



Izvirni znanstveni članek *Original scientific paper (1.01)*
Besedilo prejeto Received: 7. 10. 2023; Sprejeto Accepted: 7. 11. 2023
UDK UDC: 27-277-242.2
DOI: DOI: 10.34291/Edinost/79/01/Lulik
© 2024 Lulik CC BY 4.0

Benjamin Lulik

Gospodovanje v Genezi: iskanje religiološke interpretacije

*Dominion in Genesis: Search for
a Religious Interpretation*

Izleček: Namen članka je podati eno od možnih religioloških interpretacij tematike človeškega gospodovanja nad naravo, ki se nahaja v svetopisemskem besedilu o stvarjenju (1 Mz 1,1–2,3). Poglavitna teza članka je, da lahko biblično zapoved gospodovanja razumemo v kontekstu sakralizacije profanega. Za ta namen se članek večinoma opira na teorijo o sakralnem, ki jo je razvil Mircea Eliade. Članek delno črpa tudi iz misli Jana Assmanna o totalnosti monoteizma. Na podlagi tega opaza, da lahko biblično gospodovanje vidimo na treh obzorjih, ki so predvsem bivanjska in zadevajo človekovo religiozno izkušnjo. To so obzorje sakralnega, obzorje mitičnega in obzorje totalnega. Slednje je zlasti značilnost monoteistične percepcije gospodovanja in se kaže kot brezkompromisno posvečevanje časa, prostora in bitij v vsej njihovi razsežnosti. Ti procesi se pogosto vršijo skozi biblični jezik konflikta, ki lahko dobi tudi nasilne pomene. Članek zato sprva predstavi izjemno kompleksnost ter pogosto kontroverznost koncepta gospodovanja na primeru ekološke kritike, ki Genezi mestoma očita antropocentrično zlorabo narave. Kljub temu nasilno in izkoriščevalsko gospodovanje ni jedro monoteizma. O tem je govor v nadaljevanju članka, ki se posveča Eliadovi in Assmannovi religiološki misli ter pokaže, da je cilj religioznega človeka v približevanju sebe in vsega stvarstva svojemu izvoru, ki je transcendenten. Svetopisemsko ukvarjanje z gospodovanjem zatorej ni antropocentrično, ampak teocentrično, in nima za motiv ekonomskega ali političnega totalitarizma, temveč totalno posvečevanje sveta po paradigmatškem modelu mita stvarjenja.

Ključne besede: gospodovanje, Geneza, Sveto pismo, stvarjenje, religiologija, Eliade, sakralno, mit, transcendenca, Assmann

Abstract: *The purpose of the article is to provide one of the possible religious interpretations of the theme of human dominion over nature, which is found in the Biblical text about creation in Genesis 1:1–2:3. The main thesis of the article is that the Biblical commandment to rule can be understood in the context of the sacralization of the profane. For this purpose, the article mostly relies on the theory of the sacred developed by Mircea Eliade and partly on Jan Assmann's thoughts on the totality of monotheism. Based on this, the article observes that biblical dominion can be seen on three horizons, which are primarily existential and concern man's religious experience. These are the horizon of the sacred, the horizon of the mythical and the horizon of the totality. The latter is particularly characteristic of the monotheistic perception of dominion and manifests itself as an uncompromising consecration of time, space and beings. These processes are often carried out through the biblical language*

of conflict, which can also take on violent meanings. Therefore, the article initially presents complex and often controversial nature of the concept of dominion on the example of ecological criticism, which accuses Genesis of an anthropocentric abuse of nature. Nevertheless, violent and exploitative rule is not the core of monotheism. This is discussed in the rest of the article, which is dedicated to Eliade and Assmann's religiological thought and shows that the goal of a religious person is to bring himself and all of creation closer to their transcendental origin. The biblical engagement with dominion is therefore not anthropocentric, but theocentric, and does not have as its motive economic or political totalitarianism, but rather the total sanctification of the world according to the paradigmatic model of the creation myth.

Keywords: dominion, Genesis, Bible, creation, religiology, Eliade, sacred, myth, transcendence, Assmann

Uvod

Članek se ukvarja z religiološkim poskusom interpretacije svetopisemske tematike gospodovanja, vzpostavljenega v Genezi, kjer nastopa znotraj prvega poročila o stvarjenju (1 Mz 1,1–2,3). Pokaže na veliko kompleksnost in raznovrstnost bibličnega jezika, ki po eni strani navdihuje generacije ljudi, po drugi strani pa prebuja mnoge pomisleke in celo ostra nasprotovanja. Tovrstna kontroverznost je zelo očitna pri bibličnem »gospodovanju«, saj trči ob senzibilnost modernega človeka glede okoljevarstvenih problemov in vprašanj. Konkreten primer tega je t. i. projekt »Earth Bible«, ki kritizira biblično gospodovanje, saj to opravičuje antropocentrizem in izkoriščanje narave. Na tovrstno kritiko odgovarja moderna biblična teologija, ki podaja drugačno razumevanje gospodovanja. Ob tem izpostavlja pomen kontekstualne analize, še posebej v povezavi z drugim poročilom stvarjenja, in upošteva večpomenskost hebrejskega pojmovanja specifične tematike.

Ponazoritev kompleksnosti bibličnega gospodovanja na primeru hermenevtičnih razprav tvori izhodišče za iskanje objektivne religiološke interpretacije. Članek se za ta namen opre na spoznanja Mircea Eliade in deloma tudi na Jana Assmanna. Uporabi predvsem Eliadovo teorijo o sakralnem in profanem, ki nudi dodatno osvetlitev bibličnega gospodovanja, in to brez nevarnosti, da bi zdrsnila v pasti pretiranega reduciranja ali relativizacije tematike. V tem oziru članek postavi in pojasni religiološko tezo, da je gospodovanje v Genezi možno videti na obzorju treh religijskih prvin, od katerih je zadnja tipično monoteistična. To so obzorje sakralnega, obzorje mitičnega in obzorje totalnega.



Gospodovanje na obzorju sakralnega pomeni posvečevanje prostora, časa in oseb. V tesni povezavi z njim se vzpostavlja obzorje mitičnosti Geneze, zlasti v obliki mita kozmogonije, ki podaja paradigmatični model gospodovanja. To se vrši konkretno, s klicem k brezkompromisni svetosti, ki naj zaobsega vso človeško kulturo in predstavlja tretje obzorje totalnosti. Vsa obzorja so povezana z rdečo nitjo transcendence, ki je tudi v splošnem pomemben vidik religioznega življenja. Iskanje religioškega razumevanja svetopisemskega gospodovanja je tako tudi prizadevanje za boljše razumevanje religijskih izrazov človeške kulture. Cilj tega članka torej ni v razkrivanju »prave« razlage niti v podajanju izčrpane semantične ali eksegetske analize bibličnih izrazov gospodovanja. Namen je bolj skromen in zadeva iskanje religioške interpretacije kot zgolj ene od možnih pri branju Svetega pisma.

1 Kontroverznost zapovedi »gospodovanja« v Genezi: teološko razumevanje in kritika »Earth Bible«

Geneza vsebuje zelo znan svetopisemski poziv človeštvu, da naj gospoduje zemlji in si jo podvrže:

Bog je rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost! Gospoduje naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej laznini, ki se plazi po zemlji!« Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvržita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!« (1 Mz 1,26-28)

Krščanski razlagalci si prizadevajo pokazati pozitiven pomen teh bibličnih vrstic in jih zato pojasnjujejo v smislu poziva k odgovornemu gospodarjenju ali skrbništvu (Lundberg 2011, 191). Sveto pismo ne poziva človeka k izkoriščanju, ampak ga nagovarja k skrbi za skupen dom, ki ga predstavlja od Boga ustvarjena zemlja z vsemi živimi bitji. Od človeka terja ponižnost, kajti Bog je tisti, ki je podaril človeku dar življenja in odgovornost za ta dar. Človek tega daru ne sme zavreči iz lastne arogance, ampak ga mora varovati in posredovati prihodnjim rodovom. Sveto pismo



je namreč polno primerov, ki opozarjajo na uničevalni egoizem in človeka usmerjajo h gojenju odnosov na temelju osrednje zapovedi ljubezni. Zatorej ne samo doktrinalno pravilna vera, ampak še bolj konkretni odnosi so preizkusni kamen vere, in človekov odnos do Boga je nerazdružljiv tako z odnosom do sočloveka kot z odnosom do vsega ostalega stvarstva. Tu leži prava pravičnost in to je tudi hermenevtični ključ, s katerim teologi odpirajo razumevanje gospodovanja v Genezi za sodobnega poslušalca (Lundberg 2011, 192).

Toda na drugi strani obstajajo kritični razlagalci, ki prej opisani razlagi očitajo teološko pristranskost in namerno ignoriranje svetopisemskih vrstic, ki izražajo težnje po agresivni dominaciji, kar je nezdržljivo s sodobno percepcijo življenja. Teološko mehčanje teh ostrih izrazov je za kritike znak intelektualne neiskrenosti in zato terja veliko bolj kritično presojo Geneze in ostalih spornih odlomkov. Tovrstno kritiko so verjetno najbolj prepričljivo postavili biblični razlagalci iz Avstralije, združeni v skupino Earth Bible Project. Njihov cilj je trojni (Earth Bible 2022):

1. Razviti načela ekopravičnosti (*ecojustice principles*), ki bodo vzpostavila biblično hermenevtiko, primerno Zemlji, kar bo spodbujalo zdravljenje Zemlje.
2. Objaviti svoje ugotovitve in z njimi prispevati k aktualni razpravi o ekologiji, ekoetiki in ekoteologiji.
3. Zagotoviti odgovoren forum, znotraj katerega se lahko sliši potlačeni glas Zemlje in se razvijejo impulzi za zdravljenje Zemlje.

Snovalci projekta Bible Earth so tako za hermenevtični ključ vzeli principe ekopravičnosti in jih soočili s svetopisemskimi besedili.¹ Na podlagi tega so pokazali, da 1 Mz 1,26-28 tvori antropocentrični vdor v zgodbo

1 Principi ekopravičnosti so (Earth Bible 2022):

1. Načelo intrinzične vrednosti: Zemlja in vse njene komponente imajo sebi lastno, notranjo vrednost.
2. Načelo medsebojne povezanosti: vsa zemeljska živa bitja so odvisna drugo od drugega.
3. Načelo glasu: Zemlja je živo bitje, ki povzdigne svoj glas, ko trpi zaradi krivic.
4. Načelo namena: Zemlja in vse njene komponente so del dinamične kozmične zasnove, znotraj katere ima vsak del svojo mesto v celoti.
5. Načelo vzajemnega skrbništva: Zemlja je uravnotežen prostor, kjer lahko skrbniki delujejo kot njeni partnerji, brez poskusov dominacije.
6. Načelo odpora: Zemlja in vsi njeni deli trpijo zaradi krivic, kar terja aktivno upiranje v boju za pravičnost.



o stvarjenju. Plodna interakcija med Bogom in Zemljo je presekana s človeško obsedenostjo z močjo, kontrolo in nasiljem. (Horrell 2011, 257)

Biblična pripoved o stvarjenju ima vidike, ki so združljivi z ekopravičnostjo, in vidike, ki niso. Razlagalci Earth Bible zato ne zavračajo celotnega Svetega pisma, ampak predlagajo, da se sprejme tisto v Bibliji, kar je skladno s sodobnimi ekološkimi dognanji in principi, npr. zavest ali glas vse Zemlje, njena notranja povezanost, kljubovanje okoljski nepravčnosti itd. Po drugi strani pa je treba direktno nasprotovati bibličnim razlagam, ki niso skladne z ekološko pravičnostjo. Preprosto je treba priznati, da je sodobna zavest presegla gospodovanje v 1 Mz 1,26-28, in če hočejo biti kristjani relevantni v svetu, ki ga zaznamujejo veliki okoljski problemi, potem se morajo zoperstaviti tem anahronističnim elementom verskega izročila. (Horrell 2011, 258)

Prej omenjene napetosti znotraj Svetega pisma teologi že od zgodnjih začetkov te vede razrešujejo na več načinov. Eden od teh, ki je tudi med bolj problematičnimi in dobiva pomisleke znotraj same teologije, je v preferiranju normativnosti specifičnega vidika, ki minimalizira ali celo odpravi vse druge. Tako recimo Avguštin pri svoji razlagi padca človeštva v greh preferira moralno negativno gledanje na človekovo željo in telesnost ter na podlagi tega razvije nauk o izvirnem grehu.² V primerjavi s tem sodobna biblična hermenevtika poudarja, da so v Svetem pismu vsebovani izrazi, ki vrednotijo telesnost in poželenje tako pozitivno kot negativno in je zato treba pazljivo upoštevati sobesedilo in niansiranost hebrejskega jezika (Skralovnik 2015, 333). Tendencia k preferenčnosti posameznih bibličnih izrazov ni značilna samo za Avgušтина, temveč se pojavi tudi pri poglobitnem teologu protestantizma – Lutru, ki na podlagi Pavlovih pisem izpostavlja Božjo milost in nezaslužnost. Ta vidik poudarja tako močno, da ga to privede celo do možnosti izključitve Jakobovega pisma iz bibličnega kanona, kajti Jakob vidi človekovo aktivnost kot nujno sestavino vere (SSP 2011, 1809). Podobnih primerov je seveda še veliko več in kažejo,

2 Rabin Hammer npr. razlaga, da judovstvo odločno odklanja doktrino o izvirnem grehu, saj ne verjame v omadeževanost človeške narave s prvimi grehom, ki sta ga storila Adam in Eva (Hammer 2023). To staro teološko nestrinjanje je še en primer velikega religijskega vpliva in tudi kontroverznosti, ki je tako značilna za prvo biblično pripoved o stvarjenju. Dodaten primer odmevnih polemik, ki se vrtijo okoli pravega razumevanja Geneze, je t. i. kreacionizem, ki je z dobesedno razlago »dnevov« stvarjenja trčil v konflikt z znanostjo in povzročil nemalo razburjenja v ameriški družbi.



da teologija ni izolirana veda in nastaja vedno v kulturi, zato vedno do neke mere tudi izraža dano kulturo.

Zaradi omenjene problematičnosti starih hermenevitičnih modelov je moderna teologija razvila večplasten razlagalni pristop, ki poudarja pomen konteksta pri razumevanju bibličnih odlomkov. V tem oziru uporablja tako biblično sobesedilo kot tudi zgodovinski, kulturni in cerkveni kontekst bibličnih besedil. Upoštevanje tovrstnih kontekstov spodbuja sodobno teologijo, da mora za razumevanje peteroknjižnega gospodovanja nujno proučevati jezik bibličnega gospodovanja, ki ga označujeta pomensko sorodna hebrejska pojma *radah* in *kabaš*. Beseda *radah* označuje posebno pravico in odgovornost, ki jo Bog nakloni ljudem, da vladajo nad preostalim stvarstvom in ga urejajo. *Kabaš*, ki ga SSP prevaja z glagolom »podvrzita si«, pa nosi ostrejšo sporočilo in označuje hierarhično razmerje, v katerem so ljudje postavljeni nad zemljo in jim je podeljena moč kontrole nad njo. Zadnje je nedvomno težko spravljivo z modernimi okoljevarstvenimi prizadevanji za harmonijo med človekom in naravo. Teologija takšne zadržke odpravlja s kontekstualnim povezovanjem prve verzije o stvarjenju z drugo različico v 1 Mz 2,4b-25. Slednja slika drugačno podobo človekovega ravnanja z živalmi in zemljo, saj izpostavlja pomene skrbništva, negovanja, varovanja ipd. Moderna teologija tako naredi sintezo prve in druge različice stvarjenjske zgodbe in razume gospodovanje v pomenu odgovornega gospodarjenja, katerega namen ni izkoriščanje, temveč varovanje vsega ustvarjenega po zgledu pravičnega kralja. Gospodovanje torej ni tiransko in ne izključuje pravične drže do narave. (Horrell 2011, 256)

Kontekstualna smer razlage, ki poudarja skrbniško razmerje do narave, je značilna tudi za Frančiškov pontifikat. Papež vidi Genezo kot evangelij stvarjenja, ki komunicira s človekom na način narativne govorice in uporabe globokega simbolnega jezika (LS 70). Ta ne dopušča ekstremnih interpretacij, ki trgajo posamezne ideje iz konteksta, ampak nagovarja na celosten način. Frančišek vidi celostno sporočilo Geneze v tem, »da se človeško bivanje opira na tri med seboj tesno povezana temeljna razmerja: na odnos do Boga, do bližnjega in do zemlje« (LS 66). Ta relacijska trojnost je torej nekaj bistvenega in zato nudi hermenevitični ključ tudi za gospodovalne izraze Božje besede. Namesto moči nadvlade se tu razodeva moč življenja, ki se vrši skozi odnose in komunikacijo. Toda ta moč odnosov

je zlorabljen in sprevržen, kar ima za posledico tudi uničevanje stvarstva na konkretnem primeru ekološke problematike.³

Na tej točki se moderna teologija in okoljevarstvena kritika zblížata, saj obe zavračata posesivno ravnanje z naravo. Po drugi strani pa so med njima tudi velike razlike. Tako na primer teologija kritizira projekt Earth Bible, ker ta za hermenevtični ključ vzame model, ki ga ni v Svetem pismu, ampak je direkten povzetek principov okoljevarstvenega gibanja in teorije (Thobaben 2011, 357). S tem zunanjim in svetopisemskemu svetu tujim interpretativnim modelom potem presoja elemente svetopisemskega sveta, od katerih nekatere sprejme, druge pa izloči kot neprimerne za razvoj okoljske ozaveščenosti človeka. Metodološko gledano, tak pristop še ni nujno sporen, saj tudi sodobna teologija priznava razvoj svetopisemskih besedil skozi mnoga stoletja in skozi številne avtorje. Podobno tudi priznava postopen razvoj človeškega razumevanja Božjega razodetja, vsebovanega v Svetem pismu (Papeška biblična komisija 2000, 79–81). Namesto tega so za teologijo sporne prej omenjene vsebinske ugotovitve ekološke kritike, saj ta zaključí, da je pomemben del Svetega pisma moralno nesprejemljiv. Za religiološko tezo tega članka je dovolj, če trdimo, da preprosto ne obstaja teorija, ki bi lahko popolnoma usvojila kompleksnost bibličnih besedil in podala dokončno razlago. To seveda ne ustavlja teologije pri njenem iskanju pravilnega in za Cerkev normativnega tolmačenja bibličnih odlomkov, kar vključuje tudi razlago gospodovanja v Genezi. Vsekakor pa tovrstno teološko razreševanje bibličnih dilem ni naloga naše razprave, ki ima bolj skromne cilje in se omejuje na uvide fenomenološko zasnovane religiologije, kot bomo predstavili v nadaljevanju. Prav tako ne moremo presojati potencialnih politično-družbenih implikacij razlag, ker to presega obseg tega prispevka.

3 Papež Frančišek v svoji okoljski okrožnici *Laudato si'* opozarja na pomanjkanje globalnega in systemskega posluha za reševanje okoljskih problemov ter priznava, da so si kristjani v preteklosti napačno razlagali zapoved gospodovanja v Genezi: »Mi nismo Bog. Zemlja je bila pred nami in nam je bila zaupana. To nam dopušča, da odgovorimo na obtožbo, uperjeno zoper judovsko-krščansko misel: rečeno je bilo, da naj bi bilo, izhajajoč iz pripovedi v Prvi Mojzesovi knjigi, ki vabi, naj si ljudje podvržejo zemljo (prim. 1 Mz 1,28), dovoljeno divje izkoriščanje narave, saj predstavlja človeka kot gospodarja in uničevalca. To ni pravilna razlaga Svetega pisma, kakor ga razume Cerkev. Četudi je res, da so si včasih kristjani narobe razlagali Pisma, moramo danes odločno zavrniti, da bi iz dejstva, da smo ustvarjeni po božji podobi, iz poslanstva, da naj si podvržemo zemljo, mogli izpeljati polno prevlado nad drugimi ustvarjenimi bitji. Pomembno je brati svetopisemska besedila v povezavi s hermenevtično razlago in spomniti, da nas ta vabi k »obdelovanju in ohranjanju« svetovnega vrta (prim. 1 Mz 2,15). [...] Vsaka skupnost naj prejema od obilja zemlje, kar potrebuje za lastno preživetje, a je tudi dolžna varovati in zagotavljati trajnost njene rodovitnosti za prihodnje rodove.« (LS 67)



Za naš namen je torej dovolj, da smo na primeru hermenevitičnih debat nakazali enigmatičnost bibličnega pojma gospodovanja, ki se izmika dobesednim razlagam in poenostavljanju. To nas privede do spoznanja, da moramo na religiološkem področju iskati takšno interpretacijo, ki temelji tako na kritični distanci do tematike kakor tudi na globokem spoštovanju njene kompleksnosti. V tem oziru se priročno ponuja teorija sakralnega in profanega, ki jo je razvil Mircea Eliade in jo bomo uporabili pri aplikaciji religioloških ugotovitev na vprašanje gospodovanja v temeljni knjigi judovskega in krščanskega monoteizma. Še prej pa naj na kratko predstavimo splošne poteze izbrane religiološke metode.

2 Iskanje religiološke interpretacije bibličnega gospodovanja

V nadaljevanju naše razprave se torej pokaže legitimnost religiološkega pristopa, ki je po svoji lastni zasnovi sicer neteološki, a je hkrati tudi interdisciplinaren, zaradi dejstva velike širine in kompleksnosti fenomena religije, ki odpira mnoga področja raziskovanja. Religiologija kot metodološko pluralna veda ne razrešuje kompleksnih verskih in moralnih vprašanj (to je naloga teologije in aplikativne etike), lahko pa nudi distancirano interpretacijo in prispeva k boljšemu poznavanju človeške kulture in njene bivanjske razsežnosti, ki sega tudi na področje transcendence. Klasična religiologija se pri svojem raziskovanju navdihuje po fenomenološkem pristopu, ki se osredotoča na človekovo izkustvo. To izkustvo »trde« znanosti ne reducira na zgolj empirično raven,⁴ ampak jo vidi predvsem v njenem eksistencialnem prostoru. Tovrstno metodologijo so uporabili začetniki religiologije, kot so Rudolf Otto, Gerard van der Leeuw in Mircea Eliade. Fenomenološki značaj religiologije omogoča, da se na primeru tega članka izognemo polemikam glede prave razlage specifičnega odlomka Geneze. Namesto tega skušamo besedilo razumeti tako, kot se nam kaže v kontekstu širšega fenomena religije in izkustva sakralnega. To nas privede do vprašanj, kot so: Kako človek doživlja izkušnjo gospodovanja v razmerju

4 V angleščini »hard science«, ki temeljijo na matematični in eksperimentalni metodi (običajno so to naravoslovne vede).

do transcendence? Kako to izkustvo vrednoti, komunicira? Kako religiozno utemeljeno gospodovanje realizira v prostoru in času?⁵ (Allen 2010, 213)

Ta teoretski pristop je torej značilnost »klasičnih« religiozologov, medtem ko moderna religiozologija razvija bolj kulturološke vidike, kar je na primer značilno za Niniana Smarta. Namreč Eliade razlaga, da je znotraj fenomena religij mogoče prepoznati skupno strukturo, kjer sta poglavitni kvaliteti sakralnost in njena nasprotnost s profanostjo.⁶ Smart pa pusti ob strani univerzalne karakteristike fenomena in rajši govori o kulturnih dimenzijah, v katerih nastopa religija (kot so dimenzije etike, rituala, doktrine, materije itd.). Za razliko od prej opisane kontekstualne teologije in ekološke hermenevtike sta oba religiozološka pristopa veliko bolj kompatibilna drug z drugim in se ne izključujeta. V tem članku se bomo bolj ali manj omejili na Eliadov pristop, predvsem ker menimo, da Eliadova teorija še vedno nudi velik potencial, ki še ni bil v polnosti izkoriščen, in podaja zanimive uvide v naravo bibličnega gospodovanja. (Alles 2010, 42–43)

2.1 Gospodovanje na obzorju sakralnega

Eliade nam lahko dodatno osvetli razumevanje gospodovanja v Genezi, in sicer znotraj širokega konteksta religije, ki temelji na fenomenu sakralnega. To označujemo kot prvo izkustveno obzorje monoteizma. Eliade takole govori o univerzalnosti človekove izkušnje sakralnega fenomena:

Religious man assumes a particular and characteristic mode of existence in the world and, despite the great number of historico-religious forms, this characteristic mode is always recognizable. Whatever the historical context in which he is placed, homo religiosus always believes that there is an absolute reality, the sacred, which transcends this world but manifests itself in this world, thereby sanctifying it and making it real. He further believes that

5 Če bi vzeli enega od novejših religiozoloških pristopov, ki sloni na feministični teoriji, bi se lahko tudi spraševali o morebitnih patriarhalnih implikacijah bibličnega gospodovanja. Toda to presega okvir tega članka, ki se omejuje na klasično religiozologijo.

6 Eliade sebe razume kot zgodovinarja religij (Eliade 1984, 3). Kljub temu gre daleč onkraj zgodovinskega ukvarjanja z religijo, kar potrjuje s svojim sistematičnim iskanjem skupne zasnove in istovetnosti religijskih izkušenj. S tem naredi pomemben doprinos k akademski »osamosvojitvi« religiozologije (Alles 2010, 42).



life has a sacred origin and that human existence realizes all of its potentialities in proportion as it is religious-that is, participates in reality. (Eliade 1987, 202)

Naj na tem mestu nekoliko bolj razčlenimo Eliadovo pojmovanje:

- 1) V jedru vsake religije je izkustvo sakralnega, ki ga ne moremo reducirati na nesakralni fenomen. Sakralnost izgubi svoj pomen in je tako rekoč desakralizirana, če jo zožimo na nesakralno kategorijo. Je t. i. *sui generis* – edinstvena kvaliteta, ki ne pripada nobenemu nadrejenemu pomenu, ampak je sama sebi razred. Eliade to izkustvo sakralnega utemeljuje na tezi, ki jo je podal eden od prvih religiologov – Rudolf Otto. Zadeva sakralno na način izkustva misterija (*mysterium tremendum*), ki je nekaj povsem drugega od običajnega človeškega izkustva. To človeka navdaja s strahospoštovanjem, hkrati pa ga sveto tudi privlači z izjemno močjo.⁷ Eliade zato vidi sakralno predvsem kot značilen fenomen človeške kulture znotraj eksistencialne razsežnosti. Razumevanje religije je na ta način poglobljanje znanja o človeku. (Eliade 1987, 9–10)
- 2) Sakralno stoji v nasprotju z nesakralnostjo profanega, in prav ta dialektika sakralnega-profanega daje religiji specifično značilnost in identiteto. Sakralnost je v religiji najvišja realnost in profanost je drugotna. Slednja lahko celo nastopa kot negacija te najvišje realnosti, odvisno od posamezne religije, ki profano vrednotijo na različne načine. V vseh primerih religijskega fenomena pa profano nastopa kot nasprotje absolutnega. Označuje fragmentiranost, omejenost, nezadostnost vsakodnevne človeške eksistence. Sakralno torej nastopa z vidika transcendence, profanost pa z vidika imanence. (11)
- 3) Za religiozno izkustvo transcendence je značilna eksistencialna dinamika sakralnega, ki v religioznem kontekstu ne nastopa kot ideologija, temveč kot hierofanija – razodetje božanskega v bivanjski realnosti človeka. To razodetje je lahko izjemno močno in ga Eliade pojmuje kot preboj sakralnega v profani prostor človeštva. Preboj sakralnega

7 Čeprav Eliade sprejema bistvene poteze Ottove teorije o svetem, je med njima tudi razlika, saj Otto vidi sakralno predvsem kot izkušnjo iracionalnega, medtem ko Eliade razume sakralno tudi v racionalnih pomenih. Religija je zanj fenomen, ki vključuje celoto človeka: tako njegove intuitivne, čustvene kategorije kakor tudi logično-razumske (Eliade 1987, 10).

vzpostavi religioznemu človeku prehod iz profanosti sveta v svetost transcendence in omogoči komunikacijo z nadnaravnim (37). Na ta način sakralno, ki je popolnoma drugačno od človeka, postane imanentno in tako dostopno človeški izkušnji. To je izrazito poudarjeno v kontekstu monoteistične hierofanije, ki je specifično teofanija – razodetje Boga v zgodovini. Gre torej za paradokšno prepletanje »nebes« in »zemlje«, ko se transcendenca sakralnega kot nekaj povsem drugega manifestira v običajni človeški eksistenci in jo povzdigne. Kulturne in družbene implikacije sakralne izkušnje so ogromne in jih lahko razbiramo skozi celotno zgodovino človeštva. (21)

- 4) Cilj religije je, da se človek čim bolj približa sakralnemu in na ta način sproži proces sakralizacije profanega. Z vidika religije je to tudi najvišji cilj človeka. Človek pa je ekspresivno bitje, ki procese sakralizacije nujno izraža skozi jezik. Ta je v svojem bistvu simbolen: preko simbola vzpostavlja koherentno in smiselno govorico, ki človekovo profanost sakralizira in ga tako združi s transcendentnim. Simbol kot bistvo jezika je tako stičišče med transcendentnim in imanentnim in se vedno manifestira ob boku z drugimi simboli, ki gradijo večjo naracijo mita. Mit je torej simbolna pripoved, ki kaže na misteriozni čas prvobitne svetosti, ki naj se ji človek približa prav skozi spominjanje in oživljanje mita. (128)

Ta izvleček Eliadove religiološke teorije podpira tezo, da je gospodovanje v Genezi mogoče razumeti na obzorjih sakralnega in mitičnega. Kajti manifestiranje sakralnega poteka na način gospodovanja nad profanim in je povezano še posebej z izkustvom misterija svetega. Misterij sakralnega vstopi v omejeni profani svet in zagospoduje nad njim tako, da ga posveti za višji namen preseganja materialne razsežnosti. Mit pa je narativna ubeseditev religioznega izkustva in nastopa kot paradigmatičen model za realizacijo sakralnega gospodovanja v kulturi. V tem oziru tudi monoteizem nastopa s pomočjo mita in je tako podoben drugim religijam. Toda monoteistični mit ima tudi posebnosti, ki kažejo na njegovo istovetnost. Prav specifično pojmovanje gospodovanja je ena od točk, ki je izvirna za monoteizem in njegovo mitičnost. To tezo bomo zdaj nekoliko bolj razčlenili in pojasnili.



2.2 Svetopisemsko gospodovanje na obzorju mita

Z vidika Eliadove religiologije moramo razumeti biblično gospodovanje v kontekstu mita, kar tvori drugo obzorje monoteizma. Miti so seveda različni, saj odražajo pluralnost človekovega izkustva svetega. Eliade posebej izpostavi t. i. kozmogonični mit izvora, ki je pripoved o stvarjenju sveta in bi ga lahko označili kot mit »par excellence« (Eliade 1987, 79). Miti kozmogonije namreč govorijo o začetnem in najbolj temeljnem preboju sakralnega v prostor in čas ter nosijo osrednjo sporočilo, ki osmišlja življenje človeka. So pripovedi ne samo o stvarjenju veselja in človeštva, temveč tudi o najstarejših začetkih človeške civilizacije. V najrazličnejših oblikah ga poznajo vse kulture, časi in kontinenti. Naj poleg Geneze omenimo še mezopotamski Enuma Eliš, grško Teogonijo, indijske Vede, južnoameriško kozmogonijo o veliki kači (Kukulcan – Quetzalcoatl) in afriški mit o Bumbi (Mbombo).

Znotraj teologije je nemalo zadržkov do mitičnega pojmovanja Geneze.⁸ Toda kot smo že zaslutili, je v religiološkem oziru upravičeno tudi Genezo pojmovati kot mit, ampak s poudarkom, da je ta mit pomembno drugačen (zlasti v kanonično prvi verziji stvarjenja). Geneza in Eluma Eliš sta različna, a oba sta kozmogonična mita. Struktura peteroknjižnega sporočila o stvarjenju tako kaže na najbolj splošne značilnosti, ki povezujejo mite o stvarjenju. Na kratko povzemimo ta stičišča:

a) Transcendentni začetek in paradigmatski model mita

Glede na kozmogonične mite Zemlja in človeštvo nista samo materija, ki jo določajo naravni procesi, ampak imata transcendentni izvor, ki vzpostavlja v stvarstvu red in formo. Mit je v najbolj osnovnem pomenu prav pripoved o začetku kozmosa, in ta začetek ni reduciran na fizikalnost, kot to počne sodobna kozmologija. V religijah je začetek vedno mitičen, in to prav

8 Ti zadržki do mita so posledica različnih načinov definiranja in vrednotenja. V grobem bi lahko trdili, da obstajata dva pristopa k mitu: negativen in pozitiven. Negativno vrednotenje mita je prisotno tako v sekulariziranem kot v religijskem prostoru. Je odmev razsvetljenske kritike mita v pomenu izmišljotine ali neresnične, neosnovane pripovedi (»To je samo mit«). Po drugi strani je pozitivno vrednotenje mita veliko bolj sprejeto na religiološkem področju, saj vidi mit v pomenu religijskih pripovedi o transcendenci, ki osvetljujejo vidike človeške realnosti in nudijo pomembne uvide glede razumevanja človeške kulture. (Leeming 2005, 10–13)

zaradi naslonitve na transcendenco, ki je v primeru Geneze Gospod Bog. Njegovo ustvarjanje je hkrati tudi razodetje, ki ga Eliade označi kot prodor transcendence v čas in prostor (Eliade 1987, 110). V primeru Geneze je tudi prostor-čas ustvarjen od Boga in ga ne predhaja, kar so pozneje povezali s pojmom *creatio ex nihilo* (Leeming 2005, 353). Treba je poudariti, da to ni samo teoretska ideja, ampak tvori življenjsko usmeritev za vso misel in delovanje človeka:

It follows that every construction or fabrication has the cosmogony as paradigmatic model. The creation of the world becomes the archetype of every creative human gesture, whatever its plane of reference may be. (Eliade 1987, 45)

Sodobni človek, ki ga je modernost definirala s pojmom *homo sapiens*, vidi mit kot zablodo ali kvečjemu kot bolj ali manj zanimivo literarno delo. Starodavni *homo religiosus* pa vidi mit kot božanski model, ki ga človek posnema na vseh področjih eksistence (202). Mit kot pripoved o transcendenci religioznemu človeku omogoča t. i. oporno točko sredi kaosa profanosti. Njegovo življenje na ta način dobi orientacijo, brez katere bi izgubil zanesljivo smer in zapadel v eksistencialno krizo ali celo smrt. Religiozni človek si tako ne more predstavljati svoje eksistence brez središča sveta, ki je božansko.⁹

b) Ritualnost mita

Kozmogonični mit izvora ne obstaja sam na sebi in zase, ampak je v svoji izvorni obliki neločljiv od obreda. Ljudje se namreč skozi različne oblike ritualnosti približujejo transcendenci, kot jo razume in predstavlja mit. Tu nastopi dvojna naloga človeka: da ostaja v svetosti mitskega modela začetka in da posvečuje tako prostor kot čas po tem modelu, kar Eliade

9 Poseben primer je moderen človek, ki si prizadeva, da bi sakralno povsem odpravil in zatoorej živel izključno v prostoru, ki ga religiozni človek pojmuje kot profano. Eliade to vidi kot ne povsem uspešen poskus, saj ostanki sakralnih struktur ostajajo tudi v življenju modernega sekulariziranega človeka, na primer veliki športni dogodki, ki imajo svoje rituale in simbole (Eliade 1987, 205). Moderen, sekularizirani človek je »dedič« *homo religiosus* (209). Eliadove trditve niso neosnovane, saj podobno kažejo povsem empirične sodobne raziskave. Primer tega je poročilo Raziskovalnega središča Pew iz leta 2009, v katerem je razvidno, da je skoraj polovica vprašanih Američanov odgovorila z »da«, ko so jih vprašali, ali so kdaj imeli versko ali mistično izkušnjo. Zaznana je bila celo rast religijskih izkušenj v primerjavi s preteklimi desetletji (Pew Research Center 2009).



imenuje tudi *imitatio Dei*. Tisto, kar so božanstva delala na začetku časa («in illo tempore»), mora človek delati v sedanjem času, in to se primarno odraža skozi ritual. Ritualno posnemanje prvobitnih božanskih dejanj je bilo posebej značilno za antične ter arhaične religije pred vzponom monoteizma. Nedvomno se je tudi v monoteizmu ohranila osnovna vloga mita, ki je informativna pa tudi participativna. Informativen je mit, ker podaja sveti model, po katerem se naj človek orientira in posledično tudi ravna skladno s tem modelom. Participativna funkcija mita pa je v tem, da človeku omogoča vstop v sakralni čas in prostor skozi najrazličnejše rituale in prakse. Za življenjsko relevantnost mita je zato vedno potreben ritual, ki mit oživlja in ohranja. Monoteistični ritual sakralizacije časa in prostora za ideal vzame sedmi dan stvarjenja, ko je Bog počival, in ga poveže z zgodovinskimi momenti Božjega odrešenjskega delovanja. (Eliade 1987, 70–71.87)

To najbolj splošno polje arhetipske sorodnosti vseh stvarjenjskih mitov lahko prenesemo na specifično polje Geneze in potrdimo religiološko tezo glede človekovega gospodovanja v Genezi. Religije (monoteizem tu ni nobena izjema) namreč gledajo na človeka kot na bitje, ki je dolžno delati to, kar dela transcendenca od vsega začetka: posvečevati čas in prostor. Z vidika religije je gospodovanje dejavnost, ki je primarno sakralnega značaja. To razsežnost še dodatno potrjuje dokumentarna teorija, ki avtorstvo prve pripovedi o stvarjenju pripisuje duhovniškemu viru. Tu je torej na delu posebna religiozna antropologija, ki vidi človeka kot *homo religiosus*. Začetek in cilj gospodovanja je za religioznega človeka prav transcendenca. Religija hoče, da je človek v prvi vrsti religiozen. Ves ostali življenjski prostor je podrejen tej religijski paradigmi in sega tako od makronivoja ekonomije, politike, znanosti kot do mikronivoja družinskih odnosov, prehranjevanja, seksualnosti itd. Ta podrejenost sakralnemu je v monoteističnem mitu vseobsegajoča. Sakralnost ima avtoriteto nad vsem in tako zaobsega vso človekovo dejavnost ter globoko zaznamuje človeško kulturo.

Kot omenjeno, se religiozni človek ravna po mitičnem modelu transcendence, ki ustvarja in gospoduje zlasti tako, da sakralizira profano. Vliva red v nered, neoblikovanemu daje obliko, iz neobstojnega dela obstojnost itd. To poteka konkretno na način ritualov in posvečevanja profanega

prostora z graditvijo svetih objektov in z vzpostavitvijo svetih središč.¹⁰ Sakralnosti so podrejene tudi živali in zemlja, kar se kaže z ritualnimi daritvami transcendenci.¹¹ Sicer drži, da je monoteizem sčasoma opustil krvave oblike daritev, a na simbolni ali metafizični ravni ostajajo še danes.¹² Živalski in rastlinski produkti niso samo v funkciji človekovega prehranjevanja, ampak so s profane ravni povzdignjeni na sakralno. V tem oziru dobi zapoved vladanja nad živalmi in rastlinami višji pomen, ki v očeh bibličnega človeka presega zgolj ekonomsko gospodarjenje v pomenu živinoreje in poljedelstva. Kmetijstvo kot pglavitna gospodarska dejavnost starih bližnjevzhodnih kultur je podrejeno sakralnemu bistvu religije in z njim neločljivo povezano. Sakralno tako zagospoduje nad profanostjo prostora in ga naredi transparentnega za delovanje transcendence. Še posebej očitno se je to konkretiziralo na primeru judovskega templja, ki je bil za Izrael osrednja točka privilegiranega odnosa s transcendo in je vzpostavljial religijsko utemeljeno avtoriteto v širšem okolju. Od splošne mitične sorodnosti tako preidemo na specifične značilnosti peteroknjžja, ki z radikalnim pozivom k svetosti oblikuje fenomen monoteizma tako, da lahko govorimo o »totalni religiji«. To si bomo pblžje ogledali pri Assmannovi razlagi monoteizma. Toda še prej izpostavimo nekaj ostalih posebnosti monoteizma.

2.3 Biblično gospodovanje v kontekstu specifično pojmovanega časa in zgodovine

Kot smo že omenili, človekovo izkustvo transcendence vedno izraža pluralnost, ki se na globalnem nivoju kaže v različnosti kozmogoničnih mitov. Ne obstaja samo en dokončen mit, ki bi zaobsegel vse mite in jih združil v brezoblično shemo. Čeprav obstajajo arhetipske sorodnosti, so prav tako prisotne vsebinske različnosti, ki dajejo vsaki religiji poseben pečat. Včasih

10 Sakralna središča Eliade imenuje »axis mundi«, os sveta. To je za religioznega človeka privilegirani prostor v svetu, ki je še posebej »prosojen« za izkustvo sakralnega in je pogosto označen z bogoslužnimi kompleksi. Veliki primeri tega so: Jeruzalem za vse tri abrahamske monoteizme, Meka specifično za islam, Varanasi za hinduizem, Black Hills za ameriško staroselsko religijo itd. Dodati velja, da ima lahko ena religija več tovrstnih središč, saj ta niso pojmovana geometrično, ampak eksistencialno. (Eliade 1987, 38)

11 Prim. 4 Mz 18,17: »Toda prvenecv od goveda ali ovc ali koz ne smeš odkupiti, sveti so. Z njihovo krvjo poškrôpi oltar in njihovo tolščo sežgi kot ognjeno daritev v prijeten vonj Gospodu!«

12 Npr. krščanski obred evharistije.



so te drugačnosti relativno majhne in lahko govorimo o kompatibilnosti mitičnih sistemov. Včasih pa so razlike tako velike, da postanejo miti nekompatibilni, in takrat lahko govorimo tudi na področju religioznosti o velikih paradigmatških obratih, ki pa ne odpravijo vseh predhodnih mitičnih struktur. Tak obrat je nedvomno bil in je še monoteizem abrahamske tradicije. Geneza namreč uvede naslednje spremembe, ki so specifične za monoteizem in mu dajejo izrazit kontrast v razmerju do tedanjih mitov stvarjenja, kot so egipčanski mit, babilonski, grški, indijski itd. Te posebnosti osvetljujejo tudi našo tematiko biblično pojmovanega gospodovanja, zato si jih oglejmo v naslednjih točkah.

2.3.1 Iz cikličnosti v linearnost časa

Za religije arhaičnih kultur in civilizacij je bilo značilno ciklično razumevanje časa. Podoživljanje mita je bilo vračanje v prvobitni sveti čas. Vračanje je potekalo skozi rituale in je bilo večno poustvarjanje tega prvega svetega dogodka. Ta dogodek je bil pojmovan hkrati kot začetek in konec ter s tem potopljen v krožno pojmovanje časa. Seveda je za vsako religijo značilna določena mera cikličnosti. Toda v primeru arhaičnih in antičnih mitov lahko govorimo o kozmični cikličnosti časa, medtem ko v primeru monoteizma tega ni, temveč je zgolj liturgična cikličnost. (Eliade 2005, 114–115)

Kajti velika sprememba monoteizma je, da pojmuje čas linearno, z jasnim začetkom in koncem. To je zelo očitno v mitu Geneze, kjer stvarjenje poteka po dnevih, pri čemer je zadnji dan sedmi in popolnoma svet. Judovska sobota sicer res daje Genezi pečat prvobitne svetosti, ki jo lahko povežemo z univerzalnimi strukturami mita. Na delu je tudi kolektivni arhetip *imitatio dei*, ki je v Genezi posnemanje Božjega počitka. Pomembna razlika pa je v tem, da prvobitna svetost sobote ni točka na kozmični krožnici časa, ki jo ljudje poustvarjajo skozi rituale, kot je bilo to značilno za babilonsko praznovanje novega leta. Tedaj so namreč morali duhovniki in kralj v prisotnosti ljudstva simbolno posnemati Mardukovo ustvarjanje stvarstva in se s tem vračati v ahistorični čas začetka. Če tega niso dovolj dobro posnemali, je nad celotno civilizacijo padla grožnja uničenja, saj ni prišlo do potrebne regeneracije leta in s tem do novega rojstva življenja.¹³

13 Posebej skrajna različica tega verovanja je bila značilna za predkolumbijsko Srednjo Ameriko, kjer je bila stvariteljska smrt bogov poustvarjena z žrtvovanjem ljudi. Krvavi ritual je zagotavljal ohranitev in regeneracijo sveta. Žrtvovanja ljudi so verjetno potekala tudi v bližnjevzhodnih semitskih kulturah

V primerjavi s tem monoteistično posvečevanje sedmega dne ni povezano z vračanjem na krožni začetek stvarstva, ampak izpostavlja zgodovinske momente zaveze in odrešenja. Ritualno spominjanje resda poteka na obzorju liturgične cikličnosti, toda ne na obzorju kozmičnega ponavljanja.¹⁴ Linearnost zgodovinskega časa je tista, v kateri Bog razodeva samega sebe. (Eliade 2005, 69–70)

2.3.2 Iz nezgodovinskosti v zgodovinskost časa

Z linearnostjo časa je torej povezana njegova zgodovinskost. To sicer ne pomeni, da samo monoteizem pozna zgodovino. Posebnost je v tem, da monoteistična koncepcija časa daje zgodovini izredno velik pomen in jo iz obrobja religiozne zavesti postavi v samo jedro svojega mita izvora. Drugi miti so v svojem jedru imeli izrazito nehistoričnost ali predhistoričnost prav zaradi ciklične kozmologije. Mit stvarjenja je bil potopljen v časovno »samostojčnost«, ki je niso zanimale distinkcije med preteklostjo in prihodnostjo; med tem, kar je bilo in kar še pride. Kajti mitični jezik je bil neločljivo prepleten s tem, kar Eliade poimenuje *mit večnega vračanja*, ki poustvari mitični čas na polju zlivanja preteklosti in prihodnosti v en brezčasen in sveti »sedaj«. (Eliade 1987, 112)

V primerjavi z ahistoričnostjo arhaičnega pojmovanja svetega časa pa ima monoteistični mit izrazito historičnost. Bog se razodeva izvoljenemu ljudstvu v konkretnih zgodovinskih dogodkih in je oseben Bog očakov. Posvečuje zgodovino in ta postane manifestacija svetega, ki ni več samo splošna hierofanija (razodetje svetega), ampak specifična teofanija (razodetje osebnega Boga). Po Eliadovem mnenju stori krščanstvo glede historičnosti še dodaten korak, ko teofanijo sprejme v podobi učlovečenega Boga Jezusa Kristusa, rojenega in živečega v konkretnem času rimske province Palestine. Ta dogodek učlovečenja v konkretni zgodovini povzroči novo pojmovanje časa pri kristjanih in omogoča nov način eksistence. Trdimo lahko, da s krščanstvom pride do mitizacije zgodovine, ko en

bronaste dobe, kar prepozna in obsoja tudi Sveto pismo. Toda dejanska razširjenost tovrstnih daritev v staroveških bližnjevzhodnih kulturah je sporno vprašanje zaradi pomanjkanja arheoloških dokazov. (Leeming 2005, 152–155)

¹⁴ Kozmična cikličnost časa se je verjetno najbolj izrazito ohranila v hinduizmu pod pojmom samsare, ki označuje realnost v pomenu karmičnega ponavljanja rojstev in smrti, vse dokler človek ne doseže osvoboditve iz tega kroga (2005, 86).



določen moment v zgodovini postane prenosnik svetega časa Božje milosti. (Eliade 1987, 110–111)

Eksistencialna posledica arhaičnega razumevanja ahistoričnosti svetega časa je bilo izrazito poudarjanje »usodnosti« (Eliade 2005, 127). V monoteizmu se usodnost umika Božji previdnosti (providence), ko Bog daje človeštvu avtonomijo in hkrati uresničuje svoj dober načrt ne glede na morebitne napake človeštva (Marshall idr. 2001, 979–980). Kljub temu ne moremo govoriti o popolnem odtrganju abrahamskega izročila od predhodnih. Razlog tega je že omenjeno vztrajanje simbolnega jezika, ki prenaša arhetipske sestavine skozi vsa obdobja, kar vidi Eliade celo na primerih zgodnjekrščanskih apologetov:

For the Christian apologists, symbols were pregnant with messages; they showed the sacred through the cosmic rhythms. The revelation brought by the faith did not destroy the pre-Christian meanings of symbols; it simply added a new value to them. (Eliade 1987, 137)

Če povzamemo, je sakralno najbolj osnoven cilj vsake religije, in cilj religioznega človeka je, da vzpostavi odnos s svetim. Stvarjenjski miti dajejo temeljno usmeritev temu odnosu, ga »kalibrirajo«. Drugače pa so specifične plati teh mitov in zadevajo način vstopanja v to sakralnost in pojmovanje časa ter prostora sakralnosti.

Tovrstno razumevanje dodatno osvetli gospodovanje v luči zgodovine. Kajti gospodovanje lahko vidimo prav kot posvečevanje zgodovine, v kateri Božje in človeško tesno sodelujeta preko intenzivnega osebnega odnosa in komunikacije. Posebnost monoteističnega razmerja med Bogom in ustvarjenim je tudi v tem, da začetki niso utemeljeni na nasilnem dejanju, kot je to bilo značilno za nekatere arhaične mite. Na primer v mezopotamskem Enuma Eliš stvarjenje poteka tako, da zmagoslavni bog Marduk razseka pradavno pošast Tiamat ter iz njenih ostankov naredi zemljo in nebo, iz krvi premaganega Tiamatinega zaveznika Kinga pa ustvari človeštvo (Leeming 2005, 336). Tovrstnega kozmološkega nasilja v Genezi ni, saj Bog ustvarja na miren način, zlasti z besedo (1 Mz 1,1–2,3). Prav tako ne ustvari človeštva, da bi mu služilo kot suženj, ampak mu preda del svoje

stvariteljske avtoritete.¹⁵ To omogoča človeku posebej odgovorno gospodovanje, in paradigmatski model tega je stvarjenjski mit Geneze. Človek naj ne gospoduje kot uničevalni tiran, ampak kot ustvarjajoči Bog, ki uporabi besedo, da z njo varuje, ohranja, neguje, skrbi itd. Toda gospodovanje, ki v svojih izvornih potezah stvarjenja zavrača nasilje, ne zavrača nujno konflikta. Zemlja rabi močno in trdo obdelovanje, da postane rodovitna.¹⁶ Tako »rodovitna« moč monoteističnega posvečevanja stvarstva trči v konflikt s konkurenčnimi načini, ki jih monoteizem vidi kot nedopustno enačenje transcendence z materijo. Slednje označuje s pojmom »malikovanje«. Ta močnejši vidik monoteističnega gospodovanja, ki se spopade s politeizmom, bomo obravnavali v naslednji točki pod obzorjem totalnosti.

2.4 Gospodovanje na obzorju totalnosti

Svetopisemski »gospoduj« se odraža v pomenu totalnosti, kar tvori tretje obzorje monoteizma. V tej točki se predvsem opiramo na delo religiozologa in egiptologa Jana Assmanna z naslovom *Totalna religija*. Menimo, da dobro dopolnjuje prej opisana Eliadova spoznanja glede sakralnosti, mitičnosti in specifik monoteizma. Ob tem naj poudarimo, da naš namen ni v podajanju izčrpane analize Assmannove misli, saj to presega omejitve tega članka. Namesto tega zgolj izrisujemo smer možne religiološke interpretacije.

Če na kratko povzamemo dosedanje ugotovitve, je eden in edini Bog tisti, ki v Genezi ustvarja in po podobnosti položi v človeka ustvarjalno moč. Dalje Bog človeka pozove, da postane gospodar vseh drugih bitij sveta. Omenili smo, da vsak mit izvora opisuje preboj transcendence, in vendarle je ta prodor v monoteizmu drugačen kot v sosedskih religijah politeizma. Tam so bili miti medsebojno kompatibilni in zamenljivi, saj preboj transcendence ni bil pojmovan tako radikalno kot v monoteizmu. Historičnost monoteističnega mita namreč postavi podlago za njegovo radikalnost in s tem tudi konfliktnost. Če obstaja samo en Bog, ki ni umaknjen v kozmično

15 Mezopotamski kozmogonični mit Atrahasis pripoveduje na primer o tem, kako so višji bogovi ustvarili človeštvo z namenom, da bi ljudje opravljali dela nižjih bogov, ki so bili siti težkega kopanja namakalnih kanalov. (Leeming 2005, 146)

16 Prim. »podvrzita (potlačita)« zemljo v 1 Mz 1,28 ali »naj bo zaradi tebe prekleta zemlja; s trdom boš jedel od nje vse dni svojega življenja« (1 Mz 2,17). To so nedvomno odmevi težke realnosti predindustrijske agrarne družbe.



brezčasje, ampak je dejaven v zgodovini človeštva, potem postane njegova unikatna sakralnost edina prava mera za posvečevanje celotnega človeštva. Ves končen prostor človekovega bivanja postane prostor neskončne transcendence, ki se kaže kot ena in edina resnica in terja brezkompromisno zvestobo. To daje monoteizmu izredno motivacijo, da osvoji prostor in mu zagospoduje.¹⁷

Na temelju uvida v tovrstno dinamiko monoteizma lahko uporabimo Assmannovo tezo, da se v Svetem pismu nahajata dve prepletajoči se semantični strukturi monoteizma. Ena je t. i. »inkluzivističen monoteizem«, druga pa »ekskluzivističen monoteizem«. Prvi je nekonflikten in ga lahko prepoznamo v t. i. zlatem pravilu in Noetovi zavezi.¹⁸ Drugi je konflikten in ga Assmann dalje razdeli na »monoteizem resnice« in »monoteizem zvestobe«. Oboje sporoča, da je govor o enem velikem monoteizmu, ki pa vključuje najrazličnejše poudarke glede na čas in razvoj monoteističnega verovanja ter prakse.¹⁹ (Assmann 2018, 25–26)

Monoteizem resnice je še posebej značilen pri svetopisemskem mitu stvarjenja, ki kaže na univerzalno resničnost monoteistične podobe Boga. Ta je podana na način t. i. kritične mitologije. Kajti duhovniški vir, ki ga dokumentarna teorija prepoznava kot avtorja prvega poročila o stvarjenju, je zavestno kritičen do predhodnih mitov stvarjenja. Da v Genezi ni več teogonične vojne in ustvarjanja na podlagi nasilja, kot je to značilno za babilonsko mitologijo, je vse prej kot naključje. Duhovniški vir je dobro poznal mezopotamsko mitološko izročilo, se z njim kritično soočil in ga preoblikoval tako, da ustreza monoteistični podobi Boga. Rezultat je pripoved, ki se ni odrekla mitičnemu – simbolnemu jeziku, ga je pa nadvse

17 To je še posebej razvidno v dejstvu, da imata krščanstvo in islam skupaj več kot štiri milijarde pripadnikov, kar obsega polovico svetovnega prebivalstva.

18 Svetopisemski primer Noetove zaveze je podobno kot pripoved o stvarjenju integralen del Geneze (1 Mz 8,20-9,17). Na podlagi tega odlomka je rabinsko judovstvo Talmuda prepoznalo minimalen etični kriterij, ki je univerzalen; omogoča moralno življenje tudi »poganskim« ljudstvom. Prav tako onemogoča judom, da bi vršili prozelitizem in na veri osnovano »sveto« vojno. Zatorej ni samo Geneza tista, ki začne s kritično obravnavo nasilja, ampak to smer nadaljuje in še bolj razvije rabinsko judovstvo. (Lülik 2022, 131)

19 Površno branje Assmannovih tez o totalnosti in ekskluzivizmu monoteizma lahko privede do sodbe, da je monoteizem totalitarističen, inherentno nasilen ali celo vir vsega zla na tem svetu. Takšno branje je pretirano in napačno, saj selektivno izbira Assmannove trditve in jih trga iz širšega konteksta njegove misli. Kot pojasnjuje Osredkar: »Jan Assmann ne vidi vira nasilja v monoteizmu kot takšnem, temveč v tendenci po izključitvi pluralnosti. To pa se imenuje fundamentalizem, ki pomeni regresijo. Monoteizem s prehodom iz izključevalnosti v vključevalnost zagotavlja nenasilje.« (2014, 271)



izvirno preoblikovala. Zato je boljše kot o kopiranju govoriti o črpanju iz skupnega mitičnega izročila, ki je reformirano z izkušnjami in spoznanji izraelske kulture, živeče v obdobju poznega Babilona in zgodnje Perzije. (Scoggins 2015, 6)

Monoteizem zvestobe pa je po Assmannu izražen v Eksodusu, kjer Bog sklene zavezo z Izraelom, od katerega pričakuje brezpogojno pripadnost. Tej zavezi je pridružen slovesni razglas, da je celoten Izrael kraljestvo duhovnikov in svet narod (5 Mz 7,6). To vodi v konflikt z ljudstvi, ki pojmujejo svetost manj intenzivno, in posledično se pojavi biblični jezik nasilja. Tega v politeizmu ni, saj se najvišja svetost pričakuje samo od duhovniškega razreda in pojmovanje transcendence ene religije ni nasprotno drugi religiji (kar je v Babilonu Marduk, je v Grčiji Zevs). Res je, da tudi v politeizmu vsa kultura obstaja na temelju sakralnega kot dejavnika družbene kohezije in stabilnosti. Toda samo od enega sloja družbe se pričakuje, da živi svetost v polnosti, in ta sloj je potem prepoznaven v podobi svečeniškega razreda. Vojne, ki jih kralji Egipta in Mezopotamije legitimirajo z božanskimi dekreti, so predvsem politične narave in ne segajo na raven sakralnosti. Eksodus pa na temelju obče zvestobe enemu Bogu pokliče celoten narod k duhovniški svetosti in ustvarja ekskluziven prostor za manifestacijo transcendence v svetu. (Assmann 2018, 105)

Tovrstno razločevanje mnogovrstnosti bibličnega monoteizma nudi zanimive uvide glede gospodovanja. Če strnemo, nam že prva verzija mita stvarjenja daje slutiti konfliktnost z glagolom »podvrzita si«. Človeštvo ima nalogo, da podvrže celotno stvarstvo Bogu, ki je začetek in cilj gospodovanja. Poteka preko prodora sakralnosti, ki ustvari prostor za totalno religijo svetosti, v kateri mora človek aktivno in voljno nastopati.²⁰ Pri tem ni nobene izjeme, kajti tako kralj kot berač sta isto poklicana k svetosti (2 Mz 19,6). Resnica monoteističnega Boga, kot je podana v obeh stvarjenjskih zgodbah, terja zvestobo temu Bogu skozi poslušnost njegovi zapovedi

20 Totalna svetost je dodatno zaostrena s t. i. »resnim primerom«, ki ga Assmann prevzame od filozofa Carla Schmitta in označuje družbeno polarizacijo, v kateri pride do demonizacije drugega, od katerega se je treba distancirati in ga nadvladati. Assmann s to sicer politično teorijo dodatno osvetli apokaliptična besedila Svetega pisma, kot sta Daniel in Razodetje. Toda Assmann na koncu poudari, da je oster apokaliptični jezik pomembno uravnotežen s pluralizmom samega Svetega pisma kot »polifonične« zbirke, ki omogoča najrazličnejše interpretacije in s tem obrambo proti ekstremizmu (Assmann 2018, 127–130).



po razmnoževanju, gospodovanju in ogibanju prepovedanega sadeža. Svetopisemsko razumljena zvestoba je zvestoba brezkompromisni resnici Boga, ki tudi skozi naracijo stvarjenja podaja model človekovega delovanja.

Temu monoteističnemu pojmovanju resnice, kot ga upodablja Geneza, je pridružena tudi mitična pripoved o prvobitnem moralnem in duhovnem padcu človeštva. Ena od posledic tega travmatičnega mitičnega dogodka je ravno to, da je človekova zmožnost sakralizacije okrnjena in zmanjšana, ni pa izničena. Univerzalen »rajski« vrt človeštva je res izgubljen, kar pa ne velja za poslanstvo sakralnega gospodovanja. To je zdaj preneseno v partikularnost izvoljenega hebrejskega ljudstva in dobi poteze etnične religije. Zdaj je Izrael kot sveto duhovniško ljudstvo tisti, ki mu je zaupana posebna naloga posvečevanja stvarstva.²¹ To dela na dva načina, od katerega je prvi ritualnost žrtvenega sistema, drugi pa etični vidik ponotranjenja postave in življenja skladno z njo. Slednje še posebej izpostavijo preroki, ki etičnost celo povzdignejo nad ritualnost (Jer 6,20).²² Oba načina pa terjata brezkompromisno in osebno versko odločitev. Bog je samo eden, in ta je ljubosumen, zato je konflikt z drugimi bogovi neizbežen. Toda s pomembnimi etičnimi omejitvami, ki zavarujejo skupnost pred totalno destruktivnostjo, kar lahko vidimo na primeru devteronomistične postave: »Nebo in zemljo kličem danes za pričo proti vam: predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izberi torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod.« (5 Mz 30,19)

Totalnost torej ni totalna vojna proti drugemu in drugačnemu. Sicer res poteka na način gospodovanja, toda slednje se vrši primarno skozi proces sakralizacije okolja. Tega ne potrjuje samo duhovniška verzija stvarjenja, ampak tudi jahvistična v 1 Mz 2. V njej najdemo zanimivo Božje navodilo prvemu človeku, da poimenuje živali. Tu seveda ni govora o znanstveni taksonomiji, kajti poimenovanje je v semitski kulturi razumljeno na vsaj tri načine, ki so izrazito simbolno-religiozni: 1) prenesti Božje sporočilo,

21 Monoteističen poziv k svetosti postane spet univerzalističen v krščanstvu, ki z Novo zavezo na široko odpre možnost svetega življenja tudi za »pogane« (Apd 11,1-18). Islam prav tako pozna osebno svetost, dostopno vsem, ki sledijo nauku Korana in so »čistega srca« (Galwash 1940, 156).

22 Močno poudarjanje ponotranjene etike postane pomembna značilnost t. i. »osne dobe«, kot jo poimenuje Jaspers. Poteka v 1. tisočletju pr. Kr. in se razteza čez velika geografska območja, kjer obsega judovske preroke, kot sta Jeremija in Ezekiel, pa tudi Budo, pisce Upanišad, Konfucija, Sokrata itd. V tem obdobju je religija »izvedena etično« (Jaspers 1953, 3).



2) vzpostaviti povezavo z Bogom, 3) vzpostaviti avtoriteto nad nekom. Bogu pa se ime ne sme dati, ker on je svetost sama in ni možno, da bi človek vzpostavil avtoriteto nad to svetostjo. Poskusi tega so povezani z zlorabo na način malikovanja, ki je posebej ostro obsojeno in ga sveto-pisemski pisci vidijo kot vzrok tako duhovnega kot družbenega propada. (Marshall idr. 2001, 800–801)

Če povzamemo: monoteistični jezik pogosto vključuje podobe konflikta, saj obsega spopad svetega z nesvetim, dobrega z zlim, pravičnega s krivičnim itd. To daje monoteizmu značilno ekspresivno moč, ki je lahko gonilo pozitivnega (npr. boj proti socialnim krivicam) ali negativnega boja (npr. fundamentalizem, verske vojne). Če so nekatere »naravne« religije ali filozofske tradicije utemeljene na kozmični harmoniji nebes in zemlje, je monoteizem utemeljen na razodetju osebnega Boga v zgodovini. Takšna dinamika kliče k osebni odločitvi za resnico ter k odločnemu razmejevanju sakralnega od profanega. Tisto, kar je zemeljsko, je sicer dobro in koristno, a ni na enaki ravni z najsvetejšim Gospodom. Tudi človek ni enak Bogu, mu je pa podoben, in iz tega naslova podobnosti prejme avtoriteto nad vso preostalo nečloveško naravo. Toda tovrstna podrejenost nečloveške narave človeški je postavljena v kontekst sakralnega, ki postane primarni princip gospodovanja in pridružen ji je močan etični moment. Nasilno izkoriščanje narave tako ni inherentno monoteizmu in ga ne moremo prepoznati kot izvirno vodilo gospodovanja v Genezi. Na primeru religio-loške analize mita smo namreč videli, da ima abrahamski monoteizem pred seboj mitično podobo Boga, ki ustvarja kozmos na nenasilen način.²³

Nenasilen princip ustvarjanja postane relevanten model za življenje monoteističnega vernika. Kajti zanj je najpomembnejši cilj eksistence ta, da postaja čedalje bolj svet, kar kaže na monoteistično obzorje totalnosti, ki daje podlago vsesplošni poklicanosti k svetosti. Zato je vladanje živalim in zemlji tesno združeno z religioznostjo: monoteističen vernik udejanja Božji model življenja tako, da vanj vključuje vse in profanemu podarja kvaliteto svetega. Prostor narave postane prostor razodevanja Boga. Na ta način

23 Podobno trdi tudi sam Assmann, ko odgovarja na napačne razlage svoje misli: »Ne trdim namreč, kakor mi zmeraj znova podtikajo, da naj bi monoteizem v dotlej miroljubno družbo vnesel nasilje, sovraštvo in pojem greha. Sam zgolj ugotavljam, da je monoteizem religija, katere kanonska besedila pripisujejo temam nasilja, sovraštva in greha opazno veliko vlogo in jim – drugače kakor tradicionalne, 'poganske' religije – podeljujejo neki specifičen, religiozen pomen.« (Assmann 2008, 15)



verniki tudi presega meje, ki ga ločujejo od drugih bitij in od Boga. Sakralno postane vez, ki zbližuje akterje na poseben način, kar verujoči izkuša kot misterij delujoče transcendence. Tega ni moč reducirati na nobeno profano raven, saj v religioznih očeh transcendenca izgubi svoj sakralni naboj, če se profanira. S tovrstno transcendenco *homo religiosus* nima kaj početi.

Sklep

Ogledali smo si možnost religiološkega razumevanja peteroknjižnega gospodovanja na obzorjih sakralnega, mita in totalnosti, ki se medsebojno prelivajo. To lahko povzamemo v naslednjih točkah:

1. Eliadova analiza stvarjenjskih mitov nam pokaže, da imajo vse religije strukturno bistvo sakralnega kot nasprotja profanemu. V tem pomenu lahko gospodovanje v monoteizmu vidimo primarno na obzorju sakralizacije profanega. Posebnost monoteističnega mita je v totalnosti in zgodovinski naravi te sakralizacije.
2. Zapoved gospodovanja v Genezi se nahaja znotraj obzorja kozmogeničnega mita, ki je značilna paradigmatska sestavina mnogih religij. Posebnost monoteističnega stvarjenjskega mita pa je prav v njegovem principu gospodovanja. Ta je dan človeku kot najvišja odgovornost posvečevanja, ki se vrši skozi koncepcijo linearnega zgodovinskega časa.
3. Monoteizem odločno zavrača drugačna pojmovanja manifestacij svetega, ki so nezdružljiva z monoteističnim nazorom. Sakralnost je torej osrednja sestavina, in to v radikalno »čisti« obliki, ki je v arhaičnih religijah ali v politeizmu ni. Zato gospodovanje dobiva konflikten značaj, ki je lahko tudi potencialno nasilen.
4. Gospodovanje skupaj z glagolom »podvrzita si« je tisti specifični element, ki v monoteističnem mitu izvora lahko vzpostavlja jezik nasilja. Toda v kontekstu celotnega hebrejskega Svetega pisma to ni edini jezik, kar kaže na pluralizem svetopisemskih besedil, iz katerih je možno izluščiti najrazličnejše poudarke in pristope. Eden od teh je ekskluzivizem izvoljenega ljudstva, ki osvaja in tlači malikovalska ljudstva. Kontrast temu je inkluzivizem, ki se kaže kot Božja zaveza s celotnim človeštvom, kar odstira Noetova zaveza in dopolnjuje nova zaveza.



Razlage, ki operirajo samo z enim pomenom, ignorirajo kompleksno globino monoteističnih izrazov verovanja.

Okoljevarstvena kritika Geneze, ki črpa iz principov ekološke pravičnosti, povsem legitimno opozarja na ukvarjanje Svetega pisma z dominacijo. Toda po drugi strani sodi prenašlo, ko dominacijo vidi v pomenu antropocentričnega vdora. Kajti gospodovanje je v monoteističnem mitu izvora mišljeno primarno v sakralnem pomenu in ni antropocentrično, temveč teocentrično in kaže na prodor sakralnega. Zato gre pri monoteističnem gospodovanju primarno za posvečevanje zgodovinskega časa, prostora in bitij, ki vstopajo v službo Božjega, in ni v vlogi ideološkega boja ali izkoriščanja narave. Kljub temu je zadeva večplastna, saj proces monoteistične sakralizacije dobiva poteze totalnosti, kar se lahko potencialno manifestira tudi v konkretnem nasilju. Toda kot omenjeno, ta nasilna moč je potencial in je lahko tudi odpravljena, saj primere za to podaja sam monoteizem. V Svetem pismu je namreč mogoče opaziti pluralnost, kjer se odstira razvoj reflektiranja in reguliranja potencialnega nasilja. Primer tega so preroški spisi hebrejskega Svetega pisma ter krščanska Nova zaveza. Ti spisi dopolnjujejo gospodovanje s poudarjanjem etičnih in soterioloških vidikov verovanja.

A vendarle konfliktni pomeni še vedno ostajajo prisotni v Svetem pismu. Ignoriranje teh izrazov zaradi pobožne korektnosti bi pomenilo okrniti in poenostaviti kompleksnost monoteizma. Enako krivico bi monoteizmu naredilo enostransko problematiziranje in potenciranje negativnih izrazov. Religioška analiza nam je namesto tega pokazala fenomenološko podlago, na kateri se kaže religiozna izkušnja, ki monoteističnega gospodovanja ne dojema v moči človeka, ampak v fenomenu moči sakralnega. To potrjuje, da izvorni cilj svetopisemskih pomenov gospodovanja ni v ideološki, politični ali ekonomski nadvladi, temveč v realizaciji modelov svetega življenja, kot to paradigmatično izrisuje kozmogonični mit Geneze.

Kratici

LS	Frančišek 2015 [<i>Laudato Si'</i>]
SSP	Sveto pismo Stare in Nove zaveze 2011 [Slovenski standardni prevod]



Reference

- Allen, Douglas.** 2010. Phenomenology of Religion. V: John Hinnells, ur. *The Routledge Companion to Study of Religion*, 203–224. New York, NY: Routledge.
- Alles, Gregory.** 2010. The study of religions: the last 50 years. V: John Hinnells, ur. *The Routledge Companion to Study of Religion*, 39–55. New York, NY: Routledge.
- Assmann, Jan.** 2018. *Totalna religija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- – –. 2008. Monoteizem in jezik nasilja. V: Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin, ur. *Religija in nasilje: eseji in razprave*, 11–29. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Earth Bible: Reading the Bible from the Perspective of the Earth.** 2023. Domača stran. Web of Creation. <https://www.webofcreation.org/Earthbible/earthbible.html> (pridobljeno 8. 9. 2023).
- Eliade, Mircea.** 1987. *The Sacred and the Profane; the Nature of Religion*. New York, NY: Harcourt, Brace and World Inc.
- – –. 2005. *The Myth of the Eternal Return; Cosmos and History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- – –. 1984. *The Quest; History and Meaning in Religion*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Francišek.** 2015. *Hvaljen, moj Gospod; okrožnica o skrbi za skupni dom*. Ljubljana: Družina.
- Galwash, Ahmed.** 1940. *The Religion of Islam: A Standard Book*. Zv. 1. Alexandria: Conveying Islamic Message Society.
- Hammer, Reuven.** 2023. The Jewish View of Sin. <https://www.myjewishlearning.com/article/the-jewish-view-of-sin/> (pridobljeno 8. 9. 2023).
- Horrell, David G.** 2011. Ecological Ethics. V: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*, 255–260. Grand Rapids, MI: Baker Academics.
- Jaspers, Karl.** 1953. *The Origin and Goal of History*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Leeming, David Adams.** 2005. *The Oxford Companion to World Mythology*. New York, NY: Oxford University Press.
- Lundberg, Matthew D.** 2011. Creation Ethics. V: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*, 189–192. Grand Rapids, MI: Baker Academics.
- Lülik, Benjamin.** 2022. Herem in pojmovanje svete vojne v tradicionalnem judovstvu. *Edinost in dialog* 77/2: 107–134. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/lulik>.
- Marshall, I. H., A. R. Millard, J. I. Packer in D. J. Wiseman, ur.** 2001. *New Bible Dictionary*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74/2: 271–280.
- Papeška biblična komisija.** 2000. *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*. Ljubljana: Družina.
- Pew Research Center.** 2009. Many Americans Mix Multiple Faiths. <https://www.pewresearch.org/religion/2009/12/09/many-americans-mix-multiple-faiths/> (pridobljeno 30. 9. 2023).
- Scoggins, Debra Ballentine.** 2015. *The Conflict Myth and the Biblical Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Segal, Robert A.** 2010. Theories of religion. V: John Hinnells, ur. *The Routledge Companion to Study of Religion*, 75–92. New York, NY: Routledge.
- Skratovnik, Samo.** 2015. *Pomen in interpretacija poželenja v deseti Božji zapovedi (2 Mz 20,17): semantični študij besednega polja hmd in 'wh*. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod (študijska izdaja).** 2011. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

