

## Hölderlin e a Sagrada Comunhão entre Dionísio e Cristo

### Hölderlin and the sacred communion between Dionysius and Christ

**Renato Nunes Bittencourt**

**Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ**

**Resumo:** Neste artigo analisamos de uma forma geral a temática do divino na poética de Hölderlin, enfatizando em especial a proximidade simbólica entre as figuras de Dionísio e de Cristo, seres divinos complementares que promoveram, de acordo com a interpretação de Hölderlin, a afirmação do júbilo divino na Terra mediante a comunhão da vida humana com a dimensão divina.

**Palavras-Chave:** Hölderlin; Sagrado; Imanência; Dionísio; Cristo.

**Abstract:** In this article we analyze of a general form the thematic of the holy in Hölderlin poetical, emphasizing in special the symbolic proximity enters the figures of Dionysus and Christ, beings complementary the holy ghosts that had promoted, in accordance with the interpretation of Hölderlin, the affirmation of the divine joy in the Earth by means of the communion of the life human being with the divine dimension.

**Keywords:** Hölderlin; Sacred; Immanence; Dionysus; Christ.

Ó Luz Divina que, incansável e potente em seu reino incrível, nos ultrapassa, comunicando-me, todavia, a tua alma nos raios que eu bebo, que a tua felicidade seja a minha! Os filhos do Sol alimentam-se dos próprios atos. Vivem da vitória. Com espírito próprio, insuflam a sua coragem e a sua força é a sua alegria (HÖLDERLIN, 1994a, p. 48).

No decorrer deste texto analisamos de uma forma geral a temática da discursividade sobre o divino na poética de Hölderlin, enfatizando em especial a proximidade simbólica entre as figuras de Dionísio e de Cristo, seres divinos axiologicamente complementares que promoveram, de

acordo com a interpretação de Hölderlin, a afirmação do júbilo divino na Terra mediante a comunhão da vida humana com a dimensão divina.

A experiência do sagrado perpassa a obra de Hölderlin para além de qualquer configuração moralista que proponha uma adequação aos parâmetros normativos institucionais: sua poesia religiosa, relacionando uma linha contínua entre as imagens de Dionísio e de Cristo, representa uma ruptura com a perspectiva ortodoxa do Cristianismo. Nessas condições, Hölderlin, expressando o seu amor pelo espírito grego em sua interação com a energia crística através do primado superior da beleza e da poesia como as únicas instâncias capazes de captar a infinitude do divino e a pertença a essa esfera sagrada, proclama:

O primeiro filho da beleza humana, da beleza divina é a arte. Nela, o homem divino rejuvenesce e retorna a si mesmo. Ele quer sentir o que é e, por isso, contrapõe a si mesmo a sua beleza. Assim é que o homem ofereceu a si mesmo os seus deuses. Pois, no começo, o homem e seus deuses eram um só, quando, desconhecida de si mesma, vigorava a beleza eterna [...] O segundo filho da beleza é a religião. Religião é amor pela beleza. O sábio a ama, a infinita, a que tudo abraça. O povo ama seus filhos, os deuses, que lhe aparecem em múltiplas figuras. Assim foi para os atenienses. E sem esse amor pela beleza, sem essa religião, o Estado não passaria de um esqueleto árido de vida e espírito e todo pensamento e toda ação não passaria de uma árvore sem cimo, de uma coluna sem capitel (HÖLDERLIN, 1994a, p.97).

O poeta é aquele que ordena o mais sublime sentido da discursividade humana, recolhendo assim o espírito da conversação unificadora entre o terreno e o celestial. Conforme dito por Stefan Zweig: “Nenhum outro poeta alemão depositou tamanha fé na poesia e na sua origem divina como Hölderlin” (ZWEIG, 2004, p.55). Com efeito, Hölderlin percebe no âmagô da experiência religiosa o elemento criativo da poesia, que transfigura esteticamente a realidade: “De acordo com a sua essência, toda religião seria, portanto, poética” (HÖLDERLIN, 1994b, p. 70). A vivência religiosa é uma realização criadora do ser humano que se associa intimamente ao âmbito divino, tornando-se pleno de beleza e encantamento sagrado. Para Heidegger,

O desconhecido destina-se ao que é familiar para o homem e estranho para o deus a fim de manter-se resguardado como desconhecido. O poeta, porém, na palavra cantante, faz apelo a todas as claridades que instauram a fisionomia do céu e a todas as ressonâncias de seus cursos e ares, trazendo à luz e ao som o que assim se faz apelo (HEIDEGGER, 2002, p. 176-177).

Na esfera da imanência sagrada, a relação entre o divino e o humano é bilateral: o divino cria os seres nas quais ele se encontra plenamente manifestado enquanto centelha cósmica e por sua vez os humanos lhe dão a força de criar, adorando-lhe e amando-lhe, e tal processo místico se constitui em sua forma mais pura no ato poético, tal como muito bem expresso por Stefan Zweig:

Tanto quanto o homem precisa do divino para não perecer, também o divino precisa do humano para verdadeiramente existir. E é por isso que o divino cria testemunhas do seu poder, cria o poeta, a boca capaz de cantá-lo e de verdadeiramente fazer dele um deus (ZWEIG, 2004, p. 57).

Postas estas colocações, cabe agora que façamos um esforço de investigação para compreendermos de que modo há um possível entrelaçamento sagrado entre as figuras de Dionísio e de Cristo.

Hölderlin dedicará ao deus grego que representa a experiência da alteridade e a máxima expressão do sagrado imanente uma valiosíssima configuração poética sua elegia “Pão e Vinho”, estabelecendo uma surpreendente unificação do panteão grego àquele que seria o último dos semideuses, o Cristo. Conforme argumenta Maurice Blanchot: “Toda a obra de Hölderlin mostra a consciência de um poder anterior, ultrapassando tanto os deuses quanto os homens, a mesma que prepara o universo para ser ‘tão inteiro’”(BLANCHOT, 1997, p. 119).

Não resta dúvida que a aproximação entre as figuras arquetípicas de Dionísio e de Jesus aparentemente pode parecer insólita para o pesquisador incauto, que postulará a total divergência axiológica entre eles. Porém, entre esses dois seres existe o fio sagrado que os conecta intimamente, pois ambos brotam do mesmo seio cósmico que se expressa

materialmente na confluência da dor e do êxtase pela transfiguração da própria vida, vitoriosa sobre toda extensividade, toda limitação e mesmo sobre o acontecimento da morte. O êxtase é uma intensa experiência da desmedida, pois eleva o ser humano da sua condição natural de finitude para a esfera da imortalidade, o que o torna como que um ser divino, manifestando o seu ímpeto criador numa fusão com a eternidade, por si só a negação da extensividade quantitativa do tempo cronológico e das circunstâncias corriqueiras.

Dionísio, segundo a tradição da mitologia grega, foi despedaçado na sua tenra idade pela crueldade dos titãs, tendo, no entanto, posteriormente, o seu corpo reconstituído por meio do ardil dos luminosos deuses olímpicos, retornando então ao âmbito da vida extensiva. De acordo com Heidegger, Dionísio

É a afirmação da vida mais selvagem e inesgotável do impulso para a concepção, e é a negação da mais terrível morte da destruição. É a alegria do encantamento mágico e o horror de um terror desordenado. É uma coisa sendo a outra, isto é, sendo, ao mesmo tempo não é (HEIDEGGER, 2004, p. 180).

A potência dionisíaca representa simultaneamente o grande corpo da vida e as condições nutritivas pelas quais as expressões singularizadas podem se manifestar na natureza, pois Dionísio, na sua disposição trágica de retornar ao primado telúrico da existência, doa a sua vitalidade intrínseca para todos os viventes. O deus fragmentado, transformado em ar, água, terra e fogo representa o tormento da individuação, do qual ele cria, com seu sorriso, os deuses olímpicos, e com suas lágrimas, a vida humana. Dionísio, fruto do divino casamento entre o céu e a terra, ao mesmo tempo é governador clemente e homem feroz, e traz consigo a promessa do próprio renascimento, que reunirá o mundo e acabará com a dolorosa existência limitada pela individuação (NIETZSCHE, 1996, p. 70).

O desmembramento sagrado de Dionísio é o processo cósmico que permitirá a constituição da raça humana, e a grande dádiva desse acontecimento é que a carne divina de Dionísio, matéria-prima de nossa condição humana, faz com que portemos conosco a centelha divina da

criação e da beleza.<sup>1</sup> Conforme esclarece José Paulo Paes sobre a sacralidade imanente de Dionísio:

Nele se alternam, pólos opostos mas complementares, o dia e a noite, a lucidez e a embriaguez. A terra e o céu, o sofrimento e a alegria, numa série antinômica cuja conciliação se faz à luz do sentimento do divino como uma dimensão latente da consciência. Há, nesse empenho de conciliação, algo de órfico, na medida em que o Orfismo representa, na religiosidade grega, a harmonia entre o apolíneo e o dionisíaco. Em Elêusis os fiéis comungavam do pão de Deméter e do vinho de Dionísio. Por via da comunhão, celebravam a união da alma com o divino e realizam o Dionísio que já traziam dentro de si: segundo a antropogonia órfica, os humanos tinham nascido das cinzas dos Titãs, que depois de despedaçar e devorar o menino Dionísio, foram fulminados pelo raio de Zeus, pai dele; daí trazem os homens em si um elemento titânico negativo, de que deviam purificar-se, e um elemento dionisíaco, positivo, que deviam trazer à tona (PAES, 1991, p. 53).

Jesus, por sua vez, ao participar da experiência da dor na sua mais profunda intensidade, ao padecer das macerações físicas e morais que lhe foram impostas pelos agressores, ao ser pregado na cruz e expirar neste instrumento de martírio, concretiza o momento crucial da Paixão, afirmando a doutrina evangélica na condição mais terrível. Todavia, tal como o mito de Dionísio, Jesus, de acordo com as narrativas evangélicas, renasce em estado de glória, afirmando assim, com a devida licença teológica, a ideia da existência de uma superação das dicotomias entre o nascimento e a morte, proclamando a potência eterna da vida, que está inserida em um inextinguível ciclo de renovação das suas forças intrínsecas (Mt, 28, 1-20; Mc, 16, 1-20; Lc, 24, 1-53; Jo, 20, 1-30).

Ao estudarmos as características simbólicas das práticas cerimoniais do Cristianismo, poderemos encontrar profundas analogias

---

<sup>1</sup> Essa perspectiva pode ser comparada com a ideia defendida por Michel Maffesoli em *A sombra de Dionísio*, p. 93, na qual o autor afirma que o deus desmembrado e devorado pelos titãs serve de adubo ao crescimento dos homens.

com as vivências dionisíacas proporcionadas pelos cultos oficiais da antiga Hélade. Por exemplo, o ritual cristão da Eucaristia manifesta uma profunda semelhança com as práticas sagradas do dionisismo dos Mistérios e dos cultos órficos; nesses ritos os adeptos da congregação consumiam o pão, alimento associado com Deméter (a deusa arquetípica do poder materno da terra), e o vinho, a bebida divina que elevava a pessoa, mediante a embriaguez extática, a um estado de júbilo que a destacava de sua condição comum do cotidiano, ou, por outras palavras, a elevava a uma fusão com o divino; tal experiência sagrada seria proporcionada pela ação dionisíaca.

Em tais circunstâncias podemos retornar de maneira mais precisa aos textos de Hölderlin na qual a intercessão entre as figuras de Dionísio e do Cristo se revelam hagiograficamente pertinentes, por representarem o percurso da experiência do sagrado no mundo antigo, e de que maneira podemos retomá-las em nossa vida atual. Vejamos alguns versos da elegia *Pão e Vinho* na qual são apresentados os poderes soteriológicos das suas substâncias vivificantes:

O Pão é fruto da terra, mas é abençoado pela luz,/ E do deus trovejante provém a alegria do vinho. Por isso junto a eles recordamos os deuses, que antes do deus trovejante provém a alegria do vinho./ Por isso pensamos nos celestes, que outrora/estiveram conosco e voltarão quando chegar a hora/ Por isso os vates exaltam respeitosos o deus do vinho/ E não é vão o seu cântico de louvor ao deus antigo (HÖLDERLIN, *Pão e Vinho*, 8, vs. 13-18).

O pão e o vinho do rito da Eucaristia representam a assimilação simbólica da potência divina presente no Cristo, de maneira que o fiel se torna plenamente unificado a ele através desse pacto devocional.<sup>2</sup> O pão e

---

<sup>2</sup> “Eu sou o pão da vida./Vossos pais no deserto comeram o maná e morreram./Este pão é o que desce do céu/ para que não pereça quem dele comer./Eu sou o pão vivo descido do céu./Quem comer deste pão viverá para sempre./O pão que eu darei/ é a minha carne para a vida do mundo [...] Quem come a minha carne e bebe o meu sangue/ tem a vida eterna, e eu ressuscitarei no último dia./ Pois minha carne é verdadeiramente comida/ e o meu sangue é verdadeiramente bebida/ Quem come minha carne e bebe meu sangue/ permanece em mim,/ e eu nele” (Jo, 48-51; 54-56). Nesse contexto, cabe ainda o registro do hino católico *Panis Angelicus*: “Panis Angelicus,/ Fit panis hominum,/ Dat panis coelicus

o vinho da Transubstanciação que a liturgia cristã herda da religiosidade órfica fazem Dionísio e Cristo confluir na mesma figura messiânica do “Filho do Altíssimo”, que traz para a humanidade a mensagem evangélica do amor e da reunificação imanente entre a humanidade e o divino. Conforme sentença Hölderlin no *Hipérion*, o amor gerou o mundo, a amizade haverá de gerá-lo mais uma vez (HÖLDERLIN, 1994a, p. 81).

Se atentarmos para o fato de que diversos elementos da ritualística cristã decorrem de uma absorção das tradições religiosas antigas, essa associação entre os cultos sagrados de Deméter e Dionísio e a Eucaristia cristã não denota de forma alguma uma projeto absurdo de se tentar a todo custo uma aproximação entre essas perspectivas religiosas.<sup>3</sup>

Para a compreensão dessa relação surpreendentemente intrínseca entre Dionísio e Jesus, é de grande pertinência que utilizemos as ideias apresentadas por Hölderlin, ele próprio também imbuído de uma compreensão da natureza afirmativa da trajetória evangélica de Jesus, livre dos traços anódinos concedidos pela virulenta moral cristã. Segundo a poética de Hölderlin, Cristo seria o último dos deuses gregos, e teria se manifestado entre os humanos para restabelecer a unidade cósmica entre a Terra e o Céu, rompida ao longo das idades do mundo. De acordo com a interpretação de Jean-François Courtine,

Longe de ser um semideus desenraizante, que significaria a medida ou a necessária distinção das esferas, Cristo aí aparece mesmo mais como o Conciliador, reconciliador, que ultrapassa os outros deuses e semideuses – e aqueles mesmos de quem ele é próximo como um “irmão” – precisamente porque lhes deixa um direito relativo e cumpre até o fim a obra do Pai (COURTINE, 2006, p. 121).

No seu processo de despertar a consciência divina nos homens, Cristo seria como que um novo Dionísio, do qual, mediante o seu corpo

---

figuris terminum./ O Res mirabilis! Manducat Dominum./ Pauper, pauper servus et humilis!”

<sup>3</sup> Podemos pensar na bela imagem cristã de Maria acolhendo no seu seio o infante Jesus, símbolo que pode ser remetido ao espírito religioso dos antigos egípcios, na representação de Ísis portando em seus braços seu amado filho Hórus, ou ainda o culto de Mitra, proclamado como nascido em 25 de dezembro, data que a tradição cristã estabeleceu como o dia do nascimento de Jesus.

fragmentado, brotou a vida humana. Cristo nos deixou dons como garantia de seu retorno: Pão e Vinho, que materializam o acordo da Terra e do Céu e sublinham a proximidade de Cristo e Dionísio, deus da terra (COURTINE, 2006, p. 122).

A Paixão crística, entendida justamente como o acontecimento cósmico da glória jubilosa da morte divina que possibilita a renovação da vitalidade do mundo, proporcionaria a instauração de uma nova era da humanidade, reconciliada intimamente com o Plano Divino. Françoise Dastur salienta que

Se o reconciliador não morre, então a própria dimensão divina será perdida; a totalidade se tornará simples particularidade, a intensidade se cristalizará num ser particular e não haverá mais mundo, mais nenhuma esfera a um só tempo divina e humana, mas apenas a platitude total de uma vida meramente humana (DASTUR, 1994, p. 175).<sup>4</sup>

Todavia, podemos afirmar que essa reconciliação proporcionada pelo imensurável amor crístico para com a humanidade não decorreria da continuamente destacada tendência moral de se fazer de todos nós os depositários eternos da grande imolação divina, de modo a prestarmos contas a Deus desse ato, mas a doação de uma qualidade de amor inefável pela humanidade, a qual, mesmo sendo ingrata por esse amor indestrutível, dele se beneficiará para todo o sempre, não como um estado de redenção a se realizar no além-mundo, mas na concretização da beatitude do amor na própria vida imanente, transfigurada pelo sagrado: “A obra do Cristo terá sido bem “real”, “efetiva”, e não apenas espiritual” (COURTINE, 2006, p.140). Essa imanência da experiência evangélica do Cristo é a prova maior da sacralidade do mundo, ainda que este, por um afastamento do divino, tenha se tornado um palco onde atualmente se vivencia a nostalgia do período em que os deuses se manifestavam imediatamente na esfera humana e com ela interagiam. Comentando tal questão, Jean Beaufret afirma: “Com efeito, é a partir do afastamento categórico do divino que o

---

<sup>4</sup> Philippe Lacoue-Labarthe argumenta no texto “A cesura do especulativo” In: *A imitação dos modernos*, p.205, “que quanto mais o trágico se identifica com o desejo especulativo do infinito e do divino, mais a tragédia o expõe como a rejeição na separação, na diferenciação, na finitude”.



luto começa a reinar sobre a Terra” (BEAUFRET, 2008, p.22).<sup>5</sup> No entanto, tanto a realização do culto dionísíaco como a da celebração crística permitiriam ao ser humano se integrar novamente a esta dimensão do sagrado, oculta aos olhos do mundano, incapaz de perceber a expressão da presença divina no mundo, tal como sabiamente vaticinado por Hölderlin:

Sim: com razão dizem que ele reconcilia o dia e a noite, / Que conduz as constelações eternamente, fazendo-as descer e subir / Alegre em todo o tempo como as agulhas dos abetos sempre verdes / Que ele ama e a coroa de hera que escolheu, / Porque ele permanece e faz chegar o rasto dos deuses desaparecidos / Até a descrentes mergulhados nas trevas (HÖLDERLIN, “Pão e Vinho”, 9, vs 1-6).

Dionísio se aproxima axiologicamente de Cristo por ser também um reconciliador do homem com a natureza, com o divino, e tal interação sagrada está além da esfera moral, dos valores normativos que impõem o seu jugo ferrenho sobre o comportamento humano. Conforme aponta Jean-François Courtine,

Dionísio tem, também ele, uma figura e função de conciliador; ele restabelece a unidade daquilo que foi separado, dilacerado, a fim de que “o *weltgang* – o curso do mundo – não tenha lacuna”, e de que a Terra e Céu permaneçam encadeados em sua unidade diferenciada: Dionísio é já aquele que estabelece o acordo entre dia e noite, trevas e claridade (COURTINE, 1996, p. 123-124).

Para além das ilusões fenomênicas que demonstram aparentemente a violência e a injustiça reina a grande harmonia divina, e por isso o ser imerso na plenitude beatífica não se deixa assolar por tais

---

<sup>5</sup> Para enriquecimento dessa questão, ver ainda, de Roberto Machado, “Hölderlin e o afastamento do divino” In: *O nascimento do Trágico*, p. 139-166.

circunstâncias, vendo o que há de divino em tudo aquilo que existe. Heidegger diz que

A harmonia que não se mostra ao olhar comum, ou seja, permanece para este apenas como contradição de coisas antagônicas, esta harmonia oculta é mais poderosa que a aparente, mais poderosa porque é o poder propriamente dito do ser como tal (HEIDEGGER, 2004, p. 120).

Hölderlin fez da pessoa do Cristo um radiante ser apolíneo, vitalizado, no entanto, pelo extático espírito dionisíaco que visa ocasionar a fusão do humano com o divino. Entretanto, essa perspectiva é uma pertinente forma de estabelecermos uma contraposição axiológica à imagem do Jesus doentio e ascético empregada pela tradição moral cristã; mais ainda, não podemos deixar de repensar na ideia de que o Cristo, sendo dotado dessa potência intrínseca dionisíaca que une todas as coisas, configurado, por sua vez, enquanto pessoa apolínea, surpreendentemente antecipa a noção de homem trágico elaborada por Nietzsche na sua investigação sobre a formação da cultura grega. Cristo apresenta então essa dupla natureza divina, a radiação solar apolínea e a vitalidade conciliadora de Dionísio: “Mas entretanto surge das sombras, trazendo o archote, / O Filho do Altíssimo, o Sírio” (HÖLDERLIN, “Pão e Vinho, 9, vs.14-15). Encontramos nesses versos mais uma confluência estabelecida por Hölderlin entre as figuras de Dionísio e do Cristo a partir da questão do fogo: Tanto Sófocles (*Édipo Rei*, v. 251) como Eurípides (*As Bacantes*, vs. 145-146) caracterizam Dionísio como “o portador da tocha”; ora para Hölderlin, conforme visto, também Cristo o é, e encontramos indícios evangélicos para justificar tal associação: “Eu sou a luz do mundo. / Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo, 8,12).

A luz vitaliza a existência humana e alegra os corações dos viventes que se encontravam subjugados pelo medo e pela desesperança do porvir. O amor pelo Cristo transfigura todas as coisas; contudo, tal amor não deve ser dedicado apenas a ele, pois isso representaria o esvanecimento da experiência divina. Segundo a interpretação de Marco Aurélio Werle, o sagrado permeia deuses e homens e está guardado enquanto um mistério. Entretanto, situá-lo é possível, e isso pode ser feito, por uma negação, a partir do que ele não é (WERLE, 2005, p. 63). Por conseguinte, todos os seres divinos são dignos de celebração, pois assim o poder de sacralização da vida se amplia ainda mais, estabelecendo

novamente a conexão entre o homem e os deuses: “Ser um com o todo, essa é a vida do divino, esse, o céu dos homens” (HÖLDERLIN, 1994a, p. 28). Mediante essas colocações, vejamos alguns versos do hino “O Único”, que trata também da interação sagrada entre os deuses gregos e Cristo:

Muitas coisas belas vi/ e cantei a imagem de Deus,/ que vive entre os homens,/porém, no entanto,/vós, ó antigos deuses e vós,/ó audaciosos filhos dos deuses,/existe ainda um que eu procuro,/aquele que eu amo, entre vós./ Onde me ocultais o último da vossa estirpe,/a jóia entesourada em vossa casa,/a mim, que sou um hóspede estranho (vs. 25-36)

Meu Mestre e meu Senhor!/Ó meu pedagogo!/Por que ficaste longe?/E enquanto perguntava aos mais antigos,/ aos heróis e/aos deuses, por que/ ficaste de fora?/ E agora cheia/ de tristeza está a minha alma,/como se vós próprios, ò celestiais, zelásseis,/ para que, ao servir um, eu sentisse a falta de outro (vs. 37-48).

Mas sei bem que toda a culpa/ me pertence! Pois desmesuradamente,/ Ó Cristo, a ti me afeiçoei,/Mesmo sendo tu irmão de Herácles/ e ousadamente confesso que és/também irmão de Évio, que/ no carro atrelou/os tigres e descendo/até ao Indo,/determinando o seu culto alegre,/criou a vinha/ e domou a ira dos povos (vs. 49-60)

Mais uma vez percebemos a associação imediata entre Cristo e Dionísio no discurso poético de Hölderlin, fazendo-os pertencer ao mesmo eixo divino, em completa harmonia cósmica e em natural expansão da alegria. Hölderlin denomina Cristo como “O Único”, não pelo fato de que nele haja uma pretensa superioridade ontológica em relação aos demais seres divinos, circunstância que se apresentaria como uma hierarquização espiritual que retiraria a importância efetiva do panteão grego. Conforme salienta Courtine,

Caracterizar o Cristo como Único não significa excluir, no sentido do dogma cristão rigorosamente

interpretado, os deuses gregos. Sua unicidade na verdade aparece quando o Cristo surge, ele mesmo, do meio dos deuses gregos, último dos deuses antigos – “da mesma raça” que eles(...). O amor a Cristo não deve acarretar afastamento em relação aos outros semideuses, como se eles tivessem ciúme um do outro, uma vez que Cristo, é, por excelência, o Conciliador (COURTINE, 2006, p. 127-128; 131).

O instrumento sagrado para a realização efetiva do retorno divino no âmbito terreno é a celebração mística do Pão e do Vinho, pelos quais o poder dionísíaco outrora se manifestou entre os homens e posteriormente através da experiência crística. Hölderlin aponta precisamente de que maneira essa cerimônia é o canal pelo qual o espírito divino se manifesta de forma imediata na vida humana, e como a alegria fundamental se restabelecerá no mundo.<sup>6</sup> Apesar do afastamento que nossa humanidade criou em relação ao âmbito divino, podemos a cada dia realizar a interação imediata com a esfera divina através dos símbolos deixados por Dionísio e por Cristo, disponíveis sem restrições para todos aqueles que são capazes de que sentir o ardor da chama sagrada em seus corações. Para Peter Szondi,

Hölderlin está decidido a perseverar na noite do afastamento dos deuses – que ainda é uma presença, e a única que não aniquila o homem – e a preparar o futuro retorno dos deuses (SZONDI, 2004, p. 36).

O restabelecimento da cultura trágica é justamente a possibilidade de se realizar de forma extraordinária a sacralização da existência humana e do mundo circundante mediante a efusão do amor e da alegria entre todos os viventes, em todos os seus níveis de experiência. De acordo com Lacoue-Labarthe,

Os gregos, segundo a imagem que deles Hölderlin criou, são naturalmente místicos: nesses termos, o

---

<sup>6</sup> “Essa aspiração de retorno à vida única, eterna e ardente, sem medida e sem reserva, parece ser o movimento jubiloso que somos tentados a relacionar com a inspiração” (BLANCHOT, 2011, p. 294).

“*pathos* sagrado” lhes é inato, seu elemento próprio é o “fogo do céu”. Sob a medida e a virtuosidade, a habilidade da arte grega, Hölderlin vê uma Grécia selvagem, presa ao divino e ao mundo dos mortos, submetida à efusão dionisíaca ou à fulguração apolínea (que Hölderlin não separa), entusiasta e sombria negra de tão brilhante e solar (LACOUÉ-LABARTHE, 2000b, p. 219).

A celebração do sagrado conecta a dimensão humana com a morada dos deuses e faz da vida uma experiência da eternidade na própria imanência. Hölderlin, então, é o vate que expressa muito mais do que o afastamento do homem do divino, mas acima de tudo a sua iminente reconciliação cósmica, operada pela ação restauradora de Dionísio e do Cristo que renovam todas as coisas. Tal como dito por Marco Aurélio Werle, a tarefa poética em Hölderlin consiste essencialmente em perceber como é possível a manifestação do sagrado para o seu tempo, o que não é simplesmente mais um momento histórico (WERLE, 2005, p. 68). A vivência poética representa assim a abertura espiritual para a efusão do poder divino na condição humana, superando todas as contradições. Conforme expressado belamente por Hölderlin:

As dissonâncias do mundo são como as contendas dos amantes. A conciliação se dá em meio à luta, e tudo o que se separou, de novo se reúne. As veias separam-se e retornam ao coração, e a vida própria, eterna, iluminadora é tudo (HÖLDERLIN, 1994a, p. 175).

Permanece assim a confiança de que a experiência sagrada da imanência se manifeste novamente no seio de nosso conturbado mundo regido pelo materialista afastamento do divino, de modo que venha assim a portar consigo a chama sagrada que vivifica todos os seres e que permite o estabelecimento da comunhão transfiguradora de toda a existência marcada pelos limites frágeis, porém ilusórios, da individuação.

### Referências bibliográficas

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Direção Editorial de Paulo Bazaglia: São Paulo: Paulus, 2002.

BEAUFRET, Jean. *Hölderlin e Sófocles*. Trad. de Anna Luiza Andrade Coli e Maíra Nassif Passos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BLANCHOT, Maurice. “O itinerário de Hölderlin” In: *O Espaço Literário*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 294-303.

\_\_\_\_\_. “A palavra sagrada de Hölderlin” In: *A Parte do Fogo*. Trad. de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 112-130.

DASTUR, Françoise. “Hölderlin: Tragédia e Modernidade” In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Trad. de Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 145-202.

COURTINE, Jean-François. “O Cristo de Hölderlin” In: *A Tragédia e o Tempo da História*. Trad. de Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 113-142.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Ed. 70, 1998.

HEIDEGGER, Martin. “... Poeticamente o homem habita...” In: *Ensaio e Conferências*. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Os Hinos de Hölderlin*. Trad. de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Elegias*. Trad. de Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.

\_\_\_\_\_. *Hinos Tardios*. Trad. de Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.

\_\_\_\_\_. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1994a.

\_\_\_\_\_. *Poemas*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *Reflexões*. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994b.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. “A cesura do especulativo” Trad. de Pedro

Alvim Leite Lopes e Angela Leite Lopes. In: *A imitação dos modernos – Ensaios sobre Arte e Filosofia*. São Paulo: Paz e Terra, 2000a, p. 181-209.

\_\_\_\_\_. “Hölderlin e os gregos” In: *A imitação dos modernos – Ensaios sobre Arte e Filosofia*. São Paulo: Paz e Terra, 2000b, p. 211-223.

MACHADO, Roberto. “Hölderlin e o afastamento do divino” In: *O nascimento do Trágico – de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 139-166.

MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dionísio – contribuição a uma sociologia da orgia*. Trad. de Aluízio Ramos Trinta. Graal: Rio de Janeiro, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

PAES, José Paulo. “O regresso dos deuses. Uma introdução à poesia de Hölderlin” In: HÖLDERLIN, Friedrich, *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 11-54.

SÓFOCLES. “A Trilogia Tebana” [*Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*]. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004

WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

ZWEIG, Stefan. *O Combate com o demônio – Hölderlin, Kleist e Nietzsche*. Trad. de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2004.