

WOJCIECH PIKOR

ŚWIĘTOŚĆ ZIEMI IZRAELA W KSIĘDZE EZECHIELA

Zdobycie Jerozolimy przez wojska babilońskie w 586 r. przed Chr. miało konsekwencje nie tylko materialne i polityczne, ale również religijne. Upadek monarchii Dawidowej, spalenie Świątyni Jerozolimskiej i przesiedlenie części mieszkańców Judy do Babilonii naruszyły wiele aksjomatów wiary biblijnego Izraela, w tym również tych związanych z Ziemią Obiecaną. Jej utrata wywołała pytania o rolę ziemi w przymierzu Jahwe z Izraelem, skoro była ona uważana za znak potwierdzający trwanie przymierza, będąc wyrazem łaskawości Jahwe i stanowiąc podstawę egzystencji Jego ludu. Te kwestie zostają podjęte w sposób szczególnie przez Ezechiela, proroka działającego na wygnaniu w Babilonii¹. Zainteresowanie Ezechiela nie ogranicza się tylko do kwestii materialnego odrodzenia ziemi Izraela, gdyż w wizji nowego Izraela w Ez 40–48 podejmuje problem sakralnego charakteru Ziemi Obiecanej. Właśnie świętość ziemi Izraela, podkreślana przez Ezechiela, znalazła swoje odbicie w proroctwie powygnaniowym, szczególnie w Za 2,16 (*'admat haqqōdeš*). W czym zawiera się zatem świętość ziemi Izraela? Co jest jej źródłem? Jakie są przejawy świętości tej ziemi? W jakim zakresie można mówić o jej sakralnym charakterze?

¹ Motyw ziemi Izraela w Księdze Ezechiela został przeze mnie szczegółowo zbadany w monografii: *Rola ziemi Izraela w przymierzu Boga z Izraelem*. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013). Praca ta została zrealizowana w ramach projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2011/01/B/HS1/00771.

1. MOTYW ZIEMI W WIZJI EZ 40–48

„Widzenie Boże” relacjonowane w Ez 40–48 składa się z serii narracji wizyjnych, które przynoszą wizję nowej świątyni, nowego kultu i nowej ziemi Izraela. Wędrowka po nowej świątyni pod przewodnictwem nadprzyrodzonej postaci dokonującej pomiarów i służącej komentarzem (Ez 40–42) prowadzi poprzez bramy dziedzińca zewnętrznego (40,5–27) i bramy dziedzińca wewnętrznego (40,28–46) do wnętrza świątyni (40,29–41,4). Dalej prorok zapoznaje się z pomieszczeniami przylegającymi do świątyni (41,5–15a), by raz jeszcze przyjrzeć się wystrojowi wnętrza świątyni (41,15b–26). Kolejnym obiektem prezentowanym Ezechielowi są zakrycie leżące po stronie zachodniej (42,1–14), po czym następuje zmierzenie murów zewnętrznych (42,15–20). Przestrzeń świątyni pozostaje jednak pusta do chwili wkroczenia do niej Chwały Jahwe, co jest przedmiotem widzenia proroka w 43,1–12. Dopiero teraz zostaje mu przedstawiony ołtarz wraz z poleceniami odnośnie do jego konsekracji (43,13–27). Narracja powraca na moment do wątku Chwały Jahwe (44,1–3), by przejść „od opisu anatomicznego do opisu fizjologicznego” świątyni² (44,4–5), to znaczy do praw regulujących najpierw posługę kapłanów sadokickich i lewitów (44,6–31), następnie do kwestii udziału w ziemi będącej „świętą daniną dla Jahwe” (*ṭarûmāḥ lyhwh qōdes*) (45,1–8) i wreszcie do roli księcia w kulcie, przede wszystkim w kontekście ofiar i świąt (45,9–46,18). Po chwilowym powrocie do opisu palenisk (kuchni) na dziedzińcu zewnętrznym świątyni (46,19–24) przedmiotem narracji wizyjnej jest woda wypływająca ze świątyni, która rozlewając się w kierunku Morza Martwego, dokonuje rewitalizacji ziemi (47,1–2). Nowa ziemia Izraela stanowi ostatni przedmiot wizji, w której prorok poznaje granice ziemi (47,13–23) oraz jej podział między pokolenia (48,1–29). Całość zamyka opis bram miasta (48,30–35).

Linearna prezentacja treści wizji Ez 40–48 tylko w pewnym stopniu oddaje jej złożoność, mnogość i drobiazgowość szczegółów poznawanych przez proroka, co stanowi trudność nie tylko w interpretacji pojedynczych detali, ale również w uchwyceniu przesłania całości. Nie miejsce tu na szczegółową analizę retoryczną, ale delimitacja tekstów składających się na wizję Ezechiela w rozdz. 40–48 skłania ku uznaniu Ez 43,1–12 i 47,1–12 za odrębne jednostki retoryczne. W rezultacie kompozycja wizji ma układ koncentryczny, co można oddać schematycznie w następujący sposób³:

² L.C. Allen, *Ezekiel 20–48* (WBC 29), Dallas 1990, 212.

³ Por. F.L. Hossfeld, „Das Buch Ezechiel”, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, wyd. 5, Stuttgart 2004, 499; S.S. Tuell, *The Law of the Temple in Ezekiel 40–48* (HSM 49),

- A 40,1–42,20 – struktura nowej świątyni
- B 43,1–12 – powrót Chwały Jahwe do świątyni
- C 43,13–46,24 – struktura nowego kultu
- B' 47,1–12 – źródło świątynne
- A' 47,13–48,35 – struktura nowej ziemi

Przeprowadzona analiza retoryczna Ez 40–48 pozwala na sformułowanie kilku wniosków odnośnie do miejsca ziemi Izraela w finalnym kształcie wizji.

Wizja ma charakter ekspansywny co do przedmiotu widzenia, którym jest ziemia Izraela: w punkcie wyjścia jest to tylko „bardzo wysoka góra” (40,2), zaś na końcu – „ziemia przydzielona losowaniem z dziedzictwa dla pokoleń Izraela” (48,29). Mimo że większa część wizji poświęcona jest świątyni i sprawom kultu, to jednak kwestie te są podejmowane w perspektywie ziemi Izraela, której odrodzenie pozostaje ściśle związane z nową świątynią. Co więcej, koncentryczna struktura wizji zwraca uwagę na centralną pozycję w rozdz. 40–48 tekstu 45,1–8, poświęconego „świętej daninie” ziemi Izraela, na której leży świątynia i w której mają udział kapłani, książę i miasto.

Wskazana relacja między nową świątynią i nową ziemią budowana jest w strukturze wizji poprzez dwa teksty: 43,1–12 (B) i 47,1–12 (B'). Te dwie jednostki pełnią w strukturze narracji funkcję pomostów między trzema sekwencjami (A, C, A') rozwijającymi odpowiednio temat świątyni, kultu i ziemi, zaś od strony treściowej odślaniają dynamikę rewalizacji ziemi Izraela. Bez powrotu Chwały Jahwe (43,1–12) świątynia pozostałaby martwa, zaś bez źródła świątynnego rozlewającego się w kierunku Morza Martwego (47,1–12) ziemia Izraela pozbawiona byłaby życia. Obecność Jahwe jest zatem podstawą odrodzenia świątyni, kultu i ziemi Izraela.

2. POWRÓT CHWAŁY JAHWE DO ŚWIĄTYNI (EZ 43,1–12)

Interpretacja wizji Chwały Jahwe w Ez 43,1–12 wymaga odniesienia do wcześniejszych manifestacji Boga w tej formie wobec Ezechiela. Prorok inaczej niż w rozdz. 1 i 10 pozostaje powściągliwy w opisie swojego widzenia, sprowadzając wszystko do jednego zdania: „jej głos jak głos wód wielkich, a ziemia jaśniała od jej blasku” (43,2). Cała uwaga skupia się na samej Chwale Jahwe jako formie

Atlanta, GA 1992, 20; M. Konkel, *Architektur des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48)* (BBB 129), Berlin 2001, 23.

obecności Boga, która zostaje ponownie związana ze świątynią. Powrót Chwały Jahwe nie jest jednak rehabilitacją teologii Syjonu, lecz stanowi ostateczne potwierdzenie wolności Jahwe od materialnych znaków swojej obecności związanych z przestrzenią świętą.

Wizje Chwały Jahwe w Księdze Ezechiela poświadczają, że prorok kontestuje teologię Syjonu, która zakłada stałą obecność Boga w Świątyni Jerozolimskiej. Jahwe w swoim działaniu nie jest związany z żadną przestrzenią materialną. Wiążąc swoje imię z losem Izraela (por. 20,5), Jahwe pozostaje ze swoim ludem niezależnie od miejsca, w którym on się znajduje, nawet gdy będzie to ziemia nieczysta w Babilonii (por. 4,13). Dowodem tego jest manifestacja Chwały Jahwe w ziemi wygnania (rozdz. 1), jak również opuszczenie świątyni przez Chwałę w wizji z rozdz. 8–11. Powrót Chwały Jahwe do świątyni musi być zatem odczytywany w kontekście nowego *exodusu*, który najpełniej jest nakreślony w teologicznej wizji dziejów Izraela w rozdz. 20. Tam pada zapowiedź, że Jahwe na „swojej świętej górze” (20,40) przyjmie powracających z wygnania. Na tej górze jest usytuowana świątynia, którą prorok poznaje w wizji rozdz. 40–42, a następnie jest świadkiem, jak Chwała Jahwe przybywa przez bramę wschodnią najpierw dziedzińca zewnętrznego (por. 43,2), a następnie wewnętrznego (por. 43,4) i „wypełnia świątynię” (43,5). Dopiero w tym momencie świątynia „ożywa” i zostaje, w dalszej części widzenia, zapełniona ludźmi. Chwała Jahwe „wypełnia świątynię” (43,5), jednakże Bóg, mówiąc dalej o swoim zamieszkaniu, będzie je odnosił nie tyle do świątyni, ile raczej do „synów Izraela”, pośród których „zamieszka” (por. 43,7.9). Tym samym zostaje potwierdzony osobowy, a nie materialny charakter obecności Boga pośród swego ludu.

Chwała Jahwe, której widzenia dostępuje Ezechiel, w swojej manifestacji pozostaje niezależna nie tylko wobec Świątyni Jerozolimskiej, ale również w relacji do Arki Przymierza, która w teologii Syjonu pozostawała związana z ideą królowania Jahwe. Ezechiel w widzeniu nowej świątyni, która zostaje wypełniona przez Chwałę Jahwe (por. Ez 43,5), nie wzmiankuje Arki Przymierza, potwierdzając tym samym spełnienie się proroctwa Jeremiasza: „Kiedy pomnożycie się i będziecie płodni w ziemi w tych dniach, wyrocznia Jahwe, nie powiecie więcej: «Arka przymierza Jahwe», nie przyjdzie na myśl i nie będziecie wspominać, nie odczujecie jej braku ani nie uczynicie nowej. W owym czasie nazwiecie Jerozolimę tronem Jahwe” (Jr 3,16–17a)⁴. W przeciwieństwie do Jeremiasza Ezechiel nie

⁴ Nie sposób ustalić okoliczności historycznych zaginięcia Arki Przymierza, jakkolwiek pominięcie jej w wykazie przedmiotów zabranych lub zniszczonych przez Nabuchodonozora (por. 2 Krl 25,13–17; Jr 52,17–23) może wskazywać, że jej zniknięcie nastąpiło znacznie wcześniej, być może w czasach Manassesza. Por. dyskusję na ten temat w: A. Mozgól, „Arka Przymierza”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, 50–51.

przenosi jednak funkcji Arki jako tronu Jahwe lub jego podnóżka na Jerozolimę, lecz na świątynię, która w odrodzonej ziemi Izraela będzie, zgodnie z deklaracją Jahwe, „miejszem mego tronu i miejscem stóp moich⁵” (Ez 43,7a). Sięgając po język typowy dla ideologii królewskiej, Ezechiel utożsamia świątynię z pałacem królewskim, w którym Jahwe zamieszkuje pośród swego ludu. Wzmianka w tym kontekście o podnóżku tronu podkreśla panowanie i dominację Jahwe (por. Ps 110,1). Władza królewska Jahwe objawiająca się w powrocie Jego Chwały do świątyni obejmuje nie tylko nowy lud, ale też stojącego na jego czele władcę (por. 43,7b).

Powrót Chwały Jahwe do świątyni skutkuje również nowym statusem ziemi Izraela. Zostaje on wpisany w „prawo świątyni” (zwrot *zōt̄ tōrat̄ habbāyit̄* obramowuje Ez 47,12), które rozpisane w dalszej części widzenia (por. 43,13–46,24) sprowadza się do fundamentalnej zasady: „Na szczycie góry cały jej obszar dokoła ze wszystkich stron jest najświętszy”. W. Zimmerli uznaje tekst Ez 43,12 za „autoreferencyjny”: świętość wzgórza świątynnego sama w sobie stanowi zawartość prawa świątyni⁶. Intencją tego prawodawstwa jest „oddzielenie między świętym (*qōdeš*) i nieświętym (*hōl*)” (42,20), konsekwencją czego jest wydzielenie „świętej części z ziemi” (*qōdeš min hāʾāreš*; 45,4). Źródłem świętości ziemi jest obecność Jahwe w swojej świątyni. Jednakże strefa świętości nie ogranicza się tylko do terenu świątyni wyznaczonego murem zewnętrznym⁷, lecz obejmuje otaczający ją obszar wkoło, co podkreśla użycie w Ez 43,13 terminów *kōl* i *sābīb sābīb*. Uznanie tego terenu za miejsce „najświętsze” (*qōdeš qodāšim*) nie jest skutkiem umiejscowienia na nim świątyni z Miejscem Najświętszym (por. *qōdeš haqqōdāšim* w 41,4), lecz świętości samego Jahwe, którego Chwała, powracając do świątyni, emanuje swoim blaskiem na ziemię (por. czasownik *ʾōr* w *Hi* w 43,2)⁸.

Ezechiel nie precyzuje w 43,12 granic obszaru będącego „najświętszym”. Ponieważ świątynia jest zlokalizowana na „bardzo wysokiej górze” (por. 40,2), obszar „szczytu góry” będzie pokrywał się z terenem otaczającym świątynię. Omawiając podział ziemi Izraela, prorok odnosi zwrot *qōdeš qodāšim* najpierw do Miejsca

⁵ Dosłownie: „miejsce podeszwy stóp moich” (*məqôm kappōt̄ raġlay*). W tym wypadku Ezechiel odchodzi od konwencjonalnego określenia „podnóżek stóp” Jahwe (por. *hādōm raġlāy* w Iz 66,1; *hādōm raġlāyw* w Lam 2,1; Ps 99,5; 132,7). Bliski Ezechielowej syntagmie zwrot pojawia się w Iz 60,13, w którym *məqôm raġlay* stanowi synonim *məqôm miqdāšī*.

⁶ W. Zimmerli, *Ezekiel 2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 25–48* (Hermeneia), Philadelphia 1983, 419.

⁷ Tak tekst Ez 43,12 jest interpretowany przez: G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (ICC), Edinburgh 1936, 466; W. Eichrodt, *Ezekiel. A Commentary* (OTL), London³ 1996, 556; D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48* (NICOT), Grand Rapids, MI – Cambridge 1998, 592; T.A. Rudnig, *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48* (BZAW 287), Berlin – New York 2000, 333.

⁸ Por. P.M. Joyce, *Ezekiel. A Commentary* (LHB/OTS 482), New York – London 2007, 230.

Najświętszego (*Debir*) świątyni (por. 45,3), które już w 41,4 zostało określone w niemal identyczny sposób, tyle że z rodzajnikiem (*qōdeš haqqōdāšim*). W 48,12 granice części ziemi określanej jako „najświętsza” zostają utożsamione ze świętym darem (*tərûmat-haqqōdeš*) dla kapłanów: stanowi go obszar o długości 25 tys. łokci i 10 tys. łokci szerokości, na którym jest położona świątynia (por. 48,10). Teren ten w połączeniu z darem ziemi o identycznych rozmiarach, przylegającym do niego od strony południowej i przeznaczonym dla lewitów (por. 48,13), jest nazwany „świętym”: „będzie on święty (*qōdeš*) na całym swoim obszarze dookoła” (45,1; por. określenie go jako *tərûmat-haqqōdeš* w 45,6.7[2x]). W tym obszarze „świętego daru” następuje zatem rozróżnienie ziemi „najświętszej” przysługującej kapłanom i ziemi „świętej” przydzielonej lewitom.

W takim spojrzeniu na świętość ziemi Izraela Ezechiel pozostaje odosobniony w całej Biblii Hebrajskiej, w której na określenie terenu na zewnątrz świątyni nie używa się zwrotu „miejsce najświętsze”⁹. W jakiej relacji pozostaje ta kategoria świętości wobec Miejsca Najświętszego w nowej świątyni? W. Zimmerli interpretuje obecność rodzajnika w wyrażeniu *qōdeš haqqōdāšim* odnoszonym do *Debir* jako wskazanie jakości tego miejsca. To samo wyrażenie, już bez rodzajnika (*qōdeš qōdāšim*), nie wskazuje na przestrzeń o niższej kategorii świętości, lecz służy wskazaniu różnicy między obszarem świętym i nieświętym¹⁰. Teren wokół świątyni, dzięki obecności w niej Jahwe, zostaje rozpoznany jako najświętszy w całej ziemi Izraela. Z perspektywy powracającej do świątyni Chwały jest to akt wywyższenia tej części ziemi w stosunku do reszty obszaru pozostającego w granicach Izraela. Równocześnie ten status świątyni i przylegającej do niej ziemi przynosi dla Izraelitów zadanie respektowania granic między *sacrum* i *profanum* nie tylko w obrębie świątyni (42,20), ale również w każdej przestrzeni swojej egzystencji (por. rolę kapłanów w uczeniu ludu rozróżniania *sacrum* i *profanum* w 22,26; 44,23). W ten sposób świętość Boga ma przenikać całe życie nowego Izraela.

3. UŚWIĘCAJĄCA ZIEMIĘ OBECNOŚĆ JAHWE (EZ 47,1-12)

Powrót Chwały Jahwe do świątyni stanowi o nowym statusie ziemi Izraela, w której manifestuje się obecność świętego Jahwe pośród swego ludu. Obecność

⁹ Por. R. Kasher, „Anthropomorphism, Holiness and Cult. A New Look at Ezekiel 40–48”, *ZAW* 110 (1998), 202.

¹⁰ Por. Zimmerli, *Ezekiel* 2, 420.

Boga dotyka nie tylko obszaru przylegającego do świątyni, ale jak pokazuje wizja wody wypływającej spod progu świątyni w Ez 47,1-12, prowadzi do przemiany całej ziemi Izraela.

Komentatorzy zgodnie dostrzegają w Ezechielowej wizji wody wypływającej ze świątyni nawiązania do wcześniejszych tradycji biblijnych i pozabiblijnych. Z tych ostatnich wskazuje się na mityczny motyw góry bogów, który np. w literaturze ugaryckiej jest łączony z górą Safon¹¹. To wyobrażenie jest rozpoznawane później w tekstach biblijnych mówiących o Syjonie jako mieście położonym na „górze Syjon, krańcu północy” – „świętej górze” Jahwe (Ps 48,2-3). Wypływające stamtąd strumienie rzeki „rozweselają miasto Boże” (Ps 46,5). Przez włączenie do teologii Syjonu wątków akwaticznych Jerozolima jest przedstawiana jako „historyczny Eden”¹². W tym kontekście źródło Gichon jest utożsamiane z jedną z rzek rajskich (por. Rdz 2,13), zaś Syjon i znajdująca się na nim świątynia stanowią kosmiczne centrum świata. Akwaticzna wizja Syjonu, mimo że odbiega od rzeczywistej sytuacji hydrologicznej Jerozolimy, w tradycji biblijnej przyjmuje walor metaforyczny. Służy on przekazaniu orędzia soteriologicznego o Jahwe, który swoją obecnością i słowem czyni ze Syjonu przestrzeń zamieszkania dla swego ludu, gwarantującą mu to wszystko, co jest konieczne do życia (por. Iz 8,6-8; 12,3; 33,20-23)¹³. W ujęciu Ezechiela ta akwaticzna metafora Syjonu zostaje jednak w istotny sposób zmodyfikowana.

Po pierwsze, metafora akwaticzna, a tym samym nawiązania do Edenu, nie zostają zawężone tylko do Syjonu, lecz odnoszą się do ziemi Izraela. Mimo że świątynia będąca przedmiotem widzenia Ezechiela jest usytuowana na górze (por. Ez 40,2; 43,12), w narracji nie pojawia się żadne bezpośrednie odniesienie do Syjonu czy Jerozolimy. Woda wypływa ze świątyni, lecz jej dobroczynne skutki są opisane w stosunku do ziemi, którą pokonuje, przekształcając ją w nowy Eden. W tym kontekście zauważa się nawiązania leksykograficzne do języka tradycji kapłańskiej obecnego w pierwszym opisie stworzenia w *Genesis*: „wszystkie istoty

¹¹ Por. W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory* (RSB 1), Warszawa 1996, 140. Aluzje do tej góry można dostrzec w wyroczni przeciwko władcy Tyru (Ez 28,11-19), który pierwotnie „przebywał w Edenie, ogrodzie Boga” (w. 11), lokalizowanym na „świętej górze Boga” (w. 14; por. w. 16). Również w mitologii ugaryckiej doszukuje się powodu, dlaczego w Ez 47,9 wzmiankowane są „dwie rzeki” (*nahālayim*) wypływające ze świątyni (forma dualizmu występująca w TM nie znajduje potwierdzenia w przekładach starożytnych, stąd jest poprawiana przez komentatorów na sg). Miałyby to być aluzja do królewskiej stolicy Ela wzniesionej na „źródle dwóch rzek, pośrodku nurtu dwóch oceanów” (*KTU* 1.4 IV 21-22) (por. R.E. Clements, *God and Temple*, Oxford 1965, 102, przyp. 2).

¹² M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 369.

¹³ Szerzej ten aspekt metaforyki Syjonu jest omawiany w: W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* (StBibLub 4), Lublin 2009, 146-150, 230-235.

żywe” (*kol-nepēš hayyā^h*), identyfikowane z rybami, są wzmiankowane w Rdz 1,21 (por. w. 20) i Ez 47,9; ich obfitość oddana jest czasownikiem *šāraṣ* („roić się”); ich występowanie jest klasyfikowane w Rdz 1,21 i Ez 47,10 „według ich rodzaju” (*lāmīn* + suf.). Kolejny motyw rajski wiąże się z drzewami rosnącymi po obu stronach rzeki (Ez 47,7.12), które są „metaforyzowane w jedno wielkie drzewo życia”¹⁴ (por. Rdz 2,15-17). W wizji Ezechiela drzewa owocowe zdają się wręcz przewyższać swoją naturą drzewa rajskie, przede wszystkim w odniesieniu do cyklu wegetacyjnego: drzewa owocują każdego miesiąca, zaś owoce nigdy się nie kończą (por. Ez 47,12). Dochodzą do tego liście, które nie więdną i służą za lekarstwo (*tarûpā^h*) (por. 47,12)¹⁵. W wizji powraca też wielokrotnie motyw niezwyklej żyzności i obfitości w stworzonej na nowo ziemi. Trzykrotnie pojawia się okolicznik „bardzo wiele” (*rab mē’ōd*): najpierw w stosunku do liczby drzew po obu brzegach rzeki (47,7), a następnie w relacji do ryb wypełniających rzekę zasilaną wodą ze świątyni (47,9), jak również uzdrowionego tymi wodami Morza Martwego, którego mnogość ryb będzie odpowiadać zasobom Morza Śródziemnego (47,10). Równocześnie zauważa się pragmatyczne podejście do bogactw naturalnych ziemi Izraela, która stworzona na nowo, przewyższa poprzedni stan, jednak z zachowaniem tych walorów, które od zawsze stanowiły o jej wartości. Z tego powodu przemiana Morza Martwego w zbiornik wód słodkich nie dotyczy całego morza, gdyż w jego części południowej, określonej mianem „bagien i moczarów” (47,10), będzie wydobywana sól niezbędna w gospodarstwie domowym i w kuldzie (por. 43,24), a przez to stanowiąca cenny produkt wymiany handlowej. Wizja wody wypływającej ze świątyni potwierdza zatem ostatecznie wcześniejsze zapowiedzi odrodzenia ziemi Izraela, w których pojawiał się również wątek żyzności i obfitości (por. Ez 34,26-27; 36,8.11.30.34-35).

Po drugie, Ezechiel, sięgając po metaforę wody, za element metaforyzowany uznaje osobę Jahwe. To osobowa obecność Boga pośród swego ludu staje się źródłem błogosławieństwa dla ziemi¹⁶. W ten sposób Ezechiel potwierdza swoje rozumienie obecności Chwały Jahwe w świątyni. Znakiem jej powrotu i przebywania w świątyni jest zamknięta zewnętrzna brama wschodnia (por. 44,2). Nie znaczy to jednak, że Jahwe pozostaje uwięziony w murach świątyni. Woda

¹⁴ C.J.H. Wright, *The Message of Ezekiel* (The Bible Speaks Today), Leicester – Downers Grove, IL 2001, 358.

¹⁵ Sugestywność tego obrazu jest jeszcze większa, gdy uwzględni się motyw zwiędłych liści jako metaforę śmierci (por. Iz 64,5), co ma zastosowanie w kontekście metafory akwacyjnej do postawy człowieka wobec słowa Bożego (por. Ps 1,3; Jr 17,8).

¹⁶ W kontekście wcześniejszych Ezechielowych zapowiedzi odrodzenia ziemi należy podkreślić, że rekultywacja ziemi, która odzyskuje swoją żyzność i przynosi na nowo urodzaj, jest wynikiem działania Jahwe, a nie człowieka (por. Ez 34,26-27; 36,29-30).

wypływająca spod progu świątyni pokonuje drogę, którą wcześniej przemierzyła powracająca Chwała Jahwe. Przez zewnętrzną bramę wschodnią (por. 47,2) woda kieruje się na obszar wschodni, docierając do Morza Martwego. Problematyczna jest interpretacja kultowa tego wydarzenia, która źródła błogosławieństwa dla ziemi dopatruje się w kulcie świątynnym¹⁷. W wizji Ezechiela nie ma żadnej aluzji do związku przyczynowo-skutkowego między nowym kultem a odrodzeniem ziemi. Symbolika wody jako źródła życia zostaje przeniesiona na Jahwe, który przez Ezechiela wciąż na nowo potwierdzał swoją wolę zachowania Izraela przy życiu (por. 18,32; 33,11). Ta manifestuje się ostatecznie przez nowe stworzenie ziemi. Wizja nie przedstawia transformacji całej ziemi Izraela, co nie oznacza, że nie dostąpi ona odrodzenia. Wybór najbardziej jałowej części ziemi, właściwie ziemi martwej, jaką jest Pustynia Judzka, oraz wód najbardziej wrogich życiu, które zasługują na miano Morza Martwego, w spektakularny sposób ukazują Jahwe jako Boga życia, a nie śmierci. To życie, które jest w Bogu, staje się udziałem ziemi, gdyż „wszystko ożywa, dokądkolwiek przyjdzie rzeka” (47,9).

Po trzecie, Ezechielowa wizja w nowym świetle ukazuje świętość Jahwe. Historia, która doprowadziła do wygnania babilońskiego, była naznaczona grzechem Izraela bezczeszczącego świętość Jahwe w oczach narodów (por. 20,9.14.22; 36,20-21). Równocześnie troska Jahwe o swoje święte imię związane z dziejami ludu przymierza stanowi źródło odrodzenia Izraela (por. 20,44; 36,22-23; 39,25). W nowej świątyni i w nowej ziemi świętość Jahwe ma być chroniona przez cały system rygorystycznych przepisów o separacji i gradacji¹⁸, nakreślony w rozdz. 40–46. Jednakże wizja wody wypływającej ze świątyni pokazuje, że Jahwe przeżywa swoją świętość nie w kategoriach wykluczającego ekskluzywizmu, lecz samoudzielającego się życia. Zamieszkując pośród swego ludu w ziemi Izraela, Jahwe ofiarowuje w obfitości dar swojego życia, co manifestuje się przez uczynienie z Ziemi Obiecanej nowego Edenu. W ten sposób „świętość i łaska nie są antytetycznymi pojęciami w Bogu, lecz są doskonałymi korelatami Bożego charakteru”¹⁹. Odrodzenie ziemi jest następstwem odrodzenia ludu przymierza. Uzdrawienie, którego doświadcza ziemia (por. 47,8.9), zdejmuje z niej przekleństwo i karę. Były one wynikiem nie tylko ludzkiego grzechu, ale też udziału w nim ziemi, szczególnie w kontekście idolatrii²⁰. Usunięcie grzechu przynosi oczyszczenie ziemi i otwiera drogę do jej nowego stworzenia.

¹⁷ Por. Clements, *God and Temple*, 102; Allen, *Ezekiel 20–48*, 280.

¹⁸ Por. M. Greenberg, „The Design and Themes of Ezekiel’s Program of Restoration”, *Interp* 38 (1984), 203.

¹⁹ Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, 702.

²⁰ W sposób symboliczny ten wymiar uzdrawienia jako uwolnienia od przekleństwa za grzech człowieka jest sygnalizowany poprzez uzdrawienie wód Morza Martwego, którego stan śmierci

Po czwarte, w przedezechielowej tradycji o Syjonie metafora wody występuje w kontekście militarnego starcia Jahwe z nieprzyjaciółmi Izraela, którzy pozostają bezradni wobec potęgi wód Syjonu. Kulminacją tego obrazu, znanego już z Ps 46 i 48, jest metafora marynistyczna w Iz 33,21.23, w której obecność Jahwe w Jerozolimie zostaje porównana do wód otaczających miasto, stających się dla agresora śmiercionośnym żywiołem. W opisie wody wypływającej ze świątyni można również dopatrzeć się próby podkreślenia potęgi Jahwe. Woda, która wypływa spod progu świątyni, na zewnątrz jej murów gwałtownie przybiera, stając się po ok. dwóch kilometrach rzeką, której nie można pokonać w bród (por. 47,5). Siła jej działania jest zauważalna również w gwałtownym odrodzeniu ziemi, przez którą przepływa – po czwartym pomiarze Ezechiel powraca w górę rzeki (por. 47,6b) i w tym czasie nad jej brzegami wyrasta „bardzo wiele drzew” (47,7)²¹. Wreszcie moc wody płynącej ze świątyni objawia się w przekształceniu Morza Martwego w zbiornik niemal w całości wód słodkich (por. 47,8). Ta potęga wody biorącej początek ze świątyni nie jest zatem przedstawiona jako siła destrukcyjna, lecz jako siła niosąca życie. Obserwując bieg wody odradzającej ziemię, można wnioskować o sposobie działania Boga wobec swego ludu. Ezechiel czerpie nie tyle z tradycyjnego ujęcia niezwykłego Syjonu, ile raczej z Izajaszowego wyobrażenia „łagodnych wód Siloe”, kontrastujących z „gwałtownymi i obfitymi wodami Rzeki” – metaforą potęgi Asyrii (Iz 8,6-8)²². Czterokrotne odmierzenie długości 500 łokci, po których zostaje podana zwiększająca się głębokość wody poza murami świątyni (47,3-5), mimo że informuje o gwałtownym i niespotykanym przybieraniu wody, wprowadza w narrację ład i harmonię. Transformacja ziemi dokonuje się zatem stopniowo, bez gwałtownych wstrząsów, ale też w sposób ciągły, ukierunkowany na osiągnięcie przez ziemię pełni błogosławieństwa dzięki „wodom wychodzącym z przybytku” (47,12).

wiązany jest w tradycji biblijnej z ukaraniem Sodomy i Gomory (Rdz 19) (por. Eichrodt, *Ezekiel*, 583; Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, 702).

²¹ Modulant *wəhinnē^h* wprowadzający w 47,7 spostrzeżenie przez proroka drzew po obu brzegach rzeki sygnalizuje nie tyle zmianę punktu widzenia (narratorem jest wciąż Ezechiel), ile moment zaskoczenia, który jest udziałem proroka po ponownym spojrzeniu z perspektywy świątyni na rzekę (por. dyskusję nad funkcją *hinnē^h* w: J.P. Fokkelman, *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla Narrativa biblica* [StBi 43], Bologna 2002, 148-151).

²² Por. Zimmerli, *Ezekiel* 2, 512-513; J.D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48* (HSM 10), Missoula, MT 1976, 18; R.M. Hals, *Ezekiel* (FOTL 19), Grand Rapids, MI 1989, 338; Allen, *Ezekiel 20–48*, 280.

4. GEOGRAFIA ŚWIĘTOŚCI ZIEMI IZRAELA

Powrót Chwały Jahwe do świątyni przynosi odrodzenie Ziemi Obiecanej, która jest gotowa na przyjęcie ludu przymierza. Kwestia przyszłego zamieszkania Izraela jest podejmowana w kilku miejscach ostatniego widzenia Chwały, będącego udziałem Ezechiela. Prorok opisuje granice nowej ziemi Izraela, zarówno te zewnętrzne (Ez 47,15-20; por. 48,1.20), jak i te wewnętrzne, stanowiące o podziale kraju między pokoleniami (48,1-29; por. 45,1-8). Rekonstrukcja granic ziemi Izraela nakreślonych w Ez 47,15-20 pozostaje w pewnym sensie hipotetyczna z powodu trudności w identyfikacji niektórych miejscowości wskazanych jako graniczne, szczególnie w odniesieniu do północnego i północno-wschodniego krańca terytorium. Kontynuowany w rozdz. 48 opis podziału ziemi między pokolenia Izraela stanowi dopełnienie wcześniejszej prezentacji granic zewnętrznych.

Ezechielowa charakterystyka nowych granic ziemi Izraela wykracza poza kwestie czysto topograficzne, eksponując teologiczne rozumienie ziemi Izraela jako konstytutywnego elementu przymierza Jahwe ze swoim ludem. K.R. Stevenson w swojej rozprawie doktorskiej koncentrującej się na „retoryce terytorialnej” ostatniego widzenia Ezechiela dowodzi, że przynosi ona transformację ludzkiej geografii Izraela, która naruszając terytorium Jahwe, doprowadziła do wygnania Jahwe ze swojej ziemi²³. Odrodzenie Izraela wymaga zatem nowej geografii – geografii teologicznej. Jej intencją jest zmiana organizacji przestrzennej ziemi, która z woli Jahwe ma stanowić miejsce realizacji Jego przymierza z Izraelem²⁴. Bez wątplenia kluczową rolę w tej transformacji przestrzeni życia odrodzonego Izraela mają odegrać nowe granice, których zadaniem będzie oddzielać to, co święte (*qōdes̄*), od tego, co nieświęte (*hōl*) (por. Ez 42,20). Jednakże należy postawić pytanie, w jakim stopniu wyznaczone granice mają strzec świętości, a w jakim umożliwiać do niej przystęp²⁵.

Centralne miejsce w ziemi Izraela zajmuje *tərûmā^h* z położoną na niej świątynią (Ez 45,1-8; 48.8-22). Ten „dar” ziemi, mimo że nie stanowi geograficznego środka, pozostaje teologicznym centrum życia ludu przymierza. Dla wyrażenia

²³ Por. K.R. Stevenson, *Vision of Transformation. The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40–48* (SBL DS 154), Atlanta, GA 1996, 156.

²⁴ Por. Stevenson, *Vision of Transformation*, 151-152.

²⁵ K.R. Stevenson interpretuje granice kreślone w Ez 40–48 jako element oddzielający to, co święte, od tego, co nieświęte (por. tenże, *Vision of Transformation*, 37-38). Problematyczność tego ujęcia bierze się z traktowania tych dwóch rzeczywistości na sposób antagonistyczny, ujmując przy tym świętość Boga jako rzeczywistość statyczną.

tej idei Ezechiel poddaje rzeczownik *ṭərûmāḥ* istotnej innowacji semantycznej²⁶. Termin ten normalnie ma zastosowanie kultyczne. Oznacza przedmiot poświęcony lub ofiarowany Jahwe, który odtąd należy do Niego i jest święty, pozostając równocześnie do użytku świątyni i kapłanów. Występowanie tego rzeczownika w Księdze Ezechiela potwierdza, że jego znaczenie kultowe jest znane prorokowi (por. 20,40; 41,30; 45,13.16). Absolutną nowością jest jednak zastosowanie *ṭərûmāḥ* w 45,1-8 i 48,8-20 w odniesieniu do części ziemi Izraela.

Podział *ṭərûmāḥ* na trzy działy staje się zrozumiały, gdy zestawimy je ze strukturą wewnętrzną świątyni. Trzy jej części wyznaczają różne strefy (kręgi) świętości w obrębie zewnętrznych murów sanktuarium. Dostęp do Miejsca Najświętszego jest zarezerwowany wyłącznie dla Jahwe. Drugi krąg, który obejmuje resztę budowli świątynnej oraz przylegające do niej zakrystie, dostępny jest dla kapłanów pochodzących od Sadoka. Oni to mają „prawo przybliżyć się do Jahwe” (43,13). Wewnątrz trzeciego kręgu pozostaje dziedziniec otoczony bramami wewnętrznymi, na którym jest usytuowany również ołtarz. To jest przestrzeń, do której przystęp mają lewici. Wreszcie dziedziniec zewnętrzny, otwarty dla świeckich uczestników kultu, tworzy czwarty krąg. Wzajemny układ wymienionych elementów jest koncentryczny, gdy chodzi o stopień świętości będący udziałem danego kręgu. Identyczna skala świętości wyznaczająca dostępność danego miejsca leży u podstaw wewnętrznego podziału *ṭərûmāḥ*: „Święty dar dla Jahwe” jest „miejszem najświętszym” ze względu na znajdujący się na tym obszarze przybytek. Ta część ziemi przynależy do kapłanów sadokickich. „Miejsce święte” stanowi dar dla lewitów. Za *profanum* zostaje uznane miasto z przylegającymi do niego od strony wschodniej i zachodniej ziemiami. Do tej części określanej mianem *ḥōl* ma dostęp cały lud Izraela.

Podział *ṭərûmāḥ* na trzy działy ziemi o zróżnicowanym statusie świętości, analogiczne do trzech stref świętości w sanktuarium, nie oznacza jednak zawężenia obecności Jahwe tylko do Miejsca Najświętszego w przybytku. Wizja miasta, którego dwanaście bram nosi imiona patriarchów, stanowi symboliczny zapis ziemi Izraela podzielonej między dwanaście pokoleń Izraela, wśród których jest obecny Jahwe. Świątynia zatem nie stanowi miejsca wyłącznej obecności Boga, którego świętość ma charakter ekspansywny, przemieniający całą ziemię i zamieszkującą ją lud. Zostaje to ukazane w widzeniu wody wypływającej spod progu świątyni (47,1-12). Ta akwaticzna metafora ożywiającego działania Boga stanowi potwierdzenie, że Jahwe jest pośród swego ludu, udzielając mu swego błogosławieństwa, które materializuje się w rewitalizacji Ziemi Obiecanej, przywróconej do stanu

²⁶ Por. analizę semantyczną *ṭərûmāḥ* w: K.D. Hutchens, *Although Yahweh Was There. The Land in the Book of Ezekiel* (Dys. Emory University), Atlanta, GA 1998, 652-656.

rajskiego. W świetle zapowiedzi przymierza pokoju w Ez 37,26-28 zamieszkanie Boga pośród swego ludu staje się dla Izraela źródłem ochrony, pomysłności i zbawienia. Świętość nie zamyka Boga w sobie, lecz otwiera Go na lud, który przez dar ziemi zostaje wprowadzony w życiodajną relację z Nim.

Jahwe manifestuje zatem swoją świętość w ziemi Izraela. Określenie granic zewnętrznych obszaru zamieszkiwanego przez dwanaście pokoleń służy ochronie tej ekspansywnej świętości będącej źródłem życia Izraela. K.D. Hutchens interpretuje granice ziemi Izraela w kluczu kultowym²⁷: ich zadaniem jest ochrona jej statusu jako ziemi czystej wobec nieczystości ościennych ziem. Funkcja granic wykracza jednak poza kwestie kultowe i wiąże się z problemem tożsamości Izraela jako ludu przymierza. Linia graniczna nakreślona w Ez 47,15-20 odwołuje się do przeddeuteronomicznej koncepcji granic, w której ziemi Izraela rozciągają się od Potoku Egipskiego do Lebo-Chamat, i obejmuje na krańcu zachodnim całe wybrzeże Morza Śródziemnego, zaś na krańcu wschodnim zatrzymuje się na linii Jordanu. W ten sposób następuje przywrócenie granic ziemi, którą Jahwe przyobiecał pierwotnie patriarchom (por. 47,14), a które stają się przestrzenią życia wspólnoty zgromadzonej wokół pierwszej świątyni w czasach Salomona (por. 1 Krl 8,65). Celem nowego *exodusu* jest zatem nie tylko powrót z wygnania. Ostatecznie chodzi o realizację obietnicy ziemi, która jest fundamentalna dla relacji przymierza (por. 20,6). Fiasko pierwszego *exodusu* ukazane w rozdz. 20 przesuwają w przyszłość zaistnienie pełnej wspólnoty Izraela z Jahwe, który przyjmie swój lud jako miłą sobie ofiarę w swojej świątyni w ziemi Izraela (por. 20,40-41).

Ta nowa relacja z Jahwe będzie udziałem wszystkich pokoleń Izraela. Względem praktyczne wykluczają, by każde z dwunastu pokoleń otrzymało jako swoją część dziedziczną ziemię leżącą w tej samej odległości od przybytku. Stąd też odwołanie się do klucza genealogicznego, zgodnie z którym wokół *ṭarûmā^h* następuje koncentracja pokoleń pochodzących od Lei i Racheli, prawowitych żon Jakuba. Nie znaczy to, by któreś z pokoleń z racji sąsiedowania czy bliskości ze „świętym darem” ziemi było wyróżnione w swojej relacji z Jahwe (oczywistym wyjątkiem jest pokolenie Lewiego z racji powierzonych mu funkcji kapłańskich) albo też przewyższało moralnie pozostałe pokolenia²⁸. Nic też w rozdz. 48 nie wskazuje, by większa liczba pokoleń leżących na północ od przybytku była podyktowana powierzonym im zadaniem strzeżenia sanktuarium przed potencjalnym nieprzyjacielem

²⁷ Por. Hutchens, *Although Yahweh Was There*, 622-625.

²⁸ To ostatnie twierdzenie jest wysuwane przez I.M. Duguida, który w bliskości dziedzictwa pewnych pokoleń względem świątyni widzi dowód, że w historii były one bardziej wierne Jahwe niż pozostałe (por. tenże, *Ezekiel and the Leaders of Israel* [VT.S 56], Leiden – New York – Köln 1994, 133-140).

tradycyjnie już nadciągającym z północy²⁹. Równość dwunastu pokoleń w relacji przymierza z Jahwe, przeżywanym również na płaszczyźnie kultowej, jest potwierdzona przez symboliczne przedstawienie ziemi Izraela w obrazie dwunastu bram miasta noszących imiona patriarchów (48,30-35). Jahwe, obecny pośród swego ludu, pragnie być w tym samym stopniu źródłem życia i świętości każdego pokolenia.

Obecność Jahwe w ziemi Izraela leży u podstaw jej sakralnego charakteru. Tylko część z tej ziemi jest zastrzeżona dla Jahwe jako „święty dar”, na którym leży przybytek. Jednakże status reszty ziemi, określanej mianem *hōl*, nie oznacza jej „nieświętości”, lecz tylko wskazuje na jej zwyczajne, świeckie wykorzystanie, które musi respektować jej czystość jako niezbędny warunek przebywania w niej Jahwe. Można w tym dostrzec postulowaną odpowiedź ludu na świętość Boga. Transcendentny Bóg staje się immanentny poprzez swoją obecność w ziemi Izraela. Ziemia natomiast, ze swej natury przynależąca do sfery *profanum*, zostaje wezwana do otwarcia się na transcendencję Boga, który jest jej Stwórcą i Panem. Nie jest to tylko kwestia przekraczania lub strzeżenia przez lud tych czy innych granic topograficznych lub architektonicznych. Czystość ziemi wymaga respektowania „różnicy między tym, co święte, i tym, co nieświęte, oraz między tym, co nieczyste, a tym, co czyste” (22,26; 44,23). Dotyczy to nie tylko sfery kultu, ale również przestrzeni życia społecznego, w obrębie którego w przeszłości dochodziło do zbezczeszczenia ziemi, również przez naruszenie prawa własności do niej (por. 45,8-9). Stąd też zasada podziału ziemi: „każdemu jak jego bratu” (47,14), pozostaje obowiązująca we wspólnocie przymierza jako granica chroniąca czystość ziemi Izraela.

* * *

W. Zimmerli mówi o „sakramentalnym” walorze Ziemi Obiecanej, w której lud przymierza doświadcza Bożego błogosławieństwa i łaski³⁰. Zamykająca księgę wizja nowej świątyni, kultu i ziemi (rozdz. 40-48) w pewnym stopniu potwierdza tę myśl, jakkolwiek, pozostając przy katolickim rozumieniu sakramentów (Zimmerli należał do Kościoła ewangelicko-reformowanego), ziemię Izraela można by uznać za materię owego „sakramentu”, która przyjmuje walor soteriologiczny wyłącznie dzięki uświęcającej obecności w niej Boga.

Powrót Chwały Jahwe do świątyni opisany 43,1-12 stanowi kluczowy element dla realizacji nowego *exodusu*. Nie jest to powrót teologii Syjonu na pozycję wcześniejszej, która zakładała stałą obecność Jahwe w Świątyni Jerozo-

²⁹ Taką interpretację wysuwa Hutchens, *Although Yahweh Was There*, 642.

³⁰ W. Zimmerli, *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1-24* (Hermeneia), Philadelphia 1979, 261.

limskiej. Bóg w swoim ożywiającym działaniu nie ogranicza się tylko do tego miejsca, gdyż w istocie Jego obecność ma wymiar osobowy, sytuując się zawsze „pośrodku swego ludu” (por. 37,26-28). Ukazuje to wizja wody wypływającej ze świątyni, która dokonuje transformacji ziemi Izraela (47,1-12), będąc tym samym metaforą ożywiającej obecności Boga, która nie zamyka się wyłącznie w murach świątyni. Tym samym Jahwe przeżywa swoją świętość – zasadniczą motywację swego działania na rzecz odrodzenia Izraela (por. 20,44; 36,22-23; 39,25) – nie w kategoriach wykluczającego ekskluzywizmu, lecz samoudzielającego się życia. Świętość nie zamyka Boga w sobie, lecz otwiera Go na lud, który przez dar odrodzonej ziemi zostaje wprowadzony w życiodajną z Nim relację.

Obecność Jahwe w ziemi Izraela leży u podstaw jej sakralnego charakteru. Wraz z powrotem Chwały Jahwe teologicznym centrum ziemi, a tym samym wspólnoty przymierza, pozostaje *terûmāh* – „święty dar dla Jahwe”, z położoną na niej świątynią. Przestrzeń świętą przestaje być sama świątynia, gdyż obszar wokół niej, tożsamy ze świętym darem dla kapłanów sadokickich, zostaje rozpoznany jako „najświętszy” w całej ziemi Izraela (por. 43,12; 48,12). Ta wyjątkowa w całej Biblii Hebrajskiej zapowiedź manifestacji świętości Boga w ziemi Izraela nie oznacza, że jej reszta jest „nieświęta”. Określenie jej mianem *hōl* wskazuje na konieczność respektowania jej czystości jako niezbędnego warunku przebywania w niej Jahwe. Taki też jest sens nowych granic ziemi, które służą zachowaniu „różnicy między tym, co święte, i tym, co nieświęte, oraz między tym, co nieczyste, a tym, co czyste” (por. 44,23). Bardziej jednak niż o strzeżenie świętości chodzi o umożliwienie dostępu do niej.

THE SANCTITY OF THE LAND OF ISRAEL IN THE BOOK OF EZEKIEL

Summary

The author tries to verify the sacral character of the land of Israel proposed by the prophet Ezekiel. The article outlines the structure of the vision of New Israel in Eze 40–48. Then, the significance of the return of Yahweh's Glory to the temple, as described in 43:1-2, is examined. The renewed presence of God in the Jerusalem Temple constitutes an essential element of the sacral concept of the land. This is evident in the image of water flowing from the temple, which transforms the land of Israel (47:1-12). The water metaphor confirms that God's sanctity does not close him towards others, but opens God to embrace his people, who, by the gift of the restored land, come into a life-giving relationship with him. Finally, the sacral concept of the land of Israel is indicated in the theological geography proposed by Ezekiel in the vision of the new borders of the land.