

**DOSSIÊ RELIGIÕES, ESPIRITUALIDADES E EDUCAÇÃO**

doi: [10.25247/paralellus.2023.v14n35.p651-670](https://doi.org/10.25247/paralellus.2023.v14n35.p651-670)

**A VISÃO DE JESUS SOBRE OS MARGINALIZADOS EM MT 20.20-28**

JESUS'S VISION ON THE MARGINALIZED IN MATT 20.20-28

LA VISIÓN DE JESÚS SOBRE LOS MARGINADOS EN MT 20.20-28

*Nelson Maria Brechó da Silva\**

*Cláudio Araújo Machado\*\**

**RESUMO**

Este artículo analiza la perícopa Mt 20,20-28 desde una perspectiva de la teología bíblica sobre la visión de Jesús frente a los marginados: mujeres, sirvientes y esclavos. Además, destaca cómo Jesús observa la desigualdad y su comportamiento hacia sus discípulos en la construcción de una nueva y verdadera ideología basada en la dignidad humana. De esto surgen tres puntos a desarrollar, a saber, primero, la cuestión de algunas categorías de personas y clases sociales marginadas en la narrativa. En segundo lugar, el acercamiento de Jesús a las categorías sociales en la narrativa y lo que cada una representaba en el ambiente de Mt 20,20-28. En tercer lugar, algunos ensayos sobre la perspectiva de Jesús y el paradigma de posiciones sociales de sus discípulos. En efecto, el análisis de la visión de Jesús hacia los marginados puede proporcionar pistas sobre la aplicabilidad de la teología de la misión integral, entre ellas la relevancia del espíritu de servicio, para sanar las heridas derivadas del poder desenfrenado, autoritario y tiránico.

**Palavras-chave:** Jesus; Mulheres; Servidores; Escravos.

---

\* Doutor em Filosofia e em Teologia (ambos pela PUC-SP). Iniciou o estágio pós doutoral em Filosofia pela PUC-SP em 2022. Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da PUC-SP e Literatura Joanina também pela PUC-SP. Professor do Departamento de Teologia (Faculdade João Paulo II - Marília / SP). E-mail: [nelsonbrecho@yahoo.com.br](mailto:nelsonbrecho@yahoo.com.br).

\*\* Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Mestre em Teologia pela PUC-SP. Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura Joanina. E-mail: [claudioamacha@gmail.com](mailto:claudioamacha@gmail.com).

## ABSTRACT

This article analyzes the pericope Matt 20.20-28 in a perspective of biblical theology regarding the vision of Jesus in the face of the marginalized: women, servants and slaves. In addition, it highlights how Jesus observes the inequality and his behavior before the disciples in the construction of a new and true set of ideas based on human dignity. From this arise three points to be developed, namely, first, the issue of some categories of marginalized people and social classes in the narrative. Second, the approach of social categories by Jesus in the narrative and what each one represented in the environment of Mt 20.20-28. Third, some essays on the perspective of Jesus and the paradigm of social positions for his disciples. Indeed, the analysis of Jesus' vision of the marginalized can provide clues to the applicability of the theology of integral mission, among them the relevance of the spirit of service, in order to heal the wounds arising from unbridled, authoritarian and tyrannical power.

**Keywords:** Jesus; Women; Servers; Slaves.

## RESUMEN

Este artículo analiza la perícopa Mt 20.20-28 desde la perspectiva de la teología bíblica en relación con la visión que Jesús tiene de los marginados: mujeres, siervos y esclavos. También destaca cómo Jesús observa la desigualdad y su comportamiento hacia sus discípulos en la construcción de una nueva y verdadera ideología basada en la dignidad humana. Esto nos lleva a desarrollar tres puntos: en primer lugar, la cuestión de ciertas categorías de marginados y clases sociales en la narración. En segundo lugar, la aproximación de Jesús a las categorías sociales en el relato y lo que cada una representaba en el marco de Mt 20,20-28. En tercer lugar, algunos ensayos sobre la perspectiva de Jesús y el paradigma de las posiciones sociales de sus discípulos. De hecho, un análisis de la visión de Jesús sobre los marginados puede proporcionar pistas sobre la aplicabilidad de la teología de la misión integral, incluida la relevancia del espíritu de servicio para curar las heridas causadas por un poder desenfrenado, autoritario y tiránico.

**Palabras clave:** Jesús; Mujeres; Siervos; Esclavos.

## 1 INTRODUÇÃO

A figura de Jesus de Nazaré é uma presença marcante em nosso tempo, bem como no primeiro século na Palestina. Em seu contexto histórico, a Palestina, que estava sobre a dominação do império romano, foi o palco onde Jesus viveu, desenvolveu seu ministério e ensinamentos, promovendo subversão e mudanças de valores. A ação libertadora de Jesus, teve um impacto profundo e isso o leva às últimas consequências, ser crucificado.

Os ensinamentos são construídos a partir da tradição cristã no decorrer das narrativas dos Evangelhos. Em Mt 20.20-28, depois do pedido de uma mãe, que se interpõem entre seus dois filhos e Jesus, a fim de garantir uma posição hierárquica aos filhos, abre-se a oportunidade de se aprofundar no panorama sociocultural do mundo de Jesus e seus discípulos.

A narrativa bíblica possibilita observar detalhes de um contexto que pode passar despercebido caso não se examine cada ponto, que envolvia o cotidiano na antiga Palestina no tempo de Jesus. Desse modo, ao analisar a narrativa, percebe-se que Jesus elenca algumas categorias sociais, a saber, mulheres, servidores e escravos, que se evidenciavam pelo poder exercido ou pela opressão sofrida naquele cenário.

Nota-se, na perícopes, a consciência de Jesus a respeito de como os governos pagãos-tiranos exerciam o domínio (Palestina era um exemplo), com violência, opressão e abusos de diversas maneiras. Ademais, como categorias sociais como as mulheres, servidores e escravos eram caracterizados e excluídos de direitos básicos.

Pretende-se ainda constatar como Jesus vê as relações desiguais e lança luz na mudança desses paradigmas. Ele ensina a seus discípulos como se dá a vida na irrupção do “reinado de Deus” e sinaliza qual o novo e verdadeiro ideário a ter como fundamento a dignidade humana.

As riquezas da narrativa trazem à tona, a nova realidade de uma sociedade alternativa, pregada, ensinada e inaugurada por Jesus. Torna-se, então, o axioma principal de todos e todas que tem fome e sede de justiça, pois encontrarão a plena satisfação de seus anseios (Mt 5.6).

Esta reflexão procura, com isso, averiguar a visão de Jesus a partir do pressuposto da perícopes Mt 20.20-28 na perspectiva da teologia bíblica. Para tanto, destacam-se três desdobramentos, primeiro, a questão de algumas categorias de marginalizados e classes sociais na narrativa; segundo, a abordagem das categorias sociais por Jesus na narrativa e o que cada uma representava no ambiente de Mt 20.20-28; terceiro, alguns ensaios sobre a ótica de Jesus e o paradigma das posições sociais para seus

discípulos. A análise da visão de Jesus em face dos marginalizados pode trazer luzes na aplicabilidade da teologia da missão integral (TMI)<sup>1</sup>.

## **2 A QUESTÃO DE ALGUMAS CATEGORIAS DE MARGINALIZADOS E CLASSES SOCIAIS NA NARRATIVA**

A seção possui duas partes: v. 20-24 com a pergunta da mãe dos filhos de Zebedeu; v. 25-28 com a indignação dos outros dez discípulos. A instrução de Jesus nos v. 25-28 em que Jesus tem “a primeira e a última palavra e, ademais, a mais importante e extensa, Ele é o personagem determinante do princípio ao fim.” (Tradução nossa. LUZ, 2003, p. 214). É interessante o esquema adotado por Radermakers (1972). Ele apresenta doze etapas, de maneira que, ao longo delas, constrói-se o edifício teológico mateano com uma lógica rigorosa, visto que o evangelista tem objetivos catequéticos, missionários, eclesiais e teológicos bem polidos. Estes vários objetivos se entrecruzam e perpassam o texto evangélico, que são:

Prelúdio e primeira etapa 1-2. Segunda, 3-4. Terceira, 5-7. Quarta, 8-9. Quinta, 10. Sexta, 11-12. Sétima, 13. Oitava, 14-17. Nona, 18. Décima, 19-23. Encerrada a fase de seu ministério na Galileia (19.1), Jesus e seus discípulos iniciam a subida para Jerusalém (20,17-18), onde o Reino vai passar pelo crivo do juízo dos homens. Eis o itinerário de Jesus nesta etapa: Transjordânia (19.1), Jericó (20.29), Betfagé (21.1), Jerusalém (21.10), Templo (21,12), Betânia (21.17), volta a Jerusalém (21.18), ingresso no Templo (21.23), saída do Templo (24.1), Monte das Oliveiras (24.3). Os discípulos se encontram às portas de acontecimentos decisivos quando, diante da cruz, a fé deles será posta em prova. Então, uma escolha definitiva deverá ser feita: aceitação ou recusa do Messias Jesus. Décima primeira, 24-25. Décima segunda parte, 26-28 e conclusão (28.16-20).

A história foi lida, quase sempre a partir da ótica dos governantes, dos ricos, dos poderosos, dos colonizadores. “O povo verdadeiro, agente da história, esteve ausente na hora de escrever os fatos” (SILVA, 1989, p. 9). Jesus subverte esta ideia ao se

---

<sup>1</sup> TMI significa uma reflexão, que possui como pressuposto de chave hermenêutica o “reino de Deus”, ou “reinado de Deus”, oriunda do campo cristão Evangélico Protestante Latino-Americano. Semelhante em alguns aspectos à Teologia da Libertação.

aproximar de publicanos, pecadores, doentes e impuros, assim como mulheres e samaritanos.

Hoje, busca-se ler a história na ótica de quem constrói a história, a maioria de lavradores e operários, gente humilde que no dia a dia sinaliza o projeto de Deus na terra. Disso decorre algumas indagações: Quais as implicações das ações de Jesus no que tange essas categorias sociais? Até que ponto “violava” o ambiente sociorreligioso estabelecido? Por qual razão Jesus equipara os cidadãos do Reino com as categorias marginais ou sem importância do ponto de vista do status social?

Até a época de Jesus, os galileus, samaritanos e judeus viveram sob o domínio de um império após o outro durante seiscentos anos, de maneira a excetuar um breve intervalo de menos de um século. Segundo sua tradição cultural, os israelitas começaram uma vida independente no território montanhoso da Palestina, liderados por “libertadores” (*shophetim*) e “profetas” (*nebi'im*), como Débora e Samuel. Ameaçados de sujeição pelos filisteus, desenvolveram uma monarquia popular de características próprias, presidida pelo “ungido” (*mashiah*) Davi. “Os israelitas acabaram por sucumbir ao domínio de uma série de impérios, a começar com os assírios e babilônicos” (HORSLEY, 2004, p. 22).

De acordo com os livros de Esdras e Neemias, a própria estrutura institucional da Judéia, ao sul da Palestina, como Estado-Templo presidido por um sumo sacerdócio, foi apoiada, inicialmente pelo regime imperial persa. Além de manter as elites locais no poder, os persas incentivaram a preservação e o cultivo de tradições nativas como instrumentos de política imperial. Na Judeia, isto deu início ao longo processo de transformação dos livros da *Torá* (Lei) e dos Profetas na versão oficial do Estado-Templo da tradição israelita.

Para a literatura judaica antiga, a substituição do Império Persa pelos impérios helênicos “ocidentais” representa uma grave crise ao povo judeu. Segundo Horsley, “os escribas, que receberam as visões hoje contidas no livro de Daniel, o império helênico era bem mais perverso que os impérios orientais anteriores, os babilônicos e persas” (2004, p. 23). O império grego esperava que os povos subjugados pagassem os tributos da forma apropriada, como acontecera com os impérios babilônio e persa. Mas os gregos também impuseram suas formas culturais e políticas aos povos

conquistados. As aristocracias locais, em particular, adotaram a língua grega e transformaram suas sociedades em cidades-Estados decalcadas sobre a pólis grega. Para os nativos restava a impressão de que os seus dirigentes aristocráticos haviam abandonados o modo de vida tradicional em favor das formas ocidentais.

Na Judeia, a crise se exacerbou quando a facção com maior prestígio entre a aristocracia sacerdotal conspirou com Antíoco Epífanes, o imperador selêucida (na Síria), para transformar o Estado-Templo em Jerusalém numa cidade-Estado estilo grego. Liderado pela família sacerdotal asmonéia, o povo judeu e alguns escribas planejaram a revolta os Macabeus. Os líderes asmoneus logo consolidaram o poder mediante uma série de tratados e compromissos com o regime imperial, mas a revolta reavivou memórias culturais e reacendeu a paixão pela libertação do domínio imperial entre o povo judeu e os escribas (cf. 1-2 Macabeus).

A intervenção de Roma no Oriente contribuiu para o declínio dos impérios helenísticos dos Ptolomeus, no Egito, e dos Selêucidas, na Síria e na Mesopotâmia. Com efeito, os romanos derrotaram Antíoco Epífanes exatamente quando ele tentava sufocar a resistência dos judeus às “reformas” ocidentalizantes, obrigando-o a pagar indenizações. Os romanos tornaram-se, assim, fator decisivo para o sucesso das forças macabéias em manter os exércitos selêucidas paralisados.

O propósito dos romanos estarem interessados na Palestina foi, mais provavelmente, alcançar o Egito, incorporado pelo império tempos depois. Antes desse acontecimento, a Palestina era a fronteira Sudeste do império romano e estava sob o controle do legado da província da Síria. Porém, “os romanos tinham uma visão anormalmente deformada dos sírios e dos judeus, úteis apenas como escravos, também desprezavam os judeus como supersticiosos e exclusivistas” (HORSLEY, 2004, p. 27).

Para os romanos era especialmente importante conquistar povos desconhecidos e exóticos, “inimigos” que viviam distantes e eram estranhos, incluindo povos do Oriente Médio, como árabes, sírios e judeus. A conquista romana inicial de novos povos frequentemente significava devastação do interior, queima de aldeias, pilhagem de cidades, morticínio e escravidão da população.

Conforme Horsley, “não há como compreender práticas, tais como a crucificação, chacinas, escravidão, massacre de cidades inteiras e extermínio de povos inteiros, senão como tentativas intencionais de aterrorizar os povos conquistados” (2004, p. 34). Das centenas de exemplos possíveis, pode-se concentrar em alguns dos muitos evidentes na Judéia e na Galileia, casos em que não é difícil de imaginar o impacto direto ou indireto sobre pessoas que teriam respondido à mensagem e missão de Jesus.

O império romano determinava as condições de vida na Galileia, onde Jesus vivia e cumpria sua missão. Durante o período romano, encontra-se uma estrutura de patronagem e clientelismo estabelecidos. As elites judaicas aliaram-se aos imperadores e prefeitos para alcançarem benefícios mútuos. Para os prefeitos romanos, o apoio dos nobres judeus locais seria necessário, entre outros motivos, para protegê-los de problemas futuros, como queixas de má administração. Para as elites locais, eles teriam melhores condições do que outras pessoas na consecução de suas ambições, fossem estas o poder, a honra ou os ganhos materiais, caso conseguissem ter um bom relacionamento com os funcionários romanos, ou, o que era bem melhor, com o próprio imperador.

De acordo com Camacho e Mateos, do ponto de vista socioeconômico, “podem-se distinguir na população da Palestina três camadas: a classe rica e poderosa, a classe média e os pobres” (2018, p. 17). A classe rica e poderosa pertencia os príncipes e os membros da família real de Herodes, assim como os altos dignatários da corte, além das famílias da aristocracia sacerdotal e leiga, dos latifundiários, dos grandes comerciantes e dos cobradores de impostos.

A classe média, muito reduzida, existia praticamente só em Jerusalém, já que suas fontes de renda procediam do templo e dos peregrinos. Era formada pelos pequenos comerciantes, pelos artesãos proprietários de suas oficinas, pelos donos das hospedarias e pelo baixo clero.

A classe pobre, que constituía a imensa maioria da população, “pertencia os assalariados, tanto operários como camponeses, os pescadores, os inúmeros mendigos e, finalmente, os escravos” (CAMACHO; MATEOS, 2018, p. 17). Ao observar este cenário, poderia se pensar a existência de um paralelo na reivindicação

feita pela mulher e mãe dos filhos de Zebedeu, de maneira a possibilitar por sua intervenção a disputa de seus filhos com os demais discípulos que eram ouvintes? “A disputa é a propósito da honra e do status que dela deriva: sociedades de honra-vergonha” (MALINA, B. J.; ROHRBAUGH, 2018, p. 119).

### **3 A ABORDAGEM DAS CATEGORIAS SOCIAIS POR JESUS NA NARRATIVA E O QUE CADA UMA REPRESENTAVA NO AMBIENTE DE MT 20.20-28**

Na narrativa de Mateus, Jesus publicamente é abordado pela esposa de Zebedeu, a fim de lhe pedir que seus dois filhos assumissem um grande protagonismo em seu Reino. Eles dialogam sobre rei, reinado e fazer parte do grande conselho neste reino que aparentemente os dois discípulos entendiam ser de Jesus (v. 21). Porém, na ótica de Jesus, o Reino de Deus certamente não deve ser entendido como um “domínio” que existia em algum lugar como o “céu”.

O “Reino dos Céus” é a interlocução típica judaica da Palestina para “Reino de Deus”. Entender o Reino de Deus como o governo ou domínio de Deus tem sido um corretivo importante para este mal-entendido. No entanto, “governo’ pode ser um conceito demasiadamente vago, genérico e neutro para indicar o caráter ativo, comprometido e engajado do Reino de Deus na literatura bíblica” (HORSLEY, 2010, p. 149).

Além disso, “Jesus viu-se forçado a combater a esperança equivocada dos discípulos. Era inútil contar com um golpe dado por ele, com o intuito de restaurar a realeza em Israel (Mt 20,20-23). Seu projeto de Reino passava longe destas pretensões” (VITÓRIO, 1998, p. 56).

Tanto a pregação e atuação de Jesus, quanto o Reino incluem claramente a substância social, econômica e política das relações humanas, bem como Deus as quer no seu projeto. É significativo, e irônico, que recorra-se ao termo “salvação” para expressar esse aspecto social substancial do Reino. Antes de ser espiritualizada e eterizada no discurso cristão, a “salvação” significava a paz (especialmente a lei e a ordem) e a propriedade que o imperador divino fornecia aos seus cidadãos, especialmente aos das cidades helenistas, ou seja, à elite político-cultural. Para Jesus e para muitos de seus contemporâneos judaicos na Palestina (por exemplo, os líderes da Quarta Filosofia), porém, as bênçãos da vida individual e sociopolíticas são

inseparáveis das religiosas. Dessa maneira, a “atuação de Deus era política, e a pregação jesuânica dessa atuação era política com implicações óbvias à ‘situação imperial’ que dominava, então, a Palestina” (HORSLEY, 2010, p. 149).

Segundo Horsley:

Reino de Deus significa mais precisamente o uso do poder em “obras poderosas” para libertar, estabelecer ou proteger o povo em circunstâncias históricas, como as do êxodo da escravidão no Egito (como no antigo ‘Cântico do Mar’ em Ex 15.18). Ao relembrar das grandes obras históricas da libertação, “os profetas e os visionários apocalípticos simbolizavam as ações da libertação divina esperada para o futuro iminente em termos análogos aos eventos do passado” (2010, p. 150).

No diálogo, aparentemente não era bem isto que a mãe e os seus filhos tinham em mente, necessitando no decorrer da narrativa uma exposição mais minuciada da parte de Jesus. Existiam entre eles, a mentalidade, por um lado, daqueles que mandavam correspondente à elite judaica. Por outro, daqueles que dominavam a Palestina antiga, no caso os romanos.

Como capital, sob os soberanos da dinastia herodiana, Jerusalém conheceu um esplendor indescritível. Luxuosas construções foram erguidas na Cidade santa, a cada quatro anos Herodes organizava festas com jogos espetaculares, no santuário recém-construído, o culto se desenrolava com brilho nunca visto. Mas, pelo gênero de vida faustoso da corte é que “a riqueza dos soberanos se exibia à população de Jerusalém de maneira mais significativa” (JEREMIAS, 1983, p. 127).

Já na ponta da pirâmide, o império romano como sociedade opressora, em termos de poder, influência, dinheiro e percepções da época, podemos dividir a população do mundo romano em duas categorias principais, os de influência e os sem influência, os “honoráveis” e os “humildes”. Assim, “os que governavam geravam uma estratificação social, que por sua vez geravam cada vez mais pobres na sociedade Palestinense” (BALCH; STAMBAUGH, 2008, p. 100).

No vértice da pirâmide socioeconômica estava a figura do imperador, apoiada pelos outros membros da casa imperial e pelos oficiais da administração central em Roma. Logo abaixo vinha “a ordem senatorial, que durante o período republicano consistia

em antigos magistrados, representando as famílias mais ilustres da cidade-estado romana” (BALCH; STAMBAUGH, 2008, p. 101).

Ainda na questão da Palestina, um outro importante ponto a ser analisado é a figura da mulher e no caso uma mulher casada. Poderia uma mulher casada, conversar com um homem estranho publicamente? No Oriente, a mulher não participa da vida pública; o mesmo acontecia no judaísmo do tempo de Jesus. Quando a mulher saía de casa, trazia o rosto escondido por um manto, peça de pano dividida em duas partes, “uma cobrindo-lhe a cabeça (espécie de *couffieh* de hoje), e a outra, cingindo a frente e caíndo até o queixo, tipo de rede com cordões e nós. Desta forma, não se podia reconhecer os traços de seu rosto” (JEREMIAS, 1983, p. 473).

A mulher que saía de casa sem ter a cabeça coberta, quer dizer, sem o véu que ocultava o seu rosto, faltava de tal modo aos bons costumes que o marido tinha o direito, até mais, tinha o dever de despedi-la sem ser obrigado a pagar a garantia que, no caso do divórcio, pertencia a esposa, em virtude do contrato matrimonial. Haviam mulheres tão rigorosas que não se descobriam nem mesmo em casa, e em conformidade com tais regras, as mulheres, em público, deviam passar despercebidas.

Ouviu-se falar da sentença de um dos mais antigos escribas que se conhece, Yobe Ben Yohanan de Jerusalém (cerca de 150 a.C.), que é mencionado por Josefo e citado por Jeremias. Ele diz: “Não converse muito com uma mulher”; acrescentaram depois: “[Isso vale] no caso de tua mulher e mais ainda em relação à mulher do próximo” (Entre colchetes nosso. JEREMIAS, 1983, p. 473).

As regras de decoro proibiam de se encontrar sozinho com uma mulher, olhar para uma mulher casada e, até mesmo, cumprimentá-la. Aquela que conversasse com alguém na rua ou ficasse do lado de fora de sua casa podia ser repudiada sem receber o pagamento previsto no contrato de casamento.

A narrativa continua a apresentar elementos para que se analise outras categorias sociais. Aparece a expressão *διάκονος* v. 26, em sua forma gramatical se apresenta como substantivo, é utilizada quatorze vezes no NT, é traduzida e utilizada nos Evangelhos como servo, de forma que exprime a ideia de posição hierárquica no

exercício do serviço (Mt 23.11; Mc 9.35; 10.43; Jo 12.26) já nas epístolas é utilizada como uma condição administrativa (Rm 13.4b; Gl 2.17; Ef 3.7; 6.21; Cl 1.7.23.25; 1Tm 4.6).

Rusconi, diz tratar-se nesta perícopa que o δῆκονος “é aquele que está a serviço de alguém, um servente de mesas, ou garçom” (2003, p. 124). Nos tempos helenistas veio, também a representar certos oficiais do culto ou do templo. No Novo Testamento, o termo nunca perdeu inteiramente sua conexão com o suprimento de necessidades e de serviços materiais (Rm 15.25; 2Co 8.4). Um garçom continua a ser um δῆκονος (Jo 2.5-9); enquanto o serviço doméstico de Marta (Lc 10.40) e da sogra de Pedro (Mc 1.31) é chamado δῆκονια. Nessa luz é que se pode compreender a insistência de Jesus, de que viera a fim de servir (Mc 10.45), significativamente “essa afirmação está encravada em (Lc 22.26), em um contexto que fala em servir mesas. Jesus é, portanto, o Diácono por excelência, aquele que serve a mesa de seu povo” (DOUGLAS, 2005, p. 418).

Por fim, a última parte social abordada na narrativa mateana são os escravos, pagãos e ou judeus. Primeiramente, apontar-se-á a questão dos escravos pagãos. Muitos papiros confirmam o comércio de escravos na Palestina do século III antes desta era; o estrado de pedra à venda pública dos escravos é uma prova para Jerusalém do tempo de Jesus.

Os escravos não representavam grande papel na economia rural; é o que se deduz das informações rabínicas do período da Palestina no primeiro século. Nas parábolas de Jesus que se passam no campo, os empregados eram, como o mostra Mt 20.1-16, operários alugados por um tempo bastante longo. Desse modo, “encontram-se escravos sobretudo na cidade, como domésticos, mesmo aí não são muito numerosos” (JEREMIAS, 1983, p. 157). É importante observar que o Antigo Testamento leva em consideração a escravidão dos judeus de nascença, que a literatura rabínica do período da Palestina nos tempos de Jesus, fala frequentemente de escravos judeus e delimita sua situação jurídica em relação à dos escravos pagãos.

Os escravos pagãos se encontravam em situação singular dentro da Palestina: por um lado, pediam que se circuncidassem ou, no caso das mulheres, que se purificassem com banhos, a fim de o judeu poder manter com os (as) mesmos (as) o

estreito relacionamento que a vida do dia a dia exigia; caso não o fizessem eram considerados como impuros. Por outro lado, a aparente aproximação ao nível da religião não significava simultaneamente, de forma alguma, uma aproximação correspondente ao nível dos direitos e privilégios reservados aos escravos judeus. Pelo contrário, “o escravo pagão estava condenado a servir a seu amo judeu por toda a vida. Aos sábados, é certo, tinha direito a repouso como o escravo judeu. No mais, porém, seu amo procurava tirar o máximo de proveito de sua força de trabalho” (WEGNER, 1988, p. 55).

Os escravos pagãos “não desempenhavam papel relevante na economia rural, já que se encontravam principalmente nas cidades, a serviço das casas ricas, e, ainda assim, seu número, fora da corte de Herodes, era muito reduzido” (CAMACHO; MATEOS, 2018, p. 17). As leis judaicas na tratativa com os escravos pagãos excediam em crueldade e ausência de perspectivas as leis romanas. Segundo o direito romano um escravo tinha a oportunidade de resgatar-se com recursos próprios. Esta total dependência do amo explica também por que os escravos pagãos custavam bem mais caro que os escravos judeus, seu preço variava de 20 a 30 minas (1 mina equivale a 100 denários) e era relativamente alto “em função da melhor exploração possível de sua força de trabalho, ou, dito em outras palavras, em virtude de estar menos protegido legalmente” (WEGNER, 1988, p. 55).

Pode-se compreender a situação social dos escravos pagãos por saber que eram propriedade total de seu senhor. O escravo não podia possuir bem algum, o amo era o dono da renda do seu trabalho, e do que ele encontra, do que lhe dão, do que recebe sob forma de indenização por ferimento ou por humilhação sofrida, em suma, tudo o que é seu (até os próprios filhos) pertencem ao seu senhor. Assim, “como qualquer objeto pode ser vendido, dado, entregue como penhor e constitui parte de herança” (JEREMIAS, 1983, p. 458).

Bem ao contrário do que ocorria com os escravos pagãos, os judeus preocupavam-se em humanizar a condição de escravo, quando ela incidia sobre gente do seu próprio povo. Assim, no tempo de Jesus, a escravidão estava vedada a filhos menores e as esposas; só os israelitas adultos e filhas com menos de 12 anos podiam ser escravizadas por judeus.

Com o decorrer dos tempos o escravo judeu foi adquirindo alguns direitos, os quais encontram-se registrados tanto no Antigo Testamento, como nos escritos rabínicos do período da Palestina nos tempos de Jesus, e que podiam, por vezes, tornar a sua vida prática bem menos difícil do que representava seu status social (cf. Lv 25.39,40). Na mesma direção vai também a prescrição segundo a qual o tempo de escravidão não podia exceder aos 6 anos (cf. Dt 15.12). Esta prescrição não tinha caráter absoluto, “o escravo judeu tinha o direito de comprar sua liberdade a qualquer hora, desde que por parte dele próprio ou de seus familiares houvesse recursos necessários para isto” (WEGNER, 1988, p. 57).

Se o escravo servisse efetivamente por 6 anos, a recomendação existente para o seu amo era de não o despedir de mãos vazias, mas de “carregar-lhe o ombro com presentes do produto do teu rebanho, da tua eira e do teu lagar” (Dt 15.14). Como proteção contra abusos por parte dos gentios, era vedado aos judeus venderem escravos de seu povo a pessoas de outras nacionalidades (Dt 15.12).

Sobretudo, os rabinos se mostram bastante preocupados em preservar a honra de escravos judeus diante de outras pessoas, em razão deste fato, era proibida a sua venda em mercados públicos. Eles, também eram desobrigados de realizar trabalhos deprimentes como vestir ou tirar a roupa do amo, lavar seu corpo, calçar-lhe as sandálias, apoiá-lo no seu caminhar etc.

Diante deste quadro, levanta-se a seguinte questão: Qual era a condição de escravidão a que se refere e indica Jesus (v.27), quando o faz, ao indicar a seus discípulos o tipo de  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  que deveriam ser? Como percebe-se, existem alguns pontos levantados que socialmente se faz pensar qual a abrangência da mensagem deixada para a comunidade que faria parte do Reino.

#### **4 ALGUNS ENSAIOS SOBRE A ÓTICA DE JESUS E O PARADIGMA DAS POSIÇÕES SOCIAIS PARA SEUS DISCÍPULOS**

A partir do que foi dito acima, busca-se apresentar o olhar de Jesus sobre as categorias de excluídos apresentados na narrativa de Mt 20.20-28. O “Reino de Deus” segundo a tradição mateana resume “a boa nova” que Jesus proclama, no anúncio da aproximação do “reinado ou reino de Deus”, ambas as expressões designam uma

nova realidade, a sociedade alternativa. A primeira “o reinado de Deus” e a segunda, “o reino de Deus” denotam “a consequência desta ação divina, uma sociedade digna do homem” (CAMACHO; MATEOS, 2018, p. 56).

O anúncio pressupõe uma corresponsabilidade do cristão em toda atmosfera da criação, seja ecológica e política, seja social e espiritual, de maneira a apresentar a perspectiva do Reino como “Já” e “Ainda não”. Conforme Camacho e Mateos, insinuam-se, assim, “os dois aspectos da nova realidade: a mudança pessoal (aspecto individual) e a mudança das relações humanas (aspecto social)” (2018, p. 56). Isto significa que não haverá nova sociedade se não existir homem novo. Deus renova e fortalece o homem, de sorte que comunica-lhe a sua própria vida (o Espírito); dotado desta vida, é tarefa e responsabilidade do homem criar uma sociedade verdadeiramente humana (o reino de Deus).

É notório que Jesus não somente liderou um programa de renovação do povo, mas, também “pronunciou a sentença de Deus sobre os governantes da nação, sobre os romanos e sobre os seus representantes em Jerusalém, a face que a ordem imperial romana apresentava à população da Palestina” (HORSLEY, 2004, p. 85).

Jesus oferece o reino de Deus aos pobres, para quem ele significa alimento suficiente e remissão das dívidas, além de ajuda e cooperação mútuas e cura pessoal. “O Reino de Deus, que traz renovação para o povo, porém, exclui absolutamente os dirigentes e os coloca sob julgamento de Deus” (CAMACHO, MATEOS, 2018, p. 85).

Horsley entende que “o objetivo do ministério de Jesus, de sua prática e pregação, foi perceber e fazer com que outros percebessem a presença do Reino de Deus” (2010, p. 158). Jesus está confiante não só que Deus agirá imediatamente para libertar e renovar o povo e para vindicar aqueles que se comprometeram com essa renovação, mas ele também manifesta e medeia a atuação de Deus em suas próprias ações e ensinamentos. Ele declara em termos bem concretos que o Reino de Deus veio e está no meio do povo, disponível para ser reconhecido, recebido e para entrar nele.

Schweitzer, cujo pensamento é citado por Ladd (1997), de maneira semelhante, toma a ideia e interpreta toda a carreira de Jesus do ponto de vista da interpretação que ele denominou “konsequente Eschatologie” (Escatologia Consistente). O ensino ético de

Jesus estava designado somente ao breve intervalo antes da vinda do fim (ética do interim), não para a vida comum dos homens da sociedade. O Reino não chegou e Jesus morreu em desespero e desilusão.

As formulações acerca do tema “Reino de Deus” é um fator que está em contraste com o número relativamente pequeno de exemplos no judaísmo pré-cristão, também no judaísmo contemporâneo do tempo de Jesus e no restante do Novo Testamento. Com isso, Jeremias “sugere uma escatologia em processo de realização, interpretando o ministério de Jesus como um todo, como sendo um evento no qual o Reino é realizado” (1983, p. 161). Jeremias considera ainda que “com a mensagem de Jesus a respeito do ‘Reino de Deus’ e seus milagres de exorcismo, o Reino irrompeu na história” (1983, p. 161). Entretanto, Jesus aguardava uma consumação escatológica iminente do Reino, a qual envolveria a sua própria ressurreição e “parousia”, sendo a consumação do Reino como um evento singular, no qual o triunfo de Deus será manifestado.

Atrás do evangelho de Mateus encontra-se uma Igreja local, cuja “doutrina” pode ser discernida com precisão. As suas características principais são: a discussão histórico-salvífica com o judaísmo farisaico-rabínico, o desenvolvimento da autocompreensão como o 'verdadeiro Israel, uma cristologia geralmente sinótica, mas com traços próprios, e, finalmente, uma *didaché* sobre o verdadeiro discípulos, de acordo com as exigências de Jesus, com fundamento no “cumprimento da lei”, que deve superar com as obras o juízo ameaçador (SCHREINER; DAUTZENBERG, 1977, p. 294).

Destacam-se três grandes linhas teológicas do evangelho de Mateus: cristológica, na qual Jesus é o *Emmanuel* (1.23), presente nos caminhos da história, na pessoa dos missionários (28.20). Este Emmanuel é referido 8 vezes com o título de Filho de Davi. A pessoa de Jesus Cristo é lida à luz das Escrituras Hebraicas para mostrar como, nele, a antiga aliança atinge sua plena realização.

Segunda, eclesiológica, visto que a Igreja é o novo *qahal Yahweh* (comunidade do povo de Deus), o novo Israel, herdeira legítima do Israel no deserto. Mas, o Reino não se esgota na Igreja. Mateus mostra particular interesse por Pedro e pelos Doze, conservando uma postura crítica diante da comunidade e seus líderes.

Terceira, escatológica, em que Mateus chama a atenção para o mistério da salvação acontecendo na história da humanidade (parábolas) e recomenda atenção em relação à consumação da história, quando se processará o juízo escatológico de Deus. O evangelista oferece uma espécie de criteriologia a respeito da salvação e da condenação. Os novos critérios rompem os padrões vigentes de pensamento e possibilitam entrar no Reino definitivo, até mesmo, quem não esperava, sendo rejeitados os que se julgavam detentores seguros de um lugar no Reino, porém, sem estarem revestidos com a justiça do Reino.

O “reinado de Deus” não é um conceito espacial nem estático, mas um conceito dinâmico, significando a soberania real de Deus em ação, primeiramente como aposta à soberania real humana, mas também a seguir como oposta a toda soberania no céu e na terra. “Sua marca principal é que Deus está a realizar o ideal da justiça real, sempre ansiado, mas nunca cumprido na terra” (JEREMIAS, 1983, p. 162).

A partir da lógica do que é o “reinado de Deus”, a narrativa vai caracterizando quais as categorias que são inseridas nesta construção feita por Jesus, a começar, pela atenção dada publicamente a uma mulher casada (a mãe dos filhos de Zebedeu).

No centro desta narrativa existe um pedido, que é feito com a lógica de poder, com a perspectiva da mãe em ter os filhos honrados acima do restante do grupo central. “Jesus afirma que somente Deus é o Patrono capaz de conceder tal patronagem, Jesus é o mediador para o Reino, não o patrono” (MALINA; ROHRBAUGH, 2018, p. 119). Obviamente, tendo como pano de fundo toda a estrutura opressora do império romano, Jesus desqualifica o modelo perverso de poder (v. 25, 26), de forma a apontar a direção a ser seguida a partir da nova sociedade, integrada por novos homens e mulheres, esse é o “reinado de Deus”.

Pode-se entender, que existe um axioma com a tentativa de demonstrar que o cristianismo rompeu com a prática do judaísmo, que afastava as mulheres dos assuntos religiosos, e também justificar “a participação das mulheres no ‘convívio’ com Jesus e até mesmo em dar um aporte a sua missão (Lc 8.1-3). Com isso, Jesus dá seguimento a sua prática libertadora” (STORNILO, 2004, p. 84).

A imagem dos fariseus no evangelho segundo Mateus não poderia ser pior, o capítulo 23 trata dos fariseus. Por sete vezes, o evangelista os chama de “hipócritas” e aplica-lhes outras expressões pejorativas como “cegos”, “insensatos”, “sepulcros caiados”, “filhos de assassinos” (VITÓRIO, 1997, p. 346).

A legislação religiosa judaica equiparava as mulheres com os escravos (pagãos) e com as crianças (menores). E a prostituta era classificada como fora da lei. Jesus relacionou-se com as mulheres, que o acompanhavam e o serviam desde a Galileia até Jerusalém (Mc 15.41), é uma mulher em Betânia que unge a Jesus (Mt 26.6-13), Jesus conversa não somente com a mulher de Zebedeu em público, também com uma samaritana (Jo 4.27) e, por fim, deixa-se tocar pela mulher com hemorragia que a tornava impura cerimonialmente (Mt 9.20-22). Isso não somente subverte, mas principalmente dá visibilidade e inclusão às mulheres.

O tema da inversão, tão típico de Jesus, contrasta os menos honrados com os mais honrados, os últimos, com os primeiros. A imagem começa com uma visão contrastante do mundo real fora da casa de Israel (os governos pagãos tiranos e os grandes) com a maneira pela qual as coisas deveriam ser no “Israel renovado” (o seguimento de Jesus). No “Israel renovado” os grandes são os que servem como “servos” (διάκονος) (MALINA; ROHRBAUGH, 2018, p. 120).

Os primeiros são os que detêm a condição de escravos (δοῦλος), esta expressão na forma gramatical como está, aparece na tradição mateana quando existe a convocação e o envio para o cumprimento da missão dos doze apóstolos (10.24,25), na parábola do credor incompassivo (18.26,28), na parábola dos dois servos 24.45,46 (sempre utilizando o substantivo δοῦλος). É importante ressaltar, que tanto a tradução de Almeida, quanto a Bíblia de Jerusalém, não traduzem a expressão δοῦλος por escravo, mas, utiliza o verbete servo, trazendo assim, prejuízo para um entendimento preciso do contexto sociocultural da Palestina nos tempos de Jesus.

Quando se analisa algumas narrativas nos evangelhos que apontam para o tema da escravidão, sinaliza que Jesus tinha conhecimento tanto de escravos da cidade, como escravos do campo. Em Mt 18.23-25; 22.3-10, há referências a escravos da corte de reis, evidentemente em cidades.

Flávio Josefo, refere-se “explicitamente à Dóris, uma das esposas de Heródes, o Grande, que possuía escravas” (JOSEFO, 2021, p. 788). Você usou a própria obra dele ou de algum livro que fala dele. Um escravo (δοῦλον), tipicamente da cidade é também aquele do sumo sacerdote, cuja orelha é cortada por ocasião da prisão de Jesus (Mc 14.47). Referências explícitas aos escravos de área rural, há em textos como Mt 13.27-30; Lc 15.22; 17.7-10. O fato de existir escravos judeus, pagãos, da cidade ou campo, não deve passar distante da visão de Jesus, pois o amor por Ele vivido e pregado (Mt 5.43-48) pretendeu justamente “romper com este tipo de diferenciações discriminatórias” (WEGNER, 1988, p. 59).

Talvez seja preciso dizer até um pouco mais. Pode-se pensar em virtude da cena da lavagem dos pés dos discípulos (Jo 13.1s). Ora, o escravo judeu não era obrigado a lavar os pés do seu amo, como se observa na narrativa do lava pés. Jesus realiza, pois, com o lava-pés, o serviço reservado ao último escalão da hierarquia social judaica, o escravo pagão.

Logo, Jesus se identifica com o escravo pagão e, por extensão, com os desqualificados de todos os tempos. Neste ponto, há uma nítida ruptura entre Jesus e o judaísmo: “para os judeus o termo ‘escravo’ consistia numa das piores infâmias que alguém podia falar a outra pessoa; havia até um ditado que dizia: ‘mais honrado que um escravo é um cachorro’” (WEGNER, 1988, p. 59).

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao se analisar crítica e detalhadamente a narrativa de Mt 20.20-28, percebe-se que não somente o aspecto do poder é apresentado. A perspectiva da mãe, juntamente com os seus dois filhos, com o intuito de possivelmente garantir posição e poder, ao ter em mente governos tiranos-opressores, é desconstruída pela nova lógica de “Reino” ensinada por Jesus, não há espaço para tirania e opressão aos cidadãos que compõe e irão compor o “Reino de Deus”.

Pode-se encontrar na narrativa de Mt 20.20-28, um Jesus que aponta como axioma de sua mensagem, a equalização da estratificação social, que era na Palestina de seu tempo, uma questão explícita. É exposto nesta narrativa o característico ensino de Jesus sobre a “inversão”, ao contrapor o “senso comum” do tempo. A comunidade de

Jesus não pode ser semelhante ao poder do mundo civil que, muitas vezes, é autoritário e tirânico. Ela precisa exercitar a autoridade com espírito de serviço, a fim de sanar as feridas causadas pela ostentação do poder.

Os modelos governamentais conhecidos no período se tornam obsoletos e inviáveis à nova comunidade de cidadãos do Reino de Deus, anunciada por Jesus. O modelo apresentado, tinha regras e valores próprios, ou seja, vida própria, distinto de tudo o que aqueles discípulos e cidadãos da Palestina conheciam até então.

O “reinado de Deus”, extingue categorias sociais discrepantes, examina-se que neste novo modelo, composto por novos homens e novas mulheres, que são dotados e dotadas pelo (Espírito), não existe mais os primeiros “hierarquicamente” e os últimos, chefes e servidores, mulheres e crianças como cidadãos de segunda categoria, senhores e escravos, tiranos-opressores e oprimidos e dominados. Esta nova sociedade alternativa, que é apresentada por Jesus, onde os cidadãos e cidadãs compõem o “reinado do Pai”, são norteados por “amor”, é uma nova sociedade justa, fraterna, igualitária que é proposta, inaugurada e sinaliza sua plena instalação através da pessoa de Jesus.

## REFERÊNCIAS

BALCH, D.; STAMBAUGH, J. E. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. São Paulo: Paulus, 2008.

CAMACHO, F.; MATEOS, J. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. São Paulo: Paulus, 2018.

DOUGLAS, D. J. *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

HORSLEY, R. A. *Jesus e a espiral da violência resistência popular na Palestina romana*. São Paulo: Paulus, 2010.

HORSLEY, R. A. *Jesus e o império: o Reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

JEREMIAS, J. *Jerusalém nos tempos de Jesus*. Pesquisas de História econômico-social no período Neotestamentário. São Paulo: Paulus, 1983.

JOSEFO, F. *História dos Hebreus: Obra completa de Abraão à queda de Jerusalém*. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 1997.

LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo*. Mt 18-25. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 213-224. v. 3.

MALINA. B. J. ROHRBAUGH. R. L. *Evangelhos Sinópticos: comentário a luz das ciências sociais*. São Paulo: Paulus, 2018.

RADERMAKERS, J. *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*. Lecture continue. Heverlee-Louvain: Institut d'Études Théologiques, 1972. v. 2.

RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1977.

SILVA, V. Os marginalizados constroem a história. *Revista de Estudos Bíblicos*, n. 21, p. 9-22, 1989.

STORNILO, I. *Como ler o Evangelho de Lucas: os pobres constroem a nova história*. São Paulo: Paulus, 2004.

WEGNER, U. Escravidão e escravos na Bíblia. Os Evangelhos, Jesus e os escravos. *Revista Estudos Bíblicos*, n. 18. p.55-59, 1988.

VITÓRIO, J. Cristologia em contexto de conflito. O caso Mateus. *Convergência*, v. 33, n. 239, p. 45-61, 1998.

VITÓRIO, J. Destinatários do kerigma evangélico na perspectiva de Mateus. *Revista de Estudos Bíblicos*, n. 57, p. 344-365, 1997.