



**A morte como passagem: Terra, Paraíso e Inferno em *Armer Heinrich*
(Pobre Henrique) de Hartmann von Aue**
**The death as passing: Earth, Paradise, and Hell in *Armer Heinrich* by
Hartmann von Aue**

Daniele Gallindo Gonçalves SILVA¹

Resumo: Vários são os discursos sobre a morte durante o século XII. Além dos discursos propagados pelo clero e toda a literatura religiosa, a literatura em médio-alto-alemão também abarcou o tema à sua maneira. Nesse sentido, a obra *Armer Heinrich* de Hartmann von Aue reelabora alguns saberes acerca da morte e da transitoriedade da vida, que aqui serão apresentados e discutidos.

Abstract: There are several discourses about death in the XII century. In addition to the discourses disseminated by the clergy and religious literature, the Middle High German literature also covered the theme in its own manner. Accordingly, the work *Armer Heinrich* by Hartmann von Aue re-elaborates the knowledge about death and the transience of life, which are presented and discussed here.

Palavras-chave: Morte – Ritos de Passagem – Literatura em Médio-Alto-Alemão.

Keywords: Death – Rites of Passage – Literature in Middle High German.

I. Introdução

Ao abrir qualquer jornal ou revista, há sempre um tema constantemente abordado: a morte. A morte faz parte do cotidiano de todas as sociedades e possui valores culturais diversificados. Cada religião, cada comunidade tem sua forma de lidar com esse fato.

Dentro da lógica cristã, para os vivos – os que ficam – a morte pode ser encarada como uma separação, daí a necessidade da superação do luto.² Para os mortos, essa pode significar a entrada em uma nova comunidade, seja

¹ Otto-Friedrich-Universität Bamberg, *Doctor designatus* em Germanistik/Ältere Deutsche Literatur. E-mail: danigallindo@yahoo.de

² FREUD, Sigmund. *Trauer und Melancholie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 171-189.

através da salvação e a entrada no ‘Reino dos Céus’, seja através da danação e a conseqüente ida ao Inferno.³ Essas concepções remetem diretamente ao trabalho de Arnold van Gennep sobre *Les Rites de Passage* (1909), no qual o autor aborda a temática do funeral no que tange aos ritos de separação e integração.⁴

Tendo em vista a sociedade medieval, Norbert Ohler compreende a morte como uma passagem (*Durchgang*).⁵ Contudo, Michel Lauwers assevera que essa noção mostra-se “insuficiente para apreciar a maneira particular como os homens medievais consideravam a morte e cuidavam dos mortos”.⁶ Ao mesmo tempo, Lauwers acentua o caráter de diversidade no que se refere ao ‘culto dos mortos’; desta forma, cada discurso permitirá um determinado saber sobre o conceito de morte e do trato com os mortos, podendo, sim, haver a compreensão da morte como uma passagem em algumas obras.

Longe de tentar compreender o discurso religioso sobre a morte e os mortos, o presente trabalho buscará as (de)limitações deste discurso dentro da literatura cortês, mais especificamente na obra *Armer Heinrich* (*O pobre Henrique*, cerca de 1190) de Hartmann von Aue.⁷ Esta obra não apenas revela a influência de todo um discurso cortês, já propagado por outros romances, como também reelabora conceitos e ensinamentos cristãos à luz de uma religiosidade popular baseada na experiência laica.⁸

³ João 3: 15, I Cor. 6: 10 ou Apoc. 22: 14-15 permitem essa interpretação.

⁴ VAN GENNEP, Arnold. *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt am Main: Campus, 2005, p. 142-159.

⁵ OHLER, Norbert. *Sterben und Tod im Mittelalter*. Düsseldorf: Patmos, 2006.

⁶ LAUWERS, Michel. Morte e Mortos. In: Le Goff, Jacques e Schmitt, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. VI. 2. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 245.

⁷ Para a análise aqui proposta foram adotadas a edição crítica do texto de Hartmann von Aue (HARTMANN VON AUE. *Der arme Heinrich*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001 (=ATB 3)), bem como a tradução em língua portuguesa publicada pelo Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior, disponível em <http://brathair.com/revista/numeros/03.01.2003/arme_heinrich.pdf>. Deve-se, contudo, atentar para o fato de que, devido à configuração, a partir de um determinado ponto, os versos não estão mais correlatos ao original, portanto, foram feitas algumas modificações na tradução dos versos de Hartmann.

⁸ Para uma problematização do conceito de “religiosidade laica” e “religiosidade da elite”, ver SCHREINER, Klaus. Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter. In: SCHREINER, Klaus e MÜLLER-LUCKNER, Elisabeth (org.). *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*. München: Wissenschaftsverlag, 1992, S. 1-78.

II. A morte como passagem em *Armer Heinrich*

Dentro de uma tradição de textos que giram em torno de histórias de leprosos (como, por exemplo, *Jó*, *Silvesterlegende* e *Amicus und Amelius-Legende*)⁹ e suas curas milagrosas, Hartmann apresenta em sua obra, *Armer Heinrich*, a história do senhor Henrique (“*der herre Heinrich*”, v. 78), que é acometido pela lepra e curado milagrosamente. Henrique é descrito de acordo com conceitos cortesês: “um senhor de Aue” (“*herre Heinrich (...) von Ouwe*”, v. 48-49). Também as virtudes relacionadas a este encaixam-se perfeitamente no repertório cortês: livre de máculas (“Sem nenhuma reprovação/ eram sua honra e sua vida” – “*âne alle missewende/ stuont sîn êre und sîn leben*”, v.54-55), fora educado cortesmente (“ele era cortesmente educado e também sábio” – “*er was hovesch unde wîs*”, v. 74), dentre outras.

A relação estabelecida entre Henrique e seu servo também encaixa-se tanto nos modelos cortesês quanto na leitura literária da vassalagem feudal. Este servo é pai da donzela que resolve sacrificar-se pelo senhor, já que, em Salerno, Henrique é informado que somente o sangue do coração de uma donzela dado de livre vontade poderia curá-lo. Contudo, ao ver a donzela amarrada e nua, Henrique retrocede em sua decisão e interrompe o sacrifício. Ambos seguem para “casa” e no caminho “o pobre” é milagrosamente curado.

Como alguns dos motivos centrais desta obra, encontram-se a transitoriedade da vida terrena e a morte como uma passagem. Todo o texto é permeado tanto por metáforas quanto por menções explícitas a essa temática, como se pode ver nos seguintes versos:

›mêdiâ vîtâ
in morte sûmus
daz diutet sich alsus,
daz wir in dem tôde sweben,
so wir aller besten wænen leben. (V. 92-96)

›mêdiâ vîtâ
in morte sûmus

ou seja, isso significa
que nós oscilamos na morte
quando julgamos viver da melhor maneira possível.

⁹ Cf. WOLF, Jürgen. *Einführung in das Werk Hartmanns von Aue*. Darmstadt: 2007, p. 108.

A compreensão de que a vida é passageira fica clara na comparação feita por Hartmann com uma vela, que uma hora está acesa e em outra já está em cinzas (v. 101-104). A mesma lógica é seguida através da metáfora da flor, que assim que floresce já está prestes a cair (v. 110-111). O *Minnesänger* explicita ainda que “nós somos feitos de materiais fracos” (“*wir sîn von bræden sachen*”, v. 105). Nesse contexto, fica mais do que claro o entendimento da vida como transitória; tema que já fora abordado biblicamente em Hb. 11: 13 através do conceito de “peregrinos e estrangeiros sobre a terra” (“*peregrini et hospites sunt supra terram*”).

A morte não é apenas compreendida como uma passagem real, mas também como metáfora para o “banimento” social, a não-aceitação por parte da sociedade da condição do leproso.¹⁰ No momento em que Henrique adoece e a doença se torna perceptível em seu corpo, esse opta pelo isolamento social e pela doação de todas as suas posses (cf. v. 246-260), abrindo mão assim da própria vida, bem como de seu *status* social de senhor. O único que ainda o reconhece como tal é seu servo, ao qual Henrique pede refúgio (cf. v. 283-284). Para esta sociedade, ele morre, passa a viver na marginalidade, na

¹⁰ Nas pesquisas de medievistas sobre a lepra, esta é apresentada em diferentes perspectivas, pois como afirma Brody, aquela é “objeto de calúnias e simpatia” (“object of vilification and of sympathy”, In: BRODY, Saul Nathaniel. *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*. London: Cornell University Press, 1974, p. 60). Por um lado, a lepra poderia estar relacionada a um pecado grave, por outro, esta já sinalizava uma possível salvação em vida: “O leproso era visto como pecaminoso e merecedor, como castigado por Deus e como especialmente agraciado por Ele (“The leper was seen as sinful and meritorious, as punished by God and as given special grace by Him”, *Ibid.*, p. 61). Antje Schelber aponta para o fato de que o leproso não tem um *status* social; o que é marcado pela exclusão da comunidade, bem como pelo confinamento do mesmo em um leprosário. Contudo, em alguns casos raros, eles continuam funcionando como membros da sociedade medieval. (SCHELBERG, Antje. *Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen*. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen. Göttingen 2000, p. 529). O poema de Hartmann oferece ainda um espaço para a interpretação metafórica da lepra, no sentido de “*lepra spiritualis*” (ver o estudo de David Duckworth, o qual apresentou o depoimento de vários teólogos, Haimo de Auxerre, Bruno de Segni, o padre Konrad e particularmente Bernardo de Claraval; DUCKWORTH, David. *The Leper and the Maiden in Hartmann’s Der Arme Heinrich*. Göppingen: Kümmerle, 1996). Nesse sentido, Duckworth conclui: “Se Deus é deixado de fora de suas [Henrique] considerações, isso significa que *caritas*, amor altruísta, compaixão, não está na raiz da sua motivação e, como resultado, ele deve estar agindo principalmente em seu próprio benefício e para a satisfação das suas inclinações pessoais” (“If God is left out of his [Heinrich’s] considerations, this means that *caritas*, selfless love, compassion, is not at the root of his motivation, and as result he *must* be acting principally for his own advantage and for the satisfaction of his personal inclinations”, *Ibid.*, p. 35).

exclusão, tanto por opção pessoal quanto por repulsão/rejeição dos iguais. Nesse momento, o anteriormente denominado senhor passa a ser chamado de “o pobre Henrique” (“*der arme Heinrich*”, v. 133).

dô man die swæren gotes zuht
ersach an sînem lîbe,
manne unde wîbe
wart er dô widerzæme (v. 120-123)

Quando o pesado castigo¹¹ de Deus
foi visto em seu corpo,
ele tornou-se repulsivo
para homens e mulheres.

Outra morte metafórica pode ser encontrada no poema, no momento em que a donzela e Henrique partem para Salerno, para que o sacrifício seja realizado e o pobre seja curado. Para a viagem, a camponesa é vestida como nobre (cf. v. 1022-1026). A analogia com um rito de despedida em um funeral fica nítida, pois os pais se despendem da filha, sabendo que esta não retornará, como se esta já estivesse morta.

O que também corrobora com essa semelhança com um funeral é o fato do narrador asseverar que Deus aliviou todas as dores dos pais (“assim foram-lhes tiradas/ toda lamentação e toda angústia” – “dâ von wart von in genomen/ älliū klage und swære”, v. 1042-1043), o que pode ser visto como um rito de integração, uma vez que os pais podem superar o luto pela perda da filha e retornar à vida social.

¹¹ Vale ressaltar que a expressão “*zuhl*” em médio-alto-alemão tanto pode ser traduzida como castigo/punição, quanto como disciplinamento/educação. Nesse sentido, Esther Cohen também argumenta que a “doença poderia ser um castigo do Céu, um aviso ou um sinal de favor divino, mas na maioria das vezes era o último. Nunca era acidental” (“Illness could be a punishment from heaven, a warning or a sign of divine favor, but most often it was the latter. It was never accidental”, In: COHEN, Esther. *The modulated Scream. Pain in Late Medieval Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, p. 32). A tendência das pesquisas é pensar na culpa de Henrique e por consequência no conceito de castigo, pois é assim que o senhor define o acontecimento: “Eu recebi essa vergonhosa humilhação/ muito merecidamente de Deus” (“*ich hân den schâmelîchen spot/ vil wol gedienet umbe got*”, v. 383-384) (para maiores informações e uma discussão bibliográfica sobre o conceito de culpa na obra de Hartmann von Aue consultar LEIBINNES, Christian: *Die Problematik von Schuld und Läuterung in der Epik Hartmanns von Aue*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008). Todavia, vale ressaltar que há duas imagens possíveis de Deus: uma propagada pelo Antigo Testamento, em que vale o mote ‘olho por olho, dente por dente’ e Deus é interpretado como vingativo, e uma segunda visão difundida pelo Novo Testamento, em que Deus perdoa.

A maior contribuição sobre o conceito de morte e sua relação com a vida cotidiana e a religiosidade é fornecida pelas falas da donzela aos pais, ao tentar persuadi-los em aceitar que a mesma se sacrifique por Henrique. A camponesa acentua, em sua fala, que a “morte do corpo é forte e dura” (“*des lîbes tot/ ist starc unde strengē*”, v. 596-597) e inevitável para todos (v. 604). Todavia, esta compreende seu sacrifício como uma troca com Deus – “o corpo jovem/ pela vida eterna” (“*den jungen lîp.../ umbe daz êwige leben*”, v. 609-610) – e uma cura tanto para si própria quanto para os pais. Tudo indica que a própria cura esteja relacionada à salvação da alma e a cura dos pais se refira à situação social de ambos, caso Henrique morra.

Em sua tentativa de convencimento, encontram-se algumas idéias religiosas absorvidas pela ‘sabedoria popular’, dentre elas a oposição nítida da vida terrena baseada nos prazeres corporais, que acarreta na perda da alma e conduz ao Inferno. Contudo, Hartmann não fornece maiores detalhes do que este seja; sendo o mesmo sempre relacionado ao destino final daqueles que durante a vida terrena não se preocuparam com a salvação da própria alma.

A existência de um espaço físico é o grande questionamento da tradição teológica medieval. Isto leva, por exemplo, Bonaventura a igualar o Inferno ao conceito de “castigo eterno”; não no sentido de uma vingança divina, mas como uma demonstração do “amor divino à justiça”.¹² Levando em consideração a inexistência de uma descrição física do Inferno e a ligação direta deste com a perda da alma (ou a relação indireta com a danação), percebe-se que, em *Armen Heinrich*, mais do que um espaço físico,¹³ o Inferno é uma condição: a perda da alma e o fim da ‘Graça’ de Deus.

jâ ist dirre werlte leben
niuwan der sêle verlust.
ouch enhât mich werltich gelust
unz her noch niht berüeret,
der hin zer helle vüeret. (v. 688-692)

Pois a vida desse mundo nada é
a não ser a perda da alma.
também os prazeres do mundo
que levam ao inferno

¹² “Liebe Gottes zur Gerechtigkeit”. SCHEFFCZYK, Leo. Hölle. Biblisch-Theologisch. In: *Lexikon des Mittelalters*. VI. V. Munique: DTV, 2003, p. 96.

¹³ Sobre a descrição mais detalhada do Inferno dentro da concepção medieval cf. LE GOFF, Jacques. Alem. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. VI. 1. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 28.

até agora não me tocaram.

O corpo feminino intacto também é digno de ser prezado, pois através dele pode-se demonstrar que o mundo e suas ‘delícias’ não foram capazes de corromper ou macular o estado original de pureza associado a virgindade. Como define Ingrid Kasten, “a virgindade representa o desejo de preservação do corpo íntegro”.¹⁴ Assim, a virgem ou o corpo imaculado estaria mais próximo do divino do que do terreno, pois, como assevera Arnold Angenendt, “um homem realmente santo vivia e morria ‘mente sanctus et corpore castus’ (...) ou seja: ele nunca teria se poluído”.¹⁵

Neste sentido, a virgindade e a não conspurcação o corpo com o pecado levariam à salvação, segundo a crença medieval,¹⁶ isto é, a virgindade pode ser lida como uma fator de segurança para a conquista do Paraíso. Noção essa amplamente difundida pelas narrativas de martírios, nas quais a principal característica das protagonistas femininas é sua virgindade como garantia à ‘Palma do Martírio’.¹⁷ O mundo é, desta forma, associado à perdição e ao sofrimento, e viver de acordo com a carne aproxima tanto os homens quanto as mulheres do Inferno.

ich wil mich alsus reine
antwürten in gotes gewalt
ich vührte, solde ich werden alt,
daz mich der werlte süeze
zuhte under vüeze,
als si vil manigen hât gezogen
den ouch ir süeze hât betrogen;

(...)

¹⁴ “Virginität steht für den Wunsch nach der Bewahrung des integren Körpers” (KASTEN, Ingrid. Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers. In: BENNEWITZ, Ingrid e KASTEN, Ingrid (org.). *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*. Münster: LIT Verlag, 2002, p. 205).

¹⁵ “Ein wirklich heiliger Mensch lebte und starb ‘mente sanctus et corpore castus’ (...) das heißt: er hatte sich nie polluiert.” ANGENENDT, Arnold. *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom früheren Christentum bis zur Gegenwart*. Hamburg: Nikol Verlag, 2007, p. 92.

¹⁶ Segundo o pensador Gregório Magno, a melhor parte do Paraíso seria justamente para os virgens. ZIERER, Adriana. Oralidade, ensino e imagens na *Visão de Tíndalo*. In: *Domínios da Imagem*, v. 6, 2010 (no prelo).

¹⁷ Para uma análise do conceito de virgindade relacionado aos Martírios medievais cf. KELLY, Kathleen Coyne. *Performing Virginité and Testing Chastity in the Middle Ages*. London/New York: Routledge, 2000.

mir behaget diu werlt niht sô wol;
ir gemach ist michel arbeit,
ir meist liep ein herzeleit,
ir süezer lôn ein bitter nôt,
ir lanclîp ein gæher tôt. (v. 698-704 e 708-712)

Portanto, eu quero me entregar
pura ao poder de Deus.
Eu receio que, se eu envelhecer,
as delícias do mundo me arrastarão
a seus pés,
como já arrastou a tantos,
a quem sua doçura também enganará;

(...)

O mundo não me agrada quase nada
seu bem estar é grande tribulação,
seu maior encanto o sofrimento do coração,
sua doce recompensa um amargo sofrimento,
sua longa vida uma morte súbita.

A noção de transitoriedade da vida (“essa débil vida” – “*diſz bræde leben*”, v. 696) é reiterada através das imagens do “nevoeiro” e da “nuvem de pó”, pois esses se desfazem rapidamente, bem como a vida, que a qualquer momento pode dissolver-se como fumaça. Repetidamente, a donzela assevera que quem vive em conformidade com a carne há de perder não só o corpo, mas também a alma e será unicamente digno do Inferno.

unser leben und unser jugent
ist ein nebel und ein stoup,
unser stæte bibet als ein loup.
er ist ein vil verschaffen gouch
der gerne in sich vazzet rouch,
ez wîp ode man,
der diz niht wol bedenken kan
und der werlte volgente ist,
wan uns ist über den vûlen mist
der phelle gespreitet.
swen nû der blic verleitet,
der ist zer helle geborn
und enhât nihct verlorn
wan beide sêle unde lîp. (v. 722-735)

Nossa vida e nossa juventude
são um nevoeiro e uma nuvem de pó,
nossa solidez treme como uma folha.

É um infeliz insensato
aquele que recolhe fumaça,
seja mulher ou homem,
aquele que não pode bem refletir sobre isso
e segue o mundo.
Pois para nós sobre o estrume putrefato
se estende aqui um precioso pano.
A quem agora este brilho seduzir,
este nasceu para o inferno,
e não perdeu nada mais que
a alma e o corpo.

A donzela recorre à noção bíblica da morte como aquela que suspende todas as diferenças e desigualdades, todos se tornam iguais, discurso este expresso em Lc. 16: 19-31 através da “Parábola do rico e Lázaro”. Essa mesma concepção fica mais do que clara em Pv. 22: 2 – “*dives et pauper obviaverunt sibi utriusque operator est Dominus*” (“Rico e pobre se encontram: foi o Senhor que criou a ambos”), pois perante Deus todos são iguais.

ez enschirmet geburt noch guot,
schoene, sterke, hôher muot;
ez envrumet tugent noch êre
vür den tût niht mêre
dan ungeburt und untugent. (v. 717-722)

nem nascimento nem posses protegem,
beleza, força, alta dignidade própria,
pois virtude e honra
do mesmo modo como ascendência não nobre e vício
de nada ajudam contra a morte.

De acordo com a leitura de Hartmut Freytag, os versos 773 a 812 contêm uma descrição do Paraíso na perspectiva da donzela,¹⁸ que descreve o futuro esposo como sendo “um camponês livre” (“*ein vrîer bûman*”, v. 775). Este pode ser relacionado tanto à figura de Jesus Cristo quanto pode evocar a imagem bíblica de Deus como um agricultor, expressa em João 15, 1 (“*ego sum vitis vera et Pater meus agricola est*” – “eu sou a videira verdadeira e meu pai é o

¹⁸ FREYTAG, Hartmut: Zur Paradiesesdarstellung im *Armen Heinrich* Hartmanns von Aue (Vers 773-812). Eine Skizze. In: NAGY, Márta e JÓNÁCSIK, László (org.). „*swer sînen vriunt behaltet, daz ist lobelîch*.” *Festschrift für András Viçkelety zum 70. Geburtstag*. Budapest: EFO Verlag und Druckerei, 2001, p. 77-86.

agricultor”), bem como toda a descrição feita por ela da ‘fazenda’ ideal se trataria de uma alegoria do Paraíso.¹⁹

Por conseguinte, fica explícita a analogia do epíteto “*gemablen*” (esposa), utilizado várias vezes por Henrique ao referir-se à donzela no decorrer da narrativa, com a noção medieval de “*sponsa Christi*”.²⁰

Para Freytag, Hartmann em sua descrição teria provavelmente utilizado como fonte o “Cântico dos Cânticos”. A imagem de Paraíso “pintada” pela donzela se assemelha, então, ao conhecimento de mundo desta; ao que ela entende como sendo belo e prazeroso em comparação a uma situação considerada pela mesma como desagradável. Desta maneira, a analogia com o conceito da “*sponsa Christi*” não estaria apenas relacionada a uma “íntima” relação da mesma com Cristo, mas também expressaria o desejo da mesma de romper, ultrapassar a realidade que a cerceia.

im gât sîn phluoc harte wol,
sîn hof ist alles râtes vol,
da enstirbet ros noch daz rint,
da enmüent diu weinenden kint,
da enist ze heiz noch ze kalt,
da enwirt von jâren nieman alt,
der alte wirt junger;
dâ enist vrost noch hunger,
da enist deheiner slahte leit,
da ist ganziu vreude âne arbeit. (v. 779-788)

Seu arado lavra muito bem,
seu celeiro está repleto de provisões.
Lá não morrem nem garanhões nem gado,
lá não há dissabores com crianças a chorar,
lá não é nem demasiadamente quente nem frio,
lá ninguém envelhece em anos

¹⁹ Para uma interpretação diferenciada dessa cena que tem como foco a questão do corpo como possibilitador de uma “rebelião” cf. SILVA, Daniele Gallindo Gonçalves e CAVALHEIRO, Gabriela da Costa. Corpos que falam, corpos que calam: um estudo comparativo das personagens Rymenhild, de *King Horn*, e a donzela, de *Armer Heinrich*, de Hartmann von Aue. In: *Revista de História Comparada* 4/2 (2010), p. 72-94.

²⁰ Cf. KELLER, Hildegard Elisabeth. *My Secret is Mine. Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages*. Leuven: Peeters 2000, p. 98-99: “[E]la escolheu a vida de esposa de Cristo como expiação. Nisso, Hartmann apresenta uma variante não convencional de sacrifício e auto-santificação através de um relacionamento erótico com Deus” (“[She] has chosen the life of a bride of Christ as this atonement. In this, Hartmann presents an unconventional variant of sacrifice and self-sanctification through an erotic relationship with God”).

o mais velho rejuvenesce,
lá não há geadas nem fome,
lá não há nenhuma espécie de sofrimento,
lá existe alegria total sem trabalho.

Ao contrário do Inferno, que não possui qualquer materialização física no texto de Hartmann, o paraíso é descrito pela própria donzela como uma fazenda/campo, onde impera a prosperidade e a amenidade. Imagem estas recorrentes no imaginário medieval como já apontara Jacques Le Goff: “O Paraíso é um lugar de paz e alegria, desfrutadas pelos eleitos através de seus sentidos principais”.²¹ Mais do que se assemelhar à concepção bíblica do Jardim do Éden, a imagem que a donzela faz para si do Paraíso evidencia a sua própria leitura de mundo. Destarte, não há uma recepção *ipsis litteris* da referência bíblica (o Jardim), mas sim uma releitura (a fazenda, que só prospera) baseada no significado simbólico, ou seja, nas noções gerais de Paraíso como o local de uma nova vida.

A desejada morte pela donzela poderia suscitar uma outra discussão: a morte voluntária como sacrifício pelo outro. Este fato evoca uma possível analogia da donzela com Cristo, bem como, com a Virgem Maria, esta última sempre intercedendo pela salvação dos humanos e também a mãe do salvador da Humanidade. Assim como Cristo se sacrificou para salvar a Humanidade, a camponesa oferece sua vida pelo seu senhor e também pelo bem estar dos pais. Entretanto, vale ressaltar que os motivos que a levam a isso não podem ser de todo compreendidos como sendo de total abnegação, pois a camponesa também se volta para seu próprio bem-estar,²² como explicitado resumidamente nos seguintes versos: “Neste dia a morte a ajudaria/a sair das misérias do mundo” (“*ir hülfe des tages der tót/ úzer werltlicher nôl*”, v. 1109-1110).

Devido ao arrependimento de Henrique e ao desejo divino, a camponesa e ele são salvos – ela através da intervenção do cavaleiro no momento do sacrifício e ele através da cura milagrosa – e se casam. Na medida em que Henrique volta a ser um bom cristão, seguindo os ensinamentos da Igreja, ele e a donzela poderão fazer parte do Paraíso, ou ainda nas palavras de Volker Mertens: “Agora, Henrique e sua esposa podem unir a vida no mundo ao alcance da bem-aventurança eterna”.²³

²¹ LE GOFF. Além. *op. cit.*, p. 28.

²² Cf. SILVA e CAVALHEIRO. Corpos que falam, corpos que calam. *op. cit.*, p. 81-84.

²³ “Heinrich und seine Frau können jetzt das Leben in der Welt mit dem Erreichen der ewigen Seligkeit vereinbaren”. MERTENS, Volker. Kommentar. In: Hartmann von Aue. *Gregorius. Der arme Heinrich. Iwein*. Texto e comentário. Organizado e traduzido por Volker Mertens. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2008 (=DKV TB 29), p. 936.

Portanto, para Hartmann o casamento também é um modo de vida que conduz a salvação, desde que os parceiros estejam comprometidos com Deus. Assim, Hartmann encerra sua narrativa com a imagem mais difundida da morte dentro do discurso bíblico: o encontro com a paz no Reino Eterno, como sinal da recompensa divina ao bom cristão. E como em uma oração o *Minnesänger* de Aue, conclui seu poema pedindo a Deus que também conceda a ele e a seu público a tal esperada recompensa.

nâch suezem lanclibe
do besâzen si gelîche
daz êwige rîche.
alsô müezez uns allen
ze jungest gevallen!
den lôn den si dâ nâmen,
des helfe uns got! âmem. (v. 1514-1520)

Após uma aventurada e longa vida
ambos possuíram igualmente
o reino eterno.
Assim possa a nós todos
cabem no Juízo Final
a recompensa, que eles receberam,
para ela Deus nos ajude. Amém.

III. Considerações finais

Embora laico, Hartmann von Aue dá à sua narrativa um tom religioso ímpar; tendo como base, no mínimo, a história bíblica de Jó, Hartmann cria um universo baseado em conceitos cristãos. Assim, a morte é encarada dentro da narrativa como a possibilidade de união com o divino, no caso da donzela, e a iminência da morte é capaz de provocar em Henrique a grande mudança de comportamento, a ponto deste ser milagrosamente curado.

Através da análise de cenas e falas, nota-se que tanto a morte metafórica quanto a morte real são vistas como uma passagem entre o terreno e o Paraíso/Céu ou entre o terreno e o Inferno. Tudo dependerá do comportamento no primeiro plano: o Paraíso se relaciona diretamente ao conceito de salvação e o Inferno, como era de se esperar, ao de danação.

Longe de proporcionar uma leitura totalmente nova desses ensinamentos cristãos, o texto de Hartmann trabalha com eles à sua maneira de forma a reelaborá-los. Ora são repetidos os ensinamentos bíblicos à luz de um vocabulário cortês, ora remete-se quase que diretamente a passagens das

escrituras. Na condição de laico, Hartmann não almeja qualquer pregação, apenas trabalha com conceitos quase que cristalizados dentro desse universo. O cortês e o religioso se influenciam e se misturam mutuamente.

Bibliografia

- ANGENENDT, Arnold. *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom früheren Christentum bis zur Gegenwart*. Hamburg: Nikol Verlag, 2007.
- BRODY, Saul Nathaniel. *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*. London: Cornell University Press, 1974.
- COHEN, Esther. *The modulated Scream. Pain in Late Medieval Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- DUCKWORTH, David. *The Leper and the Maiden in Hartmann's Der Arme Heinrich*. Göttingen: Kümmerle, 1996.
- FREUD, Sigmund. *Trauer und Melancholie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- FREYTAG, Hartmut: Zur Paradiesesdarstellung im *Armen Heinrich* Hartmanns von Aue (Vers 773-812). Eine Skizze. In: NAGY, Márta e JÓNÁCSIK, László (org.). „*svet sínen vriunt behaltet, daž ist lobelích*.“ *Festschrift für András Vizkelety zum 70. Geburtstag*. Budapest: EFO Verlag und Druckerei, 2001, p. 77-86.
- HARTMANN VON AUE. *Der arme Heinrich*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001 (=ATB 3).
- KASTEN, Ingrid. Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers. In: BENNEWITZ, Ingrid e KASTEN, Ingrid (org.). *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*. Münster: LIT Verlag, 2002, p. 199-219.
- KELLER, Hildegard Elisabeth. *My Secret is Mine. Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages*. Leuven: Peeters 2000.
- KELLY, Kathleen Coyne. *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*. London/New York: Routledge, 2000.
- KRAUSS, Heinrich. *Das Paradies. Eine kleine Kulturgeschichte*. München: C. H. Beck, 2004.
- LAUWERS, Michel. Morte e Mortos. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. VI. 2. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 243-259.
- LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. VI. 1. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 21-34.
- LEIBINNES, Christian: *Die Problematik von Schuld und Läuterung in der Epik Hartmanns von Aue*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008.
- MERTENS, Volker. Kommentar. In: Hartmann von Aue. *Gregorius. Der arme Heinrich. Inein*. Texto e comentário. Organizado e traduzido por Volker Mertens. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2008 (=DKV TB 29), p. 769-1051.
- Neue Jerusalem Bibel*. Freiburg: Herder, 2007.
- OHLER, Norbert. *Sterben und Tod im Mittelalter*. Düsseldorf: Patmos, 2006.
- SCHEFFCZYK, Leo. Hölle. Biblisch-Theologisch. In: *Lexikon des Mittelalters*. VI. V. Munique: DTV, 2003, p. 95-96.
- SCHELBERG, Antje. *Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen*.

- Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen. Göttingen, 2000.
- SCHREINER, Klaus. Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter. In: SCHREINER, Klaus e MÜLLER-LUCKNER, Elisabeth (org.). *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1992, S. 1-78.
- SILVA, Daniele Gallindo Gonçalves e CAVALHEIRO, Gabriela da Costa. Corpos que falam, corpos que calam: um estudo comparativo das personagens rymenhild, de *King Horn*, e a donzela, de *Armer Heinrich*, de Hartmann von Aue. In: *Revista de História Comparada* 4/2 (2010), p. 72-94.
- VAN GENNEP, Arnold. *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt am Main: Campus, 2005, p. 142-159.
- Vulgata. Hieronymiana versio*. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie_v000.html, acessado em 21 de fevereiro de 2011.
- WOLF, Jürgen. *Einführung in das Werk Hartmanns von Aue*. Darmstadt: 2007.
- ZIERER, Adriana. Oralidade, ensino e imagens na *Visão de Tündalo*. In: *Domínios da Imagem*, v. 6, 2010 (no prelo).