



Poder-servitude: um novo modelo de exercício de poder segundo Jesus em Mateus 20.20-28

Power-servitude: a new model of exercise of power according to Jesus in Matthew 20.20-28

Eliseu Pereira ^[a]

Curitiba, PR, Brasil

^[a] Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR

Como citar: PEREIRA, E. Poder-servitude: um novo modelo de exercício de poder segundo Jesus em Mateus 20.20-28. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 15, n. 03, p. xxx-xxx, set./dez. 2023. DOI: <http://doi.org/10.7213/2175-1838.15.003.DS07>

Resumo

O objetivo deste artigo é argumentar a favor da proposta de Jesus apresentada em Mateus 20.20-28 como alternativa aplicável a todas as relações sociais e não apenas ao contexto eclesial-religioso. A perícopre narra o pedido da mãe de Tiago e João pelo direito aos primeiros lugares no reino messiânico, que julgam iminente. O incidente, ocorrido no caminho para Jerusalém, oportuniza a Jesus apresentar a síntese de seu ensino sobre o exercício do poder como diaconia, segundo a ética do reino de Deus. De um lado, Jesus reprova o modelo de exercício de poder praticado pelos “governadores” e “grandes” da sociedade — neste artigo, referido como ‘poder-dominação’ ou ‘poder-sobre’ — e propõe um novo modelo de exercício de poder, baseado na sua própria pessoa e exemplo — referido aqui como ‘poder-servitude’ ou ‘poder-para’. Trata-se de um dilema diante do qual os discípulos são desafiados a romper com o primeiro modelo e aderir ao segundo modelo.

Palavras-chave: Poder. Política. Dominação. Servitude. Diaconia.

^[a] Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, e-mail: eliseugp@yahoo.com.br

Abstract

The purpose of the article is to argue in favor of Jesus' proposal presented in Matthew 20.20-28 as an alternative applicable to all social relations and not just to the ecclesial-religious context. The pericope narrates the request of the mother of James and John for the right to the first places in the messianic kingdom, which they believe to be imminent. The incident, which occurred on the way to Jerusalem, gave Jesus the opportunity to present the summary of his teaching on the exercise of power as diakonia, according to the ethics of the kingdom of God. On the one hand, he condemns the model of exercise of power practiced by the “governors” and “greats” of society — in this article, referred to as 'power-domination' or 'power-over' — and proposes a new model of exercise of power, based on his own person and example — referred to here as 'power-servitude' or 'power-to'. It is a dilemma before which disciples are challenged to break with the first model and adhere to the second model.

Keywords: *Power. Politics. Domination. Servitude. Diakonia.*

Introdução

A escolha de Mateus 20.20-28 para análise do poder segundo Jesus se justifica por três motivos: ocorre no caminho para Jerusalém, portanto imediatamente antes da entrada triunfal na cidade (Mt 21.1-11; par.), marca o auge do conflito de poder entre os discípulos, e contém, a nosso ver, o mais completo e claro ensino de Jesus referente ao modelo de exercício de poder.

A perícopese divide em duas seções ligadas por texto de transição: a primeira seção, vv. 20-23, narra o pedido da mãe de Tiago e João pelos primeiros lugares no reino que julgam prestes a ser instalado e a resposta de Jesus; a segunda seção, vv. 25-28, apresenta o ensino de Jesus quanto ao exercício do poder e, por sua vez, se subdivide em duas seções, sendo a primeira (v. 25) de reprovação do modelo praticado pelos governantes e grandes das nações, e a segunda (vv. 26-28) de proposição no novo modelo encarnado pelo próprio Jesus. O v. 24, referente ao conflito do grupo de Jesus, serve de transição entre as duas seções e introduz o diálogo de instrução. O modelo de exercício de poder reprovado por Jesus é referido neste artigo como ‘poder-dominação’ (‘poder-sobre’ ou ‘poder-contra’) e o modelo proposto e aprovado por Jesus é referido como ‘poder-servitude’ (‘poder-para’ ou ‘poder-com’).

O tema que atravessa toda a perícopese é, portanto, o poder, que transparece no pedido da mãe de Tiago e João (vv. 20-23), na indignação dos demais discípulos (v. 24), no modo como os “governadores” e “grandes” dominam as “nações” (v. 25), no modo como os seguidores de Jesus devem servir (vv. 26-27) e, por fim, no modelo extremo do próprio Jesus (v. 28).

O desejo pelos primeiros lugares é representativo do modo de organização social predominante em toda sociedade, pequena ou grande, simples ou complexa, primitiva ou moderna. Esse desejo já havia sido abordado, por exemplo, em Mt 18.1: “Quem é o maior no Reino dos Céus?”¹ A pergunta revela o critério de organização social hierárquica: uma vez decidido quem é o ‘maior’, os demais membros da sociedade se distribuem em ordem descendente até os menores — no caso da perícopese, até o nível social de pessoas escravizadas e servos. Entre os ‘maiores’ e os ‘menores’, as pessoas concorrem umas com as outras, em diversos níveis de violência, pelos melhores lugares. Onde há ‘maiores’, há necessariamente ‘menores’ e onde há ‘primeiros’, há também ‘últimos’.

O v. 24, referente à indignação dos demais discípulos, sugere que as tensões políticas permeavam todo o grupo que seguia Jesus da Galileia para Jerusalém. O caminho da periferia para o centro do poder representa uma transição social e ideológica: os discípulos haviam deixado seus ‘lugares’ na Galileia, movidos por expectativas de privilégios que esperavam receber em Jerusalém. Portanto, o caminho Galileia-Jerusalém é o *locus* ótimo e a véspera da entrada na cidade é o *momentum* de resolver a partilha do poder: Quem é o maior? Quem se assentará nos primeiros lugares?

Na segunda seção (vv. 25-28), em resposta ao pedido da mulher em favor dos dois filhos e à indignação dos demais seguidores, Jesus ensina que há dois modos de exercício de poder: um é descritivo — “[vós] sabeis que” (v. 25) — do vigente em todas as esferas sociais, exercido pelos “governadores” e “grandes” sobre todas as pessoas para o bem dos que dominam; o segundo, propositivo, é personificado por Jesus, que “não veio para ser servido, mas para servir” as pessoas para o bem delas (v. 28).

¹ Todas as citações bíblicas são da Bíblia de Jerusalém (BJ), exceto quando indicada outra.

Pedido e expectativas de partilha de poder entre os discípulos (Mt 20.20-24)

Para compreender o pedido da mãe de Tiago e João, é necessário lê-lo sobre o pano de fundo da esperança messiânica, na circunstância (a caminho de Jerusalém) e no momento em que ele ocorreu (a iminência de instalação do reino prometido). Segundo J. Meier (1999, p. 353), a literatura exílica e pós-exílica apresenta muitas referências “conectadas à restauração de uma Jerusalém maravilhosa, com as doze tribos de Israel reunidas na cidade santa recebendo presentes e tributo dos gentios derrotados”. Para K. Schubert (1984, p. 395), as pretensões políticas de Tiago e João demonstram que Jesus era considerado o Messias prometido. Tanto João Batista como Jesus haviam iniciado suas pregações públicas anunciando a chegada do reino de Deus (Mt 3.2; 4.17, 23).

À medida que o grupo de Jesus seguia em direção a Jerusalém, havia dois projetos messiânicos em conflito na mente dos discípulos. Um era o projeto do Filho do Homem, o rei glorioso predito em Daniel, a quem “foi outorgado o império, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram... um império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído” (Dn 7.13-14). O outro era o do Servo de Iavé, registrado em Isaías (52.13; 53.11). Eram dois projetos aparentemente inconciliáveis e de difícil interpretação para os judeus daquele século. Pela maneira paciente como Jesus lidou com o pedido de Tiago e João, percebe-se que ele sabia da dificuldade de compreensão dos discípulos e das pessoas em geral e aproveitou a ocasião para ensiná-los a respeito do seu projeto de reino de Deus: o Filho do homem é o Servo de Iavé.

Em Mt 19.28, Jesus já havia prometido que os apóstolos se assentariam em “doze tronos para julgar as doze tribos de Israel”. Restava, pois, definir a ordem de grandeza de cada um. Esta expectativa pode ter acirrado a disputa de poder no grupo. Em um reino típico daqueles tempos, esse seria precisamente o procedimento esperado, isto é, que Jesus distribuísse os cargos mais importantes do reino entre seus auxiliares diretos, privilegiando amigos e parentes com os de maior confiança. Considerando que, dentre o grupo dos doze discípulos, Pedro, Tiago e João ocupavam posição de liderança, o pedido da mulher de Zebedeu é razoável e está respaldado pela prática política de seus dias (Hendriksen, 2001, p. 344).

Talvez a repreensão de Jesus a Pedro, no primeiro anúncio da paixão (Mt 16.21), fosse pertinente a todos nesse incidente com Tiago e João: “... não pensas as coisas de Deus, mas as dos homens!” (16.23). Esses dois incidentes — o de Pedro em Cesareia e o de Tiago e João no caminho para Jerusalém — colocam o trio de discípulos mais íntimos em igual ambição de poder. Eles foram chamados a participar de um reino segundo Deus, mas ambicionavam posições de poder segundo os governadores e grandes dos povos, buscando assegurar seus lugares na escala do poder-dominação e não o poder-servitude encarnado por Jesus e proposto no reino de Deus.

Chama a atenção o relato da indignação causada no grupo por causa do pedido da mulher de Zebedeu em favor de seus filhos (v. 24). Sabe-se o objeto da indignação (os dois irmãos), mas podemos investigar a causa: Foi por se sentirem excluídos das posições de destaque no reino? Ou por julgarem inconveniente o próprio pedido?

Carter (2002, p. 505) comenta que a indignação dos discípulos deve ter sido contra a “ambição e trabalho de *lobby*” dos dois irmãos, revelando seu “fracasso para entender os capítulos [Mt] 18-19”, ou “porque eles forçaram Jesus a demolir um mito sobre seu poder e glória futuros”. Bonnard (1976, p. 441) opina que essa indignação procedeu da inveja e não de “santa humildade”. Já Champlin (1995, p. 503) observa que “nada deixa mais irado um interesseiro do que quando outro interesseiro assume a posição que ele estava almejando”. Sempre que houver lugares em disputa, todos os disputantes estão implicados. Basta que haja chance de alguém do grupo ocupar o primeiro lugar e todos os

demais terão sido preteridos. Frente a esse dilema, é necessário ou aceitar e aderir à disputa ou converter a mente para seguir outra lógica.

A nosso ver, o v. 24 serve para colocar todos os discípulos no mesmo nível de ambição, pois o v. 25 registra que Jesus interveio “chamando-os” e dirigiu seu ensino ao grupo todo. O pedido dos dois irmãos pelos primeiros lugares forçosamente precipitou a disputa pelos demais lugares. Se tal disputa de poder estava latente no grupo, o pedido a trouxe à luz e imediatamente passou a implicar todos os discípulos. Afinal, se Tiago e João assumissem os primeiros lugares, como se ordenariam os demais discípulos? O pedido de Tiago e João expôs a preocupação de todo o grupo pela partilha do poder no reino a ser instaurado. Por isso também a resposta de Jesus foi dirigida a todo o grupo.

O ensino de Jesus (Mt 20.25-28)

Como dito antes, esta seção está organizada em três paralelismos sinônimos (v. 25, v. 26 e v. 27), concluindo com um paralelismo sintético (v. 28). Pode-se também abordar esta seção subdividindo-a em duas subseções: na primeira (v. 25), Jesus descreve o modo como os “governadores” e os “grandes” exercem o poder — o poder-dominação, modelo reprovado; na segunda (vv. 26-28), Jesus estabelece um novo padrão de exercício de poder ‘entre’ seus discípulos, baseado em seu próprio exemplo — o poder-servitude, modelo aprovado. A seção começa com o modelo dos “governadores” e “grandes” (v. 25) e conclui com o modelo do ‘Filho do homem’ (v. 28). No meio, está a proposta de Jesus aos seus discípulos: abandonar o modelo dos grandes e adotar o modelo do Servo (vv. 26-27).

Modelo de exercício de poder nos reinos do mundo (Mt 20.25)

“[Vós] sabeis que”. Jesus parte de um modelo de exercício de poder bem conhecido, pois é o que se vê em todas as organizações sociais: de Roma a Jerusalém, do Sinédrio à sinagoga, nas cidades, nos conselhos, no comércio e nas famílias. O termo *av,rcwn* (*archo -n*) é usado para designar príncipes, governantes e qualquer autoridade. *Me,gaj,loi* (de *me,gaj*, *megas*) é um termo geral para designar pessoas proeminentes na sociedade. Portanto, o modelo reprovado de exercício de poder permeia todas as relações sociais. O binômio *av,rcwn / me,gaj* ocorrerá novamente no ensino de Jesus: “quem quiser tornar-se grande” (*me,gaj*; v. 26) e “quiser ser o primeiro” (*prw/toj*; *pro -tos* v. 27).

Os governadores “dominam” (*katakuriou,ousin*, *katakyrieuousin*) e os grandes “tiranizam” (*katexousia,zousin*, *katexousiazousin*) as nações (v. 25).² É debatido se os verbos usados para descrever o modo de exercício de poder-dominação carregam algum tipo de condenação ou crítica da parte de Jesus. Alguns comentaristas, como P. Bonnard (1976, p. 441) e D. A. Carson (2010, 504), observam que os verbos são neutros em si e apenas designam o exercício de governar. Assim, Jesus estaria apenas fazendo distinção entre os sistemas de governo dos reinos do mundo e o reino de Deus.

Outros, como F. Rienecker (1998, p. 340) e R. T. France (2001, p. 293), admitem que há uma nota de reprovação nos verbos usados em Mt 20.25, “porque a autoridade humana raramente, se é que alguma vez, é exercida sem um elemento de egoísmo”, embora não sejam necessariamente pejorativos nem devam sugerir que a sociedade não precisa de autoridade devidamente estruturada. Assim, Jesus estaria dizendo que o modelo dos governantes do mundo não se aplica “entre vocês” (v. 26).

² O verbo *katexousia,zousin* ocorre apenas quatro vezes no NT: aqui em Mt 20.25, no texto paralelo de Mc 10.42, em Atos 19.16 (“dominou a uns e outros”) e em 1Pe 5.3 (não como *senhores* daqueles). O verbo *katakuriou,ousin* ocorre apenas duas vezes: aqui e no texto paralelo de Mc.

Mas Carter (2002, p. 505) observa acertadamente que “governar nunca é neutro em uma situação imperial! Em tais situações, o governo encarna um sistema hierárquico no qual os poderosos (militar, político, econômico, social) exploram a maioria pobre para o benefício dos primeiros.” Para Carter (2002, p. 505), é necessário examinar os poderosos a partir “‘de baixo’ para examinar os efeitos do governo imperial, seja militar, político, econômico, social, cultural, legal, seja religioso”. Assim, os verbos *katakuriou,w* (*katakuriouo* -, exercer senhorio ‘sobre’, ‘de cima para baixo’ ou ‘contra’) e *katexousia,zw* (*katexousiazw* -, exercer autoridade ‘sobre’, ‘de cima para baixo’ ou ‘contra’) indicam claramente porque esse modelo de governo é condenado. W. Hendriksen (2001, p. 347) concorda com esse sentido:

É como se Jesus dissesse: esse é o método das pessoas mundanas. Gastam todas as suas energias com o fim de chegar ao topo; e, uma vez chegado lá, fazem os demais sentirem o peso de sua autoridade. Soaria estranho traduzir o grego assim: “... os governadores dos gentios dominam para baixo sobre eles, e seus grandes exercem poder para baixo sobre eles”, mas é esse que é, apesar de tudo, o sentido do pronunciamento. Esses governadores mundanos... costumam pensar unicamente em si próprios, e fazem com que todos os seus súditos se rendam sob o massacrante peso de seu poder. Seu domínio, noutros termos, é opressivo.

Carter (2002, p. 506) observa ainda que os verbos evocam títulos e atividades usadas para Deus/Jesus: Senhor (*kurieuw*) e autoridade (*exousia*) e a preposição *κατά* reforça a ideia da superioridade do dominador e da verticalidade do exercício do poder. Assim, ele conclui que a ofensa contra Deus é dupla: primeiro, “o governo imperial comete um ato de orgulho arrogante ao ultrapassar todos os limites e ao reivindicar a autoridade e governo de Deus”; e, segundo, “não realiza os propósitos de Deus”, pelo contrário, causa “pobreza, miséria, controle político, e, acima de tudo, morte para o agente de Deus (20.28)” (Carter, 2002, p. 506).

Com isso concorda U. Luz (1993, p. 219, 220), argumentando que a referência a “príncipes dos gentios” indica que Jesus falou dos governantes em geral. Para ele, o ensino de Jesus não procura apenas corrigir abusos de poder cometidos pelos governantes ímpios, mas definitivamente proibi-los: “Entre vós não será assim”. Entre os discípulos de Jesus “não deve haver nada que signifique ‘ser grande’ ou ‘ser o primeiro’”. Segundo Luz (1993, p. 220), “os vv. 25-27 contrapõem, portanto, de forma muito radical, a estrutura de dominação própria do mundo e a estrutura de serviço própria da comunidade”. Assim, “não só há uma diferença radical entre domínio injusto, pervertido pela arrogância e ambição, mas entre domínio civil como tal e a estrutura da comunidade” (Luz, 1993, p. 220). Para Wolzogen (*apud* Luz, 1993, p. 222):

O exercício de poder sobre as nações, o exigir-lhes obediência, pertence à natureza e à essência do domínio, mas, o que Cristo ordena aos apóstolos — rebaixamento e submissão — é justamente o contrário. Se Cristo ordenou isso, a consequência é que ele invalida o ‘domínio’.

Os verbos *katexousia,zousin* (*katexousiazousin*) e *katakuriou,ousin* (*katakuriouousin*) indicam o modo *vertical* (de cima para baixo) e denunciam sua orientação para o abuso. Uma vez estabelecida a hierarquia entre pessoas (dominador e dominados), o poder é desviado da sua finalidade, deixando de servir às pessoas (dominadas) para servir ao próprio dominador. Esse poder desviado é corruptor, tanto de dominadores como de dominados. Assim, é razoável concluir que os referidos verbos contêm uma acusação contra os dominadores.

Mas, independentemente de como se interpretem os verbos prefixados por *kata*, ou seja, quer descrevam o exercício ‘normal’ de poder, quer enfatizem ‘abuso’ de poder, o modelo de dominação em si é reprovado em face do modelo de poder-servitude apresentado por Jesus. Significa dizer: é da natureza

do poder-dominância a tendência ao abuso, mesmo quando exercido por governantes decentes, como Augusto ou Marco Aurélio, e não por déspotas, como Calígula ou Nero. Por isso, podemos concluir que o poder-dominância é reprovado *in totu* por Jesus.

Nesse modelo de exercício de poder, reprovado por Jesus, os dominados aparecem apenas como *ev,qnoj* (*ethnos*). Como objetos da dominância, “não são reconhecidos, senão submetidos” (DRI, 2005, p. 170). O dominador ‘objetifica’ o dominado: “Não há reconhecimento do outro como outro”. As “nações” são dominadas para atender às finalidades dos dominadores, que não são as suas próprias. Os “governadores” e “grandes” dominam as pessoas, a pretexto de segurança e sobrevivência, coagindo-as a cumprirem os objetivos deles em lugar dos objetivos próprios. Assim, o poder-dominância corrompe os dominadores e as “nações” sobre as quais eles dominam.

Talvez as posições mais condescendentes com o exercício de poder pelos “governadores” e “grandes” mencionadas acima não tenham levado em conta que Jesus não está aniquilando o poder, nem estabelecendo diferença entre as esferas política e religiosa, mas dando ao poder um novo sentido (não “de cima para baixo”, mas “de baixo para cima”) e um novo conteúdo (em vez de dominância, serviço).

A. Nolan (1987, p. 105), bispo sul-africano e militante pelos direitos humanos, tem razão quando afirma que os dois modelos de exercício de poder são tão diferentes quanto a dominância é diferente do serviço. No primeiro modelo, os grandes demandam ser servidos; no outro, os grandes oferecem serviço. Ali, grande é o que tem o privilégio de ser servido, ou que pode exigir ser servido; aqui, grande é aquele que abre mão de ser servido, preferindo espontaneamente servir.

Modelo de poder apresentado por Jesus (Mt 20.26-27)

Em contraste com o exercício de poder-dominância que os judeus sofriam, tanto da parte do Império Romano, da família herodiana, como de suas próprias autoridades e instituições, Jesus apresenta o modelo do poder-servitude, que ele próprio encarna. Esse modo novo de exercício de poder precisa ser bem entendido.

“Entre vós não deverá ser assim” (Mt 20.26). Essas palavras de Jesus demarcam a ruptura entre um modelo e outro. Nas palavras de Carter (2002, p. 506), trata-se de uma “uma rejeição categórica” do modo como o poder é exercido pelos “grandes” da sociedade e seus métodos violentos e de “uma prática alternativa de poder e comunidade”. Para J. Gniska (1993, p. 290), essas palavras de Jesus prenunciam uma “comunidade de contraste”: o reino de Deus “colocará fim a toda sabedoria terrena e, portanto, a toda opressão e abuso de poder” e se apresenta “desde agora na comunidade dos discípulos”, a quem cabe antecipar essa realidade “regendo-se decididamente por uma lei distinta à da opressão”.

A antítese entre os dois modelos não se refere apenas aos métodos, mas também às estruturas e instrumentos, especialmente o da violência que é inerente à dominância. Os judeus do tempo de Cristo esperavam ansiosamente a vinda de um Messias poderoso, descendente de Davi, que reinaria com poder (cf. Sl 2) e restauraria o reino de Israel. A questão em suspenso era: como Jesus iria instaurar o reino de Deus contra o poderio político e militar do Império Romano? No senso comum, dominância se supera com maior capacidade de dominância e violência com mais violência.

No entanto, Jesus enfrenta o desejo de grandeza e de honra com seu oposto e assim inaugura uma nova ética de exercício de poder. É difícil exagerar a contundência do contraste entre *av,rcwn* (*archo -n*)/*me,gaj* (*megas*) de um lado, e *dia,konoj* (*diakonos*)/*dou/loj* (*doulos*), de outro. Observemos os paralelismos:

- 25a “os *principais* [a;rcontej] das nações as subjugam [katakurieu,ousin]
- 25b e que os *grandes* [mega,loi] exercem autoridade contra [katexousia,zousin] elas.”
- 26a “qualquer que quiser se tornar *grande* [me,gaj] entre vocês
- 26b será o *servo* [dia,konoj] de todos;”
- 27a “e qualquer que desejar ser o *primeiro* [prw/toj] entre vocês
- 27b será o *escravo* [dou/loj] de todos” (tradução própria).

Cada um dos versículos apresenta um paralelismo sinonímico. Porém a estrutura completa indica que o v. 25 está em antítese aos vv. 26 e 27. Os termos a;rcontej (*archontes*) e mega,loi (*megaloi*, v. 25 a,b) se opõem a me,gaj (*megas*, v. 26a) e prw/toj (*pro ˘tos*, v. 27a) e os verbos katakurieu,ousin (*katakyrieuousin*, v. 25a) e katexousia,zousin (*katexousiazousin*, v. 25b) estão em contraste direto com ‘ser’ dia,konoj (*diakonos*, v. 26b) e ‘ser’ dou/loj (*doulos*, v. 27b). Assim podemos visualizar a antítese entre os ‘primeiros’ e ‘grandes’ (v. 25) que exercem poder nas sociedades, e os ‘servos’ e ‘escravos’ (vv. 26,27), que exercem poder no reino de Deus. R. Dri (1986, p. 191) interpreta essa antítese assim: “Quem quiser ser o primeiro, não se fará ku,riou, mas sim dou/loj (escravo); não se fará avrch,, mas dia,konoj (servidor), de maneira que não vai ‘assenhorear-se sobre’ ou ‘exercer autoridade sobre’, mas vai ‘servir’”.

As alíneas 26a e 27a dos paralelismos invocam o desejo geral — “[qualquer um] que quiser” — de ser “grande” e “primeiro” e de ‘ser senhor’ e ‘dominar’ e o percebe também entre os ‘dominados’ — “entre vós”. No esquema social da Palestina, os discípulos faziam parte das classes alijadas do acesso ao poder e se ressentiam dos que o exerciam sobre eles, tanto quanto os opressores se ressentem dos oprimidos. Mesmo sendo dominados (polo passivo da dominação), os discípulos vislumbram a oportunidade de assumirem os primeiros lugares (polo ativo da dominação).

Como afirma P. Freire (1987, p. 16), o oprimido “hospeda o opressor em si”. Esse ‘opressor interno’ e o ‘desejo de poder’ estavam presentes nos discípulos que, embora fossem pessoas simples, tão logo se lhes apresentou a oportunidade, manifestaram a ambição de ascender na hierarquia política para assumir posições de domínio, inclusive sobre seus próprios companheiros de caminhada. Uma vez concedido o direito de se assentarem nos primeiros lugares do reino, estaria assegurada sua autoridade sobre os demais e os respectivos privilégios.

Luz (1993, p. 220) lembra que os discípulos já haviam sido chamados de ‘servos’/‘escravos’ de Jesus (Mt 10.24), mas agora deveriam se tornar ‘servos’/‘escravos’ uns dos outros. Eles podiam aceitar a condição de ‘servos’ de Jesus, porque o reconheciam como ‘senhor’ e dependiam dele para ter acesso aos lugares de hora do reino de Deus. Mas ainda não haviam percebido que Jesus estava “no meio [deles] como aquele que serve” (Lc 22.27). O que significaria agora ser ‘servo’ uns dos outros? Se cada ‘um’ se tornar servo de cada ‘outro’, implica que cada ‘outro’ se torna ‘senhor’ de cada ‘um’? Mas, se assim fosse, a estrutura de dominação ‘senhores’/‘servos’ estaria mantida, apenas com os polos invertidos.

O que Jesus está propondo então? Segundo S. Gallazzi (2012, p. 405), na estrutura política que Jesus propõe “não há lugar para maiores ou para primeiros”. Os que querem ser grandes devem abandonar todo projeto de poder “e começar a servir, começar a ser o escravo de todos”. Assim, segundo Gallazzi (2012, p. 405): “Se o servo é o maior e se o escravo é o primeiro, então não há primeiros e maiores, só iguais”.

Essa é a diakoni,a libertadora que, a nosso ver, está no centro da teologia do poder-servitude. Como afirma H. Beyer (*apud* Kaminouchi, 2003, p. 131), Jesus fez de diakoni,a “um conceito central em seu ensino”:

A visão de serviço de Jesus cresce a partir do mandamento de amor ao próximo do Antigo Testamento, que Ele toma e vincula com o mandamento de amor a Deus para constituir a substância da conduta ética divinamente desejada de Seus seguidores. Ao fazê-lo, Ele purifica o conceito de serviço das distorções que sofreu no judaísmo. A atitude de Jesus para com o serviço é completamente nova em comparação com o entendimento grego. O ponto decisivo é que Ele vê nele aquilo que faz do homem Seu discípulo.

Portanto, o ensino de Jesus a respeito da diakoni,a e doulei,a não é apenas central, mas “completamente novo em relação ao *background* da cultura grega” e foi também “purificado, se comparado ao judaísmo contemporâneo” (Beyer *apud* Kaminouchi, 2003, p. 131). O Filho do homem não é um ‘Senhor’ como os ‘senhores’ dos povos, assim como também os discípulos não são ‘escravos’ e ‘servos’ como aqueles do sistema social vigente. Essa estrutura social de dominadores e dominados não é natural, mas construída pela ambição de poder, e, portanto, deve ser desconstruída. A proposta de Jesus atinge diretamente o sistema de dominação e o extingue.

Modelo de poder-servitude em Jesus (Mt 20.28)

Para quem estava disputando lugares de poder, o ensino de Jesus soa ofensivo, afinal os ‘primeiros lugares’ (dos “governadores” e “grandes”) eram a honra máxima a ser buscada na sociedade, ao passo que os últimos lugares (de servos e escravos), a vergonha máxima a ser evitada. Qual o sentido, então, de abandonar a busca da honra e assumir o lugar da vergonha? Por que estabelecer a condição de ‘servo’/‘escravo’ como padrão social para os discípulos? E ainda: qual o sentido de fazer-se *diakonoi* (*diakonoi*, v. 26) e *doulos* (*doulos*, v. 27) e receber o *λύτρον* (*lutron*, v. 28) — resgate — de Jesus? Qual a verdadeira honra e qual é a verdadeira vergonha?

No v. 28, Jesus aplica o modelo de exercício de poder-servitude a si próprio: “Assim como o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate por muitos” (tradução pessoal). Esse versículo está dividido em duas partes conectadas por um *καὶ* epexegetico:

- 28a: “o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir,”
“e”
28b: “dar a sua vida em resgate de muitos.”

Na alínea 28a, Jesus apresenta o objetivo negativo de sua vinda (para o que não veio) — “ser servido” — em contraste com o objetivo positivo (para o que veio) — “para servir”. E na alínea 28b, ele cita o resultado extremo da sua determinação de “servir” — “[até] dar sua vida” (cf. terceiro anúncio da paixão, no contexto anterior, Mt 20.17-19). E acrescenta que esse serviço será um “resgate” para “muitos”.

A conj. *w`sp̄er* (*ho`sp̄er*, como) indica Jesus como o modelo de exercício de poder: “tal como o Filho do Homem”. É em Jesus que se dá a inversão dos modelos de exercício de poder — de dominação para servitude. O uso do título Filho do Homem aqui é relevante, pois se trata de personagem glorioso, a quem seria entregue “o império, a honra e o reino” sobre “todos os povos, nações e línguas” e “seu império jamais será destruído” (cf. Dn 7.13-14). Se os homens honravam seus governantes humanos, muito mais aquele que fora destinado a assumir a grande esperança messiânica. Mas Jesus dissocia

o Filho do Homem do direito de 'ser servido' e o associa à missão de 'servir' até o extremo: dar a própria vida em resgate de muitos — o Servo de Deus (cf. Is 53).

Em relação ao objetivo negativo de missão de Jesus — 'para o que não veio'— caberia perguntar se alguém tem direito a 'ser servido' e por quê. Talvez seja possível perceber aqui a ideia corrompida de 'deus' que se opõe ao Deus revelado por Jesus. Segundo essa ideia, 'deus' se encontra no topo da hierarquia do poder e, por isso tem o direito de 'ser servido'. Por conseguinte, aqueles indicados pelos deuses, como os reis, os sacerdotes, os ricos e os poderosos têm o direito divino de 'ser servidos', ao passo que os demais têm o dever de 'servi-los'.

O pedido dos discípulos indiretamente presume que Jesus tem direito de ocupar o lugar principal e de 'ser servido', bem como o direito de lotear os demais lugares de honra em ordem decrescente. Se Jesus assumisse esse lugar principal, ele estaria no cume do modelo de poder vigente. Se Tiago e João garantissem os dois lugares mais importantes, eles teriam o direito de 'ser servidos' e estariam em desobrigação de 'servir'. Os demais discípulos, então, disputariam os lugares subsequentes, mantendo a divisão da sociedade entre superiores e inferiores. O 'ser servido' é o fio que liga todos os lugares de honra ao sistema de privilégios que, por sua vez, sustenta a tirania de uns sobre todos. É essa lógica de dominação que Jesus atacou.

Como exemplo radical do novo modelo, Jesus diz que sua recusa a 'ser servido' e determinação de 'servir' implicaria em um confronto extremo — aquele anunciado no contexto imediato anterior: "o Filho do Homem será entregue aos chefes dos sacerdotes e escribas. Eles o condenarão à morte e o entregarão aos gentios para ser escarnecido, açoitado e crucificado" (Mt 20.18-19). A prática de Jesus expõe e julga a dos "grandes" dentre judeus e gentios até o ponto insuportável, de modo que eles reagirão para eliminá-lo da forma mais violenta, a crucificação. Mas, no v. 28, Jesus anuncia algo novo: sua morte seria transformada em "resgate" — preço de libertação — para "muitos" — subentendido aqui, naturalmente, o "resgate" daqueles "muitos" escravos.

Embora a figura do *lutron* (*lutron*, *resgate*) esteja associada à teologia da substituição vicária, para os objetivos deste artigo, vamos nos ater ao sentido primário do termo na relação semântica entre dominação e libertação. Como diz Civit (1976, p. 312), "quando qualquer cristão simples das comunidades de língua grega ouvia esta palavra, não podia deixar de atribuí-la à ideia de libertar um escravo (ou um prisioneiro de guerra, etc.)." Tecnicamente, "essa 'libertação' conotava, pela lei ordinária, a entrega de algo (dinheiro etc.) que passou a ser considerado o preço da liberdade exigido, determinado (ou tolerado) por quem possuía o escravo ou mantinha o prisioneiro."

Kaminouchi (2003, p. 151, 153) destaca o fato que o resgate "era uma das instituições econômicas mais importante daqueles tempos". Não é, portanto, um termo religioso, mas de uma "realidade muito mais profana: a escravidão". Em vez de entrar na discussão quanto à autenticidade e teologia de *lutron* (*lutron*), Kaminouchi (2003, p. 151) propõe, então, como ponto de partida o sentido primário: "Que tipo de ressonância a palavra *lutron* trazia para uma pessoa acostumada à prática da escravidão e da manumissão?"

Comentando Mc 10.45 em paralelo com Is 53, Kaminouchi (2003, p. 153) propõe interpretar a metáfora do resgate em sentido amplo, não restrito apenas ao mundo judaico, como também não restrito apenas ao sentido teológico-espiritual, com base nos seguintes argumentos: (1) o sentido primário da palavra é relacionado à escravidão, e apenas metaforicamente, pode ser aplicada à "libertação espiritual ou cancelamento de pecados"; (2) o contexto do 'resgate' está ligado ao abuso de poder cometido pelos 'primeiros' e 'grandes' contra os povos e à exortação de Jesus aos discípulos para que se tornem "servos de todos".

Em que sentido o serviço extremo de Jesus libertou a 'muitos'? Ao renunciar radicalmente ao direito de ser servido e optar por servir a humanidade até o extremo de dar sua vida, sem ceder aos "governadores" e "grandes" e sem explorar os dominados, Jesus quebrou a espinha dorsal do poder-dominação. Sua morte denuncia a violência do sistema e expõe a falsidade do direito de 'ser servido'. Por isso, seu ato extremo é um "resgate" para todos aqueles que ocupam o polo inferior da relação de dominação. O serviço de Jesus foi levado ao extremo, mas isso validou e qualificou todos os atos diaconais de sua vida e ensino.

E como os discípulos podem ser libertos do desejo de dominar e da dominação sofrida? E como podem servir uns aos outros sem decaírem novamente sob dominação? Da mesma forma que Jesus: recusando o desejo de dominar ('ser servido') e optando radicalmente pela diaconia. O resultado é a libertação integral de si e dos outros e a preservação de relações de igualdade entre todas as pessoas. Assim, nas palavras de Kaminouchi (2003, p. 154), "o resgate não é apenas cancelamento de pecados, mas a fundação de uma nova comunidade de homens e mulheres libertos, cujas relações têm sido transformadas. Entre os seguidores de Jesus, os líderes expressam esta nova liberdade com seu serviço". A disposição de servir é a expressão máxima da libertação.

O cerne da proposta de Jesus está nessa nova relação interpessoal de 'poder-para' (não 'sobre'), na qual todos assumem o lugar de servir e ninguém ocupa o lugar de 'ser servido', porque esse é abolido, pois aquele que tinha direito de "ser servido", diz que veio "para servir" (v. 28). O Servo de Iavé não domina sobre ninguém e não é dominado por ninguém. Ele mesmo se fez Servo dos seus semelhantes, sem que esses se constituíssem seus senhores. E assim devem viver todos os que foram libertos por ele.

Conclusão

Neste artigo apresentamos uma interpretação bíblico-teológica de Mateus 20.20-28, que narra o pedido da mãe de Tiago e João a Jesus pelos primeiros lugares do reino (vv. 20-23). O pedido causou indignação entre os demais componentes do grupo e expôs as expectativas de poder ante a chegada de Jesus a Jerusalém (v. 24). No entanto, Jesus aproveita a ocasião para apresentar seu ensino a respeito do poder: primeiro, ele reprova o modo como os governadores e grandes exercem o poder sobre as pessoas (v. 25); segundo, ele apresenta um novo modelo de exercício de poder direcionado a servir as pessoas (vv. 26-27), conforme seu próprio exemplo radical (v. 28).

A interferência de Jesus no grupo dos doze marca uma reviravolta radical no modo de exercício de poder. Ele atacou um pressuposto oculto que mascara e sustenta todo o sistema de dominação. O fato de Jesus afirmar que não veio para 'ser servido', mas para 'servir', estabeleceu, de modo inequívoco, um novo modelo de relações interpessoais. Depois de Jesus, é impossível conceber a divisão das pessoas entre as que têm direito de 'ser servidas' e as que 'devem servir'. Todos devem recusar privilégios de 'serem servidos' e assumir a missão humanística de 'servir' o bem comum.

Os discípulos de Jesus são orientados a assumir voluntariamente a posição dos 'dominados', porém não para se submeterem aos 'dominadores', mas para, uma vez libertos e a partir dessa posição, libertarem os 'dominados', tal como Jesus que se fez servo para resgatar os dominados. Nisso, eles se tornam semelhantes a Jesus que destinou seu poder à evangelização dos pobres, libertação dos cativos e oprimidos, cura dos doentes e deficientes e proclamação do "ano aceitável do Senhor" (cf. Lc 4.18). Todo o poder de Jesus é exercido e concedido 'para' e 'com', nunca 'sobre' ou 'contra', a não ser contra o mal, em todas as suas formas.

O centro da perícopé é a inversão do exercício do poder: não usar o poder para dominar, mas para servir. Não se trata de abolir ou condenar o poder, que é um dom humano e humanizante, mas de reabilitar seu exercício, dirigindo-o para a promoção do bem coletivo, segundo o modelo do próprio Jesus. Ao aplicar a si mesmo o modelo do poder-servitude, Jesus tomou o lado dos que sofrem a dominação — os fracos e oprimidos, pobres e marginalizados, colocando seu poder e autoridade a serviço de e para o bem deles. Ao estabelecer o menor da sociedade como novo paradigma de organização social, Jesus incluiu a todos e abriu caminho para eliminação das estruturas de dominação.

Nesse novo modelo, os poderes deixam de ser instrumentos de dominação para serem oportunidade de serviço ao próximo, a começar pelos mais vulneráveis. Assim como ‘dominação’ e servitude’ se contrapõem, também ‘grande’ e ‘pequeno’ e ‘primeiro’ e ‘último’. Somente pela metanoia do exercício do poder-dominação em poder-servitude, os ‘menores’ podem se tornar ‘grandes’ e os ‘últimos’ ‘primeiros’, abolindo as estruturas de dominação e resgatando suas vítimas.

O ensino de Jesus nos interpela diretamente: quer “ser grande”? (caminho para cima), então “faça-se pequeno” (inversão do caminho — para baixo). Quer “ser o primeiro”? (caminho para frente), então, “faça-se o último” (inversão do caminho — para trás). A conversão está em abandonar a falsa grandeza — fazer os outros ‘pequenos’ e ‘últimos’ — para assumir a verdadeira grandeza — fazer todos igualmente dignos. Tornar-se ‘pequeno’ e ‘último’ não implica em normalizar as estruturas que criam as distorções entre ‘grandes’ e ‘pequenos’ e entre ‘primeiros’ e ‘últimos’, mas em superação dessas estruturas e libertação das pessoas — dominados e dominadores.

A partir de Jesus — “tal como o Filho do homem” — são estabelecidas novas relações de poder entre pessoas igualizadas, orientadas para o serviço mútuo, que contestam as tendências de dominação e a formação de estruturas hierárquicas. Há um só ‘Senhor’ e todos os demais são servos iguais. O único Senhor assumiu a posição de Servo, portanto, ele estabeleceu o limite. Todos servem e ninguém domina, ou seja, ninguém mais é ‘senhor’, a não ser o único Senhor-Servo. Todos renunciam à tendência de dominar — a própria e a dos outros. Agindo assim, eles preservam relações interpessoais dignas para todos em uma ‘comunidade’ sem dominadores e sem dominados — apenas ‘conservos’.

Aderir ao poder-servitude não é apenas abandonar o desejo de dominar, mas também abandonar a resignação de ser dominado. A ruptura com o poder-dominação se dá em ambos os polos — não ser dominador e não ser dominado — e não apenas em um polo — seja como dominador, seja como dominado. A única forma de romper com a dominação é aderir à servitude, o que também se dá necessariamente em duas dimensões: ser liberto e ser libertador.

Isso nos leva à questão da aplicabilidade do poder-servitude: se é aplicável a toda relação social, de qualquer tempo, lugar e complexidade. De um lado, podemos pensar o poder como algo que somos, mais do que algo que temos, e como uma complexa teia de relações, na qual todos estamos tão imersos que temos dificuldade em perceber criticamente. Todos somos e desejamos poder e nos inserimos em relações de concorrência ou de cooperação. É necessário enfrentar o dilema de como usaremos nossos diversos poderes e como receberemos os poderes dos demais.

Por outro lado, podemos analisar o poder-servitude em contraste com o poder-dominação, que seguiu seu curso previsível na história. Mudaram as formas de governo, os meios de produção, as armas de guerra, mas o poder continua sendo um desafio às sociedades de todo o mundo. O domínio da técnica permitiu ao ser humano grandes avanços nas diversas esferas da vida, mas também tornou a ‘sobre-dominação’ mais sofisticada, levando à desumanização do humano e à dessacralização da vida, em prejuízo de todos. Pela primeira vez na história, somos capazes de autoaniquilação total.

Os esforços das sociedades em afastar os riscos parecem sempre insuficientes e ineficazes. O problema do poder se coloca reiteradamente à sociedade como uma esfinge a desafiar por solução, sob risco de graves consequências para todos. Jesus nos lembra, nessa perícopa de Mt 0.20-28, que o poder é um dom humano e humanizante, mas tem sido perigosamente desviado de sua finalidade para a dominação de poucos sobre muitos. Diante da urgência da vida, pois, devemos reconsiderar o ensino de Jesus atentamente como alternativa para a libertação do ser humano, preservação de toda forma de vida e de toda a natureza. Se todos nos dispusermos a servir, todos seremos servidos. Cada ato humano em favor da coletividade é anúncio do reino de Deus.

“Eu vim para servir!”

Referências Bibliográficas

- BONNARD, P. *Evangelio según San Mateo*. Madri: Ediciones Cristiandad, 1976.
- CARSON, D. A. *O comentário de Mateus*. Tradução de Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.
- CARTER, W. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Tradução de Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002.
- CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo*. v. 1. São Paulo: Hagnos, 2002.
- DRI, R. *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1996.
- FRANCE, R. T. *Matthew: an introduction and commentary*. Leicester: Intervarsity Press; Grand Rapids: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GALLAZZI, S. *O Evangelho de Mateus: uma leitura a partir dos pequenininhos*. Comentário Bíblico Latinoamericano. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- GNILKA, J. *El Evangelio según San Marcos*. Vol. 2. 4ª ed. Salamanca: Sigueme, 2001.
- CIVIT, I. G. *El evangelio según San Mateo (14-28)*. v. 2. Madrid: Ediciones Marova, 1976.
- HENDRIKSEN, W. *Comentário do Novo Testamento: Mateus*. Vol. 2. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.
- KAMINOUCI, Alberto M. *But it is Not So Among You: Echoes of Power in Mark 10.32-45*. Edimburgo: T&T Clark, 2003.
- LUZ, U. *El evangelio según San Mateo: Mt 18-25*. Vol. 3. Salamanca: Sigueme, 1993.
- MEIER, J. P. *Un Judío Marginal: nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/1. Juan y Jesús. El reino de Dios. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999.

NOLAN, A. *Jesus antes do cristianismo*. Tradução Grupo de tradução São Domingos. São Paulo: Paulinas, 1987.

RIENECKER, F. *Evangelho de Mateus: Comentário Esperança*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Esperança, 1998.

SCHUBERT, K. *Biblical criticism criticised: with reference to the Markan report of Jesus's examination before the Sanhedrin in Jesus and the politics of this day*. New York: Cambridge University Press, 1984.

RECEBIDO: 16/09/2023

RECEIVED: 16/09/2023

APROVADO: 02/10/2023

APPROVED: 02/10/2023