što Markešić zaključuje da je ovakav tip nezamjenjivosti religije u uvjetima visokodiferenciranog društva pogodno tlo za oblikovanje novih kultova, novih oblika nevjere i religijskih pokreta, koji za Luhmanna imaju *kulturno značenje*. Autor ove knjige lucidno zaključuje: »Kazano drugim riječima, ovo znači: diferenciranje će imati veliko značenje ali i posljedice za društveni sustav u cjelini kao i za sve njegove dijelne sustave, ali će sam religijski sustav

koji to diferenciranje ne želi, pretrpjeti zbog njega najveću štetu – ostat će bez nekih funkcija koje je do tada ispunjavao na razini cijeloga društva« (182–183). Zanimljivo je, kako autor ističe, kako sekularizaciju ne treba svoditi na profaniranje svetoga, te intenziviranje utjecaja svjetovnih motiva i svjetovnih učenja u religijskom sustavu, »nego pozornost treba obratiti ponajprije na strukturalne konsekvencije nastale u religijskom sustavu transformiranjem društva u primarno funkcionalno izdiferencirani sustav« (187).

Intenzitet diferenciranja potiče i intenzitet generaliziranja društvenih integracijskih sredstava i, osnovano dodaje Markešić, primjerice, »religiozne se predodžbe spasenja u svojim uvjetima za spasenje odvajaju od za to predviđenih društvenih funkcionalnih krugova. Oni se osamostaljuju, i još se samo selektivno s njima usklađuju« (161). Kako na ovaj zahtjev reagira religija? Upravo tako što premješta težište religioznosti sa zasebite ritualne prakse, čije je obilježje određena vremenska lokacija kompatibilna različitim radnjama i poslovima, kako prije tako i nakon održavanja odgovora na pitanje vjere. Stoga nije slučajno da kultno vjerovanje djeluje manje učinkovito, jer je sada teško »objašnjavati nastala razočaranja, prešutjeti doživljene nesreće, ostati bez nade...« Neuspjeh obreda nadomješta se uspostavom dogme, odnosno mislenim teorijskim obrazloženjem. Podsustav *usluge* biva pomoćno sredstvo upravljanja posredstvom religijskog sustava, čime se ostvaruje uspostava odnosa prema drugim dijelnim sustavima, dok je podsustav refleksije rezerviran za samorazumijevanje što izrasta na odnosu prema samome sebi. Postaje jasno do samorazumljivosti da religijski sustav ne može prekriti cijeli društveni sustav. Religija više ne nosi u sebi snagu integracije niti strukture religijskog sustava ostaju neupitne, kako na razini normativnih postavki tako i na razini rituala. Štoviše, moguće ih je i dovesti u pitanje, a da taj čin ostane bez većih posljedica. Slabljenjem integracije unutar religije, njoj izmiče oslona točka ranije sigurnosti kada je bila glavni stožer integracije društva. Ovo otuda što društvena integracija sve više dobiva impulse iz kompleksa odnosa sustav/okolica u ambijentu religijskog sustava koji omogućuje religiju. Luhmann nalazi da se religija suočava s dva izbora: poistovjetiti se, poopćiti se s cijelim sustavom ili pak odnositi se, reagirati samo određenim situacijama, odnosno samo onda kada od nje netko traži stanovitu uslugu i kada joj se otvara mogućnost da vrši svoju osebnju funkciju. Naravno, ova funkcija ne izranja samo u domeni utješiteljstva,

pa čak ni u smislu vlastita života, nego se njezina funkcija razgranava isključivo u području *društvene komunikacije*. U Markešićevu interpretiranju Luhmannove zamisli smisao, doduše, omogućuje simboliziranje, ali istodobno sâm u tom trenutku ništa ne simbolizira. Autor knjige zaključuje kako je »smisao medij koji omogućuje nebrojenu količinu oblikovanja, oznaka, stvari, događaja, komunikacija, ali je smisao, također, medij koji sâm ne može primiti nikakav oblik, jer čim bi smisao uzco neki od postojećih oblika, to bi istodobno značilo kako je s time već nešto isključeno« (216). U tom ozračju egzistiranje mnoštva religija nije znak slabosti, nego, naprotiv, moći, mogućnosti i sposobnosti njihova obnavljanja kojim se svladava svako dogmatsko unificiranje religije koje, zacijelo, ne nailazi na podršku suvremenika, što streme duhovnom bogatstvu u različitosti. Ovakvi iskazi ohrabruju etičku potporu svakoj religiji i čine društveno ozračje općenito tolerantnim, navlastito u sferi politike.

Mogući propust ove studije jest što se autor nije opsežnije i temeljitije osvrnuo na koncept Jürgena Habermasa o Luhmannovoj teoriji sustava. Jer, najozbiljniji kritički dijalog koji se vodio između ove dvojice mislilaca podastro je mnoštvo argumenata za sintezu ovog dijaloškog suočavanja. Ovo tim prije što se spomenuti mislitelji uzajamno uvažavaju. Inače, poglavlje u kome se razmatra odnos drugih znanstvenika prema Luhmannu, veoma je dragocjeno i iz razloga što je inspiriralo našega autora da vlastitu interpretaciju, opskrbljenu nedvojbeno samosvojinim doprinosom, produbi različitim aspektima, kritičkim opaskama, te na taj način pokazuje produbljeno utemeljenje vlastite pozicije.

Bibliografija, veoma iscrpna, kao da poziva na dalja istraživanja posvemašnjeg Luhmannova opusa. Ovome valja dodati dva dragocjena priloga: (a) bibliografiju radova Niklusa Luhmanna i (b) bibliografiju radova o ovome autoru. Budući istraživači Luhmanna biti će zahvalni na solidno obavljenim predradnjama njihovih prilaza pojedinim segmentima ove impozantne teorije o društvu u cjelini i religiji zasebitno.

Sociološka misao u Hrvatskoj silno je obogaćena ovim djelom, jer je studija o Luhmannu uzorit primjer produbljene, posvemašnje kritičke i kreativne analize, koja je goleme inspiracija domaćoj sociologiji i snažan poticaj za aktualna sociološka istraživanja religije unutar hrvatskoga društva.

Esad Ćimić