

IN ALTVM

REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DA FATEO

ARTIGO

Quem é este? Admiratio como princípio da sabedoria no evangelho de Marcos

Who then is this? Admiratio as the principle of wisdom in the gospel of Mark

Hélcio José Ferreira Gomes Júnior¹

[Orcid: 0009-0000-6816-2901](https://orcid.org/0009-0000-6816-2901)

[email: helcio051@gmail.com](mailto:helcio051@gmail.com)

Cássio Selaimen Dalpiaz²

[Orcid: 0000-0003-4689-4604](https://orcid.org/0000-0003-4689-4604)

[email: csdalpiaz@gmail.com](mailto:csdalpiaz@gmail.com)

¹ Mestre em Literatura Comparada (UNB/2023) e Doutorando pela mesma Universidade sob a temática: "Em Jerusalém ou em Gondolin, um lugar para sonhar". Licenciado em Língua Portuguesa e Literaturas em Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2001), com ênfase em Português e Literatura Brasileira. Bacharel Teologia pelo Centro de Estudos Filosófico-Teológicos Redemptoris Mater, afiliado da Universidade Lateranense de Roma (2013), atuando principalmente nos temas da evangelização e da cultura. Licenciado em Filosofia pela Faculdade da Serra da Mesa (2021). Membro do Conselho Editorial da IN ALTVM - Revista de Filosofia e Teologia da FATEO - Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília. Coordenador do grupo de extensão Festa Muito Esperada, atuando como membro do Grupo de Estudos Mitopóéticos (GEM / USP) e do Grupo de Pesquisa Literatura e Espiritualidade (Unb). É docente da área de Língua Portuguesa e Literaturas do Centro de Estudos Filosóficos Redemptoris Mater de Brasília e do Seminário Arquidiocesano Propedêutico São José de Brasília, assim como da Faculdade de Teologia de Brasília.

² Seminarista da Arquidiocese de Brasília (Seminário Nossa Senhora de Fátima). Bacharel em Filosofia e Graduando de Teologia pela FATEO – Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília.

Resumo: O artigo examina o Evangelho de Marcos a partir da categoria do maravilhamento (*admiratio*), compreendido no vocabulário grego (*thauma, thaumazō*) como espanto e abertura ao mistério. Retomando os estudos de Bertram e a tradição filosófica grega, mostra-se que o espanto, desde Platão e Aristóteles, é princípio do conhecimento, perspectiva aprofundada por Agostinho e Tomás de Aquino como disposição para a contemplação da verdade. Em especial, Pieper destaca o maravilhamento como postura contemplativa e abertura ao mistério, contrapondo-se à lógica moderna da produtividade. Em seguida, analisa-se o desenvolvimento dessa noção na Septuaginta, onde *thauma* assume sentido teológico ao qualificar as ações salvíficas de Deus, articulando-se às raízes hebraicas correlatas e evoluindo da surpresa inicial à reverência cultual. A partir desse percurso, interpreta-se Marcos como narrativa construída para provocar no leitor o mesmo movimento espiritual das testemunhas de Jesus: do assombro sensível ao temor reverente. Conclui-se que o maravilhamento constitui, no segundo Evangelho, via de revelação e mediação para a fé.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos. *Admiratio*. Contemplação. Josef Pieper.

Abstract: The article examines the Gospel of Mark through the category of wonder (*admiratio*), understood in the Greek vocabulary (*thauma, thaumazō*) as astonishment and openness to mystery. Drawing on Bertram's studies and the Greek philosophical tradition, it shows that wonder—since Plato and Aristotle—constitutes the starting point of knowledge, a perspective deepened by Augustine and Thomas Aquinas as an interior disposition toward the contemplation of truth. Pieper, in particular, highlights wonder as a contemplative stance and openness to mystery, in contrast to the modern logic of productivity. The study then analyzes the development of this notion in the Septuagint, where *thauma* acquires a theological meaning by characterizing God's saving actions, relating to its cognate Hebrew roots and evolving from initial surprise to cultic reverence. From this trajectory, Mark is interpreted as a narrative crafted to elicit in the reader the same spiritual movement experienced by the witnesses of Jesus: from sensible astonishment to reverent awe. The article concludes that wonder, in the Second Gospel, constitutes a path of revelation and a mediating disposition for faith.

Keywords: Gospel of Mark. *Admiratio*. Contemplation. Josef Pieper

INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma leitura do Evangelho segundo Marcos a partir do princípio do maravilhamento (*admiratio*), entendido como uma categoria teológica e espiritual essencial à experiência cristã. O termo grego para essa admiração (*thaumazéin*) tem origem no nome *thauma*, que, por sua vez, tem sua raiz em *thea* (visão) e *theasmai* (contemplo) (Bertram in Kittel, 1968). Significa o objeto da admiração, o ato de admirar-se, e o espetáculo que causa admiração (seja o extraordinário natural seja o milagre). *Thaumazo*, a forma verbal, portanto, significa em sua voz ativa o ficar maravilhado, certo olhar com admiração com alguma conotação venerativa, e em sua voz passiva denota o ser objeto de espanto (Malhadas; Dezotti; Neves, 2010).

No grego clássico, *θαῦμα* indica o “prodigioso” ou “extraordinário”, frequentemente com tonalidade ambígua: algo pode ser “maravilhoso” ou “assombroso”, mas também “estranho” e até inquietante. O verbo *θαυμάζω* descreve o ato de ficar espantado, admirar, investigar com curiosidade — podendo oscilar entre a perplexidade filosófica e a veneração religiosa. Em Platão, *θαυμάζειν* é o início da filosofia (*Theaet.* 155 d): o espanto conduz à busca da verdade (Bertram in Kittel, 1968).

O campo semântico do “espanto” na Bíblia grega tem em *θαῦμα* (*thauma*) e seu verbo correlato *θαυμάζω* (*thaumazō*) o núcleo expressivo fundamental. Desde a Grécia clássica até a tradição bíblica, o termo designa tanto o ato de maravilhar-se diante de um

fenômeno extraordinário quanto o objeto que suscita essa admiração — o “portento”, o “milagre”. No contexto veterotestamentário, essa semântica é reelaborada teologicamente: o espanto humano passa a ter como objeto privilegiado as ações poderosas de Deus (*mirabilia Dei*) (Bertram in Kittel, 1968).

No relato de Marcos, a figura de Jesus provoca assombro constante: os ouvintes se espantam com sua autoridade, os discípulos se inquietam com seus gestos e palavras, e até os adversários são surpreendidos por seu silêncio. Longe de ser um recurso narrativo acessório, o espanto se mostra como uma via de revelação — um caminho que prepara o coração para a fé.

A pertinência dessa abordagem se fundamenta em uma longa tradição filosófica e teológica. Já em Platão e Aristóteles, a admiração aparece como origem do saber, pois só se interroga o mundo quando algo rompe o habitual. Essa intuição foi acolhida e aprofundada pela teologia cristã, em especial por autores como Agostinho, Tomás de Aquino e Josef Pieper. Para este último, o maravilhamento é a disposição essencial para a contemplação da verdade, contrapondo-se à lógica moderna da produção e da pressa.

1. O MARAVILHAMENTO COMO PRINCÍPIO DA SABEDORIA

Desde a filosofia grega, o maravilhamento — *thaumázein* — é reconhecido como a origem da busca pelo conhecimento. Em sua obra *Teeteto*, Platão põe na boca de Sócrates uma afirmação que se tornaria fundacional para a história do pensamento ocidental: “É próprio do filósofo admirar-se. Não há outro começo da filosofia senão este”

(Platão, *Teeteto*, 155d). Essa disposição não é uma curiosidade vulgar, mas um assombro diante do ser, uma percepção de que a realidade é mais do que sua mera aparência ou funcionalidade. Para Platão, a admiração é o ponto de partida da filosofia porque é, acima de tudo, um reconhecimento da ignorância do ser humano frente à vastidão do conhecimento. Ao maravilhar-se, o filósofo se coloca em uma postura de abertura e receptividade, disposto a ir além das aparências e compreender a realidade em sua profundidade. Esse espanto não se limita à simples percepção sensorial, mas envolve uma contemplação profunda do que é, um olhar que busca captar a verdade essencial que subjaz a tudo o que existe. A partir dessa postura de admiração, o filósofo começa a questionar, refletir e, assim, inicia sua busca incessante pelo saber, motivado pela consciência de que a realidade é mais do que aquilo que se revela de imediato aos sentidos.

Aristóteles, em concordância, afirmará na *Metafísica* que “foi por causa do assombro que os homens começaram a filosofar” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b), indicando que a filosofia não nasce de uma resposta a problemas práticos, mas de uma experiência radical de ignorância diante da grandeza do real. É busca desinteressada pelo saber, livre da resolução de problemas imediatos ou de fins úteis. A filosofia, segundo Aristóteles, é uma busca pela verdade que se distingue das ciências e das práticas cotidianas, pois não visa resolver problemas concretos ou imediatos, mas sim explorar as causas e os princípios fundamentais da realidade. A filosofia é, assim, uma busca por um conhecimento que transcende o uso prático, voltando-se para questões universais e

atemporais — questões sobre o que é a realidade, o que é o bem, o que é a verdade. É, assim, um modo de ser no mundo no qual se está aberto ao todo.

A experiência do maravilhamento, já identificada na filosofia clássica como ponto de partida para o saber, encontra aprofundamento na teologia cristã, onde é entendida como uma disposição espiritual fundamental para o encontro com Deus. Em Santo Agostinho, essa admiração não se limita à ordem da razão, mas assume uma dimensão existencial e afetiva. No Livro X das Confissões, Agostinho narra sua experiência de maravilhamento diante da criação e da interioridade, culminando na célebre exclamação: “Tarde Te amei, ó Beleza tão antiga e tão nova!” (Agostinho, Confissões, X, 27,38). Para Agostinho, o maravilhamento nasce do reconhecimento de que existe algo infinitamente maior do que o homem, mas que, ao mesmo tempo, é íntimo a ele, acessível ao seu coração e à sua alma. Esse algo maior é Deus, que se revela não apenas nas maravilhas da criação, mas também no silêncio da interioridade humana. O assombro agostiniano é, assim, um movimento duplo: ele nasce da percepção de que o homem está diante de um mistério incompreensível e grandioso, mas também da experiência de que esse mistério se torna pessoal, acessível e íntimo. Deus se deixa encontrar, não por meio de grandes espetáculos ou manifestações externas, mas no silêncio e na memória do ser humano, dentro de seu próprio ser. O maravilhamento, assim, se torna não apenas o início do conhecimento, mas o princípio de um caminho espiritual, em que o ser humano é levado a se apaixonar pela verdade eterna e pela beleza que transcende a aparência superficial das coisas, reconhecendo a presença divina em todas as dimensões da sua vida.

Em Santo Tomás de Aquino, a *admiratio* é descrita como um movimento natural da alma diante daquilo que ultrapassa sua compreensão. Na *Suma Teológica*, Tomás afirma que “a admiração é causada pela aparição do que é novo e insólito” (S. Th., I^a-II^{ae}, q. 32, a. 8, ad 1), e que ela é um dos elementos que preparam o intelecto para a sabedoria. Apesar de ser movida pelo desejo de compreender, a razão, para Tomás de Aquino, não age de forma puramente instrumental ou racional. Ao contrário, ela é impulsionada por uma experiência inicial de maravilhamento, um encontro com o que excede os limites da razão e que não pode ser facilmente aprisionado em categorias ou conceitos conhecidos. Esse movimento inicial de admiração abre o coração e a mente para o conhecimento, afastando a razão da mera aplicação utilitária e aproximando-a de uma busca genuína pela verdade. Para Tomás, essa abertura ao mistério da realidade é fundamental para o desenvolvimento do que ele chama de *studiositas*, que é o amor à verdade — uma virtude essencial que leva o ser humano a procurar e abraçar a sabedoria. Mais ainda, no tratado sobre a sabedoria, ele descreve a contemplação como o ápice da vida espiritual, onde a alma, suspensa em Deus, encontra alegria não na posse, mas na presença do que é amado e admirado (cf. S. Th., II-II, q. 180, a. 7).

Essa tradição reforça que o maravilhamento não é apenas um estado emocional passageiro, mas uma estrutura de abertura do ser humano ao mistério divino. Ele prepara o coração para a fé, para a contemplação e para o reconhecimento da beleza como sinal de uma realidade maior. Essa chave hermenêutica é essencial para a leitura do Evangelho segundo Marcos: o texto não busca sistematizar uma cristologia, mas narrar o impacto da

presença de Jesus de modo a provocar no leitor a mesma *admiratio* que tomava conta das multidões, dos discípulos e até dos opositores.

2. O ABALO COMO PRINCÍPIO DA ADMIRAÇÃO

SEGUNDO JOSEF PIEPER

Josef Pieper, retomando essa tradição, identifica no maravilhamento uma atitude que precede qualquer racionalização e que se enraíza numa experiência contemplativa do mundo. Em “*O que é filosofar?*”, Pieper retoma Platão e Aristóteles para afirmar que a atitude filosófica nasce do assombro diante do ser, e que este assombro é pré-reflexivo, quase litúrgico, no sentido de uma atitude receptiva e contemplativa, anterior a qualquer função ou utilidade:

nas próprias coisas que estão cotidianamente à mão torna-se perceptível o rosto mais profundo do real (não numa esfera do “essencial” destacada contra o cotidiano, ou como quer que se a chame); portanto, diante do olhar dirigido às coisas encontradas na experiência cotidiana se apresenta o não-cotidiano, o que não é mais óbvio nessas coisas. É exatamente a esse estado de coisas que está associado aquele acontecimento interior no qual se colocou há muito o início do filosofar: a admiração. (2007, p. 41)

O horizonte cotidiano moldado pela utilidade e pelo trabalho não é capaz de responder plenamente às questões que surgem ao homem, pelo contrário, a própria constituição do cotidiano exige certa exclusividade: o que se pensa é aquilo que pode atingir outro fim. Espírito contrário ao espírito filosófico, que, para Pieper, não é aquele que resolve problemas, mas aquele que se detém diante da realidade com reverência. “a

verdadeira filosofia funda-se na crença de que a riqueza autêntica do homem não se encontra na satisfação das necessidades, nem em ‘que nos tornemos senhores e proprietários da natureza’, mas em sermos capazes de ver o que é — a totalidade daquilo que é” (Pieper, 2007, p. 21). Essa atitude, contudo, pressupõe o maravilhamento, pois é ele que prepara o indivíduo para a recepção do verdadeiro conhecimento:

Assim, é aquele que se admira, somente ele, quem na forma pura realiza aquela atitude originária para com o ser, denominada desde Platão *theoria*, a percepção puramente receptiva da realidade, não turbada por qualquer apelo intermediário da vontade. Só há *theoria* enquanto o homem não se torna cego para o admirável que há no fato de que algo existe. (Pieper, 2007, p. 42).

Em sua leitura, maravilhar-se é reconhecer o ser além e a partir daquilo que aparece no olhar cotidiano da utilidade para um fim. O verdadeiro maravilhamento, contudo, não provém de um simples afastamento da realidade, mas de um abalo — poético, filosófico ou existencial — que desestabiliza o olhar funcional e revela a profundidade oculta do mundo: “é exatamente isso que caracteriza quem se admira: para ele, para o homem surpreendido pela face profunda do mundo, os fins imediatos da vida silenciam, pelo menos quando olha surpreendido para a face admirável do mundo” (Pieper, 2007, p. 42). O mundo não é repellido, senão que se percebe seu caráter de não obviedade, de que é mais profundo do que parece ao olhar da simples utilidade.

A admiração se mostra tanto algo de negativo, o não conhecimento das causas, quanto algo de positivo, o desejo de conhecer:

Quem compreende não se admira. Não se pode dizer de Deus que ele se

admira, pois Deus sabe tudo do modo mais perfeito. E mais: o que se admira não só não sabe, ele tem consciência de que não sabe, entende o fato de não saber. Todavia, esse não é o não-saber da resignação. Ao contrário, o que se admira é alguém que se põe a caminho. À admiração pertence tanto que o homem silencie pasmado por um instante como se ponha à procura. (Pieper, 2007, p. 42).

Assim compreendido, o maravilhamento configura-se não apenas como o ponto inicial no tempo (*initium*) da filosofia, mas como seu princípio interior e permanente (*principium*), fonte contínua de abertura para o mistério. Ele implica uma suspensão das exigências utilitárias da razão e uma disposição interior para acolher o que se dá, mesmo sem explicação plena. Tem, portanto, uma estrutura de esperança: comporta a possibilidade e o direcionamento a um conhecer que se sabe não possuidor de tudo, mas que ao tudo se dirige. Neste horizonte, o princípio da *admiratio* torna-se especialmente relevante para a leitura do Evangelho de Marcos: a narrativa evangélica se constrói não para explicar o mistério de Cristo, mas para provocar no leitor uma reação semelhante à do filósofo — o assombro inicial que abre caminho para a fé. É, portanto, a partir da experiência da inconclusividade do mundo, e do abalo que tal experiência provoca, que o homem pode transcendê-lo.

3 “SÓ O SENHOR FAZ MARAVILHAS”: A ADMIRAÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO

Na literatura helênica, *θαῦμα* cobre uma ampla gama de significados: “coisa extraordinária”, “portento”, “maravilha”, ou ainda “coisa monstruosa” (*δεινόν*, *deinon*)

(Bertram in Kittel, 1968, col. 218). A Septuaginta, porém, insere o termo em um contexto teológico. Para Bertram, o passo decisivo foi o deslocamento semântico do campo estético e filosófico para o campo da revelação. O espanto passa a ser a resposta humana diante das “obras portentosas de Deus” (θαυμάσια τοῦ Θεοῦ, *thaumasia tou Theou*) expressão recorrente nos Salmos (Sl 104[105],5; 77[78],11; 97[98],1). Assim, o “maravilhoso” deixa de pertencer à natureza e torna-se atributo do agir divino na história de Israel (Bertram in Kittel, 1968, col. 220).

Bertram (in Kittel, 1968, col. 223–226) demonstra que θαῦμα (*thauma*) e θαυμάζω (*thaumazō*) traduzem, na Septuaginta, três raízes hebraicas fundamentais: פלא (*pālāʾ*), תמה (*tāmāh*) e מורא (*môrāʾ*). A primeira, פלא (*pālāʾ*), designa o agir de Deus que ultrapassa as possibilidades humanas, e que se manifesta em atos extraordinários. Em Gn 18,14, a pergunta retórica “Haveria para o Senhor coisa demasiadamente maravilhosa?” já introduz o tema do *maravilhoso* como atributo divino. Na LXX, a tradução por θαυμαστόν (*thaumaston*) ou θαυμάσιον (*thausasion*) (Ex 15,11; Sl 9,2; 76[77],15; 97[98],1) sublinha o caráter teofânico desses atos. Bertram (in Kittel, 1968, col. 223, tradução nossa³) observa que *pālāʾ* é “o verbo central para o agir portentoso de YHWH” e que θαυμαστός (*thaumastos*) se torna quase uma tradução técnica para o termo.

A segunda raiz, תמה (*tāmāh*), refere-se ao espanto humano diante do incompreensível (Gn 43,33; Jz 13,6; Is 59,16). A LXX a verte geralmente por θαυμάζω (*thaumazō*) ou, em contextos de maior intensidade, por ἐξίστημι (*existēmi*) (Ez 3,15).

³ “il verbo centrale per l'agire portentoso di YHWH”

Aqui o espanto é a reação humana ao mistério de Deus que intervém na história, como em Hc 1,5: “Vede entre as nações e olhai, e maravilhai-vos sobremaneira” (θαυμάσατε θαυμάσια, *thaumasate thaumasia*). A tradução grega, segundo Bertram (in Kittel, 1968, col. 225), acentua a dimensão de reverência e silêncio diante do agir divino.

Por fim, *μοῦρα* (*môra*'), derivado de *yārē*' ("temer"), é ocasionalmente traduzido por *θαυμαστός* (*thaumastos*), como em Ex 34,10 (*ποιήσω ἐνώπιόν σου θαυμαστά, poiēsō enōpion sou thaumasta*). Nesse caso, o espanto aproxima-se do temor reverente: o maravilhoso não é apenas o extraordinário, mas aquilo que desperta veneração. “Ο θαῦμα — escreve Bertram (in Kittel, 1968, col. 226, tradução nossa⁴) — é o ponto em que o espanto humano se converte em adoração”.

Nos Salmos, *θαῦμα* (*thaua*) e *θαυμάσια* (*thauasia*) adquirem valor litúrgico e pedagógico: Israel é constantemente exortado a recordar “as maravilhas que Deus operou” (*μνήσθητι τῶν θαυμασίων αὐτοῦ, mnēsthēti tōn thaumasiōn autou*, Sl 104[105],5). Essa recordação é mais do que memória; é um ato de fé renovada, como sintetiza Bertram: “lembrar-se é crer novamente” (Bertram in Kittel, 1968, col. 227, tradução nossa⁵). O espanto torna-se, assim, memorial da aliança e fundamento da adoração. Em Ex 15,11 e Dt 10,21, o plural *θαυμάσια* (*thauasia*) funciona quase como título divino — Deus é “aquele que faz maravilhas” (*ὁ ποιῶν θαυμάσια*). O paralelismo entre *θαυμάσια* (*thauasia*) e (*sēmeia kai terata*, “sinais e prodígios”) mostra que *thaua* participa do mesmo campo semântico que *semeion* e *teras*, mas dá ênfase à reação interior do crente diante do evento divino.

⁴ “il thauma è il punto in cui lo stupore umano si converte in adorazione”

⁵ “ricordare significa credere di nuovo”

O fenômeno do espanto não se limita ao uso de *θαῦμα* (*thauma*) e *θαυμάζω* (*thaumazō*). A linguagem religiosa da Septuaginta emprega um conjunto de termos que ampliam o espectro da experiência de maravilhamento. Bertram destaca que, ao lado de *θαυμάζειν* (*thaumazein*), aparecem expressões como *ἐξίστημι* (*existēmi*), *ἐκπλήσσομαι* (*ekplēssomai*), *θάμβος* (*thambos*) e *φοβέομαι* (*phobeomai*), cada uma com sua tonalidade própria (Bertram in Kittel, 1968, col. 228–231).

O verbo *ἐξίστημι* (*existēmi*), que literalmente significa “ficar fora de si”, traduz por vezes *תמא* (*tāmāh*) e aparece em Dn 8,27 para descrever o êxtase profético: “Eu, Daniel, fiquei esgotado e enfermo por vários dias... e fiquei atônito com a visão” (*ἐξίσταντο τῆς ὁράσεως*, *existanto tēs horaseōs*). Já *ἐκπλήσσομαι* (*ekplēssomai*), “ficar profundamente impressionado”, expressa a reação de quem é atingido por algo que ultrapassa a capacidade de compreensão. Essa nuance aparece em passagens sapienciais e poéticas, como Jó 26,11, onde o espanto é gerado pela grandeza da criação.

O substantivo *θάμβος* (*thambos*) e seu verbo correspondente *θαμβέομαι* (*thambeomai*) representam uma forma de espanto mais próxima do temor religioso, frequentemente associado à presença do divino. Em Hc 3,2 LXX (“Senhor, ouvi tua fama e temi” — *Κύριε, εἰσήκουσα τὴν ἀκοήν σου καὶ ἐφοβήθην*, *Kyrie, eisēkousa tēn akoēn sou kai ephobēthēn*), o assombro se converte em reverência. Finalmente, *φοβέομαι* (*phobeomai*), “temer”, indica o estágio culminante do processo espiritual do espanto: o reconhecimento adorante da presença de Deus.

Esses vocábulos, considerados em conjunto, revelam uma progressão da experiência religiosa. O espanto (*thauma*) é o primeiro movimento do coração diante do

mistério; a perplexidade (*ekplēssoma*) aprofunda essa reação; o assombro reverente (*thambos*) a transforma em temor; e o *phobos* finaliza o percurso, conduzindo à adoração. Bertram resume essa dinâmica afirmando que “o θαῦμα (*thauma*) é o limiar do φόβος (*phobos*): o maravilhar-se é a porta de entrada no culto” (Bertram in Kittel, 1968, col. 230, tradução nossa⁶). O espanto é, portanto, uma categoria teológica dinâmica, que traduz a passagem da percepção do milagre à atitude de fé.

A análise do θαῦμα (*thauma*) na Septuaginta conduz a uma compreensão teológica profunda do “maravilhoso” como categoria revelacional. Segundo Bertram (in Kittel, 1968, col. 232–237), a noção se organiza em torno de três eixos interdependentes: teofania, memória e culto. O primeiro eixo é o da teofania: o “maravilhoso” manifesta a δύναμις Θεοῦ (*dynamis Theou*), a potência divina que se revela em atos de salvação. As “maravilhas” (θαυμάσια, *thaumasia*) são as obras em que Deus se mostra presente — libertando Israel do Egito (Ex 7,3; Dt 4,34), sustentando-o no deserto e conduzindo-o à terra prometida.

O segundo eixo é o da memória e da fé. O espanto não é apenas um sentimento passageiro, mas um gesto pedagógico da fé: recordar as “maravilhas” é renovar a confiança. “Israel crê porque se lembra; e se lembra porque foi maravilhado”, sintetiza Bertram (in Kittel, 1968, col. 233, tradução nossa⁷). O “maravilhoso” torna-se assim uma categoria da história da salvação: o espanto do povo torna-se liturgia, e a liturgia conserva a memória do espanto.

⁶ “il thauma è la soglia del phobos: lo stupore è la porta d’ingresso del culto”

⁷ “Israele crede perché ricorda; e ricorda perché è stato meravigliato”.

O terceiro eixo é o temor cultural. O espanto conduz ao φόβος Κυρίου (*phobos Kyriou*) — o temor reverente que reconhece a alteridade divina (Sl 33[34],9). Na teologia veterotestamentária, o *thauma* é o caminho do homem para Deus: começa como surpresa, amadurece em contemplação e culmina em adoração. O espanto é, portanto, o primeiro ato teológico da fé, um conhecimento que nasce não do raciocínio, mas do assombro diante do Mistério.

Dessa forma, o *thauma* bíblico diferencia-se parcialmente de seu equivalente helênico. Enquanto o espanto grego nasce da ignorância (*agnoia*) e conduz à investigação racional, o espanto bíblico nasce da revelação e conduz à fé, demonstrando certa diferença análoga de grau, embora resguarde a mesma faculdade intelectual. Bertram conclui afirmando que “o espanto bíblico é já uma forma de resposta; não busca compreender, mas adorar” (Bertram in Kittel, 1968, col. 237, tradução nossa⁸). Assim, o *thauma* revela-se como um modo de conhecimento teologal — uma epistemologia do assombro, em que o homem conhece Deus não porque explica suas obras, mas porque se deixa afetar por elas.

4 O MARAVILHAMENTO NO EVANGELHO DE MARCOS: NARRATIVA COMO PROVOCAÇÃO ESPIRITUAL

A partir da concepção de maravilhamento desenvolvida por Josef Pieper e da sacralização semântica do termo na Septuaginta, podemos ler o Evangelho segundo

⁸ “Io stupore biblico è già una forma di risposta; non cerca di comprendere, ma di adorare”

Marcos não como um relato apologético ou dogmático, mas como uma narrativa intencionalmente construída para provocar no leitor uma reação semelhante àquela que inaugura o filosofar: o assombro diante da realidade. O evangelista constrói sua narrativa segundo a lógica do *thauma* (θαῦμα), que, como vimos no Antigo Testamento, traduz o hebraico *pālā*, “agir portentoso de Deus”, e que se desdobra em outros modos de espanto progressivo — do *thumazō* (espantar-se) ao *ekplēssomai* (ficar profundamente impressionado), ao *existēmi* (ficar fora de si), até o *thambos* (espanto reverente) e o *phobeomai* (temor adorante). Assim, a progressão verbal grega que descreve o espanto humano diante do divino reaparece no texto de Marcos como dinâmica espiritual: o Evangelho não visa informar sobre Cristo, mas conduzir o leitor da surpresa inicial à adoração.

Bertram observa que, na tradição da Septuaginta, “o *thauma* é o limiar do *phobos*: o maravilhar-se é a porta de entrada no culto” (Bertram in Kittel, 1968, col. 230). Essa estrutura de passagem — do espanto sensível ao temor reverente — encontra em Marcos sua realização narrativa. O Evangelho é construído de modo a que o leitor participe da mesma experiência de deslocamento: o espanto diante dos sinais e palavras de Jesus torna-se gradualmente reconhecimento e reverência diante de sua pessoa.

Desde os primeiros capítulos, Jesus é apresentado como alguém cuja presença desconcerta: “E ficaram todos admirados com o seu ensinamento, pois os ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas” (Mc 1,22, *Bíblia de Jerusalém*). Aqui, o verbo *ekplēssomai* indica uma comoção profunda, mais intensa que o simples *thumazō*: trata-se de uma experiência que ultrapassa o entendimento e que desestabiliza as

categorias religiosas do ouvinte. O espanto não se restringe ao ensinamento, mas se estende aos gestos: “Todos ficaram tão admirados que perguntavam uns aos outros: ‘Que é isto? Um ensinamento novo, dado com autoridade! Ele manda até nos espíritos impuros e eles lhe obedecem!’” (Mc 1,27, *BJ*). A passagem articula dois níveis de maravilhamento — o *thaumazō* da multidão diante do gesto visível e o *existēmi* implícito no reconhecimento do poder divino — mostrando o movimento que vai do espanto exterior à percepção interior do mistério. Esse abalo não é superficial: ele rompe com o ordinário da experiência religiosa e social da época, introduzindo uma nova possibilidade de percepção da realidade. O mesmo movimento já se encontrava nos Salmos, quando o povo era convocado a recordar “as maravilhas que Deus realizou” (Sl 104[105],5, *BJ*), transformando o espanto em memória litúrgica. Marcos prolonga essa tradição: cada gesto de Jesus reatualiza as “maravilhas” (*thaumasia*) de Deus e convida a uma reação semelhante àquela do Antigo Testamento — a reverência diante do agir divino. Como afirma Bertram, “Israel crê porque se lembra; e se lembra porque foi maravilhado” (Bertram in Kittel, 1968, col. 233). Em Marcos, essa recordação torna-se atualização: o espanto não se refere apenas ao passado salvífico, mas ao evento presente de Cristo que continua a agir.

Importante aqui é considerar que esse assombro não nasce de uma neutralidade do olhar, mas de um abalo: uma ruptura com o fluxo habitual da experiência, um deslocamento que faz com que o mundo se revele em sua profundidade. Pieper (2007, p. 42) ressalta que o verdadeiro maravilhamento emerge de um impacto existencial, poético ou filosófico, que interrompe o automatismo e rompe com a obviedade. O Evangelho

segundo Marcos se vale dessa lógica. Suas passagens não fluem em serenidade, mas em tensão: há demônios que gritam (Mc 1,23-26), multidões que se aglomeram (Mc 2,2), discípulos que não compreendem (Mc 4,13; 6,52), confrontos que se intensificam (Mc 3,6). A estrutura do texto colabora com esse abalo: Jesus não é explicado, mas apresentado em sua estranheza, em sua autoridade que escapa à normalidade. O leitor, como os personagens da narrativa, é convocado não a entender, mas a suportar o impacto de uma presença que reordena tudo.

A pergunta fundamental “Quem é este, que até o vento e o mar obedecem?” (Mc 4,41, *BJ*) marca não apenas uma crise epistemológica, mas uma suspensão da razão funcional. Aqui o verbo *phobeomai* traduz o medo reverente, o espanto diante da manifestação divina, equivalente ao *môrā* hebraico. Essa interrogação, longe de buscar resposta imediata, é o próprio gesto da *admiratio*, que Pieper vê como pré-reflexivo e litúrgico: um olhar pasmado diante da realidade. Santo Agostinho, em sua exegese das Escrituras, frequentemente insiste que é o “espanto da fé” que introduz o fiel no mistério, e não a mera assimilação racional (Agostinho, *Confissões*, X, 27,38). Em suas *Confissões*, ele expressa um profundo senso de admiração diante da verdade divina, enfatizando que a busca por Deus é movida por um desejo ardente de compreender o que é eterno e imutável.

A narrativa de Marcos, portanto, não conduz à compreensão plena, mas a uma disposição interior que suspende as exigências da razão instrumental e permite o acolhimento do que excede: Cristo como dom. Aqui, o maravilhamento revela sua estrutura de esperança, conforme Pieper (2007, p. 43) o define — não como expectativa

vaga, mas como orientação para um sentido que se reconhece como ainda não possuído, mas desejado. É nesse movimento que fé e *admiratio* se entrelaçam: não se crê porque se compreende, mas porque se foi tocado pelo mistério e por ele se deixa conduzir.

O Evangelho segundo Marcos não se encerra em certezas. Seu final abrupto, segundo o manuscrito mais antigo, marcado pelo medo e pelo silêncio, corrobora essa proposta: “Elas saíram e fugiram do túmulo, pois o tremor e o espanto as tinham tomado. E não disseram nada a ninguém, porque estavam com medo” (Mc 16,8, *BJ*). Aqui, a sequência verbal — *tromos* (tremor), *ekstasis* (estupor), *phobos* (temor) — mostra a culminância do processo descrito desde o Antigo Testamento: o espanto inicial (*thauma*) amadurece em êxtase e termina em temor sagrado (*phobos Kyriou*). A reação das mulheres diante do túmulo vazio não representa fracasso, mas a expressão máxima da *admiratio*: o reconhecimento de que o acontecimento pascal não cabe em explicações, mas exige reverência. Assim, à luz de Pieper e da tradição que ele continua, podemos afirmar que o Evangelho de Marcos não visa informar, mas formar: não esclarecer o mistério de Cristo, mas inserir o leitor na experiência do maravilhamento, cuja origem está no abalo inicial e cuja finalidade é abrir o coração para a fé. O *thauma* veterotestamentário, que já transformava o espanto em culto, encontra em Marcos sua plenitude teológica: o espanto humano se torna fé diante do Deus que se revela em Cristo.

CONCLUSÃO: RESTAURAR O ASSOMBRO DIANTE DO MISTÉRIO

A leitura do Evangelho segundo Marcos à luz do princípio do maravilhamento revela uma dimensão essencialmente contemplativa e existencial da narrativa cristã. Longe de oferecer um tratado sistemático ou uma biografia religiosa, Marcos conduz o leitor por uma sucessão de acontecimentos que provocam espanto, desestabilizam o olhar habitual e abrem espaço para o mistério. O assombro diante de Jesus — presente nos discípulos, nas multidões e até nos adversários — não é um efeito colateral da narrativa, mas seu próprio eixo hermenêutico. A fé surge desse encontro não controlável, onde o primeiro passo não é compreender, mas deixar-se afetar pelo mistério que se manifesta.

A partir da tradição bíblica do *thauma*, herdada da Septuaginta, compreendemos que o espanto marquiano prolonga uma pedagogia teológica já presente no Antigo Testamento. O mesmo movimento que começava no *pālā*, o agir maravilhoso de Deus em favor de Israel, amadurece agora no *thumazō* das multidões e culmina no *phobeomai* do tumulto vazio (Mc 16,8). A narrativa conduz o leitor pela mesma progressão espiritual que percorrem as palavras gregas do espanto: do assombro que observa ao temor que adora. Assim, o Evangelho de Marcos inscreve-se na continuidade da história salvífica, em que o espanto não é mera emoção, mas forma de conhecimento — uma resposta teologal à irrupção do divino no humano.

Ao articular a tradição filosófica clássica com a teologia cristã, especialmente através de Agostinho, Tomás de Aquino e Josef Pieper, compreende-se que a *admiratio* não é apenas uma reação emotiva, mas uma disposição interior que inaugura o caminho do conhecimento, da sabedoria e da fé. Em Pieper (2007, p. 42–43), particularmente, o maravilhamento é mais do que um ponto de partida: é uma postura permanente de

abertura ao real, uma interrupção do automatismo que permite acolher a profundidade do ser como dom. A experiência cristã, em sua raiz, nasce desse tipo de olhar — não como fuga da razão, mas como sua purificação.

Nesse sentido, o Evangelho segundo Marcos não pretende resolver o mistério de Cristo, mas expor o leitor ao seu impacto. A pergunta “Quem é este?” (Mc 4,41, *Bíblia de Jerusalém*) permanece sem resposta definitiva, não por falta de conteúdo, mas porque a resposta se dá na experiência e na fé, não na conclusão lógica. O espanto das mulheres diante do túmulo vazio — descrito por Marcos como *tromos*, *ekstasis* e *phobos* — não é fracasso, mas fidelidade à lógica da *admiratio*: o reconhecimento de que o mistério pascal não se apreende com palavras, mas se acolhe com reverência.

Assim, Marcos nos convida a uma leitura menos apressada, mais silenciosa e contemplativa — uma leitura que, em vez de nos tornar senhores do texto, nos faz seus interlocutores maravilhados. O maravilhamento, aqui, não é fuga da razão, mas sua plenitude: é o olhar que reconhece que o real, sobretudo o real divino, sempre excede. E é nesse excedente que nasce a fé — fé que, ao modo do *thauma* veterotestamentário, transforma o espanto em memória, a memória em adoração e o abalo inicial em esperança.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- AQUINO, TOMÁS DE. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Nova edição revista e ampliada. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- BERTRAM, Georg. “*Thauma, thaumazō*”. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (a cura di). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. IV. Brescia: Paideia, 1968. p. 215–240
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste; NEVES, Maria Helena (Coord.). *Dicionário greco-português (DGP)*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006
- PIEPER, Josef. *O que é filosofar?* São Paulo: Loyola, 2007.
- PLATÃO. *Teeteto*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).