Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 2: 1–22

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 4. 8. 2026; Sprejeto Accepted: 25. 8. 2026
UDK UDC: 27-277-247.8
DOI: 10.34291/Edinost/81/02/Celarc
© 2026 Celarc CC BY 4.0

Matjaž Celarc

»Kje stanuješ?« (Jn 1,38): eksegetska pot od iskanja k ostajanju in skupnosti

»Where Are You Staying?« (John 1:38): An Exegetical Path from Seeking to Abiding and Community

Izvleček: Prispevek eksegetsko obravnava Jn 1,19-51 in raziskuje, kako vprašanje prvih učencev »Kje stanuješ?« (Jn 1,38) znotraj pripovednega, kristološkega in leksikalnega konteksta presega zgolj poizvedbo o kraju ter odpira duhovno-eksistencialno vprašanje človekovega iskanja smisla, doma in upanja. Pripovedna analiza umešča prizor v zaporedje dni od pričevanja Janeza Krstnika do znamenja v Kani ter v prostor »onkraj Jordana«. Kristološka analiza pokaže, da učenca svoje vprašanje naslovita na tistega, ki je predstavljen kot Sin v Očetovem naročju, kot tisti, na katerem ostaja Duh, in kot Božje Jagnje. Pragmatična in leksikalno-semantična analiza glagolov ζητέω, ἀκολουθέω, ἔρχομαι, ὁράω in μένω razkrije, da njuno vprašanje deluje kot posredna prošnja za srečanje. Jezusovo povabilo »Pridita in bosta videla« vodi k ostajanju z njim, pričevanju in oblikovanju skupnosti učencev. Na tej eksegetski podlagi članek odlomek nato aktualizira v dialogu z izbranimi sodobnimi avtorji: v soočenju z nihilizmom, ravnodušnostjo in težnjo po obvladovanju prihodnosti se smisel in upanje razkrivata kot resničnosti, ki ju človek ne ustvarja niti ne poseduje, temveč ju sprejema v odnosu z Jezusom in udejanja v skupnosti.

Ključne besede: Janezov evangelij, Jn 1,35-39, eksegeza, μένω, Božje Jagnje, deseta ura, učenčevstvo, domovanje, nihilizem, upanje

Abstract: *This article offers an exegetical reading of John 1:19-51 and investigates how the first disciples' question, »Where are you staying?« (John 1:38), moves beyond a request for spatial information to raise a spiritual and existential question about the human search for meaning, belonging, and hope. Narrative analysis situates the encounter within the sequence of days extending from the Baptist's testimony to the sign at Cana and locates it in the setting »beyond the Jordan«. Christological analysis identifies the addressee as the Son in the Father's bosom, the one on whom the Spirit remains, and the Lamb of God. Pragmatic and lexical-semantic analysis of* ζητέω, ἀκολουθέω, ἔρχομαι, ὁράω, *and* μένω *shows that the disciples' question functions as an indirect request for an encounter. Jesus' invitation, »Come, and you will see«, leads the disciples to abide with him, bear witness, and form a community. On this exegetical basis, the article then brings the passage into dialogue with selected contemporary authors: in the face of nihilism, indifference, and the desire to master the future, meaning and hope emerge as realities that human beings neither create nor possess, but receive in relationship with Jesus and embody in community.*

Keywords: *Gospel of John, John 1:35-39, exegesis,* μένω, *Lamb of God, tenth hour, discipleship, dwelling, nihilism, hope*

Uvod

Prve besede, ki jih Jezus izgovori v pripovednem delu Janezovega evangelija, so vprašanje: »Kaj iščeta?« (Jn 1,38)[1] Učenca Janeza Krstnika odgovorita z drugim vprašanjem: »Rabi, kje stanuješ?« Jezus jima ne poda podatka o kraju, temveč ju povabi: »Pridita in bosta videla.« Evangelist nato zapiše, da sta šla, videla, kje stanuje, in tisti dan ostala pri njem; bilo je okoli desete ure (Jn 1,38-39). Ta kratek dialog že na začetku pripovedi združuje dve ravni, ki določata tudi raziskovalno vprašanje prispevka. Na neposredni ravni gre za konkreten pripovedni dogodek: dva učenca želita stopiti v Jezusovo bližino in z njim preživeti čas. Znotraj širšega janezovskega sobesedila pa Jezusovo vprašanje »Kaj iščeta?« (τί ζητεῖτε) in odgovor učencev »Kje stanuješ?« (ποῦ μένεις) odpirata širše vprašanje učenčevstva, človekovega hrepenenja, domovanja in smisla.

Temeljni problem prispevka je zato hkrati eksegetske in duhovno-eksistencialne narave. Če vprašanje učencev prehitro spremenimo v splošno metaforo človekovega iskanja smisla, mu odvzamemo njegovo konkretno pripovedno in zgodovinsko razsežnost. Če pa ga omejimo zgolj na vprašanje o Jezusovem bivališču, lahko spregledamo pripovedno in teološko resonanco glagola μένω ter širšo dinamiko od iskanja in sledenja do prihoda, videnja, ostajanja, pričevanja in oblikovanja skupnosti. Temeljno raziskovalno vprašanje se zato glasi: kako pripovedni in kristološki okvir Jn 1,19-51 ter pragmatična in semantična vloga vprašanj τί ζητεῖτε in ποῦ μένεις oblikujejo prehod od iskanja Jezusa k ostajanju z njim in nastanku skupnosti učencev ter kako lahko tako razloženi odlomek nagovori sodobnega človeka v njegovem iskanju smisla, doma in upanja?

To raziskovalno vprašanje določa dva temeljna koraka prispevka. Prvi, osrednji in obsežnejši del je eksegetski. Prizor Jn 1,35-39 je najprej umeščen v širši pripovedni lok od pričevanja Janeza Krstnika do znamenja v Kani. Nato prispevek opredeli kristološki okvir vprašanja »Kje stanuješ?«, zatem pa podrobneje analizira sam dialog učencev z Jezusom in njegovo nadaljevanje v pripovedi o oblikovanju prve skupnosti učencev. Drugi

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga* (P6-0262), ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

korak je eksistencialna aktualizacija, ki izhaja iz ugotovitev eksegeze in premišlja, kako dinamika iskanja, prihoda, videnja in ostajanja vstopa v sodobno vprašanje smisla in upanja. V tem delu so nekateri misleci vključeni kot hermenevtični sogovorniki svetopisemskega besedila, ne kot nadomestilo za njegovo eksegetsko razlago. Metodološko prispevek izhaja iz sinhronega branja končne oblike besedila. Pripovedna analiza spremlja časovne in prostorske oznake, zaporedje prizorov, gibanje oseb, ponavljanje ključnih besed ter razvoj od pričevanja k učenčevstvu. Pripovedno analizo dopolnjujeta kristološko branje širšega sobesedila ter pragmatična in leksikalno-semantična analiza vprašanja »Kje stanuješ?« (ποῦ μένεις) in glagolov »iskati« (ζητέω), »slediti« (ἀκολουθέω), »priti« (ἔρχομαι), »videti« (ὁράω) ter »ostajati, prebivati« (μένω).

Osrednja teza prispevka je, da eksistencialni pomen vprašanja »Kje stanuješ?« ni dodan svetopisemskemu besedilu od zunaj, temveč izhaja iz njegove lastne pripovedne in kristološke logike. Jezusovo vprašanje usmeri iskanje učencev, njegovo povabilo ga spremeni v srečanje, srečanje v ostajanje, ostajanje pa v pričevanje in skupnost. Prav zato lahko odlomek tudi danes nagovori vprašanje smisla in upanja: ne tako, da bi ponudil abstraktno definicijo človekovega »doma«, temveč tako, da ga umešča v odnos z Jezusom, ki se nadaljuje v odprtosti do drugih in prihodnosti.[2]

1 Pripovedni okvir: od pričevanja ob Jordanu do znamenja v Kani

Vprašanje »Kje stanuješ?« (Jn 1,38) ne nastopi osamljeno, temveč je umeščeno v skrbno zgrajen začetek pripovedi. Njegov pomen se oblikuje znotraj zaporedja prizorov, ki vodijo od pričevanja Janeza Krstnika do poklica prvih učencev in nato do znamenja v Kani. Pri tem sta posebej pomembni dve razsežnosti pripovednega okvira: časovna, ki s ponavljanjem oznake »naslednji dan« povezuje posamezne prizore v sklenjen lok, in prostorska, ki dogajanje umešča »onkraj Jordana«, v kraj pričevanja, prehoda in začetka Jezusovega razodevanja. Obe razsežnosti pripravljata osrednji prizor

2 Prispevek temelji na predavanju z naslovom *»Kje stanuješ?« (Jn 1,38): svetopisemsko-teološki pogled na človekovo iskanje duhovnega doma*. Predstavljeno je bilo na II. poletni šoli teologije *V koga verujem in v kaj verjamem?*, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Bled, 26. marca 2022.

Jn 1,35-39: učenca Jezusa ne srečata v praznem prostoru, temveč znotraj procesa, v katerem pričevanje vodi v sledenje, sledenje v srečanje, srečanje pa v ostajanje in začetek skupnosti.

1.1 Zaporedje dni in začetek novega delovanja

Po prologu se pripoved začne z zaslišanjem Janeza Krstnika (Jn 1,19-28). Trikratna časovna oznaka »naslednji dan« strukturira nadaljnje prizore: Janez zagleda Jezusa in pričuje o njem (Jn 1,29-34); naslednjega dne dva njegova učenca sledita Jezusu (Jn 1,35-42); dan zatem pa Jezus pokliče Filipa in sreča Natanaela (Jn 1,43-51). Svatba v Kani se nato zgodi »tretji dan« (Jn 2,1). Čeprav natančno štetje posameznih dni ostaja predmet razprave, časovne oznake nedvomno povežejo Krstnikovo pričevanje, poklic prvih učencev in znamenje v Kani v sklenjen uvodni lok. Morris v njem prepoznava oblikovanje »tedna« in opozarja na možno resonanco s stvarjenjskim začetkom: prolog se začne z »V začetku« (Jn 1,1), zaporedje dni pa vodi k prvemu znamenju, pri katerem Jezus razodene svoje veličastvo (Morris 1995, 113–114). Primerjavo z 1 Mz 1 je zato smiselno razumeti kot širšo pripovedno in teološko resonanco, in ne kot strogo alegorično ustreznost posameznih dni. Ključen je predvsem razvoj pripovedi: pričevanje vodi v sledenje, sledenje v ostajanje z Jezusom, to pa v nastanek skupnosti, ki v Kani vidi njegovo veličastvo in vanj veruje (Jn 2,11). Prizor Jn 1,38-39 zato ni samostojna epizoda, temveč eden ključnih trenutkov v procesu oblikovanja skupnosti učencev.

Že uvodni prizor temu pripovednemu loku vtisne izrazito pričevanjsko naravo. Ko duhovniki in leviti, poslani iz Jeruzalema, Janeza sprašujejo, ali je Mesija, Elija ali Prerok, njihova vprašanja odpirajo širše obzorje različnih judovskih eshatoloških pričakovanj. Pripovedni poudarek pa je predvsem na Janezovem odločnem zavračanju vseh treh identifikacij. Brown (1966, 46–47) opozarja na stopnjevanje od polne izjave k vse krajšim in odločnejšim odgovorom: »Nisem Mesija«, »Nisem« in nazadnje preprosto »Ne« (Jn 1,20-21). Janez se tako postopoma umika iz vlog, ki mu jih pripisujejo sogovorniki, svojo nalogo pa nazadnje opredeli z besedami preroka Izaija: »Jaz sem glas vpijočega v puščavi.« (Jn 1,23; prim. Iz 40,3) Njegova identiteta je zato v evangeliju določena funkcionalno in odnosno: ni središče razodetja, temveč pričevalec, ki pozornost odvrača od sebe in jo usmerja k prihajajočemu. Janez poudari, da ni vreden, da bi mu odvezal jermen

na sandali (Jn 1,27), ter dvakrat prizna, da ga ni poznal (Jn 1,31.33). Sam pojasni, da je bil poslan krščevat z vodo, da bi se Jezus razodel Izraelu (Jn 1,31); vrhunec njegovega pričevanja pa je izjava, da je Jezus Božji Sin (Jn 1,34). To Janezovo pričevanjsko vlogo je evangelist napovedal že v prologu: Janez »ni bil luč, ampak naj bi pričeval o luči« (Jn 1,8). Njegova μαρτυρία tako doseže svoj namen tedaj, ko poslušalce privede do neposrednega srečanja z Jezusom. V Jn 1,35-37 prav njegove besede spodbudijo dva učenca, da zapustita svojega dotedanjega učitelja in gresta za Jezusom. Poznejša izjava »On mora rasti, jaz pa se manjšati« (Jn 3,30) isto pričevanjsko logiko izrazi programsko: Janezovo poslanstvo se izpolni prav v tem, da sam stopi v ozadje in omogoči, da se v ospredju razodeva Jezus. Časovno sosledje teh prizorov še poglablja njihovo razodetveno funkcijo. Moloney v štirih pripravljalnih dneh Jn 1,19-51 in prihodu »tretjega dne« v Kani prepoznava možno resonanco sinajskega razodetja in priprave nanj (Moloney 1998, 50–51.63). Takšna tipološka razlaga ni nujna za rekonstrukcijo kronologije, vendar dobro zazna literarno smer pripovedi: časovne oznake ne služijo zgolj datiranju dogodkov, temveč vodijo od pričevanja k srečanju in od srečanja k razodetju Jezusovega veličastva ter veri učencev (Jn 2,11).

1.2 »Onkraj Jordana« kot geografski in biblični prostor

Evangelist postavi Janezovo pričevanje v »Betanijo onkraj Jordana, kjer je Janez krščeval« (Jn 1,28). Ta krajevna določitev ima geografsko funkcijo, četudi natančna lokacija Betanije ostaja negotova. Hkrati vzpostavi kontrast z Jeruzalemom: duhovniki in leviti prihajajo iz središča verske oblasti, razodetje Mesija pa se začne na obrobju, ob Jordanu. Janez tam pozornosti ne usmerja nase, temveč na tistega, ki med ljudmi že stoji, vendar ga ne poznajo (Jn 1,26-27). White zagovarja tezo, da Janezov krst ni obsegal le potopitve, temveč tudi simbolno prečkanje Jordana z vzhoda na zahod, ki je ponazarjalo vrnitev Izraela iz izgnanstva (White 2022, 212–218). Ker gre za rekonstrukcijo, jo je treba obravnavati previdno. Z večjo gotovostjo lahko rečemo, da Jordan v bibličnem spominu označuje mejo in prehod: Izrael ga prestopi ob vstopu v obljubljeno deželo (Joz 3–4), Elija in Elizej ga prečkata ob prehodu v novo stopnjo preroškega poslanstva (2 Kr 2,6-14), Naaman pa v njegovi vodi prejme očiščenje (2 Kr 5,10-14). Tudi ime Jordan (hebr. יַרְדֵּן, *yardēn*) se navadno povezuje s korenom ירד (*yrd*), »iti navzdol, spuščati se«, vendar evangelist te etimologije ne tematizira.

Eksegetski poudarek zato ni niti na etimologiji niti na simboliki kraja, temveč na Jezusovi osebi: Jezus pride k Janezu (Jn 1,29), Janez ga vidi, Duh se spusti in ostane na njem (Jn 1,32-33), nato pa gre Jezus mimo učencev (Jn 1,36). Pripovedno dinamiko tako bolj kot prostor določa Jezusov prihod: človekov prehod je odgovor na Božji vstop v njegov svet.

2 Kristološki okvir vprašanja »Kje stanuješ?«

Vprašanja učencev »Kje stanuješ?« ni mogoče ustrezno razložiti zgolj iz neposrednega dialoga v Jn 1,38-39. Njegova pripovedna in teološka teža je odvisna tudi od identitete naslovljenca. Bralec namreč vstopa v prizor z vednostjo, ki je učenca še nimata: prolog je razkril Jezusov odnos z Očetom, pričevanje Janeza Krstnika pa ga je predstavilo kot tistega, na katerem ostaja Duh, in kot Božje Jagnje. Vprašanje po Jezusovem bivališču je tako že od začetka umeščeno v kristološko polje odnosov Oče – Sin – Duh – svet. Učenca na pripovedni ravni iščeta kraj srečanja z Jezusom; bralec pa že ve, da sprašujeta tistega, ki prihaja od Očeta, na katerem ostaja Duh in ki kot Božje Jagnje vstopa v resničnost greha sveta.

2.1 Sin, ki biva v Očetovem naročju

Prvo in najgloblje kristološko obzorje vprašanja vzpostavlja prolog. Jezus je učlovečena Beseda, ki je »postala meso in se naselila med nami« (Jn 1,14), sklepna vrstica prologa pa njegov odnos z Bogom izrazi s podobo edinorojenega Sina oziroma edinorojenega Boga, »ki je v Očetovem naročju« in ki Očeta razodeva (Jn 1,18). Izraz »bivajoči v Očetovem naročju« (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός) ne označuje zgolj Jezusovega izvora, temveč njegovo trajno in intimno povezanost z Očetom. Sedanji deležnik ὁ ὢν, »ki je oziroma biva«, poudarja, da učlovečenje tega odnosa ne prekine: Sin, ki je vstopil v človeško zgodovino, ostaja v edinstvenem občestvu z Očetom (Morris 1995, 100–101).

Na tem ozadju dobi vprašanje »Kje stanuješ?« (ποῦ μένεις) posebno pripovedno globino. Učenca tega kristološkega obzorja še ne poznata; Jezusa naslovita preprosto kot »Rabi« (Jn 1,38). Bralec pa ve več. Nastane značilna janezovska pripovedna ironija: učenca sprašujeta po kraju bivanja tistega, čigar najgloblje »bivanje« je določeno z odnosom do Očeta. To ne pomeni,

da ποῦ μένεις že samo po sebi pomeni »Kakšen je tvoj odnos z Očetom?«; takšno branje bi prehitro izničilo konkretni pomen vprašanja. Pomenljivo pa je, da evangelist vprašanje po kraju postavi na začetek poti učencev k tistemu, ki edini razodeva Očeta. Jezus zato na njuno vprašanje ne odgovori z razlago svojega izvora ali z naslovom bivališča. Povabi ju: »Pridita in bosta videla.« (Jn 1,39) Kristološko spoznanje se tako začne kot udeležba v Jezusovi navzočnosti. Tisti, ki je v Očetovem naročju in Očeta razodeva, učencema odpre prostor, da ostaneta pri njem. V tem smislu razodetje Očeta v pripovedi ni posredovano le kot trditev o Jezusovi identiteti, temveč se začne uresničevati kot osebno srečanje z njim.

2.2 Tisti, na katerem ostaja Duh

Drugo kristološko obzorje določa pričevanje Janeza Krstnika. Še preden se glagol »ostati« (μένω) pojavi v vprašanju učencev in nato zaznamuje njuno izkušnjo z Jezusom, ga evangelist dvakrat uporabi v prizoru razodetja Duha. Janez pričuje: »Videl sem Duha, ki se je spuščal iz neba kakor golob in ostal nad njim«; prav trajno ostajanje Duha je znamenje, po katerem prepozna tistega, »ki krščuje v Svetem Duhu« (Jn 1,32-33). Ponavljanje glagola μένω v Jn 1,32-33 in Jn 1,38-39 ustvari pomembno pripovedno povezavo. Duh ostaja na Jezusu; učenca vprašata, kje Jezus ostaja; nato pa sama ostaneta pri njem. Posamezne rabe glagola seveda niso pomensko identične: v prvem primeru gre za trajno navzočnost Duha na Jezusu, v drugem za Jezusovo konkretno bivališče, v tretjem pa za čas, ki ga učenca preživita z njim. Toda prav ponovitev istega glagola v tako zgoščenem odlomku omogoča bralcu, da med temi ravnmi zazna pripovedno resonanco.

Trajno ostajanje Duha na Jezusu je predvsem kristološka oznaka. Carson poudarja, da ne gre zgolj za enkraten spust Duha nad Jezusa, temveč za njegovo ostajanje na Jezusu; prav ta trajnost kaže na Jezusovo posebno razmerje do Duha in na njegovo vlogo tistega, ki krščuje v Svetem Duhu (Carson 1991, 151–152). Wengst podobno opozarja, da je »ostajanje« Duha razpoznavno znamenje, po katerem Krstnik prepozna Jezusovo identiteto; Jezus ni le prejemnik Duha, temveč tisti, ki živi v tem Duhu ter tega Duha podarja (Wengst 2005, 90–91). S tem nastane pomembno zaporedje: Duh ostaja na Jezusu, zato Jezus postane kraj ostajanja učencev. Čeprav tega še ne smemo enačiti z razvito teologijo vzajemnega prebivanja iz poslovilnih govorov (prim. Jn 14,16-17; 15,4-10), začetni prizor že vzpostavlja

besedišče, ki ga bo evangelij pozneje teološko poglobil. Učenčevo ostajanje se začne pri tistem, na katerem ostaja Duh in ki Duha podarja. Tako μένω že na začetku evangelija poveže kristologijo z začetkom učenčevstva: trajna navzočnost Duha na Jezusu je kristološki predpogoj za to, da lahko učenca pri njem najdeta prostor svojega ostajanja.

2.3 Božje Jagnje: nosilec greha in Božji dar svetu

Tretjo in za neposredni razvoj pripovedi odločilno kristološko oznako predstavlja naziv »Božje Jagnje« (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ). Prav Janezov vzklik »Glejte, Božje Jagnje!« (Jn 1,36), ki ponovi razširjeno pričevanje »Glejte, Božje Jagnje, ki odvzema greh sveta« (Jn 1,29), spodbudi dva učenca, da kreneta za Jezusom. Naziv zato ni zgolj ena izmed kristoloških opredelitev v uvodnem poglavju, temveč ima neposredno pripovedno funkcijo: pričevanje o Jezusovi identiteti postane povod za sledenje. Učenca Jezusa sicer nagovorita kot »Rabi« (Jn 1,38), toda bralec ve, da sledita tistemu, ki ga je Krstnik pravkar predstavil kot Božje Jagnje.

Izraz »Božje Jagnje« (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) ima večplastno starozavezno ozadje. Med najpogosteje predlaganimi povezavami so pashalno jagnje (2 Mz 12), Gospodov služabnik, ki je »kakor jagnje« voden v zakol (Iz 53,7), vsakodnevna tempeljska daritev (2 Mz 29,38-46) ter žrtev, za katero poskrbi Bog v pripovedi o Abrahamu in Izaku (1 Mz 22,8). V okviru celotnega evangelija pashalna razsežnost dobi posebno težo v pripovedi o Jezusovi smrti, kjer evangelist poudari, da se mu ne zlomi nobena kost (Jn 19,36; prim. 2 Mz 12,46; Morris 1995, 129–132). Vendar izraz vključuje več kot eno samo tipološko povezavo. Schneider daje prednost povezavi z Iz 53, medtem ko pashalno jagnje in vsakodnevno tempeljsko daritev zavrača kot primarno ozadje (Schneider 1988, 70–71). Wengst opozarja na preplet različnih svetopisemskih asociacij, zlasti na 3 Mz 16, Iz 53 in pasho, ter poudarja, da univerzalni obseg »greha sveta« ne izniči konkretnega judovskega okvira Jezusovega delovanja (Wengst 2005, 88–90). Moloney meni, da je pashalna povezava znotraj celotnega evangelija nesporna, izraz »Božje Jagnje« pa razume širše v okviru Božjega spravnega delovanja: Jezus je tisti, po katerem Bog vzpostavlja spravo s človeštvom (Moloney 1998, 59).

Pomembna je tudi semantika deležnika, »ki odvzema/nosi« (ὁ αἴρων). Pogonowski in Kozłowski opozarjata, da lahko glagol αἴρω poleg pomena

»odvzeti, odstraniti« pomeni tudi »nositi«, zato predlagata prevod, ki močneje poudari povezavo z Iz 53 (Pogonowski in Kozłowski 2024, 663–669). Te pomenske napetosti ni treba razrešiti v korist zgolj enega pomena: v širšem janezovskem okviru Jezus kot Božje Jagnje vstopa v resničnost greha sveta, ga nosi in odvzema. Izraza »greh sveta« (ἡ ἁμαρτία τοῦ κόσμου) pri tem ni mogoče reducirati niti na posamezne moralne prestopke niti na subjektivni občutek nesmisla. V širši janezovski perspektivi označuje svet v njegovi odtujenosti od Boga in zavračanju njegovega razodetja. Prav v ta svet Bog pošilja Sina, ne zato, da bi ga obsodil, temveč da bi se svet po njem rešil (Jn 3,16-17). Naziv »Božje Jagnje« tako že na začetku pripovedi učenčevstvo umesti v odrešenjsko obzorje: učenca ne sledita le učitelju, temveč tistemu, po katerem Bog odgovarja na greh sveta. Na tej točki se povežeta tudi obe osrednji Krstnikovi opredelitvi Jezusa: Jagnje, ki odvzema oziroma nosi greh sveta, in tisti, ki krščuje v Svetem Duhu (Jn 1,29.33). Gre za dve dopolnjujoči se razsežnosti Jezusovega očiščujočega delovanja, ki se v evangeliju dovrši v njegovi smrti in daru Duha (Michaels 2010, 116–117).

Kristološki okvir vprašanja »Kje stanuješ?« se s tem izostri. Učenca na neposredni ravni sprašujeta po Jezusovem bivališču, bralec pa že ve, pri kom želita ostati: pri Sinu, ki je v Očetovem naročju in ga razodeva; pri tistem, na katerem ostaja Duh in ki Duha podarja; pri Božjem Jagnjetu, ki vstopa v greh sveta, da bi ga odvzel. Vprašanje po kraju se zato ne spremeni avtomatično v metaforo duhovnega domovanja, vendar je že od začetka vpeto v kristološko dinamiko, zaradi katere lahko konkretno ostajanje z Jezusom postane začetek globljega odnosa. Šele na tej kristološki podlagi je mogoče natančneje analizirati dialog v Jn 1,35-39 in pokazati, kako vprašanje ποῦ μένεις preide od poizvedbe po kraju k prošnji za bližino ter nazadnje k izkušnji ostajanja.

3 Dialog v Jn 1,35-39: slediti, iskati, priti, videti in ostati

Kristološki okvir je pokazal, komu je namenjeno vprašanje »Kje stanuješ?«. Zdaj je treba natančneje spremljati samo dinamiko dialoga. Prizor Jn 1,35-39 je zgrajen iz zaporedja glagolov, ki na neposredni ravni opisujejo gibanje oseb, znotraj celotnega evangelija pa postopoma dobivajo pomen učenčevstva: »slediti« (ἀκολουθέω), »iskati« (ζητέω), »priti« (ἔρχομαι), »videti«

(ὁράω) in »ostajati, prebivati« (μένω). Prav njihovo zaporedje omogoča, da se konkretno srečanje razvije v pripoved o začetku odnosa z Jezusom.

3.1 Od pričevanja k sledenju

Janez Krstnik stoji z dvema učencema, pogleda Jezusa, ki gre mimo, in pričuje: »Glejte, Božje Jagnje!« Učenca slišita njegove besede in začneta slediti Jezusu (Jn 1,35-37). Glagol »slediti, hoditi za kom« (ἀκολουθέω) na neposredni ravni opisuje njuno fizično hojo za Jezusom. V četrtem evangeliju pa isti glagol pogosto označuje tudi učenčevstvo (Jn 1,43; 8,12; 10,27; 12,26; 21,19.22). Carson zato upravičeno opozarja na dvojno raven pripovedi: učenca Jezusu najprej sledita v povsem običajnem prostorskem pomenu, toda njuna hoja je hkrati prvi korak dejanskega učenčevstva (Carson 1991, 154). Pripovedna funkcija Janezovega pričevanja se s tem izpolni. Besedilo ne pravi, da bi učencema izrecno ukazal, naj ga zapustita in odideta za Jezusom; odločilno je, da sta njegovo pričevanje slišala in se nanj odzvala. Pričevanje tako ne zadržuje poslušalca pri pričevalcu, temveč ga usmerja k osebi, o kateri priča. Krstnik se umakne iz središča prav tedaj, ko njegovi učenci stopijo v neposreden odnos z Jezusom. Prehod od poslušanja pričevanja k sledenju zato ni le sprememba kraja, temveč prvi pripovedni premik v nastajanju skupnosti Jezusovih učencev.

3.2 »Kaj iščeta?« kot programsko vprašanje učenčevstva

Jezus se obrne, vidi, da mu sledita, in ju vpraša: »Kaj iščeta?« (τί ζητεῖτε; Jn 1,38). Glagol ζητέω pomeni »iskati, prizadevati si za kaj«. Na neposredni ravni je vprašanje povsem naravno: Jezus želi, da neznanca, ki hodita za njim, izrazita svojo namero. Toda formulacija je pomenljiva. Jezus ne vpraša τίνα ζητεῖτε, »Koga iščeta?«, temveč τί ζητεῖτε, »Kaj iščeta?«, in s tem odpre vprašanje njunega namena oziroma želje. Carson v njem prepoznava globljo razsežnost, značilno za začetek učenčevstva: vprašanje se ne nanaša le na trenutno namero dveh sledilcev, temveč odpira tudi vprašanje, kaj človek, ki začne hoditi za Jezusom, pravzaprav išče (Carson 1991, 154). Takšna odprtost je pomembna tudi zato, ker ζητέω v Janezovem evangeliju nima avtomatično pozitivnega pomena. Jezusa je mogoče iskati zato, ker je množica jedla kruh in se nasitila (Jn 6,24-26), mogoče pa ga je iskati tudi z namenom, da bi ga prijeli ali umorili (prim. Jn 7,1.30). Zato samo dejstvo iskanja še ne določa njegove kakovosti; odločilni sta smer in predmet

iskanja. Prav tu se odpre možnost poznejšega eksistencialnega branja, vendar eksegeza ne sme prehiteti pripovedi. Učenca Jezusovega vprašanja ne razumeta kot povabilo k filozofski razpravi o smislu življenja. Njuno naslednje vprašanje ostaja konkretno, vendar Jezusovo τί ζητεῖτε pripravi prostor, v katerem bo želja po srečanju postopoma dobila globlji pomen.

3.3 »Kje stanuješ?« kot posredna prošnja za srečanje

Učenca Jezusa nagovorita z »Rabi« (ῥαββί), kar evangelist bralcem pojasni z besedo »učitelj« (διδάσκαλε), nato pa ga vprašata: »Kje stanuješ?« (ποῦ μένεις; Jn 1,38) Glagol μένω pomeni »ostajati, prebivati, stanovati«. Na neposredni ravni gre torej nedvomno za vprašanje po kraju Jezusovega bivanja; tega prostorskega pomena ni upravičeno odpraviti. Toda že Jezusov odgovor pokaže, da vprašanje ni zgolj prošnja za naslov.

Carson meni, da učenca z zadržanim vprašanjem iščeta možnost, da bi Jezusa našla v zasebnejšem okolju in z njim preživela več časa (Carson 1991, 154–155). David A. Montgomery takšno branje razvije s pragmatiko govornih dejanj. Vprašanje ποῦ μένεις obravnava kot primer, v katerem slovnična oblika vprašanja in njegova komunikacijska funkcija nista povsem enaki: učenca sicer vprašujeta po kraju, toda v danem položaju vprašanje deluje tudi kot posredna prošnja oziroma direktiva, naj jima Jezus omogoči nadaljnji stik (Montgomery 2007, 275–288). Takšna posrednost je skladna z njunim nagovorom »Rabi« in z razmerjem učencev do učitelja. Odločilno razlagalno merilo je vendarle Jezusov odgovor. Ne poda jima podatka o kraju, temveč izreče povabilo: »Pridita in bosta videla« (ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε; Jn 1,39). Glagolska oblika ἔρχεσθε, »pridita«, izraža poziv k dejanju, ὄψεσθε, »bosta videla«, pa je prihodnjik glagola ὁράω, »videti«. Jezus torej vprašanja ne zavrne, temveč ga preoblikuje iz poizvedbe v povabilo k osebni udeležbi. Prav to omogoča previden prehod od konkretnega k teološkemu pomenu. Vprašanje »Kje stanuješ?« najprej pripada konkretnemu okolju poti, obiska ter odnosa med učiteljem in učencema. Šele znotraj nadaljnjega razvoja evangelija glagol μένω pridobi izrazito teološko težo: označuje trajno povezanost z Jezusom, ostajanje v njegovi besedi in vzajemno prebivanje učenca in Jezusa (prim. Jn 6,56; 8,31; 15,4-10). Zato ni treba predpostaviti, da sta učenca že v Jn 1,38 sama nameravala izraziti poznejšo teologijo μένω. Ustrezneje je reči, da evangelist iz njunega konkretnega vprašanja ustvari pripovedno izhodišče, ki ga bo pozneje teološko poglobil. Takšno

zadržanost potrjujejo tudi komentarji. Schneider vprašanje razume predvsem kot prošnjo po kraju, kjer bi mogla učenca z Jezusom v miru govoriti, povabilo »Pridita in bosta videla« pa bere neposredno (Schneider 1988, 74–75). Wengst konkretnega pomena ne odpravlja, vendar v želji učencev prepozna začetek deleža v učiteljevem življenju; Jezusovo povabilo zato razume kot izkustveni vstop v odnos, ki napoveduje poznejšo janezovsko rabo μένω (Wengst 2005, 91–93). Moloney poudarja, da sta naslov »Rabi« in poznejša izjava »Našli smo Mesija« v tej fazi še izraza nepopolnega razumevanja, saj Jezusova pobuda in samorazodetje presegata začetno dojemanje učencev (Moloney 1998, 59–61). Dobesedna, pragmatična in teološka raven si zato ne nasprotujejo. Učenca vprašujeta po kraju, toda to vprašanje v položaju deluje kot prošnja za dostop do osebe. Prav ta pragmatični presežek nad golim podatkom o kraju omogoča, da se motiv domovanja razvije brez prehitre spiritualizacije: »biti tam, kjer je Jezus«, se začne kot konkretno skupno preživljanje časa ter šele v nadaljevanju pripovedi postane izraz trajnejšega odnosa.

3.4 »Pridita in bosta videla«: od gledanja k udeleženemu spoznanju

Jezusovo povabilo »Pridita in bosta videla« (ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε; Jn 1,39) vzpostavi pomembno zaporedje: priti – videti. Učenca ne prejmeta opisa Jezusovega bivališča, ki bi ga lahko presojala od daleč, temveč povabilo, naj sama vstopita v prostor srečanja. Podoben vzorec se ponovi v Filipovem povabilu Natanaelu: »Pridi in poglej« (Jn 1,46) ter v Samarijankinem povabilu someščanom: »Pridite in poglejte.« (Jn 4,29) Videnje v teh prizorih ni ločeno od približanja osebi in udeležbe v dogodku. M. Palmisano pri Jn 1,39 poudari, da videnje vključuje udeležbo pri dogajanju, Jezusovo vodstvo in njegovo samorazodetje; glagol ὁράω, »videti, uvideti«, pa v širšem janezovskem besedišču lahko izraža tudi globlje spoznanje (Palmisano 2013, 509–511). Pripoved to potrjuje z nadaljevanjem: učenca prideta, vidita in ostaneta; zatem Andrej oznani: »Našli smo Mesija.« (Jn 1,41) Uvodni lok doseže novo stopnjo v Kani, kjer Jezus razodene svoje veličastvo in njegovi učenci vanj verujejo (Jn 2,11). Videnje zato v Janezovem evangeliju ni preprosto nasprotje vere: lahko ostane na ravni zunanje zaznave, lahko pa se v srečanju z Jezusom odpre prepoznanju in veri.

3.5 Ostajanje in »deseta ura«

Evangelist v Jn 1,38-39 trikrat zgoščeno uporabi glagol μένω, »ostajati, prebivati«: učenca vprašata, kje Jezus prebiva oziroma ostaja; gresta in vidita, kje prebiva; nato pa »ostaneta« pri njem tisti dan. Ponavljanje najprej deluje na konkretni pripovedni ravni. Ker je evangelist isti glagol tik pred tem uporabil za Duha, ki »ostaja« na Jezusu (Jn 1,32-33), ga hkrati vključi v širšo leksikalno mrežo uvodnega poglavja. Pri tem je treba metodološko razlikovati pomen posameznih pojavitev glagola, saj ta ni povsem identičen: Duh ostaja na Jezusu; Jezus nekje prebiva; učenca pa pri njem preživita čas. Toda ponavljanje istega glagola omogoča literarno resonanco, ki jo bo evangelij pozneje močno razvil, zlasti v Jn 15,4-10. Zato v Jn 1,38-39 še ne smemo brati celotne teologije vzajemnega prebivanja iz poslovilnih govorov; upravičeno pa je govoriti o zgodnji pripovedni uvedbi besedišča, ki bo za janezovsko učenčevstvo postalo osrednje.

Temu je dodana presenetljivo natančna časovna oznaka: »bilo je okoli desete ure« (ὥρα ἦν ὡς δεκάτη; Jn 1,39). Kubiś pokaže, da razširjena domneva o dveh sistemih štetja dnevnih ur – domnevno »rimskem« od polnoči in »judovskem« od sončnega vzhoda – nima zadostne opore v antičnih virih: Rimljani so sicer civilni dan lahko začenjali opolnoči, dnevne ure pa so tako kakor Judje šteli od sončnega vzhoda. Deseta ura zato najverjetneje ustreza približno četrti uri popoldne (Kubiś 2025, 477–478). Ta časovni podatek daje dodatno težo glagolu »ostati«: srečanje se začne, ko je dnevnega časa že malo. Keenerjeva zgodovinsko-kulturna razlaga na tej točki konkretizira pripoved. Ob pozni popoldanski uri bi bilo za učenca po daljšem pogovoru težko prehoditi večjo razdaljo pred temo; v okviru antičnega gostoljubja bi gostitelj obiskovalcema lahko ponudil prenočišče. Keener zato dopušča možnost, da sta učenca pri Jezusu ostala tudi čez noč (Keener 2003, 470). Kubiś to razlago uvršča med temporalno-pragmatične možnosti, obenem pa opozarja, da besedilo prenočevanja izrecno ne omenja, zato ga ni mogoče z gotovostjo potrditi (Kubiś 2025, 485–486). Za argumentacijo članka je pomembnejša druga ugotovitev: μένω je najprej povsem konkretno ostajanje v prostoru Jezusove navzočnosti, iz katerega se šele odpira njegova teološka razsežnost.

Pomen »desete ure« zahteva metodološko zadržanost, saj so razlage med raziskovalci različne. Schneider v njej vidi čas za pogovor do večera, Wengst

dopušča daljše skupno zadrževanje, Moloney pa ji ne pripisuje simbolnega pomena (Schneider 1988, 74–75; Wengst 2005, 93–94; Moloney 1998, 60). Morris v natančni časovni oznaki vidi podatek, ki je lahko povezan z očividnim spominom (1995, 139), Carson pa opozarja, da simbolne razlage števila deset pogosto nimajo dovolj preverljivih kriterijev (1991, 157). Kubiś zagovarja dvojno funkcijo oznake: »deseta ura« je hkrati realistični časovni podatek in nosilec simbolno-teološke resonance, povezane z razodetjem, učenčevstvom in eshatološko izpolnitvijo (2025, 475–518). Za ta članek ni treba prevzeti določene simbolne razlage; zadostuje ugotovitev, da evangelist začetek ostajanja z Jezusom časovno zaznamuje z nenavadno natančnostjo.

4 Od ostajanja k pričevanju in skupnosti

Ostajanje pri Jezusu v Jn 1,38-39 ni zaključek pripovedne poti, temveč njen prelomni trenutek. Evangelist vsebine pogovora med Jezusom in učencema ne razkrije, pokaže pa njegov učinek: srečanje sproži novo gibanje, v katerem učenec postane priča in drugega privede k Jezusu. Dinamika učenčevstva se tako razširi od osebnega srečanja k posredovanju izkušnje ter k oblikovanju skupnosti. V nadaljnjih prizorih se isti vzorec ponovi pri Andreju, Filipu in Natanaelu ter se nato v Kani razvije v skupno navzočnost učencev ob Jezusovem znamenju. Ostajanje zato ni zasebna religiozna izkušnja, temveč odnos, ki po svoji notranji logiki vodi v pričevanje, posredovanje klica in oblikovanje skupnosti.

4.1 Andrej in Simon: »Našli smo Mesija«

O vsebini pogovora med Jezusom in učencema evangelist molči, njegov učinek pa pokaže takoj: Andrej poišče svojega brata Simona, mu reče »Našli smo Mesija« in ga privede k Jezusu (Jn 1,40-42). Množina »našli smo« kaže, da srečanje že ima skupnostno razsežnost. Hkrati se s tem pripovedno odgovarja na Jezusovo vprašanje »Kaj iščeta?«: po času, preživetem z Jezusom, Andrej svojo izkušnjo izrazi v kristološki izpovedi. Toda pričevanje se ne konča pri besedi. Andrej Simona privede k Jezusu; ta nato znova prevzame pobudo: Simona pogleda, ga pokliče po imenu in mu da novo ime Kefa oziroma Peter (Jn 1,42). Pričevanje tako služi osebnemu srečanju, srečanje pa postane prostor preoblikovanja identitete. Skupnost se ne oblikuje zgolj

z združevanjem posameznikov, ki sprejmejo isto trditev, temveč v procesu, v katerem eden drugega privede k Jezusu, Jezus pa sam kliče, prepoznava in na novo določa identiteto učenca. Moloney v Andrejevem »Našli smo Mesija« prepoznava pripovedno ironijo: čeprav učenec govori v jeziku najdenja, je pobuda pripovedi ves čas na Jezusovi strani (Moloney 1998, 60–61). Zato »najdenje« Mesija ne pomeni posedovanja dokončnega spoznanja, temveč začetek odnosa, v katerem Jezus ostaja protagonist razodetja in klica. Schneider in Wengst podobno opozarjata, da novo ime napoveduje Simonovo prihodnjo vlogo in njegovo mesto v nastajajoči skupnosti (Schneider 1988, 75; Wengst 2005, 94–95).

4.2 Filip in Natanael: ponovitev povabila

Naslednji dan Jezus sam najde Filipa in mu reče: »Hodi za menoj.« (Jn 1,43) Filip nato najde Natanaela in priča, da so našli tistega, o katerem so pisali Mojzes in preroki (Jn 1,45). Natanael ugovarja zaradi Jezusovega nazareškega izvora. Filip mu ne ponudi obširnega dokazovanja, temveč ponovi Jezusovo povabilo: »Pridi in poglej.« (Jn 1,46) Ponavljanje poveže oba prizora poklica. Učenec postane priča tako, da drugim posreduje povabilo, ki ga je sam prejel. Vsebina se ne raztopi v golo izkušnjo: Filip izreče preverljivo kristološko in svetopisemsko trditev. Toda pot do njenega prepoznanja vodi skozi srečanje z Jezusom. Natanael nato izpove: »Rabi, ti si Božji Sin, ti si Izraelov kralj« (Jn 1,49), Jezus pa ga usmeri k prihodnjemu, večjemu videnju (Jn 1,50-51). Učenčevstvo ostaja odprto nadaljnjemu razodetju.

4.3 Kana: skupnost, znamenje in vera

V Kani so skupaj z Jezusom njegova mati in učenci (Jn 2,1-2). Tam se začetno zaporedje poklicev razširi v skupno navzočnost na svatbi. Jezusovo znamenje razodene njegovo veličastvo in učenci verujejo vanj (Jn 2,11). Pripoved tako poveže tri prvine, ki so bile nakazane v Jn 1,38-39: biti z Jezusom, videti njegovo delovanje in odgovoriti z vero. Kana potrdi, da ostajanje pri Jezusu ni beg v zasebno notranjost. Skupnost učencev gre z njim v konkreten človeški prostor odnosa, pomanjkanja in veselja. Začetno vprašanje o Jezusovem bivališču v nadaljevanju ne dobi odgovora v obliki stalnega kraja. Jezus in učenci so na poti. Njihov »dom« je zato premična, vendar trajna povezanost z njim. Jn 1,35–2,11 prikazuje začetek te poti, ne njenega dokončnega izpolnjenja. Ta pot bo svoje dopolnilo

dosegla šele v velikonočnem razodetju, ko ljubljeni učenec vidi in veruje (Jn 20,8). Tako se v začetnem loku evangelija izriše zaporedje, ki ga ni mogoče reducirati na zasebno religiozno izkušnjo: ζητεῖν vodi v ἀκολουθεῖν, Jezusovo povabilo v ἔρχεσθαι in ὁρᾶν, srečanje v μένειν, ostajanje pa v εὑρίσκειν in pričevanje drugim. Andrej po srečanju »najde« Simona (Jn 1,41), Filip »najde« Natanaela (Jn 1,45), skupina pa v Kani vidi Jezusovo veličastvo in veruje vanj (Jn 2,11). Semantična in pripovedna pot zato ni preprosto »iskanje – najdenje«, temveč »iskanje – povabilo – ostajanje – pričevanje – skupnost«. Prav ta dinamika daje biblično-teološko osnovo poznejšemu eksistencialnemu razmisleku: domovanje pri Jezusu ni zaprt prostor varnosti, temveč odnos, ki človeka usposobi za pričevanje in ga vključi v skupnost.

5 Eksistencialni razmislek: iskanje smisla med nihilizmom in upanjem

Eksegetska analiza predstavlja izhodišče in hkrati hermenevtično merilo eksistencialnega razmisleka. Učenca v Jn 1,38 neposredno ne sprašujeta po »smislu življenja« ali večnem domu, temveč po Jezusovem bivališču; njuno vprašanje pa v konkretnem pripovednem položaju deluje kot posredna prošnja, naj jima Jezus omogoči, da z njim preživita čas. Širše pripovedno in kristološko sobesedilo to prošnjo poglobi: ostati želita pri tistem, ki ga je prolog predstavil kot Sina v Očetovem naročju (Jn 1,18), na katerem ostaja Duh (Jn 1,32-33) in ki ga Janez Krstnik prepozna kot Božje Jagnje (Jn 1,29.36). Prehod od kraja k odnosu zato ni alegorična razširitev besedila, temveč izhaja iz Jezusovega odgovora »Pridita in bosta videla« ter iz nadaljnje pripovedne dinamike ostajanja, pričevanja in oblikovanja skupnosti. Prav tu se odpira vprašanje, kako lahko odlomek nagovori sodobnega človeka v njegovem iskanju smisla, pripadnosti in upanja.

To vprašanje postane posebej izrazito v kulturnem okolju, v katerem kriza smisla ni nujno izražena kot izrecno zanikanje Boga. Tomáš Halík v eseju *Mrtvi Bog* izhaja iz Nietzschejeve pripovedi o blaznežu, ki išče Boga in oznani njegovo smrt, ter opozarja, da je še posebej pomenljiv položaj tistih, za katere je vprašanje Boga izgubilo eksistencialno težo (Grün in Halík 2018, 12–18). Halík lahko zato kritični ateizem razume tudi kot izziv neustreznim in malikovalskim podobam Boga, medtem ko ravnodušnost

označuje položaj, v katerem vprašanje presežnosti sploh ne vstopa več v človekovo obzorje. Jasiński Halíkovo pojmovanje povzema kot odmik od dogmatičnega ateizma in kot razumevanje dveh pozitivnih funkcij ateizma: kritike neustreznih predstav o Bogu ter eksistencialne izkušnje Božje tišine, odsotnosti in skritosti (Jasiński 2023, 293–304).

Takšna ravnodušnost se dotika širšega vprašanja nihilizma. Umberto Galimberti v delu *Grozljivi gost: Nihilizem in mladi* nihilizem opisuje kot kulturno stanje, v katerem prihodnost izgublja moč obljube in postaja prej grožnja kakor obzorje možnosti (Galimberti 2009). Za pričujoči razmislek ni treba razvijati samostojne filozofske teorije nihilizma. Pomembnejše je vprašanje, ki ga takšno stanje zastavlja evangeljskemu besedilu: kaj človek sploh še išče, kadar prihodnosti ne dojema več kot obzorja smisla in vprašanje presežnosti izgublja svojo težo? Jezusovo τί ζητεῖτε, »Kaj iščeta?« (Jn 1,38), v tem okviru pridobi izrazito eksistencialno resonanco. Evangelij namreč ne predpostavlja, da je vsako iskanje že samo po sebi odrešenjsko. Tudi v Janezovem evangeliju je mogoče Jezusa iskati zaradi napačnih razlogov (prim. Jn 5,18; 6,24-26; 7,1.30). Odločilno vprašanje zato ni zgolj v tem, ali človek išče, temveč tudi v tem, kaj išče in ali je pripravljen dopustiti, da srečanje z Jezusom njegovo iskanje preoblikuje. Učenca ga sprva naslovita kot »Rabi«, po času, preživetem z njim, pa Andrej že pričuje: »Našli smo Mesija.« (Jn 1,41) Srečanje tako ne potrdi zgolj njunega začetnega pričakovanja, temveč spremeni njegovo vsebino.

Prav v dinamiki poti učencev se Halíkov poudarek sreča z evangeljsko pripovedjo. Vera zanj ni posedovanje dokončno izoblikovanega odgovora, temveč pot iskanja in poglabljanja odnosa z Bogom (Grün in Halík 2018, 85–111). V predavanju *Thirty-Three Theses on the Church in a Time of Epochal Change* razlikuje med »prebivajočimi« (dwellers) in »iskalci« (seekers) ter poudarja pomen spremljanja ljudi, ki ne pripadajo tradicionalnim verskim strukturam (Halík 2022, 5). Cotterill njegovo teologijo v postsekularnem okviru povzema zlasti skozi tri poudarke: vrednost duhovnega iskanja, sprejemanje kritičnih uvidov ateizma ter vlogo dvoma in negotovosti v krščanski veri (Cotterill 2024, 78–95). Janezovska pripoved temu poudarku obenem postavlja kristološko mejo: iskanje ni brezciljno. Učenca ne najdeta smisla v samem iskanju, temveč v odnosu z Jezusom. Njuno gibanje od sledenja (ἀκολουθέω) prek prihoda (ἔρχομαι) in videnja (ὁράω) do ostajanja (μένω) kaže, da vera ni niti statično posedovanje niti

neskončno iskanje brez možnosti najdenja. Je trajen odnos, ki ostaja odprt globljemu spoznanju in novemu klicu.

Drugi glas v tej eksistencialni razpravi ponuja Antonio Nitrola. V prvem zvezku *Trattato di escatologia* ob razpravi o upanju, Pandorini skrinjici in tehniki (τέχνη, »spretnost, tehnika«) pokaže dvoumnost človeškega odnosa do prihodnosti: tehnika lahko lajša življenje in širi prostor človekovega delovanja, ne more pa sama zagotoviti njegovega poslednjega smisla. Nasproti prihodnosti, razumljeni predvsem kot predmet človeškega načrtovanja in obvladovanja, postavi biblično podobo Abrahama, ki je »upal proti upanju« (Rim 4,18) in prihodnost sprejel v zaupanju Drugemu (Nitrola 2001, 209–215). Nitrolov poudarek omogoča nov pogled na Jezusovo povabilo: »Pridita in bosta videla.« (Jn 1,39) Učenca ne prejmeta vnaprej izdelanega odgovora niti zagotovila o izidu poti. Povabljena sta, da vstopita v odnos, katerega polnosti še ne poznata. Prihod je pred videnjem, zaupanje pred polnim razumevanjem. V tem smislu upanje ni tehnika obvladovanja prihodnosti, temveč pripravljenost, da jo človek sprejme v odnosu zaupanja. Videnje postane spoznanje, ki se rojeva iz udeležbe, ostajanje pa ne pomeni zaščite pred negotovostjo, temveč zaupanje osebi.

Prav na tej točki se Galimberti, Halík in Nitrola pokažejo kot trije različno uglašeni glasovi istega sodobnega vprašanja. Galimberti poimenuje krizo prihodnosti in smisla, Halík opozarja na nevarnost, da človek preneha iskati in vprašanje presežnosti izgubi svojo eksistencialno težo, Nitrola pa opozarja na nevarnost, da človek prihodnost in smisel nadomesti z iluzijo popolnega človeškega obvladovanja. Janezovska pripoved te poudarke poveže in hkrati preseže v kristološkem središču: človekovo iskanje se ne konča pri iskanju samem in njegovo upanje ne temelji na sposobnosti obvladovanja prihodnosti, temveč oboje dobi smer v srečanju z Jezusom. Zato aktualizacija ne pomeni, da bi sodobne kategorije nadomestile pomen besedila; nasprotno, prav eksegetsko razloženi odlomek postavlja sodobnemu človeku vprašanje o smeri njegovega iskanja in temelju njegovega upanja.

Vprašanje »Kje stanuješ?« zato ne prejme abstraktnega odgovora o smislu življenja. Evangelist odgovarja pripovedno: »Šla sta torej in videla, kje stanuje, ter ostala pri njem tisti dan« (Jn 1,39). Smisel se v tem prizoru ne pojavi kot ideja, ki bi jo bilo mogoče posedovati, temveč kot odnos,

v katerega je mogoče vstopiti. Toda tudi ta odnos ni zasebno zatočišče pred negotovostjo sveta. Andrej po srečanju poišče Simona (Jn 1,41-42), Filip Natanaela (Jn 1,45-46), učenci pa skupaj z Jezusom odidejo v Kano, kjer vidijo njegovo veličastvo in verujejo vanj (Jn 2,1-11). Ostajanje zato rodi pričevanje, pričevanje ustvarja skupnost, skupnost pa ostaja na poti. V soočenju z nihilističnim krčenjem prihodnosti in z željo po njenem tehničnem obvladovanju Janezov evangelij tako ponudi drugačno antropološko in teološko možnost: smisel ni nekaj, kar človek sam izdela ali dokončno poseduje, temveč nekaj, kar sprejema in odkriva v odnosu; upanje pa ni beg iz končnosti, temveč zaupanje, ki človeka prav sredi njegove krhkosti odpira prihodnosti, Drugemu in drugim.

Sklep

Vprašanje »Kje stanuješ?« (Jn 1,38) se na neposredni pripovedni ravni nanaša na kraj Jezusovega bivanja in izraža željo učencev, da bi z njim preživela čas. Njegova globlja teološka moč pa se razkrije znotraj širšega pripovednega in kristološkega loka Jn 1,19–2,11. Učenca sprašujeta tistega, ki ga je prolog predstavil kot Sina v Očetovem naročju, Janez Krstnik pa kot nosilca Duha in Božje Jagnje. Zato Jezusov odgovor ne poda podatka o kraju, temveč odpira prostor srečanja: »Pridita in bosta videla.« (Jn 1,39) Zaporedje glagolov ζητέω, ἀκολουθέω, ἔρχομαι, ὁράω in μένω razkriva dinamiko učenčevstva, v kateri se začetno iskanje prek Jezusove pobude preoblikuje v osebno udeležbo in trajnejši odnos. Toda ostajanje z Jezusom ni cilj, ki bi učenca zaprl v zasebno religiozno izkušnjo. Iz njega se rodi novo gibanje: Andrej poišče Simona, Filip Natanaela, skupnost učencev pa skupaj z Jezusom nadaljuje pot proti Kani. Semantična in pripovedna pot od iskanja k ostajanju zato doseže svojo polnost v pričevanju in skupnosti.

Takšna dinamika omogoča tudi eksistencialno aktualizacijo odlomka, ne da bi mu vprašanje smisla dodajali od zunaj. Galimbertijeva diagnoza nihilizma izostri problem izgubljenega obzorja prihodnosti; Halík opozori na ravnodušnost in na vero kot pot iskanja, ki se ne zapre v posedovanje dokončnih odgovorov; Nitrola pa pokaže meje tehničnega obvladovanja prihodnosti in biblično upanje razume kot odprtost za prihodnost v zaupanju Drugemu. Ti glasovi niso alternativa eksegezi, temveč pokažejo, kako lahko Jezusovo »Kaj iščeta?« (Jn 1,38) v sodobnem okolju ponovno odpre

vprašanje smeri človekovega hrepenenja in temelja njegovega upanja. Zato pojma »dom«, ki ga nakazuje vprašanje ποῦ μένεις, nazadnje ni mogoče omejiti niti na geografski kraj niti na metaforo notranje varnosti. V začetnem loku Janezovega evangelija se oblikuje kot odnosna resničnost: biti tam, kjer je Jezus, pomeni ostajati z njim, sprejemati njegovo razodetje ter iz tega odnosa stopati naproti drugim. Vprašanje »Kje stanuješ?« se tako ne konča z odgovorom o kraju, temveč z začetkom poti. Sodobni človek zato ni povabljen zgolj k nadaljnjemu iskanju, temveč k odnosu z Jezusom, ki razodeva Očeta in človeka pošilja k drugim. V tem odnosu smisel dobi obraz, glas in občestveno obliko; »dom« pa ni negibna varnost, temveč trajna pripadnost, ki ostaja odprta prihodnosti in poslanstvu.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Reference

Brown, Raymond E. 1966. *The Gospel According to John I–XII*. Anchor Bible 29. Garden City, NY: Doubleday.

Carson, D. A. 1991. *The Gospel According to John*. The Pillar New Testament Commentary. Leicester: Apollos; Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Cotterill, Aden. 2024. Tomáš Halík: A Theology for the Post-Secular. *Theological Studies* 85/1: 78–95. Https://doi.org/10.1177/00405639231220863.

Galimberti, Umberto. 2009. *Grozljivi gost: Nihilizem in mladi*. Prevedla Veronika Simoniti. Ljubljana: Modrijan.

Grün, Anselm, in Tomáš Halík. 2018. *Znebimo se Boga: ko se vera in nevera objameta*. Uredil Winfried Nonhoff. Prevedla Alenka Novak. Ljubljana: Družina.

Halík, Tomáš. 2022. Thirty-Three Theses on the Church in a Time of Epochal Change. Predavanje novoimenovanim škofom, Rim, 14. 9. 2022. Https://skofija-celje.si/wp-content/uploads/2022/09/HALIK-Tomas-Thirty-Three-Theses-on-the-Church-in-a-Time-of-Epochal-Change.pdf (pridobljeno 17. 8. 2026).

Jasiński, Karol. 2023. Tomáš Halík's Concept of Atheism. *Bogoslovni vestnik* 83/2: 293–304. Https://doi.org/10.34291/BV2023/02/Jasinski.

Keener, Craig S. 2003. *The Gospel of John: A Commentary*. 2 zv. Peabody, MA: Hendrickson.

Kubiś, Adam. 2025. The Tenth Hour in John 1:39: From Narrative Detail to Eschatological Symbol. *The Biblical Annals* 15/3: 475–518. Https://doi.org/10.31743/ba.18549.

Michaels, J. Ramsey. 2010. *The Gospel of John*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Moloney, Francis J. 1998. *The Gospel of John*. Sacra Pagina 4. Collegeville, MN: Liturgical Press.

Montgomery, David A. 2007. Directives in the New Testament: A Case Study of John 1:38. *Journal of the Evangelical Theological Society* 50/2: 275–288.

Morris, Leon. 1995. *The Gospel According to John*. Rev. ed. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Nitrola, Antonio. 2001. *Trattato di escatologia*. Vol. 1, *Spunti per un pensare escatologico*. L'Abside 28. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Nortjé-Meyer, Lilly. 2015. Ancient Art, Rhetoric and the Lamb of God Metaphor in John 1:29 and 1:36. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71/1: a2889. Https://doi.org/10.4102/hts.v71i1.2889.

Palmisano, Maria Carmela. 2013. Med videnjem in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju; »... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v njegovem imenu« (Jn 20,31). *Bogoslovni vestnik* 73/4: 507–515.

Pogonowski, Jakub M., in Jan M. Kozłowski. 2024. Reinterpreting the Participle ὁ αἴρων in John 1:29: A Proposal for »Who Carries«. *The Biblical Annals* 14/4: 663–669. Https://doi.org/10.31743/ba.17369.

Schneider, Johannes. 1988. *Das Evangelium nach Johannes*. 4. izd. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Sonderband. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Wengst, Klaus. 2005. *Il Vangelo di Giovanni. Tomo primo: Capitoli 1–10*. Prevedel Carlo Danna. Uredil Gastone Boscolo. Brescia: Queriniana.

White, Joel R. 2022. John's Baptism as a Symbolic Enactment of the Return from Exile. *Tyndale Bulletin* 73: 201–220. Https://doi.org/10.53751/001c.55657.