

A árvore da vida no Apocalipse: manutenção de uma nova vida

The Tree of the Life in Revelation: Maintenance of a New Life

Cesar Motta Rios

Grupo de Pesquisa Bíblia, Arqueologia e Religião (EST), Brasil

Resumo

A imagem da árvore da vida desperta curiosidade pelo poder atrelado a ela na tradição bíblica. No Apocalipse canônico, a imagem é mobilizada propositadamente em um texto repleto de simbolismos e referências mais ou menos discretas a textos do Primeiro Testamento. Primeiramente, o presente estudo considera o imaginário da árvore da vida (disponível no século I d.C.) em ambiente judaico, o qual é inaugurado pela presença do espécime no Gênesis e, posteriormente, reforçado e tornado mais complexo por suas aparições em diferentes textos do arquivo judaico. Em seguida, tendo em mente o discutido anteriormente, são abordados organizadamente os quatro trechos do Apocalipse em que figura a árvore da vida. Conclui-se, por meio dessa pesquisa bibliográfica em fontes antigas primárias e em fontes secundárias, que a árvore da vida aparece no Apocalipse com o objetivo de assegurar ao ouvinte a doação e manutenção da vida mediante Cristo. Isso se destaca pela concepção comum da interdição do acesso a essa mesma árvore a partir do relato de Gênesis, a qual é evocada em outros textos considerados ao longo do estudo.

Palavras-chave

Árvore da Vida.
Apocalipse.
Hermenêutica.
Tradição judaica.

Abstract

The image of the tree of life arouses curiosity for its power in the biblical tradition. In the book of Revelation, the image is purposely mobilized in a text filled with symbolism and more or less discreet references to First Testament texts. At first, the present study observes the imagery of the tree of life (at hand in the first century AD) in a Jewish environment, which is inaugurated by the presence of the specimen in Genesis and later on reinforced and made more complex by its appearances in different texts of the Jewish archive. Then, keeping in mind what we discussed earlier, the four excerpts of the book of Revelation in which the tree of life figures are studied. It is concluded, through this bibliographic research in old primary sources as well in secondary sources, that the tree of life appears in the Apocalypse with the objective of guaranteeing to the listener the donation and maintenance of life through Christ. This is highlighted by the common concept of banning access to that same tree from the Genesis account, evoked in other texts considered throughout the study.

Keywords

Tree of Life.
Revelation.
Hermeneutics.
Jewish
tradition.

– Essas plantas de rapina
são tudo o que a terra dá;

Morte e Vida Severina,
João Cabral de Mello Neto

Gilgámesh a ele falou, a Ur-Shánabi, o
barqueiro:
Ur-Shánabi, esta planta é a planta dos
batimentos,
Com que o homem, em seu coração,
conquista a vitalidade.

Levá-la-ei ao coração de Úruk, o redil,
Dá-la-ei a um velho, a planta
experimentarei.
Seu nome: já velho, remoça o homem.
Eu também comê-la-ei e voltarei à minha
juventude!

[...]
Uma cobra sentiu o cheiro da planta,
Em silêncio chegou e a planta levou:
Ao voltar-se, deixou sua pele.

Neste momento, Gilgámesh sentou e
chorou,
Sobre as têmeoras vinham-lhe as lágrimas.

Ele que o abismo viu,
Sin-léqi-unnínni

Introdução

Um leitor da Bíblia que siga a ordem do cânone cristão, chegando ao Apocalipse e tendo boa memória, reencontrará certas imagens familiares, que o teria vislumbrado no começo do percurso. Elementos do início do drama humano, do relato do Éden, que pareciam praticamente esquecidos pelos outros textos canônicos, são recuperados por esse livro um tanto incomum do Novo Testamento. Só aqui, a identidade da serpente falante é indicada com alguma clareza (Cf. Ap 12,9; 20,2). De modo semelhante, é quase somente aqui, entre tantos outros textos que falam de vida, tanto na própria Torah, nos Profetas e Escritos, quanto nos Evangelhos e nas Epístolas, que a árvore da vida é outra vez avistada nitidamente. Trata-se, ao que parece, de uma verdadeira raridade botânica nos bosques canônicos, mais comumente sombreados por cedros, figueiras e oliveiras.

Constatada a peculiaridade do fenômeno, é preciso observá-lo mais detidamente, estudar essa presença da árvore da vida no imaginário do Apocalipse. Com esse objetivo, inicialmente, retorno às origens, ao episódio do Éden, partindo do Gênesis e chegando à sua expansão criativa em *A vida de Adão e Eva*, para que, ao ler o Apocalipse, tenhamos boa lembrança desse primeiro encontro com o espécime, que passa a ser interditado. Em seguida, observo a presença da árvore da vida no devir escatológico. Estudo, então, as ocorrências no próprio texto do Apocalipse, procurando identificar a função que a imagem desempenha no escrito e refletir sobre questões secundárias que são indicadas nessas ocorrências.

Esse percurso, embora possa nos levar a digressões razoavelmente demoradas e aparentemente dispersas, tem uma linha condutora que objetiva construir uma compreensão mais densa do assunto. O leitor deve perceber essa linha condutora a partir de um pano de fundo formado pelas seguintes noções: interdição, expectativa de acesso, concessão do acesso. Essas noções tornam a conclusão, na qual enfatizo a dimensão cristológica que a árvore da vida ganha no Apocalipse, conectada ao todo da reflexão.

Em todo o percurso, uma leitura atenta das fontes primárias - numa abordagem comparativa - será imprescindível, não deixando de estar acompanhada de um diálogo com importantes estudos que abordaram o assunto.

A árvore da vida no relato do Éden: esperança interdita

O uso abundante que o autor do Apocalipse faz da Bíblia Hebraica em sua composição¹ torna razoável e até mesmo inevitável entender que é nesse *corpus* que encontra o espécime que expõe também em seu texto. A árvore da vida é mencionada na descrição do pomar do Éden, em Gn 2,9. Deus faz com que essa árvore especial brote no meio do pomar. Posteriormente, justamente quando a morte se mostra como realidade inexorável para o ser humano após a desobediência do Éden, a árvore da vida reaparece como motivo mesmo da expulsão de Adão e Eva do Éden. As seguintes palavras me são importantes:

E disse YHWH Deus: “Vede! Adão veio a ser como um de nós, conhecendo bem e mal. Agora, não lance sua mão e pegue também da árvore da vida (מֵעֵץ הַחַיִּים), e coma, e viva para sempre.” YHWH Deus o expulsou do pomar do Éden, para trabalhar a terra de que havia sido tomado. Levou Adão para fora, e fez com que se postassem em frente ao pomar do Éden os querubins e a chama da espada que vai por todo lado, para guardar o caminho da árvore da vida (אֲחִירָדָה עֵץ הַחַיִּים). (Gn 3,22-24).

Há discussões infundáveis sobre detalhes desse trecho. A concisão parece deixar o leitor sem muita certeza. Por exemplo, o texto se refere de modo obscuro aos querubins e à chama da espada que se move. Não explica o que é um *querub*. Não diz que *alguns* ou *muitos* deles estariam lá, mas que os querubins foram lá colocados. Ao que parece, o texto espera um leitor ou

¹ “Há um reconhecimento geral de que o Apocalipse contém mais referências ao Antigo Testamento que qualquer outro livro do Novo Testamento [...] A gama de uso do Antigo Testamento inclui o Pentateuco, Juízes, 1-2 Samuel, 1-2 Reis, Salmos, Provérbios, Cântico dos Cânticos, Jó, os profetas maiores e os profetas menores” (BEALE, 1998, p. 60).

ouvinte já habituado às imagens que evoca. Sua configuração o torna ambiente propício para a proliferação de dúvidas.

Ainda assim, o que se narra é bem suficiente para se entender que: 1) Comer da árvore da vida faria o ser humano viver para sempre; 2) YHWH toma providências imediatamente para que isso não aconteça. Esses dois dados me parecem importantes para o que se desenvolverá no Apocalipse. É sabidamente possível tomar diferentes caminhos que visem o aprofundamento do entendimento do relato, seja por uma investigação de origens arcaicas da ideia de uma árvore da vida², seja por uma leitura teológica que encontre motivação benevolente por parte de YHWH³, o que, ainda que seja pertinente, não está explícito. Contudo, não me seria proveitoso um mínimo afastamento desses dois dados que a narrativa evidencia mesmo numa leitura simples.

Uma leitura de *A vida de Adão e Eva* pode favorecer a percepção de como a possibilidade da manutenção da vida por meio da árvore e a interdição por parte de YHWH têm uma potente e dramática repercussão nos leitores da narrativa canônica⁴. Depois de gerar muitos filhos e filhas, Adão cai enfermo. Há um espanto diante da dor e da doença, novidade para todos (5,4-5). Procurando uma solução, Adão envia Eva e Sete de volta às proximidades do

² Penso inicialmente no muito conhecido trabalho de Mircea Eliade, que localiza a “árvore da vida” em uma categoria específica da presença do vegetal nas religiões: a árvore-simbologia da vida, fonte da imortalidade (ELIADE, 1968, p. 230). Embora a comparação com semelhanças em outras manifestações religiosas esteja completamente fora do escopo do presente estudo, a seguinte constatação de Eliade é proveitosa (como se evidenciará adiante): “a imortalidade se adquire com dificuldade; ela está concentrada numa Árvore da Vida (ou Fonte da Vida) que se encontra em um lugar inacessível [...] e o homem que, não sem múltiplos esforços, conseguiu se aproximar dela, deve lutar com o monstro e vencê-lo para tomar para si os frutos da imortalidade” (ELIADE, 1968, p. 247). Um estudo mais volumoso e aprofundado pode ser encontrado em JAMES, 1966.

³ Delitzsch e Keil consideram que a imortalidade com o pecado não era a vida eterna proposta por Deus. Assim, a expulsão “foi uma punição imposta para o bem do ser humano, visando, embora expondo-o à morte temporal, preservá-lo da morte eterna” (DELITZSCH; KEIL, 2006, p. 67). É interessante, ainda, que os comentaristas tenham em conta o Apocalipse e observem que “Deus não tirou da árvore da vida seu poder sobrenatural, nem destruiu o jardim diante dos seus olhos, mas simplesmente evitou seu retorno, para mostrar que ele devia ser preservado até o tempo do fim” (DELITZSCH; KEIL, 2006, p. 67).

⁴ Com Magdalena Díaz Araujo, considero muito provável que o *A Vida de Adão e Eva* seja de origem judaica e pré-Cristã (ARAUJO, 2003). Charlesworth também cataloga o documento como judaico e pré-cristão (CHARLESWORTH, 1985, p. 42). Contudo, não proponho que o Apocalipse dependa necessariamente desse relato, de modo que sua datação não é extremamente importante para meu argumento. Apenas, exemplifico uma leitura antiga a partir dessa narrativa, que, de modo criativo, apresenta desdobramentos da concisa narrativa canônica.

paraíso, com vistas a clamarem e receberem da árvore que vertia azeite (9,3), o que lhe serviria para tratamento. Mãe e filho executam a tarefa, mas escutam a seguinte resposta de Miguel: “Sete, pessoa de Deus, não te enfades orando essa súplica a respeito da árvore na qual flui o azeite (περὶ τοῦ ξύλου ἐν ᾧ ῥέει τὸ ἔλαιον), para ungir teu pai, Adão. Pois não será teu agora, mas nos últimos tempos (ἐπ’ ἐσχάτων τῶν καιρῶν)” (13,2).

Adiante, na narrativa, no discurso de Eva, que reconta os acontecimentos da queda, a árvore da vida é mencionada diretamente. Primeiro, ao ser pressionada pela serpente a jurar que, após comer do fruto, o daria também ao marido, Eva jura pelo “trono do soberano, pelos querubins e pela árvore da vida (τὸ ξύλον τῆς ζωῆς)” (19,2). Em seguida, quando Deus mesmo vem ao paraíso, acompanhado de anjos e querubins, seu trono é colocado no lugar onde estava a árvore da vida (22,2). Destaco, contudo, o seguinte diálogo, também relatado por Eva, no qual a árvore da vida assume um lugar menos coadjuvante ou cênico:

Tendo se voltado para Adão, o Senhor disse: “Não permitirei, a partir de agora, que estejas no paraíso.” E, em resposta, Adão disse: “Senhor, dá para mim da planta da vida (ἐκ τοῦ φυτοῦ τῆς ζωῆς), para que coma antes de ser lançado fora.” Então, o Senhor falou para Adão: “Não tomarás dela agora. Pois determinei aos querubins e à espada flamejante que se revolve que a guardem de ti, de modo que não a proves e, por ela, também sejas imortal para sempre. Tens a guerra, que o inimigo colocou em ti. Mas, depois de sair do paraíso, caso guardes a ti mesmo de todo mal, como querendo morrer, eu te ressuscitarei novamente quando se der a ressurreição, e ser-te-á dado da árvore da vida (δοθήσεται σοι ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς), e serás imortal para sempre.” (28,1-4).

Alguma compreensão a respeito do relato canônico se revela por esse trecho da narrativa. Em *A vida de Adão e Eva*, está claro o entendimento de que comer da árvore da vida uma só vez seria o suficiente para alcançar a imortalidade. Além disso, aparece aqui algo que figurará de modo igualmente explícito no Apocalipse: a interdição não é para sempre. Após a ressurreição, Adão viria a ser imortal justamente comendo desse fruto que lhe foi vedado quando de sua expulsão. Essa semelhança sobre o consumo posterior do fruto

da árvore da vida, algo não sugerido pelo relato do Gênesis, poderia ensejar uma afirmação de dependência entre o Apocalipse e *A Vida de Adão e Eva*. Mas é possível entender que ambos estão, isso sim, relacionados com uma concepção comum no âmbito judaico⁵. Não haveria necessariamente nada de “cristão” nesse trecho do relato de Eva, nem tampouco um eco desse relato na composição do Apocalipse. Simplesmente, portanto, ressalto que, ainda na Antiguidade, pessoas que liam e reliam o relato do Gênesis percebiam uma séria, marcante e dramática interdição por parte de Deus, e, por outro lado, vislumbravam a possibilidade ou esperança de uma supressão dessa interdição⁶.

A árvore da vida no devir escatológico: acessível e sustentável

Ainda antes de abordar os trechos do Apocalipse, proponho uma leitura de um dos *Salmos de Salomão*. Esse pequeno conjunto de textos poéticos, hoje ajuntado ao grupo dos pseudoepígrafos, é reconhecido como judaico e pré-cristão (CHARLESWORTH, 1985, p. 43; WRIGHT, 2007, p. 7).

⁵ Essa concepção parece estar subjacente em Provérbios 3,18 e *4 Macabeus* 18,16. Considero o texto de *4 Macabeus* mais significativo, uma vez que, lido sem uma consideração atenta para Provérbios 3,18, parece remeter à “árvore da vida” como prêmio para uma vida correta, pois diz: “árvore da vida é para os que fazem sua vontade” (Ἔυλον ζωῆς ἔστιν πᾶσιν τοῖς ποιουσιν αὐτοῦ τὸ θέλημα). Não obstante, se lido à luz do referido provérbio, entende-se que há outro sujeito para o verbo finito: a sabedoria, ou, por adaptação, Deus: “a sabedoria é uma árvore da vida para...”. Tratar-se-ia tão somente de uma metáfora para algo existente na vida da pessoa piedosa. O primeiro sentido, desfavorecido por essa leitura em conjunção com o provérbio, é, por outro lado, fortalecido pelo contexto mesmo da afirmação em *4 Macabeus*. A vida além da morte está em vista no trecho (cf. *4 Macabeus* 18,17-19). A seguir, apresentarei uma tradução de *Salmos de Salomão* 14, texto que, assim como *4 Macabeus*, é reconhecido como judaico (e não-cristão), e que lança luz sobre a presença da “árvore da vida” além da morte para a pessoa piedosa.

⁶ No *Testamento de Levi*, essa supressão é narrada de forma significativa: “Então, Ele abrirá as portas do paraíso, e fará parar a espada que ameaçava (τὴν ἀπειλοῦσαν ῥομφαίαν) Adão, e dará aos santos a comer da árvore da vida (φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς), e espírito de santidade estará sobre eles” (18,10-11). Esse trecho está preservado em grego, mas não se encontra no que sobrou do *Testamento de Levi* em aramaico, preservado entre os manuscritos do Mar Morto. Ademais, o trecho imediatamente anterior (18,9) afirma que, enquanto os povos gentios experimentarão uma multiplicação do conhecimento pela graça do Senhor, Israel jazará em ignorância, obscuridade e lamento. Parece ser de uma interpolação cristã, pelo que, também esse trecho citado deve ser considerado suspeito. Se é assim, e o autor teve contato com o texto do Apocalipse, estando por ele influenciado, a construção da imagem, especialmente com o cessar do movimento da espada, reforça a forte presença da ideia de interdição também nesse leitor antigo. Marinus de Jonge entende que o texto como o temos em grego é proveniente da segunda metade do século II d.C. (JONGE, 1991, p. 255).

Hino de Salomão.

Fiel é o Senhor aos que o amam em verdade, aos que se submetem a seu ensino.

Aos que caminham na justiça de suas prescrições, na lei, a qual anunciou para nós, para nossa vida.

Os santos do Senhor viverão nele para sempre (εἰς τὸν αἰῶνα).

O paraíso do senhor, as árvores da vida são os santos dele (ὁ παράδεισος τοῦ κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζωῆς, ὅσοι αὐτοῦ).

O plantio deles (ἡ φυτεία αὐτῶν) se enraizará para sempre. Não serão arrancados todos os dias do céu.

Porque a porção e a herança de Deus são de Israel.

E são assim os pecadores e transgressores da Lei, os que amaram o dia na participação do pecado deles.

Em pouco, o desejo deles é matéria em decomposição, e não se lembraram de Deus.

Porque os caminhos das pessoas são completamente conhecidos diante dele; e a gestão do coração é sabida antes de se realizar.

Por isso, a herança deles é o Hades, escuridão e destruição, e não serão encontrados no dia das misericórdias destinada aos justos (ἐν ἡμέρᾳ ἐλέους δικαίων).

Mas os santos do Senhor herdarão vida com alegria (ζωὴν ἐν εὐφροσύνῃ). (*Salmo de Salomão* 14).

A oposição comum também nos Salmos canônicos, entre piedosos e ímpios, figura aqui. Há um contraste óbvio entre o destino derradeiro dos dois tipos de pessoas. Os ímpios têm por herança o Hades, escuridão e destruição, enquanto os piedosos viverão para sempre. O texto justapõe, então, três sintagmas: “o paraíso do Senhor”, “as árvores da vida” e “santos dele” (v. 3). É razoável entender que o segundo sintagma é aposto do primeiro, sendo que todo esse conjunto ocupa o lugar do sujeito de uma frase nominal sem verbo de ligação explícito, enquanto o último sintagma, desprovido de artigo, é predicativo do sujeito. Então, o paraíso de Deus é o conjunto de árvores da vida. E essas árvores da vida *são* os santos do Senhor. Essa compreensão é reforçada pelo verso seguinte. O pronome αὐτῶν se referiria ao sintagma mais próximo da frase anterior, isto é, os santos. O plantio dos santos, não diretamente as árvores da vida, está enraizado. Certamente, deve-se supor que o poeta é influenciado pelo texto de Isaías 61,3.

Antecedendo o Apocalipse, temos uma clara presença de “árvore da vida” em contraste com a perdição. Há, contudo, diferenças notáveis a ser

consideradas. Assinalo que, no Salmo, as “árvores da vida” não são elementos externos, mas imagem identificada metaforicamente com os próprios santos.

A leitura do Salmo me remete a outro texto, anterior à composição do Apocalipse, o qual também apresenta “árvores da vida” e não uma só “árvore da vida”: No hino de Qumran, catalogado como 1QH^a XVI, a pessoa que canta⁷ agradece a Deus por tê-la colocado em um jardim irrigado (בְּמִשְׁקֵי בָּן, 1QH^a XVI, 4), em meio a uma terra seca (צִיָּה בְּאַרְיָן, 4). Há árvores nesse lugar, “árvores da vida” (עֵצֵי חַיִּים, 5), cujos troncos se abrem para “águas da vida” (לְמִיִּם חַיִּים, 7). O imaginário está relacionado com o Éden. Os querubins e a chama da espada são evocados por novos termos, em uma reconstrução poética do Gênesis. Eles protegem os frutos das árvores. Aparece a imagem de opositores que representam ameaça.

Trata-se de um texto de difícil interpretação. A imagem é aquela do paraíso, mas a pessoa que canta está colocada dentro dele, não fora. E ela já está nesse lugar em meio a um contexto maior, no qual há, diferentemente, sequidão. Mesmo ali, há antagonistas, mas são mantidos afastados por Deus. Enfim, a linguagem é compatível com o paraíso e seria adequada a um devir escatológico, mas parece se referir a algo já em desenvolvimento, sendo, portanto, intensamente metafórica. Parece-me inclusive possível ler a referência às “árvores da vida” como indicando pessoas da comunidade que cantam, embora não seja viável afirmá-lo categoricamente, já que não há clareza como no caso do Salmo. Há uma forma de escatologia, mas não é decididamente uma escatologia futura. Observo, então, que, a partir do estudo de outros poemas de 1QH^a, Ken Penner conclui com bons argumentos que *“Embora a salvação fosse esperada para ser realizada no futuro, seu curso já estava posto pela entrada na comunidade terrena do povo de Deus. A poesia conecta as ações passadas de Deus e as experiências presentes do poeta com o destino futuro do povo de Deus”* (PENNER, 2002, p. 45-46). Essa

⁷ Embora haja debates sobre o contexto de execução dos hinos (*hodayot*), parece-me pertinente o estudo de Miller, que sustenta, contra outros muitos estudiosos, que eram cantados em contexto público/litúrgico. Conforme entende o pesquisador, diferentes líderes da comunidade, em diferentes momentos, poderiam cantar um hino, assumindo a primeira pessoa do singular, apropriando-se de certa autoridade institucional do Maskil. Não se trataria de um único indivíduo, mas da retomada de um título, possivelmente pela rememoração de um indivíduo, por parte do líder cantante (MILLER, 2018, p. 373-374).

percepção me parece perfeitamente válida para o texto aqui apresentado. Assim entendido, o imaginário do Éden, mesmo usado como descrição do presente, não deixa de ser mobilizado também com função escatológica⁸.

Em todo caso, assim como no Salmo, encontramos nesse texto poético elementos que se mostrarão também no Apocalipse: árvore da vida no paraíso; uma relação próxima dela com água da vida⁹; o aspecto escatológico dessa árvore.

A árvore da vida no Apocalipse

A “árvore da vida” aparece em quatro ocorrências no Apocalipse. Curiosamente, cada ocorrência surge em um tipo deferente de discurso: uma promessa (2,7), uma descrição (22,2), uma bem-aventurança (22,14) e uma ameaça (22,19).

A promessa (Ap 2,7)

Ao final da mensagem¹⁰ enviada a Éfeso, a primeira das sete cartas, encontramos a promessa: Ao vencedor (Τῷ νικῶντι) eu darei de comer da árvore da vida (ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς), que está no paraíso de Deus (ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ) (Ap. 2,7). Em meio a uma vida repleta de desafios, os fieis de Éfeso escutam que receberiam do próprio Jesus o fruto da árvore da vida¹¹.

⁸ Adiante, no mesmo hino, a pessoa que canta se apresenta como vivenciando o próprio Sheol (1QHa XVI 29-40). Mais uma vez, então, um cenário pós-morte é trazido para a descrição da experiência presente.

⁹ Sobre a água da vida, confira-se RIOS, 2019.

¹⁰ Nestor Friedrich demonstra que os sete textos enviados às sete igrejas podem ser entendidos como editos-proféticos. Seu conteúdo tem caráter profético, relacionando-se com o AT e com a tradição cristã primitiva. Sua forma é bastante assemelhada a de editos imperiais. O autor observa que a opção por essa forma de discurso evidencia o caráter crítico, de resistência do Apocalipse. A Igreja percebe que não é o imperador que emite o discurso que lhe diz respeito, mas o todo-poderoso (FRIEDRICH, 2000). De fato, o Apocalipse tem um caráter contestador. O discurso da vida procura romper a limitação da realidade imposta pelo discurso oficial do Império, de modo que seu receptor veja além do mundo de morte em que vive.

¹¹ Quem procura uma correlação entre a cidade da comunidade destinatária e cada elemento da mensagem enviada (por exemplo, a forma de apresentação de Jesus e a promessa final) pode encontrar essa correlação no santuário de Ártemis, o qual pode ter origem em um

Uma questão que surge diz respeito à identidade desses que vencem, dos vencedores. Swete observa que o uso do participio no presente, não no aoristo ou perfeito, indica que se trata do “vencedor”, não importando circunstâncias (SWETE, 1977, p. 29). De fato, não há, nem implicitamente, um evento específico. Parece-me, contudo, que esse caráter amplo não nos deve furtar de uma consideração da circunstância. Isto é, a circunstância não está em consideração, mas não por não haver circunstância a reconhecer e trabalhar, mas, sim, porque, mesmo que ela mude, a afirmação continua verdadeira.

No próprio texto, parece-me que o termo ὑπομονή, que transmite a ideia de perseverança, de se suportar algo com paciência, ajuda a entender que há mesmo uma luta vivenciada pela comunidade destinatária. No versículo 2, essa perseverança está relacionada com uma resistência a pessoas más, nomeadamente, aqueles que afirmam ser apóstolos e não são. Os efésios teriam descoberto que aqueles eram mentirosos. Obviamente, a figura do apóstolo remete à atividade de ensino.

O versículo seguinte parece indicar o conteúdo do ensino que era defendido pela comunidade, em sua repulsa a falsos apóstolos: eles tinham perseverança e esforço, não se rendendo à exaustão, por causa do nome de Jesus (διὰ τὸ ὄνομά μου)¹². Não é difícil, pois, concluir que a caracterização desses vencedores, enquanto vencedores, se constitui a partir da manutenção de sua fidelidade à centralidade do ensino acerca daquele que se apresentará no Apocalipse como sendo o Vencedor. No âmbito da literatura joanina, encontramos com clareza essa concepção na pergunta retórica de 1 Jo 5,5: “Quem é aquele que vence (ὁ νικῶν) o mundo se não aquele que crê que Jesus é o filho de Deus?”

Stephem Homcy sugere o arrependimento, que figura nos versículos seguintes, relacionado com a volta ao “primeiro amor” (τῆν ἀγάπην [...] τὴν

santuário-árvore. Não obstante, como bem observa Koester, isso não seria um dado peculiar de Éfeso. Portanto, conclui: “Se a imagem da árvore da vida é um contraste com uma prática religiosa greco-romana, tem uma base ampla, e não somente ligada a Éfeso.” (KOESTER, 2014, p. 266). A meu ver, embora essa contraposição ao dado cultural-religioso greco-romano possa ter alguma relevância, não deve ser entendida como motivação para o uso da imagem, uma vez que há suficiente justificativa na tradição judaica.

¹² Penso na preposição διὰ acompanhada de acusativo com o sentido de propósito, expressando aquilo que se tem em vista.

πρώτην), como fundamental para o caráter de vencedor (HOMCY, 1995, p. 195). De fato, é preciso acrescentar esse aspecto. De certa forma, poder-se-ia pensar que há uma articulação entre uma *ortodoxia* reconhecida (v. 2 e 3) e uma *ortopraxia* requisitada (v. 4 e 5). Para Homcy, os efésios eram “doutrinariamente impecáveis” (HOMCY, 1995, p. 195), o que não é exatamente indicado pelo texto. Talvez, não seja possível operar essa disjunção de forma livre de problemas. Sintoma disso é que o próprio Stephen Homcy, ao definir a “essência do arrependimento”, refere-se à ação de voltar-se exclusivamente para Deus, recorrendo a noções como a do *crer* nas boas novas (citando Mc 1,14-15) e a de *verdade: Nós somos dependentes de sua vitória, e nossa vida com superação está fundamentada nessa verdade* (HOMCY, 1995, p. 195).

Entendo como mais prudente não exacerbar o sentido da perseverança referida nos versículos 2 e 3. Não há uma perfeição doutrinária em vista. Ao mesmo tempo, não se deve desconsiderar essa perseverança como parte fundamental do caráter do vencedor. Pode haver, isso sim, uma relação estreita e necessária entre esse fundamento e o arrependimento que se requer, não sendo um mais constituinte do vencedor que o outro. Pelo contrário, seriam como duas facetas complementares de uma mesma realidade. O primeiro amor seria, pois, faceta integrante, proporcionada pela outra, e constituindo com ela a completude antes vivenciada. Agora, perdida essa faceta, deve ser recuperada por um retorno. E, por fim, reconhece-se que essa completude está ancorada naquele mesmo nome, isto é, em Jesus Cristo, cuja vitória torna possível o desenrolar vitorioso da história dos fiéis (Ap 5,5; Cf. HOMCY, 1995, p. 196-197).

O *Salmo de Salomão* 14 apontava para o povo de Israel, enquanto observadores da Torah, como sendo os “santos do Senhor” (ἁγιοὶ κυρίου), a quem seriam destinadas a porção e a herança de Deus. O Apocalipse conhece outro tipo de vencedor, que não se discerne corretamente se não pela cristologia que transparece no texto.

Se tal é o caráter do vencedor, qual é o do que se lhe anuncia como dom no fechamento da mensagem aos efésios? Na mesma frase, o texto especifica claramente: trata-se daquela árvore da vida que está (ἔστιν) no

paraíso de Deus (ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ). O verbo finito, no presente, explícito na última oração indica que a localização da árvore da vida é presente. O paraíso de Deus persiste existindo. Foi tirado do alcance humano, mas não destruído, como narrara o Gênesis¹³. E a árvore da vida, que motivou sua interdição, não mais será retida ao ser humano, mas concedida.

A descrição (Ap 22,2)

No capítulo 22, quando a visão da nova criação é comunicada, encontramos o que pode ser a imagem mais parecida com o paraíso de Deus no Apocalipse. Não se pretende que seja reprodução precisa daquele paraíso de Adão e Eva, embora características se mantenham: *No meio da rua dela, de um lado e do outro do rio, árvore da vida (ξύλον ζωῆς), que produz doze frutos, entregando seu fruto a cada mês (κατὰ μῆνα ἕκαστον); e as folhas da árvore (τὰ φύλλα τοῦ ξύλου) para cura dos ronos (εἰς θεραπείαν τῶν ἔθνῶν) (Ap 22,2).*

Aqui, alguns detalhes não presentes pelo relato do Gênesis se destacam. Primeiramente, parece haver mais de uma árvore da vida. Há árvore da vida de cada lado do rio¹⁴, no que o texto se aproximaria mais da

¹³ Decerto, sendo termo comum, que se refere mais propriamente a um pomar recreativo que a um jardim ou lugar celestial (cf. VAZ, 1996, p. 137-184), para, deisój poderia indicar outro que não aquele no Éden. Não obstante, a forma definida como se apresenta no texto, o fato de que esse termo foi usado pela LXX para traduzir (!G") no Gênesis e o fato de aparecer junto a "árvore da vida", presente justamente naquele primeiro paraíso são dados que conduzem a essa identificação: a antiga morada de Adão e Eva é o assunto. Koester se refere ao fato de que a tradição judaica considera que Deus preservou o Éden para os seus. Ainda que os textos que evoca como suporte (2 Baruc 4; Jubileus 4; Targum de Daniel 5) tenham tradição textual complexa, parece razoável a colocação (KOESTER, 2014, p. 834). É estranho que o autor não recorra a Lc 23,42-43 e 2 Co 12,1-4 (cf. MACASKILL, 2010, p. 67-74).

¹⁴ Opto por entender que a expressão preposicional ἐν μέσῳ está conectada ao que se segue no versículo 2, diferente de Koester, que a conecta ao versículo 1 (KOESTER, 2014, p. 823). O único fator que me leva a discordar de Koester não está na forma que teria a frase do versículo 1, mas na posição que ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν tomaria na frase seguinte assim configurada. A imagem que proponho, contudo, é, como no caso de SWETE (1977, p. 298-299), que também não deixa ἐν μέσῳ no versículo 1, a mesma que descreve Koester. Entre a rua e o rio, há "árvore da vida", de cada lado do rio. Koester chega a isso lendo que o rio corre "no meio" da rua. Swete chega à mesma imagem lendo que, entre rua e rio, está árvore da vida de cada lado do rio, o que só é possível se o rio está no meio da rua. Ou seja, trata-se de uma espécie de avenida dividida em duas por um rio passando no meio com área verde em cada margem. Brighton entende, por sua vez, que o rio está de um lado e a rua de outro. No meio, estão árvores, que são vistas desde um lado e outro, isto é, desde a rua e desde o rio (BRIGHTON, 1999, p. 625). A imagem a que chegam Koester e Swete tem a vantagem de ser

imagem de Ezequiel 47. Não obstante, é possível entender que, aqui, o singular morfológico se impõe à semântica, de modo que haveria uma só árvore, como se imagina no Éden, e que essa mesma árvore se enraíze em ambas as margens. O rio, assim, passaria por debaixo dela¹⁵.

Essa árvore produz certo número de frutos: doze. E essa produção é mensal, não sazonal, diferente do que, em geral, ocorre com as árvores comuns. O número 12 tem importância simbólica notável no Apocalipse. Albert Geysler entende que essa produção se destina à alimentação daqueles 144 mil, pertencentes às 12 tribos de Israel. Embora o texto não os mencione explicitamente, o fato de que as folhas sejam especificamente destinadas aos gentios/povos (τὰ ἔθνη) oferece suporte à sua leitura (GEYSER, 1982, p. 389). Nesse artigo, Geysler propõe que o Apocalipse se alinha com outros textos da tradição judaica em uma expectativa de certa forma de restauração do reino de Israel com suas 12 tribos. A agregação de um número desconhecido de gentios a Israel nesse momento seria uma marca escatológica também presente em outros textos e enraizada na tradição profética, por exemplo, em Is 2,2 (GEYSER, 1982). Não obstante, a partir de uma consideração das peculiaridades da lista das 12 tribos oferecida pelo Apocalipse (Ap 7,5-8), intérpretes cristãos têm proposto que, com ela, o texto indique não Israel em si, mas a Igreja, como Novo Israel.

mais próxima de um quadro completo. O que há depois da rua e do rio na imagem de Brighton? O rio só tem uma margem?

¹⁵ Essa imagem, que me ocorreu em uma primeira leitura atenta do texto, é proposta também por Koester (2014, p. 823). Muitos intérpretes (por exemplo SWETE, 1977, p. 299) entendem que aqui, como em Ezequiel 47,7, o termo é usado coletivamente. Em princípio, essa pluralidade de árvores da vida diferiria da imagem do Éden. Em sua abordagem, Brighton propõe que a leitura de Ezequiel e Apocalipse seja suficiente para suspeitar que, também no relato do Éden presente em Gênesis, a expressão “árvore da vida” seja entendida como referindo-se não a um único exemplar (BRIGHTON, 1999, p. 626). O paralelo entre a árvore do conhecimento e a árvore da vida, a meu ver, desfavorece essa interpretação. Por outro lado, o *Salmo de Salomão* 14 e 1QHa XVI, textos antes apresentados aqui e curiosamente desconsiderados por Brighton nessa argumentação, demonstram que essa pluralidade de árvores da vida no paraíso não é desconhecida, ao menos como releitura, na tradição judaica pré-Apocalipse. Mas o mais curioso na proposta de Brighton está na seguinte afirmação: “Por causa da descrição da árvore como estando em ambos os lados do rio *ou entre o rio e a rua principal*, as referências à “árvore da vida” em Ezequiel 47,7;12 e em Ap 22,1-2 sugerem que a “árvore” (עֵץ) é usada em sentido coletivo” (BRIGHTON, 1999, p. 626 - grifo meu). Ora, a opção de leitura apresentada pela expressão grifada por mim, que é a que o comentarista defende, não encaminha para o entendimento de coletividade. Se tal coisa está entre outras duas, não importa se é singular ou coletiva.

Christopher Smith (1990) propõe que Judá apareça em primeiro lugar na lista por ser a tribo à qual pertenceria Jesus. Os patriarcas filhos de servas e que ocuparam as terras do Norte, agora, Galileia, viriam mais acima na lista, comparativamente com aquela do Pentateuco, para evidenciar a abertura aos gentios. Dan estaria excluído, à maneira de Judas, por ter sido considerado anticristo na tradição judaica. Ainda que elaborada de modo detalhista e apresentada pelo autor como muito forte, essa interpretação tem alguma precariedade. Smith não demonstra fundamento razoável para sua apreciação da figura de Dan. Inclusive, Swete é mais cuidadoso ao observar que a associação do patriarca ao anticristo é testemunhada por fontes cristãs. De fato, “pode dever-se parcialmente a fontes judaicas, e, parcialmente, pode ter sido sugerida pela omissão de Dan da lista do Apocalipse”. Mas o comentarista não afirma que essas fontes judaicas sugerem um antagonismo entre o Messias e Dan, mas simplesmente que relacionam o patriarca com idolatria e apostasia (SWETE, 1977, p. 98).

Assim considerada a supressão de Dan, entendo que não favorece uma referência à Igreja necessariamente. Pelo contrário, poder-se-ia ver nessa substituição o próprio povo de Israel livre da apostasia. Além disso, os deslocamentos de Judá para primeiro lugar e o dos outros patriarcas poderiam ser lidos em sentido completamente oposto. Observo que Judá era a tribo que, no século I d.C. (e posteriormente), dava nome à terra dos judeus e a seu grupo étnico. O deslocamento dos demais, por sua vez, pode ser visto, em parte, como efeito colateral de outro deslocamento deliberado e desconsiderado por Smith. O texto pode ter pretendido levar os filhos de Raquel para a última posição, deixando Benjamin no fechamento da lista. Assim, Judá e Benjamin, as duas tribos do Sul e remanescentes, abarcam dentro de si todas as outras tribos. Reforça o destaque que a última tribo mencionada recebe em paralelo com a primeira pelo fato de que, após sua menção, assim como no caso da primeira, aparece a construção completa δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι, com o participio e não somente o número, no que difere das demais. Não se mitiga, assim, a referência a Israel, como povo já presente no Gênesis, mas, pelo contrário, constrói-se uma apresentação desse povo a partir da perspectiva cronológica e histórica do autor. Não

defendo essa leitura que faço como sendo a certa. Apenas a apresento como forma de ilustrar o fato de que a lista é passível de diferentes interpretações razoáveis.¹⁶

Mas, além do simbolismo mesmo, permanece a imagem dessas árvores da vida produzindo continuamente. Essa produção contínua e incessante parece fazer sentido somente se há uma demanda para tanto. Se o consumo uma só vez do fruto da árvore da vida é tido como suficiente para garantir a imortalidade, por que essa produção haveria de ser narrada como contínua e abundante? Retorno ao relato do Éden antes exposto e observo que esse consumo singular suficiente para a imortalidade está bastante evidente em *A vida de Adão e Eva*. Adão quer comer uma vez o fruto ante de ser lançado fora. No Gênesis, a leitura em paralelo com o ocorrido, com a ingestão do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, que foi efetiva não só por tempo determinado, parece encaminhar ao entendimento de que, também no caso da árvore da vida, uma só fruta seria suficiente. É importante ressaltar que isso não está completamente óbvio na narrativa canônica, contudo. A “árvore da vida” estava disponível no Éden desde o começo. Se o efeito fosse adquirido pelo consumo singular, Adão e Eva já poderiam ser imortais antes de comerem do fruto da árvore proibida! Assim, parece-me que o Apocalipse encontra espaço, no silêncio da narrativa do Gênesis, para explorar uma produção contínua, que sugere um consumo contínuo¹⁷.

¹⁶ Acrescento o fato de que Smith depende declaradamente de uma consideração da adequação de sua interpretação à “teologia do NT” (SMITH, 1990, p. 111). Embora aceitável em uma abordagem canônica do texto, essa pressuposição pode desfavorecer uma apreciação rigorosa dos indícios do documento estudado em si.

¹⁷ Alguém poderia objetar que a tradução da KJV, que entende que a produção não seria de doze frutos, mas de doze “tipos” de frutos. Assim, o ponto importante não seria a quantidade/continuidade ao longo dos meses, mas a variedade. Parece-me inapropriado confiar nessa opção tradutória como argumento. Inclusive, entendo que essa tradução pode ter surgido a partir do estranhamento diante da ideia de produção contínua. Ou seja, pode ser *contra* o texto. Que a produção é contínua, parece-me evidenciado pelo “a cada mês”. Como os meses se repetem, entende-se que se repete também a produção. Outra possível objeção inapropriada seria dizer que o versículo diz que há consumo das folhas, mas não diz nada sobre comer esses frutos produzidos continuamente. O contexto de necessidade de comida já encaminha à ideia de que fruta produzida é para se comer. Além disso, a tradição textual por trás do texto encaminha inequivocamente à ideia da alimentação. Embora Gn 3,22 fale somente de tomar *também* da árvore (וְלָקַח גַּם מִעֵץ הַחַיִּים), sem especificar objeto e consumo, lido após o relato do acontecido com a outra árvore, fica bem entendido que se trata de pegar um fruto e comer. A conversa entre a serpente e Eva é clara nesse ponto. E a ação de Eva é narrada em termos claros em Gn 3,6: Ela tomou do fruto e comeu (מִפְרֵי הַחַיִּים וְהָאֵכָלָהּ). Note-se que o verbo “tomar” aparece também aqui. O *também* de Gn 3,22 reforça que

Além disso, as folhas da árvore, não mencionadas no Gênesis, são para cura (εἰς θεραπείαν) dos povos. Swete bem observa que o Apocalipse remete a Ezequiel 47,12, não a partir do texto grego que temos ajuntado à LXX, mas de outra tradução disponível ou do texto em hebraico (SWETE, 1977, p. 299-300)¹⁸. Surge uma questão importante: como há cura em um contexto livre de enfermidades? O comentarista sugere que a imagem pode referir-se à atuação terapêutica da Igreja no tempo presente (SWETE, 1977, p. 300). Dificulta essa interpretação o fato de que a cena como um todo parece, no Apocalipse, querer apresentar uma realidade extra-histórica, a realidade da nova criação.

A partir do mesmo problema, Jacques Ellul percebe a indicação de um fato comumente esquecido: O ser humano, em si e por si mesmo, permanece em sua finitude, em sua necessidade de outro que lhe garanta a existência:

Portanto, estamos na presença de uma criatura que, como tal, deve acabar, mas que, enquanto recebedora da vida do próprio Deus, não pode acabar pela morte. Com efeito, a cura trazida pelas folhas da árvore da vida é exatamente a reparação sempre recomeçada da finitude. O homem não tem a vida nele, por ele, ele não é a Vida, não tem um Espírito criando e provocando a vida: ele recebe a vida do Vivente. (ELLUL, 1979, p. 256.).

Essa oportuna consideração do pensador francês me parece apropriada para se entender não somente a referência ao caráter terapêutico das folhas da árvore da vida, mas também a contínua produção de frutos por parte da árvore da vida. Parece-me que o Apocalipse vislumbra uma manutenção da imortalidade por um consumo frequente da árvore da vida. A vida é garantida pelo acesso que Deus concede a esse lugar em que está a árvore da vida, e

há uma semelhança entre as ações (a acontecida e a evitada). Além disso, o versículo de Ezequiel 47,12, que está também aproveitado nessa construção do Apocalipse, explicita a função alimentar do fruto, pois diz que seria “o fruto para comida e a folhagem para saúde” (פריו למאכל ועלהו לתרופה).

¹⁸ O Texto Massorético apresenta ועלהו לתרופה, que parece traduzido literalmente (com acréscimos) no Apocalipse por καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἔθνων, enquanto o texto de Ezequiel em grego oferece καὶ ἀνάβασις αὐτῶν εἰς ὑγίαιαν. Embora seja realmente estranho o substantivo avna, basij, “subida”, para traduzir um termo que indica especificamente as folhas, o segundo sintagma dessa tradução me parece útil para a presente reflexão; ὑγία é “saúde”, a “condição saudável”, e não o processo de cura de uma condição de falta de saúde. Observando isso, ocorre-me que é possível entender que o Apocalipse sugere algo semelhante com qerapei,a, isto é, o cuidado para manutenção da condição saudável, e não solução de problemas existentes.

não por uma transformação ocorrida de uma vez por todas causada por um fruto somente.

A bem-aventurança (Ap 22,14)

A bem-aventurança encontrada em Ap 22,14 indica o critério de acesso à árvore da vida e à entrada na Nova Jerusalém: lavar as próprias vestes. Com auxílio de Ap 7,14, o ouvinte ou leitor entenderá que se trata de um lavar especial, realizado não com simples água, mas no sangue do cordeiro.

O termo ἐξουσία, em geral associado à ideia de autoridade, mas, aqui, mais especificamente relacionado com uma permissão, licença ou, para manter a mesma raiz do sentido mais comum, autorização, se reveste de maior significância se nos lembrarmos da interdição vigente, que, como procurei demonstrar, parece não ter sido detalhe pouco notado por leitores do Gênesis.

Em *1 Enoque*, encontra-se ainda outro paralelo especialmente significativo. Não há menção à “árvore da vida”, mas a uma “árvore de fragrância”, que é vista por Enoque¹⁹. Miguel lhe informa: “Nenhuma carne

¹⁹ Veronika Bachmann refere-se a uma comum identificação entre essa árvore e a “árvore da vida” entre pesquisadores desde o século XIX. Não obstante, procura demonstrar que se trata de um engano, visto que a árvore, a partir de uma consideração de paralelo encontrado na parte inicial do mesmo livro (1 Enoque 5,8-9), deve ser entendida como símbolo da sabedoria. Sua argumentação positiva, isto é, quando mostra relação entre essa árvore e a sabedoria, parece-me convincente. Sua argumentação negativa, quando nega a identificação com a árvore da vida do Éden, é falha. Para negar que haja interdição, encontra em um autor isolado entre vários a tradução de ἐξουσίαν (ver frase citada no corpo do texto) por “poder”, e não “permissão”. Desconsidera completamente o paralelo com Ap 22,14 (BACHMANN, 2009, p. 91). Adiante, ela destaca a localização descrita em 25,3, imediatamente antes da explicação sobre a árvore. Miguel explica o topo da montanha cercada de árvores, vista em 24,3. Bachmann observa que o relato favorece um sentido simbólico para as árvores, mais que uma descrição literal da região (o que é óbvio). Sugere uma associação entre o monte mais alto e o Sinai, que se relaciona com a intervenção benéfica de Deus (BACHMANN, 2009, p. 98). O topo dessa montanha, contudo, está diretamente associado à imagem do trono de Deus (ὁμοιον καθέδρα θρόνου, 24,3; ὁμοία θρόνου θεοῦ, 25,3). É, pois, conveniente lembrar que, em *A Vida de Adão e Eva*, quando Deus vem ao Éden após o pecado, é na árvore da vida que se estabelece seu trono. Esse paralelo, também ignorado pela pesquisadora, pode levantar suspeitas sobre uma associação comum. Em seguida, recorrendo a Pr 3,18, ela afirma que, mesmo que se use a expressão “árvore da vida” para essa árvore que Enoque vê, dever-se-ia pensar que o referente não é aquela árvore da vida do Éden, mas outra, que já simbolizava sabedoria (BACHMANN, 2009, p. 103). Parece-me inusitado que, depois de se usar por tanto tempo a expressão “árvore da vida” para essa árvore por causa daquela do Éden, fosse refutada essa associação, mas a expressão permanecesse. Suspeito que seria mais razoável

tem permissão (ἐξουσίαν) para tocar nela até o grande julgamento (μέχρι τῆς μεγάλης κρίσεως)”. Quando chegar esse grande julgamento, “então, aos justos e santos (δικαίους καὶ ὁσίοις) será dado o fruto dela, aos eleitos para a vida no norte (εἰς ζωὴν εἰς βορρᾶν)” (1 *Enoque* 25,4-5)²⁰. Esse trecho do texto foi preservado em grego. Não há exatamente esse passo entre os fragmentos encontrados em aramaico entre os manuscritos do Mar Morto. Contudo, uma frase que se encontra ao final do trecho, e que apresenta um demonstrativo que remete às coisas narradas anteriormente, cujo conteúdo esperado é compatível com o que se tem em grego, está conservada no fragmento 1, coluna II, do 4Q205 (cf. MARTÍNEZ; TIGCHELAAR, 1999, p. 422-423). Além disso, não encontro no trecho nenhum indício claro de interpolação cristã. Com isso, considero bastante plausível que o trecho seja parte integrante do texto em aramaico, certamente mais antigo que o Apocalipse joanino. Ainda assim, reconheço que se trata de algo não provado. Não afirmo que o autor do Apocalipse pudesse certamente conhecer essa construção. Não obstante, trata-se, no mínimo, de mais um testemunho antigo enfatizando a interdição e, neste caso, sua supressão em momento específico e derradeiro.

A ameaça (Ap 22,19)

No caso do Apocalipse, lavar as vestes no sangue do Cordeiro faz com que a pessoa tenha autorização para acessar a árvore da vida e a cidade santa, mas há também uma forma de voltar à situação de interdição. Em Ap 22,19, alguém que tem já uma parte atribuída a si (to. me,roj aurtou/) da árvore da vida e da cidade santa²¹ pode perdê-la caso adultere o que está

investigar a relação entre a imagem da árvore da vida evocada em Pr 3,18 (e outros textos semelhantes) e a árvore da vida do Éden. Possivelmente, a árvore da vida como símbolo de sabedoria não deixa de ser aquela do Éden. De fato, Menahem Kister, diferentemente, entende que a “árvore da vida” de Provérbios só tenha sido associada àquela do Éden em período pós-bíblico (KISTER, 2010, p. 141). Considero isso possível, mas não se deve menosprezar o fato de que essa associação é fortemente favorecida pelos próprios textos. Além disso, não é impossível que 1 *Enoque* 24-25 trabalhe justamente com uma aglutinação de dois diferentes valores atribuídos à “árvore da vida” presentes no âmbito judaico.

²⁰ Em seguida, ainda, há uma curiosa referência a um transplante da árvore: “E será transplantada (μεταφυτευθήσεται) no lugar santo, junto à casa de Deus, rei de sempre” (1 *Enoque* 25,5). Isso me parece importante por um simples fato: Também no Apocalipse, a árvore da vida, embora associada a uma imagem recuperada do Éden, parece estar deslocada de seu lugar original. O texto de 1 *Enoque* explicita essa mobilidade da árvore, requisitada por sua fecundidade na tradição textual.

²¹ É notável que o texto ressalte que se trata da árvore e da cidade sobre as quais se leu nele mesmo: τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.

escrito no texto. Essa possibilidade específica, embora tenha sua função peculiar no texto²², acaba também destacando o fato de que o acesso à árvore da vida não é algo próprio da pessoa, mas concedido.

Consideração geral a partir das quatro ocorrências

Essas quatro ocorrências permitem o entendimento geral de que: 1) A árvore da vida será acessível no devir escatológico para um grupo de pessoas; 2) Esse grupo é formado por aquelas pessoas que vencem, ou que lavam suas vestes no sangue do Cordeiro; 3) A árvore da vida, que não é necessariamente uma, produz frutos continuamente; 4) Comer da árvore da vida é uma concessão, uma autorização dada por Deus, e não algo próprio e inalienável do ser humano em si.

Considerações finais

Há, na história do pensamento cristão, uma associação entre a árvore da vida e a cruz. Pode se tratar de uma afirmação de conexão histórica, material: a cruz de Cristo teria sido feita com madeira da árvore da vida (ELIADE, 1968, p. 250). Também, pode se tratar de uma conexão textual: a árvore da vida, no Apocalipse, seria a cruz de Cristo, isto é, o texto mesmo teria sido composto com vistas a essa associação (cf. MUELLER, 1994, p. 171).

²² Entendo como imprescindível para a compreensão dessas palavras uma consideração da performance de leitura prevista pelo texto: isto é, uma leitura pública, em que uma pessoa lê, enquanto um grupo reunido escuta. Nesse sentido, parece-me que a ameaça traz segurança aos ouvintes quanto à fidelidade do leitor ao texto. Perceba-se que a afirmação é dirigida “a todo que ouve” (παντὶ τῷ ἀκούοντι). Diferente do que acontecia antes (cf. Ap 1.3), o leitor está excluído aqui, justamente, porque o recado é para a audiência, e “sobre” o leitor. Gregory Beale enfatiza a relação dessas palavras de Ap 22,18-19 com Dt 4,1-2/12,32; 29,19-20, e conclui, a partir do contexto do texto da Torah evocado, que “‘acrescentar’ às palavras da profecia de João é promover o falso ensino de que a idolatria não é inconsistente com a fé em Cristo. ‘Tirar palavras do livro dessa profecia’ é também fomentar esse ensino enganoso, visto que isso violaria e invalidaria as exortações do Apocalipse contra a idolatria” (BEALE, 1998, p. 96). Não nego que a percepção de Beale tenha validade, isto é, que o texto do Apocalipse tenha em vista uma evocação das palavras e do contexto do Deuterônomo. Não obstante, essa nuance percebida com considerável erudição não deveria nos privar de considerar o sentido mais imediato do texto em seu uso inicial, isto é, na leitura pública. Entendo que, por motivos teológicos, a conclusão de Beale é proveitosa. Afinal, a perda da bem-aventurança eterna se entende melhor se acontece por uma oposição decidida ao ensino da exclusividade de Cristo do que por uma omissão pontual de quaisquer palavras.

Essa segunda possibilidade parece, em princípio, mais plausível. Como indício, refere-se ao fato de o Apocalipse utilizar o termo grego ξύλον, e não aquele que seria mais comum, δένδρον, para indicar a árvore da vida. O uso de ξύλον, conforme sugere essa perspectiva, teria por objetivo estabelecer uma conexão com trechos do próprio Novo Testamento em que a cruz é assim nomeada (cf. 1 Pe 2,24; At 5,30; At 10,39; At 13,29). Esse argumento é um tanto infundado, pois desconsidera que, no caso da árvore da vida, o termo ξύλον não é menos comum. Pelo contrário, é o que se encontra no relato do Éden na LXX e, por consequência, em textos da tradição judaica citados no presente trabalho²³.

Alguém poderia, eventualmente, aventar a possibilidade de que a transmissão desses textos em ambiente cristão tenha favorecido uma tardia substituição de δένδρον por ξύλον. Seria outro argumento inusitado, uma vez que teria sido necessária uma impressionante consistência nesse trabalho, considerando que, além da LXX e dos chamados pseudoepígrafos, também toda a obra de Fílon de Alexandria foi preservada com ξύλον, não δένδρον, em suas referências à árvore da vida. Muito mais razoável, a partir dos dados textuais, é entender que o Apocalipse utiliza o termo ξύλον para a árvore da vida sem nenhuma intenção especial. Simplesmente, está fazendo o que os textos da tradição judaica amplamente faziam.

Iniciei essas considerações finais com essa observação um tanto delongada sobre essa interpretação que julgo errônea para ressaltar que seu erro parece estar em exagerar algo correto: o reconhecimento de uma dimensão cristológica da árvore da vida no Apocalipse. Ainda que, sendo elemento diferente, não igualado a Cristo ou a sua cruz, a “árvore da vida” está diretamente relacionada a Cristo no Apocalipse, dizendo algo sobre ele.

²³ Incluindo *Salmos de Salomão* 14, *Vida de Adão e Eva*, o *Testamento de Levi* e *4 Macabeus*, aos quais se poderia acrescentar *História dos Rekhabitas* (20.14), texto reescrito em contexto cristão, deve-se dizer (CHARLESWORTH, 1985, p. 43). É preciso lembrar que a LXX usa ξύλον também para as outras árvores do Éden (Gn 2,6), a do conhecimento inclusive (Gn 2,17), que será assim referida no livro dos Jubileus em grego (3,9). Pode-se dizer que raro é o uso de τὸ δένδρον τῆς ζωῆς, que ocorre, por exemplo, em *4 Baruc* 9,14. Cabe uma observação sobre esse trecho: Embora, até o capítulo 8, o texto de *4 Baruch* me pareça possivelmente judaico e pré-cristão, com poucos traços de interpolações, o capítulo 9 é em grande parte óbvia e explicitamente escrito no âmbito do cristianismo. Reconheço, contudo, que o texto de *1 Enoque* 25 traduzido ao grego, que, a meu ver, refere-se à árvore da vida, utiliza somente δένδρον.

No Apocalipse, é Cristo, como Cordeiro que foi morto (e aqui está subjacente a cruz), mas vive, que desfaz a dramática interdição que vigorava desde o Éden - note-se que essa interdição é concepção comum, que fica patente a partir de nossa incursão comparativa realizada neste estudo. Esse Cristo torna acessível a “árvore da vida”. Como visto também, ela não é *dos seres humanos* por si mesmos, mas *concedida* a eles. Essa árvore, inacessível à humanidade (independente de pertencimento étnico) desde o Éden, encontra-se, pelo sangue do Cordeiro, disponível a uma parte da humanidade (conjunto formado não por pertencimento étnico, também conforme demonstrado no estudo) numa nova criação.

Trazida do Gênesis, textualmente transplantada do antigo Éden, a “árvore da vida” figura como elemento disponibilizado por Deus, acessado por meio de Cristo, para, como se viu, dar e sustentar vida eterna aos seus e manter essa vida na realidade que se anuncia. Ela ressalta, assim, que a obra de Cristo tem efeito benéfico não somente pontual, mas contínuo.

A partir de um imaginário apocalíptico, esse texto do século I d.C., repleto de particularidades e intrincadas conexões com a tradição textual judaica, propõe que, por Cristo, Deus sustenta seres finitos na infinitude, que se vivenciará em novo âmbito, finalmente livre da privação da vida, livre de toda “planta de rapina” - mencionada no texto de séculos após o Apocalipse citado como epígrafe - livre de toda lágrima, como as de Gilgámesh ao perder a planta da juventude - conforme texto de séculos antes do Apocalipse também citado como epígrafe.

Referências

ARAUJO, Magdalena Díaz. El problema del medio de origen y la datación de la Vida griega de Adán y Eva. **EPIMELEIA** - Revista de Estudios sobre la Tradición, v. XII, n. 23-24, Buenos Aires, p. 91-114, 2003.

BACHMANN, Veronika. Rooted in Paradise? The Meaning of the ‘Tree of Life’ in 1 Enoch 24-25 Reconsidered. **Journal for the Study of the Pseudepigrapha**, v. 19, n. 2, p. 83-107, 2009.

- BEALE, G. K. **John's Use of the Old Testament in Revelation**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- BRIGHTON, Louis A. **Revelation**. Concordia Commentary. Saint Louis: CPH, 1999.
- CHARLESWORTH, J. H. **The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- DELITZSCH, F. and KEIL, C. F. **Commentary on the Old Testament**. Volume 1: The Pentateuch. Hendrickson: Peabody, 2006.
- ELIADE, Mircea. **Traité d'Histoire des Religions**. Paris: Payot, 1968.
- ELLUL, Jacques. **Apocalypse: Arquitetura em movimento**. Trad. Maria Luísa de Albuquerque Silva. São Paulo: Paulinas, 1979.
- FRIEDRICH, Nestor. Apocalipse 2-3: sete cartas? Uma análise literária. **Estudos de Religião**, v. 14, n. 19, p. 149-174, 2000.
- GEYSER, Albert. The Twelve Tribes in Revelation Judean and Judeo-Christian Apocalypticism. **New Testament Studies**, v. 28, p. 388-399, July 1982.
- HOMCY, Stephen. "To him who overcomes": A fresh look at what "victory" means for the believer according to the Book of Revelation. **JETS**, v. 38, n. 2, p. 193-201, June 1995.
- JAMES, E. O. **The Tree of Life: An Archaeological Study**. Leiden: Brill, 1966.
- JONGE, Marinus de. The Testament of Levi and "Aramaic Levi". In: **Jewish eschatology, early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs**. Leiden: Brill, 1991. p. 244-262.
- KISTER, Menahem. The tree of life and the turning sword: Jewish biblical interpretation, symbols, and theological patterns and their Christian counterparts. In: BOCKMUEHL, M. and STROUMSA, G. G. **Paradise in Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 138-155.
- KOESTER, Craig R. **Revelation - A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible)**. New Haven/London: Yale University Press, 2014.
- MACASKILL, Grant. Paradise in the New Testament. In: BOCKMUEHL, M. and STROUMSA, G. G. **Paradise in Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 64-81.
- MARTÍNEZ, Florentino García; TIGCHELAAR, Eibert J. C. (eds.). **The Dead Sea Scrolls Study Edition**. Leiden; New York; Köln: Brill, 1999. 2 v.

MELO NETO, João Cabral. **Morte e vida severina**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

MILLER, Shem. The Role of Performance and the Performance of Role: Cultural Memory in the Hodayot. **JBL**, v. 137, n. 2, p. 359-382, 2018.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. rev. Münster: Deutsche Bibel Gesselschaft, 2012. Edição com introdução em português pela Sociedade Bíblica do Brasil.

PENNER, Ken. Realized or Future Salvation in the Hodayot. **Journal of Biblical Studies**, v. 2, p. 1-49, 2002.

RIOS, Cesar M. Anotações sobre a água da vida no Apocalipse: mensagem de vida em um mundo de morte. *Estudos Teológicos*, v. 59, n. 2, p. 430-442, 2019.

SIN-LÉQI-UNNÍNNI. **Ele que o abismo viu**: epopeia de Gilgamesh. Tradução do acádio, introdução e comentários de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SMITH, Christopher R. The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7.5-8. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 39, p. 111-118, 1990.

SWETE, Henry Braclay. **Commentary on Revelation**. Grand Rapids: Kregel, 1977.

WRIGHT, Robert B. **The Psalms of Solomon: A Critical Edition of the Greek Text**. New York: T&T Clark, 2007.

Trabalho submetido em 19/02/2020.

Aceito em 20/04/2020.

Cesar Motta Rios

Doutor em Estudos Literários (Literaturas Clássicas e Medievais), Mestre em Estudos Literários (Estudos Clássicos), Bacharel em Letras (Grego) e Licenciado em Letras (Espanhol), sempre pela UFMG. Realizou pós-doutorado na área de Filosofia Antiga (UFMG). Atualmente, integra o Grupo de Pesquisa Bíblia, Arqueologia e Religião (EST) e cursa Especialização em Teologia e Ministério Pastoral (ULBRA) Email: cesarmottarios@gmail.com