

## POZNANIE I NATURA BOGA W WYPOWIEDZIACH BŁOGOSŁAWIONEJ DOROTY Z MĄTOWÓW (1347–1394)

T r e ś ć: Wprowadzenie. I. Mistyczne poznanie Boga. II. Bóg Zbawicielem człowieka.  
Zakończenie. *Zusammenfassung*.

### WPROWADZENIE

Kilkakrotnie w ciągu wieków wznawiany proces beatyfikacyjny błogosławionej Doroty z Mątowów oraz sam fakt zatwierdzenia jej kultu przez papieża Pawła VI spowodował żywe zainteresowanie osobą kwidzyńskiej rekluzy<sup>1</sup>. Powstała bogata literatura biograficzna i duszpastersko-ascetyczna<sup>2</sup>. Ciągłe jednak poważną luką, utrudniającą nakreślenie pełnego obrazu Błogosławionej oraz zmuszającą w wielu miejscach do poprzestania na przypuszczeniach i stwierdzeniach powierzchniowych, był brak opracowań jej doktryny. Istniejącej potrzebie wychodzi naprzeciw niniejszy artykuł przez podjęcie jednego z podstawowych zagadnień występujących w wypowiedziach Doroty — problematyki Boga. Bóg jest dla niej przede wszystkim Zbawicielem człowieka. Wzajemna relacja pełni istotną rolę, gdyż wnikając w samą głębię związku osobowego, ukazuje naturę i Boga i człowieka, obydwu w niej uczestniczących, charakteryzując się przy tym dynamicznym dążeniem do wzajemnego zjednoczenia, dokonującego się na drodze mistycznej.

Zróżdłami poznania poglądów Doroty z Mątowów są:

a) *List Doroty do córki Gertrudy, benedyktyнки w Chełmnie*; dzięki faktowi, że uchodzi za własnoręczne pismo Błogosławionej, stanowi cenny przyczynek do potwierdzenia wiarygodności danych zawartych w pismach Jana z Kwidzyna<sup>3</sup>;

b) pisma spowiednika, przewodnika duchowego i redaktora wypowiedzi Doroty, Jana z Kwidzyna<sup>4</sup>. Jego zamierzenie ukazania życia i osobowości swojej Penitentki zrealizowane zostało w trylogii obejmującej: *Vita Latina*, która wprowadza w specyfikę objawień Błogosła-

<sup>1</sup> Artykuł niniejszy jest skróconą wersją pracy magisterskiej — R. Kotowski: *Zbawiciel człowieka w wypowiedziach błogosławionej Doroty z Mątowów*. Lublin 1981.

<sup>2</sup> R. Stachnik: *Zum Schrifttum über die heilige Dorothea von Montau*. W: R. Stachnik, A. Triller: *Dorothea von Montau*. Osnabrück 1976, s. 99–105; T. Kujawska-Komender: *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątowów. Nasza Przyszłość* 5/1957, s. 84–132; *Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum. Officium Historicum*. 11. *Gedanken. Beatificationis et Canonisationis Servae Dei Dorotheae Montoviensis, viduae et reclusae, Beatae seu Sanctae nuncupatae (+ 1394). Positio super cultu et virtutibus Servae Dei ex officio concinnata*. Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXI (= *Positio*), s. 527–540.

<sup>3</sup> *Die Geistliche Lehre der Frau Dorothea von Montau an ihre Tochter im Frauenkloster zu Kulm*. W: *Positio*, s. 4–9 (= *Geistliche Lehre*).

<sup>4</sup> M. Borzyszkowski: *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, *Studia Warmińskie*. T. 5/1968, s. 135–141.

wionej i użytą terminologię mistyczną oraz na planie życiorysu ukazuje jej świętość, ćwiczenia ascetyczne i przeżycia mistyczne<sup>5</sup>; *Liber de festis* przedstawia objawienia i praktyki religijne, ujęte w ramy roku kościelnego<sup>6</sup>; *Septililium*, które „z czysto teologicznego punktu jest niewątpliwie najważniejszym dziełem Jana z Kwidzyna”<sup>7</sup>, omawia poszczególne zagadnienia w traktatach: 1. O miłości, 2. O posłaniu Ducha Świętego, 3. O czcigodnym Sakramencie Eucharystii, 4. O kontemplacji, 5. O zachwycie, 6. O doskonałości życia chrześcijańskiego, 7. O spowiedzi<sup>8</sup>. Rozdziały 7–26 ostatniego traktatu zawierają spisane spowiedzi Doroty<sup>9</sup>. Według F. Hiplera te trzy pisma stanowią właściwe i podstawowe źródło przedstawienia życia i teologii mistycznej Doroty i bezcelowe byłoby doszukiwanie się nowych, nie zawartych w nich wiadomości<sup>10</sup>. Z tego względu redagowana w języku niemieckim *Vita Germanica*<sup>11</sup> była wykorzystywana jedynie sporadycznie dla porównania z łacińską terminologią dzieł poprzednich. *Vita Prima* zaś, *Vita Lindana* oraz *Libellus de vita, virtutibus et miraculis Dorotheae*, będące popularnymi ujęciami życia i świętości Błogosławionej, wcale nie były uwzględniane przy analizie;

c) akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątowów z lat 1394–1521 zawierają dane biograficzne<sup>12</sup>; jedynie w niewielkim stopniu mogły służyć pomocą relacje drugiego spowiednika Doroty, Jana Reymana.

Ponieważ zasadnicza część analizowanego materiału pochodziła z pism Jana z Kwidzyna, posiadającego — jak się okazało w trakcie prac — nieco odmienny od Doroty punkt widzenia na niektóre zagadnienia, zachodziła konieczność zbadania wiarygodności przytoczanych przez niego wypowiedzi Błogosławionej. Szereg elementów pozytywnie świadczących o poprawności i obiektywizmie jego podejścia<sup>13</sup>. Pewne jednak spostrzeżenia zmuszają do ostrożności. Przede wszystkim sama

<sup>5</sup> *Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder* Hrsg. H. Westpfahl, A. Triller. Köln-Graz 1964 (= *Vita Latina*).

<sup>6</sup> *Liber de festis beatae Dorotheae de Montau* herausgegeben 1397 von Johannes Marienwerder. Edidit H. Westpfahl. Maszynopis w posiadaniu ks. M. Borzyszkowskiego (= *Liber de festis*).

<sup>7</sup> F. Hipler: *Meister Johannes Marienwerder und die Klausurin Dorothea von Montau*. ZGAE. T. 3/1864–1866, s. 267.

<sup>8</sup> *Septililium Beatae Dorotheae Montoviensis auctore Joanne Marienwerder*, Ed. F. Hipler. Odbitka fotomechaniczna, której poszczególne rozdziały złożone są z następujących trzech wydań: *Monitum Praevium, Praeambulum auctoris, Prologus, Tractatus I i II* według: Bruxellis 1885, s. 1–120; *Tractatus III* według: *Analecta Bollandiana*. T. 3/1884, s. 408–448; *Tractatus IV–VII capitulum 6* według: *Analecta Bollandiana*. T. 4/1885, s. 207–251 (= *Septililium*).

<sup>9</sup> *Die Beichten der seligen Dorothea von Montau*. W: F. Hipler: *Christliche Lehre und Erziehung in Ermland und im preussischen Ordensstate während des Mittelalters*. ZGAE 6/1877, s. 147–183 (= *Beichten*).

<sup>10</sup> F. Hipler, tamże, s. 257, 269.

<sup>11</sup> *Das Leben der Heiligen Dorothea von Montau* Hrsg. von M. Toppenn. W: *Scriptores Rerum Prussicarum*. T. 2. Leipzig 1863, s. 179–350 (= *Vita Germanica*).

<sup>12</sup> *Die Akten des Kanonisationsprocesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*. Hrsg. von R. Stachnik. Köln-Wien 1978.

<sup>13</sup> Zob.: *Vita Latina* 1,7 — H. Westpfahl: 1) *Richard Stachnik*. *Die geistliche Lehre der Frau Dorothea von Montau an ihre Tochter im Frauenkloster zu Kulm*. ZGAE T. 86/1956, s. 154; tenże. 2) *Die Geistesbildung der heiligen Dorothea von Montau*. W: R. Stachnik, A. Triller, tamże, s. 54 n.

Dorota miała trudności ze sprecyzowaniem i wyrażeniem treści przeżywanych zjawisk, dla Jana zaś materiałem, z którym się zetknął, był rzeczą nową. Wobec faktu, że wypowiedzi Doroty cechowała swoboda i dynamizm, on zaś dążył do precyzji teologicznej i terminologicznej, bardzo wiele wysiłku kosztował ich dobór słownictwa. Z zastrzeżeniem Doroty spotkał się fakt studiowania przez Jana dzieł innych mistyków. Ta niezrozumiała uwaga nasuwa przypuszczenie, że zapewne sugerował on swojej Penitentce pewne terminy i pojęcia spotykane w innych pismach. Analiza wypowiedzi Doroty pozwoliła w niektórych wypadkach oddzielić wpływ Jana i dotrzeć do autentycznego ujęcia Doroty, co zostało przedstawione w odpowiednich miejscach<sup>14</sup>. Dążąc do odczytania maksymalnie autentycznej myśli Błogosławionej, w pracy oparto się jedynie na tych tekstach, które ich redaktor wyraźnie przytacza jako słowa Doroty, wszelkim innym przypisując wartość komentarza.

## I. MISTYCZNE POZNANIE BOGA

### CZŁOWIEK JAKO PODMIOT RELACJI MISTYCZNEJ

**Integralne ujęcie człowieka.** Punktem wyjścia mistyki Doroty z Małotów jest jej ujęcie człowieka. W *Liber de festis* pisze: „Stwarzając człowieka, dałem mu ciało i duszę, aby z nimi wędrował po ziemi i by każdym z nich czyniąc to, co do nich należy, zdobywał doskonałość przeznaczoną mu w tym życiu. Dopóki człowiek żyje bez grzechu, ciało jego i dusza kroczą jak dwa zwierzęta dobrze kierowane i oswojone, i jak dwie dobrze zgodne siostry”<sup>15</sup>. A więc człowiek jest *compositum* elementów współzgodnych ze sobą. Jedność ta istnieje jednak tylko wtedy, gdy panuje w nim właściwe, wynikające z natury stworzenia Bożego, ukierunkowanie na Boga. Zachwianie tej relacji rozбивa jedność człowieka i przeciwstawia sobie sferę duchową i cielesną.

Szereg wypowiedzi Doroty ukazuje stan wewnętrznej dezintegracji. Dusza i ciało posiadają wtedy indywidualne, przeciwstawne sobie cele. Konieczność życia w ciele, które traktuje jako więzienie duszy, jest dla niej uciążliwością. Dopiero uwolnienie od ciała umożliwi zjednoczenie z Bogiem. Jakkolwiek jest to stan charakterystyczny dla życia ziemskiego, nie jest to jednak stan właściwy, lecz jedynie wynik zagubienia naturalnego ukierunkowania ku Bogu.

Ustanowioną przez Boga jedność duszy i ciała uwidacznia Dorota wielokrotnie. Cały człowiek wszystkimi władzami, wewnętrznymi i zewnętrznymi, uczestniczy w dążeniu do uchwycenia Boga. Wspólnie też z całym nurtem niemieckim podkreśla Dorota udział zarówno duszy jak ciała w mistycznym zjednoczeniu; ciało zostaje odnowione i uszlachetnione, współuczestniczy w stanach duszy<sup>16</sup>. W końcu też ciało uczestniczyć będzie w radości i chwale zmartwychwstania. Jakkolwiek w dążeniu do ukazania jedności człowieka wykazuje Dorota wiele wspólnego

<sup>14</sup> Zob.: Vita Latina 1,7; F. Hipler, tamże, s. 227.

<sup>15</sup> Liber de festis 44, 16.

<sup>16</sup> „sensi Dominum omnes vires meas animae et corporis pertransire et sua virtute pertransiendo omnia interiora mea et exteriora beneficiare, consolari et laetificari” Sep-tilium 3,21 — „effeci tuam carnem ita subtilem tuum sicuti spiritum” Vita Latina 4,22h; W. Preger: Geschichte der deutschen Mystik, T. 2. Leipzig 1881.

ze św. Augustynem, a częściowo także ze św. Tomaszem z Akwinu, to jednak specyfika dążenia do zintegrowania człowieka w zjednoczeniu z Bogiem wskazuje na niewątpliwe pokrewieństwo z mistyką niemiecką.

**Dusza ludzka jako miejsce spotkania z Bogiem.** Najczęściej spotykany w wypowiedziach Doroty podział wyróżnia w człowieku ciało, duszę i ducha. Jest on zgodny z ujęciem występującym powszechnie w średniowieczu, chociaż w wypadku Doroty obszerne korzystanie z niego jest najprawdopodobniej pod wpływem Jana z Kwidzyna<sup>17</sup>.

Terminologia Doroty nie jest jednak jednolita. Często pojawia się podział na władze wewnętrzne i zewnętrzne (*vires interiores et exteriores*), co odpowiada augustyńskiemu człowiekowi wewnętrznemu i zewnętrznemu. Według Augustyna — jak pisze Gilson — „do człowieka zewnętrznego należy to wszystko, co jest wspólne ze zwierzętami: ciało materialne, życie wegetatywne, poznanie zmysłowe, obrazy i wspomnienia tych wrażeń; do człowieka wewnętrznego przeciwnie, należy to wszystko, co jest nam tylko właściwe i nie spotyka się u zwierząt”<sup>18</sup>. Związany jest z tym podział duszy na niższą i wyższą, co odpowiada występującemu u Doroty przeciwstawianiu *caro* i *anima*.

*Caro* nie utożsamia się z ciałem (*corpus*), jakkolwiek posiada z nim wiele wspólnego; dzięki zaś łączeniu w sobie siły impulsywnej i pożądlivej, jest najczęściej wyrazem zmysłowości i przyczyną pokus. Jest ono wyposażone w pięć zmysłów zewnętrznych, dostarczających duszy form poznawczych (*species, imagines*).

W skład duszy wyższej wchodzi intelekt, wola i pamięć<sup>19</sup>.

Pamięć obok funkcji zapamiętywania spełnia jak gdyby rolę świadomości; stanowi płaszczyznę przedstawienia aktualnie przeżywanego treści i ich rozważania, podobnie jak to jest widoczne u św. Augustyna i św. Bonawentury<sup>20</sup>.

Wola jest władzą odmienną od siły pożądlivej, znajdującej się w duszy niższej. Jej aktami są miłość, pragnienie, czysta intencja (*pura intentio*). Jest ona wolna; w wypadku jednak odwrócenia się od właściwego sobie przedmiotu — Boga, jej działanie zostaje zawieszona, a człowiek kieruje się jedynie pożądlivościami. Wielokrotnie na oznaczenie woli używa Dorota terminu *affectio* lub *affectus*, określanego przez

<sup>17</sup> Jan z Kwidzyna tak pisze o podziale duszy: „Hominis anima, in se secundum essentiam indivisibilis et inica, duae dicitur habere partes, scilicet superiorem et inferiorem. Anima prout est corporis forma dicitur pars inferior; prout vero ad optima deprecatur et in coelestibus conversatur aut ad supernaturalia sublimatur, dicitur spiritus et pars animae superior. [...] Spiritus quippe tunc ab anima dividitur quando anima, prout est pars corporis, forma et inferior portio, inferius demittitur et spiritus [...] ad speculationem divinae gloriae sublimatur et in eadem imaginem transformatur” *Septililium* 5,1; H.S. D e n i f l e: Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. Freiburg 1/d Schweiz 1951, s. 78–83.

<sup>18</sup> E. G i l s o n: Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna. Warszawa 1953, s. 70.

<sup>19</sup> Zob.: *Geistliche Lehre*, s. 7; *Vita Latina*, 3,8d 4,14a.

<sup>20</sup> „quando animam cujusquam ad me traho et mihi intime unio tunc in consolationibus meis eam ita alte elevo quod exteriorum quas in mundo aut in coelo sunt nullam habet memoriam nec alicujus creaturae retinet imaginem aut speciem, sed omnium creaturarum oblita me solum habet in memoria” *Septililium* 5,3 — W. P r e g e r: jw. Bd. 1 Leipzig 1874, s. 256 — J. B e r n h a r t: Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1922, s. 58.

Jana jako pobudzenie świętej miłości (*fervor sancti amoris*)<sup>21</sup>; jest to wola w akcie najpełniejszego zwrócenia ku Bogu i łączności z Nim. Upatrywać tu należy wpływ św. Bernarda z Clairvaux, dla którego wola to siła kierująca człowiekiem ku Bogu: „Stworzona aktem Bożej miłości, wola człowieka jest w istocie Bożą miłością. Możemy więc utrzymywać, że tak jak Bóg z natury kocha siebie samego, tak ludzka wola z natury kocha Boga”<sup>22</sup>. Wpływ ten ukaże się ponownie przy omawianiu zjednoczenia z Bogiem, które polega na zgodności aktów woli.

Intelekt jest najwyższą władzą poznawczą duszy. Jego zadaniem jest, „aby właściwie to, co najwyższe, poznawał i właściwie oglądał”<sup>23</sup>. Obok intelektu sporadycznie występuje u Doroty pojęcie *intelligentia*, określające wiedzę otrzymaną od Boga, umożliwiającą duszy — podobnie jak u Hugona od św. Wiktora — medytacje i kontemplacje.

Obok powyższych często spotykamy u Doroty władzę rozumu. Analiza wypowiedzi nie pozwala na jednoznaczne zaszeregowanie rozumu do duszy niższej bądź wyższej; jego działanie odnosi się do całego, ujętego integralnie — zgodnie z antropologią Doroty — człowieka. Będąc naturalną, rozumną władzą duszy, czuwa nad zachowaniem jej właściwego, nadanego przez Stwórcę porządku; dzięki rozumowi dusza przezwycięża pragnienia ciała i panuje nad wszystkimi władzami, kierując je ku Bogu.

Chociaż przedstawiona terminologia występuje w przeważającej liczbie wypowiedzi Doroty z Mątowów, to jednak czytając je odnosi się wrażenie, że najswobodniej czuje się Błogosławiona, i najpełniej oddaje dynamiczny charakter przeżywanych procesów, kiedy posługuje się metaforycznymi nazwami części duszy<sup>24</sup>. Jest to, jak wyraża się A. Olbrisch, „nieco śmiały, naturalny i jędrny sposób ujmowania duszy”<sup>25</sup>. Przytacza ona cały szereg organów, z których częściej pojawia się pięć zmysłów wewnętrznych<sup>26</sup>. Posługiwanie się słownictwem metaforycznym bardziej odpowiada Dorocie w ukazaniu całościowego, bezpośredniego i żywego ukierunkowania człowieka ku Bogu i należy sądzić, że właśnie ta terminologia pochodzi z jej autentycznego języka<sup>27</sup>.

Gwoli przedstawienia całości wspomnieć należy o trzystopniowym, platońskim podziale duszy, kiedy wymienia Dorota „jej trzy siły, tzn. rozumną, impulsywną i pożądlivą”<sup>28</sup>. Nie odgrywa on jednak większej roli.

<sup>21</sup> Vita Latina, 1,4a.

<sup>22</sup> E. Gilson: *iw.*, s. 166.

<sup>23</sup> Septililium 4,4.

<sup>24</sup> Jako przykład służyć może niniejszy fragment: „das ich ir och nicht gute broste gemacht habe mit groser Begerunge der heilikeit und zelikeit, und ir nicht allewege zusse milch doryn geshycket habe, d.i. eyne grosse lybe, mit der sy unsern hern seir gelybet hette”. Beichten 23,16.

<sup>25</sup> A. Olbrisch: Die Bedeutung von Bussakrament und Eucharistie im Vollkommenheitsstreben der seligen Dorothea von Preussen. Rom 1941, s. 17n.

<sup>26</sup> Niniejszy podział na zmysły wewnętrzne i zewnętrzne różni się od augustyńskiego Pochodzi od Awicenny, a jego myśl oddaje wypowiedź Hugona od św. Wiktora: „duplex sensus animae [...] positus est in medio, ut intus et foris sensum haberet. Intus ad invisibilia, foris ad visibilia. Intus per sensum rationis, foris per sensum carnis. [...] Sapientia, pascua intus erat; opus sapientiae, pascua foris erat”. De sacramentis I 6,5 266 D.

<sup>27</sup> Zob.: H. Westpfahl: Sprache der Mystik bei Dorothea von Montau (manuskrypt), 1951.

<sup>28</sup> Vita Latina 6,3e.

Systematyka władz duszy wymienianych przez Dorotę jest w wielu miejscach niekompletna, a właściwe określenie poszczególnych zjawisk napotyka szereg trudności. Nasuwa się analogia do wielu mistyków niemieckich, między innymi do samego Eckharta, u którego można zauważyć podobną niekonsekwencję. „Wszystko to sprawia — jak pisze M. Dallmann — że podziały te szwankują i ukazują zupełny brak zainteresowania Eckharta psychologią dawniej używanego typu. Ów brak zainteresowania znajduje swoje wyjaśnienie w przestawieniu głównego ciężaru na problem istoty duszy, jej substancji i dna duszy [*Seelengrund*]”<sup>29</sup>. Od czasów Filipa Kanclerza scholastyka pod wpływem arystotelizmu wskazywała na istotę duszy (*essentia animae*) jako na tę jej część, różną od jej organów, czysto potencjalną, w której dokonuje się przyjmowanie łaski Bożej. Przez Eckharta wchodzi ono na stałe do mistyki niemieckiej pod pojęciem *Seelengrund* — dno duszy. Staje się elementem wyróżniającym ten nurt mistyki. Jakkolwiek posiada ono wiele nazw i w ujęciu poszczególnych autorów zachodzą pewne rozbieżności, jednak dla wszystkich jest najgłębszym, najbardziej wewnętrznym miejscem duszy, „w którym zrodzone zostaje wieczne Słowo, dochodzi do najwyższego zjednoczenia z Bogiem”<sup>30</sup>. Tutaj przychodzi On sam — dno duszy jest domem Boga, niebem, królestwem, dusze zaś przez Jego obecność są w wieczności.

W wypowiedziach Doroty nie spotykamy pojęć *essentia animae* ani *Seelengrund*. Wpływ jednak tej nauki niemieckiej jest niewątpliwy. Wielokrotnie najgłębsze miejsce duszy (*sua intima*) nazywa domem, pokojem, aulą, mieszkaniem, zamkiem oraz niebem, w którym przebywa jedynie Bóg. Jedność ta zostanie jeszcze pełniej potwierdzona, gdy będzie mowa o wpływie takiego ujęcia duszy na specyfikę poznania, charakter uzyskanego zjednoczenia i samej wiedzy uzyskanej przez człowieka na tej drodze.

Poznanie Boga i zjednoczenie z Nim, którego miejscem jest dusza, staje się według Doroty możliwe dzięki faktowi, że człowiek posiada w sobie pewne podobieństwo do Boga. „Dusza jest to rzecz wielce delikatna i podobna do Mnie — zapewnia Dorotę Bóg — gdy będzie z grzechów oczyszczona. A jakkolwiek jest do Mnie podobna, nie jest mi jednak całkowicie podobna czy taka jak Ja”<sup>31</sup>. Podobieństwo to posiada swoją przyczynę w stwórczym akcie Bożym i stanowi element trwały, niezbywalny. Z drugiej jednak strony Dorota kładzie wielki akcent na człowieka i jego osobową decyzję oczyszczenia z grzechów. Jan z Kwidzyna komentując ujęcie Doroty stwierdza: „dusza staje się podobna do Boga (*deiformis, gottformig*), gdy na jej trzech władzach, to znaczy intelekcie, afekcie czyli woli oraz pamięci mocno odciska się Bóg, który jest formą duszy”<sup>32</sup>. W celu pełnego ukazania natury upodobnienia do Boga u Doroty należy sięgnąć jeszcze raz do mistyki niemieckiej. Giseler pisze: „moja dusza jest podobna do Boga (*gottformig*) w swej istocie”, tzn. „wszystko, co Bóg może działać, dusza może doświadczać”<sup>33</sup>. Pre-

<sup>29</sup> M. Dallmann: Die Anthropologie Meister Eckharts. Berlin 1938, s. 18.

<sup>30</sup> W. Preger, jw. Bd. 2, s. 214.

<sup>31</sup> Vita Latina 6,2a.

<sup>32</sup> Tamże 1,10a.

<sup>33</sup> W. Preger, jw., s. 218.

ger charakteryzuje to jako „ukierunkowanie duszy nie na zewnątrz ani w górę, lecz do siebie, do jej najbardziej wewnętrznego dna i pozbycie się samej siebie, aby stała się duszą jedynie zdolnością przyjęcia i pragnieniem działającego na dnie duszy Boga”<sup>34</sup>. Podobne przygotowanie na przyjście Boga i otwarcie na Jego obecność dostrzegamy u Doroty. Są to ślady nauki św. Bernarda z Clairvaux o obrazie i podobieństwie duszy, ale ujęte już w duchu mistyki niemieckiej.

#### NAŚLADOWANIE CHRYSYUSA

Stan grzechu, w jakim znajduje się człowiek, jest przyczyną jego nędzy. Aby z tego stanu dojść do poznania najwyższej prawdy, dusze muszą „koniecznie trzech rzeczy się nauczyć, tzn. właściwie widzieć Mnie intensywnie pragnąć oraz do Mnie się upodobnić” — poucza Bóg Dorotę<sup>35</sup>. Staje się to możliwe przez pełne włączenie się w działanie Boga w duszy i współdziałanie z Nim przez naśladowanie Chrystusa. „Uzyskawszy oświecenie — mówi Chrystus — poznasz, że Ja idę przed tobą i powinnaś za Mną postępować”<sup>36</sup>. Jest to naśladowanie Chrystusa Ukrzyżowanego, wstąpienie do szkoły Jego krzyża. „Kto jest blisko Mnie, niech mocno stara się przylgnąć i upodobnić się do Mnie. To bowiem znaczy postępować, do tego dążyć, aby stał się do Mnie podobny i w podobieństwie tym trwał”<sup>37</sup>.

Wstęp na drogę naśladowania Chrystusa związany jest z poznaniem siebie i Boga. Modlitwa Doroty z jej listu do córki Gertrudy: „Daj oczom mojej duszy wielkie, nowe światło, abym wspaniale mogła poznać i zobaczyć Ciebie i mnie”<sup>38</sup> kojarzy się z augustyńskim *noverim me. noverim te*.

Poznanie siebie jest poznaniem pierwszym i niezbędnym. Bez niego żaden dalszy postęp nie może się dokonać. Z tego względu Dorota „trzy księgi czytała ustawicznie. W pierwszej czytała mnóstwo swoich grzechów, w drugiej dolegliwość mąk Chrystusa, w trzeciej ogrom radości błogosławionych. Pierwsza należy do księgi sumienia, dwie zaś następne do księgi życia”<sup>39</sup>. Konsekwencje zdobytego poznania sięgają głęboko w życie chrześcijanina. „Którzy Mnie nie poznali — mówi Bóg — nie mogą Mnie kochać, nie przygotowują się do Mnie, nie zdołają też ani nie będą umieli pragnąć Mnie”<sup>40</sup>. „Człowiek, który poznał doskonale, że jestem dobrem najwyższym i najlepszym, powinien jedynie dla Mnie żyć”<sup>41</sup>.

Drugim czynnikiem kształtującym proces naśladowania Chrystusa jest drożona dzięki poznaniu miłość. Tkwi ona u podstaw całego stosunku człowieka do Boga<sup>42</sup>. Jest to miłość uporządkowana, trwała, czynna, gorąca, przenikająca głębię człowieka i ubogacająca go. Do tej miłości

<sup>34</sup> Tamże, s. 245.

<sup>35</sup> Vita Latina 5,27e.

<sup>36</sup> Tamże 2,19c.

<sup>37</sup> Septililium 6,2.

<sup>38</sup> Geistliche Lehre, s. 7.

<sup>39</sup> Vita Latina 1,2a.

<sup>40</sup> Septililium 3,6.

<sup>41</sup> Tamże, 2,15.

<sup>42</sup> Tamże, 1: De caritate; o roli miłości świadczy fakt poświęcania jej przez Dorotę wiele miejsca oraz uwagi, czego wyrazem jest wymienienie w Septililium 36, w Vita Germanica zaś 37 jej rodzajów.

podniesiony, w niej dostępuje człowiek zjednoczenia z Bogiem. Zrodzone przez nią pragnienie jest warunkiem skuteczności i owocności dążenia ku Bogu. „Gdy ktoś nie posiada wielkiego głodu przyjęcia Mnie, to nie zostanie przeze Mnie nasycony ani nie znajdzie we Mnie radości. Kto nie jest prowadzony do Mnie mocą pałającej miłości, nie zostanie wielkodusznie uradowany Moim przyjściem przeze Mnie”<sup>43</sup>. Wielkie pragnienie odgrywa u Doroty, podobnie jak u Taulera czy w nurcie mistyki flamandzkiej, rolę pierwszorzędną, przed uczynkami, gdyż intencja i intensywność aktu dobrej woli jest miarą postępu w sferze wartości moralnych.

Konsekwencją zdobytego poznania i zrodzonej wespół z nim miłości jest podjęcie przemiany polegającej na całkowitym odwróceniu się od grzechu i wejściu na drogę doskonałości. Droga ta wiedzie przez etapy oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Oczyszczenie polega na zaparciu się siebie, swej zmysłowości i świata oraz rozpoczęciu życia dla Boga. Dokonuje się to przez żal i skruchę oraz wyznanie grzechów w sakramencie pokuty. Zwrot ku Bogu polega na poddaniu się Jego woli i podjęciu ustawicznej pracy kształtowania duszy i nabywania cnót. Praca ta obejmuje sferę duchową i cielesną człowieka. Wyrazem ich współzależności są stosowane przez Dorotę terminy *energia* i *redundantia*, odnoszące się do takiej pracy wewnętrznej duszy, która z powodu intensywności oddziałuje na ciało, zmuszając je do współdziałania w swoich wysiłkach<sup>44</sup>. Dusza wolna i czysta staje się *dominatrix* — prawdziwą władczynią siebie; człowiek odzyskuje pełnię swobody i panowania nad sobą.

Oczyszczoną duszę Bóg oświeca, wysyłając do niej Ducha Świętego. Oświecenie (*illuminatio*) — według Jana z Kwidzyna — rozjaśnia intelekt (*illustratio*) światłem jasnego poznania oraz pobudza wolę (*inflammatio*) ogniem miłości. Z wypowiedzi Doroty wynika, że oświecenie intelektu nadnaturalnym światłem Bożym ujmuje ona szeroko i różnorodnie: uzdalnia ono duszę do lepszego poznania, czyni możliwe poznanie samego Boga oraz wszystkich stworzeń w ich źródle — Bogu, wreszcie jest samym poznaniem wlanym człowiekowi.

Oczyszczona i oświecona dusza staje się zdolna do uchwycenia Boga (*capax Dei*) i zjednoczenia z Nim; wolna zaś od wszelkich stworzeń, oczekuje Jego przyjścia (*vacat Deo*)<sup>45</sup>.

W dążeniu Doroty do doskonałości bardzo ważną rolę odgrywa częste przyjmowanie Komunii św. Nie jest możliwe przedstawienie w wąskich ramach całości tej problematyki, dlatego poprzestanę jedynie na

<sup>43</sup> Vita Latina 5,40e.

<sup>44</sup> „In huius Sponse corpore fuit multiplex pati et agere. Durus enim bellum cotidie in ipso gerebatur, et si invisibile non tamen insensibile, inveniebatur nam sepe fervens bullicio. Haec mittit ad extra, quod latet ad infra, et quantum in intimis laborans ipsa fervebat energiam paciens, hoc aliquantulum impetuosis venarum pulsus, totius corporis ardor fervidus et omnium membrorum audior nimius habundanter effluens ac labor excessive aggravans foris demonstrabat. Huiusmodi autem passio est a Domino sibi collata et ab ipsa energia, id est labor interior, nominata, qui etiam originem eius ac effectus multigenos revelavit” Tamże, 4,6a.

<sup>45</sup> „O Domine Jhesu Christe, tu perspicis indubie me nulli nisi tibi adherere et a me omnes res transitorias decidisse meque esse liberam” Vita Latina 5,26a — „Inclare nur und lutere myne sele mit gnaden [...] daz se dir alleine czu allen cztyen sy bereit” Geistliche Lehre, s. 7.



przytoczeniu konkluzji Olbrischa: „Stwierdzamy stanowczo, że w całym średniowieczu nie było żywotu świętego, który by w tak wielkim wymiarze ukształtowany został przez przyjmowanie Komunii św. i miłość do Zbawiciela eucharystycznego, jak życiorys błogosławionej Doroty z Mątów. Właśnie dopiero przez włączenie łask sakramentalnych, płynących ze spowiedzi i Komunii św., jej dążenie do doskonałości zostało wprowadzone we właściwe ramy, a wznoszenie duszy, które w następstwie i w prostej linii ostatecznie prowadziło do zjednoczenia z Oblubieńcem, zostało zapewnione”<sup>46</sup>.

#### CHARAKTERYSTYKA POZNANIA MISTYCZNEGO

Poznanie Boga osiąga człowiek w kontemplacji. Jej charakter posiada wiele podobieństw do ujęcia św. Bonawentury, przez co w próbie jej określenia posłużyć się można definicją kontemplacji bonawenturiańskiej, sformułowaną przez Remy de'Alosta: „Kontemplacja jest doświadczalnym poznaniem Boga, w którym to poznaniu za pośrednictwem daru mądrości dusza cieszy się intuicyjnym odczuciem swego zjednoczenia z Bogiem przez miłość”<sup>47</sup>.

Etapami kontemplacji są: rozważanie obrazów cielesnych, objawienie intelektualne oraz zachwyty.

Na pierwszym etapie człowiek stykając się ze światem stworzonym przez Boga dochodzi do poznania jego Stwórcy. Większość wypowiedzi Doroty mówi o poznawaniu rzeczywistości Bożej za pomocą wyobrażeń.

Drugi etap poznania — według Jana z Kwidzyna — „nazywa się ekstazą, gdy umysł z bojaźnią odrywa się i jakąś inspiracją objawienia porwany jest ku górze”<sup>48</sup>. Poznanie to staje się możliwe dzięki oświeceniu. Na tym etapie „człowiek doskonały — jak zapewnia Dorotę Bóg — może wspaniale kontemplować Mnie w różnorodnych dobrach i dobrodziejstwach Moich jemu uczynionych i w duszy jego zmysłowo przyjętych przez ducha”<sup>49</sup>. Redaktor jej wypowiedzi tak opisuje to poznanie: „Zmysły zamykając zewnętrzne otworzył Bóg władze i zmysły wewnętrzne. Intelpekt jasno oświecony Pana poznał jaśniej, niż swoimi możliwościami kiedykolwiek wcześniej. Wola w swoich aktach była wielce wzbogacona i wysoko podniesiona. Pamięć odnowiona, cała do Boga prowadzona, do Niego mocno przyłgnęła. Oczy duszy, światłem nadnaturalnym oświecone, Pana i Jego różnorodne dobra jasno kontemplowały, uszy baczenie wsłuchiwały się w natchnienie Boże i Jego głos. Tak inne zmysły duszy na swój sposób, to jest zapachu, smaku i dotyku do Boga kierowały swoje akty”<sup>50</sup>. Poznanie to znamionuje duża dynamika i bezpośredniość<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> A. Olbrisch, *iw.*, s. 28.

<sup>47</sup> Według M. Gogacz: *Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury*. W: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, St. C. Napierkowski (red.), Niepokalanów-Warszawa 1976, s. 375.

<sup>48</sup> *Septililium* 5,1.

<sup>49</sup> *Tamże*, 4,3.

<sup>50</sup> *Vita Latina*, 5,40a.

<sup>51</sup> Świat kontemplowany przez Dorotę ukazuje się lepszy i szlachetniejszy niż realny: *Septililium* 1,22 1,32 2,10 4,4, *Vita Latina* 4,26d 6,22d. Podobne ujęcie widzimy w mystyce niemieckiej: por. H. Ebeling: *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart 1941, s. 306. Jest to świat widziany u swego źródła — w zamyśle Bożym.

Ostatnim etapem jest zachwyty. Dla oznaczenia tego stanu posługuje się Dorota zamiennie pojęciami *raptus* i *excessus mentis*; pierwsze z nich akcentuje dynamiczny charakter zjednoczenia, podkreślając znaczenie działania Bożego, drugie zaś oddaje bezwładność duszy, jej zatopienie w Bogu. W zachwycie dusza osiąga zjednoczenie z Bogiem. Samo zjednoczenie było w okresie średniowiecza różnorodnie pojmowane. Dla św. Franciszka z Asyżu polegało ono po prostu na naśladowaniu pokory i ubóstwa Jezusa Chrystusa<sup>52</sup>, dla innych było ukoronowaniem pewnego procesu mistycznego, a u św. Bernarda z Clairvaux polegało na wzajemnym zespoleniu woli<sup>53</sup>, w mistyce zaś niemieckiej opierało się nawet na pewnej współistotności duszy z Bogiem<sup>54</sup>, choć i tu zachodziły rozbieżności, gdyż np. Ruysbroecka zjednoczenie realizowało się przez Boże działanie w człowieku<sup>55</sup>. Trudno ocenić, w jakim stopniu Jan z Kwidzyna wpłynął na przekazaną myśl Doroty, w każdym razie w jej wypowiedziach spotykamy elementy wszystkich tych kierunków mniej lub bardziej związane.

Zjednoczenie z Bogiem odbywa się w najbardziej wewnętrznym miejscu duszy, gdzie sama staje się niebem przygotowanym na przyjście Pana. Bóg nie porywa jej do siebie, ale osobno (*personaliter*) przychodzi do niej<sup>56</sup>. Tutaj dostępuje dusza najpełniejszego zjednoczenia z Chrystusem, gdzie poddawszy swą wolę woli Oblubieńca, przez miłość zatopiona w Jego boskość, staje się z Nim jednym duchem. Zjednoczenie przedstawia Dorota w kategoriach mistyki nupcjalnej; dominującą rolę odgrywają elementy emocjonalne.

Ze zjednoczeniem związane jest występujące u Doroty pojęcie duchowego rodzenia (*partus spiritualis*). „Według Eckharta — pisze W. Preger — Ojciec rodzi Syna w duszy w ten sam sposób, w jaki rodzi Go w wieczności i nie inaczej. On rodzi Go w iskieierce duszy, na dnie,

<sup>52</sup> „[...] sein Leben zum Abbild und Ausdruck des armen irdischen Leben Jesu geworden ist. [...] die Nachahmung der Armut Jesu nicht nur als Mittel für die mystische Vereinigung in Betracht kommt, sondern dass in ihr selbst die Einheit mit Christus sich vollzieht” R. Seebereg: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3 Graz 1953, s. 311.

<sup>53</sup> „homo et Deus [...] unus tamen spiritus. [...] Quam quidem unitatem non tam essentialium cohaerentia facit, quam convenientia voluntatum” według Ph. Böhner, E. Gilson: Historia filozofii chrześcijańskiej od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka. Warszawa 1962, s. 324.

<sup>54</sup> „Nun besteht der Vergottungsakt und damit das Wesen der Mystik Eckharts darin, dass diese Eigenschaften (własności stworzeń) mit Gott oder, was dasselbe ist, mit dem esse divinum identisch sind”. H. Ebeling, jw., s. 109.

<sup>55</sup> „Sind wir mit Gott eins, erhoben über alle übungen der Liebe in einem seligen, ledigen Sein, jenseits der Einigung in Einheit mit Gott, wo niemand wirken mag denn Gott allein. Denn Gottes Werk, das ist er selbst und seine Natur; in seinem Wirken sind wir lebendig, umgeformt, eins mit ihm in seiner Liebe, aber nicht in seiner Natur. Denn sonst wären wir Gott, in uns selbst vernichtet, was unmöglich ist. Wir sind da jenseits der Vernunft und ohne die Vernunft in einem klaren Wissen. Und da Fühlen wir keinen Unterschied zwischen uns und Gott; denn wir sind erhoben über uns, über alle Ordnung, in seiner Minne. Da ist [...] ein Seliges und lediges Sein” według J. Kuckhoff: Johannes von Ruysbroeck, München 1938.

<sup>56</sup> U Jana z Kwidzyna dostrzegamy jakby niezdecydowanie w tej kwestii. Przykładem jest opis tego samego zjawiska w Vita Latina i w późniejszej Vita Germanica: „Dominus fortissime se impressit eius anime se mergens in profundum [...]. Ego adveni tibi [...]. Dominus fecit in anima eius convivium [...] in aulam eius venit” Vita Latina 6,17cef. „Das geschach gemeinlich in der czöckunge. Her furt ire sele in dem lichte der worheytt uff seynen heyligin berg, in seyne himmelische wonunge, in seynen tresil, in seyn inner heimlich gemach” Vita Germanica 3,31.

gdzie leży obraz. Właśnie w iskieerze duszy, według ostatnich stwierdzeń Eckharta, znajduje się sama iskierka Bożej natury, jej część, i tam Bóg ze swoją naturą, z którą On siebie jako z jeszcze nie wypowiedzianym Słowem dopiero czyni obiektywnie obecnym, bez przerwy współłączy, aby wypowiedziane Słowo, swojego Syna, rodzić. W ten sposób konsekwentnie rodzenie odwiecznego Słowa, Syna, ma miejsce również na dnie duszy<sup>57</sup>. Mamy tutaj do czynienia z dążeniem do pełniejszego, niż to czyniła teologia i mistyka tradycyjna, wyrażenia głębi zjednoczenia z Bogiem, ukazania wzajemnego przenikania rzeczywistości Bożej i ludzkiej. Pojęciem rodzenia posługuje się Dorota wielokrotnie. Jakkolwiek nigdzie go nie definiuje, można wnioskować, że jest ono działaniem w kierunku zjednoczenia z Bogiem w duszy. Jest to działanie zarówno samego Boga (Bóg rodzi siebie w duszy), jak człowieka (człowiek rodzi Boga w duszy)<sup>58</sup>.

W tak przeżywanym zjednoczeniu dochodzi dusza do najpełniejszego poznania prawdy. „W zachwycie — komentuje Jan z Kwidzyna — człowiek kontempluje i widzi prawdę Bożą w jej istocie”<sup>59</sup>. „Dusza wyniosła szybko nie lękając się oglądać blasku Słońca odwiecznego, [dzięki czemu] jasne światło jest pełnymi oczyma kontemplowane”<sup>60</sup>. Uzyskana wiedza wolna jest od jakiegokolwiek spekulacji, jest doświadczalnym, wewnętrznym kosztowaniem samej prawdy. „Z powodu wielkości dobroci Mojej — mówi Chrystus do Doroty — którą niezwykle wspaniale otoczyłem cię, nie możesz poznać, czym i jak ty sama jesteś ani co się z tobą dzieje, dzięki czemu spoczywasz we Mnie, jakby oszołomiona w głębokim śnie, jak pijany, który stracił świadomość nad sobą”<sup>61</sup>.

Uzyskane w kontemplacji poznanie jest bezpośrednio i doświadczone (*notitia experientiae*), zdobyta zaś mądrość pewna i prawdziwa, pozbawiona odchyłeń i błędów. Przewyższa ona wiedzę, jaką posiadają teologowie na podstawie ksiąg; mądrość Dorota czerpie z samego źródła — od Chrystusa, który uczy człowieka tego, co jest największą mądrością: drogi do osiągnięcia życia wiecznego w zjednoczeniu z odwieczną Prawdą. Ta pozycja kontemplacji wynika z jej natury łączącej w sobie elementy intelektualne i wolitywne, a przez fakt, że dokonuje się na płaszczyźnie miłości, dochodzi w niej do najpełniejszego spotkania człowieka z Bogiem.

Jest to jednak tylko wiedza drogi (*scientia viae, notitia in terra*), mizerna i mała w porównaniu z wiedzą chwały (*scientia gloriae, notitia in patria*). Zachwyt, będący zakosztowaniem wiedzy niebieskiej już na ziemi,

<sup>57</sup> W. Preger, jw., s. 235.

<sup>58</sup> „Tunc in mente tua me pario, quando in magno ardore caritatis meae inflammata, in excellenter intensa dilectione me diu quaerens, cum aestuanti desiderio ingentes labores in longiis vigiliis peregisti, ac multipliciter blandiens et cum fletibus uberrimis mihi supplicans te totis viribus fatigasti, si extunc obtinueris me sine imagine cujuscumque creaturae in te operantem, et tibi tribuens delicias spirituales supra modum te delectans ac solacium seu gaudium jubilaum ita supereminenter et magnifice quod beneficentiae meae modum quo tunc sum tecum secundum suum ambitum non vales comprehensive scire, nec potes modum illum singulariter et debite expromere, neque ea tunc operior in te”. *Septililium* 1,39.

<sup>59</sup> Tamże, 5,1.

<sup>60</sup> *Vita Latina* 6,9f.

<sup>61</sup> *Septililium* 1,32.

jest przeżyciem chwilowym i nie utrwalonym, choć tak głębokim, że rodzi pragnienie jak najszybszego połączenia się z Bogiem na zawsze.

Proces poznania jest u Doroty z Mątówów integralnie włączony w rzeczywistość wiary. Nie wyczerpuje go osiągnięcie jedynie wiedzy; Dorota dąży do zdobycia mądrości Bożej, przyłgnięcia do poznania prawdy — Chrystusa. Dlatego też poznanie angażuje całą osobowość człowieka w rzeczywistość Bożą, współuczestniczy w realizowaniu ukierunkowania ku Bogu. W jej wypowiedziach znaleźć można wiele myśli wspólnych ze św. Augustynem, św. Bonawenturą, św. Bernardem z Clairvaux, Ryszardem i Hugonem od św. Wiktora. W ich przekazaniu dużą rolę odegrał Jan z Kwidzyna, jednakże wpływu jego nie należy przeceniać. Zasadnicza myśl Doroty wykazuje podobieństwo z mistyką niemiecką (Eckhart, Tauler, Ruysbroeck). Zawdzięcza je ona kontaktom z Przyjaciółmi Bożymi<sup>62</sup>, które nawiązała już w Gdańsku, szczególnie w czasie pielgrzymek do Niemiec. Dzięki panującej wśród nich żywej wymianie myśli, zetknęła się tam z pobożnością i mistyką romańską, przede wszystkim zaś z nowym dążeniem do ujęcia kontaktu z Bogiem w kategoriach dynamicznych, bezpośrednich, jaki wnosił ów nowy nurt.

## II. BÓG ZBAWICIELEM CZŁOWIEKA

### NATURA BOGA

Na początku omawiania natury Boga należy wnieść zastrzeżenie, które przedstawione na przykładzie Trójcy Świętej, zachowa swą aktualność w odniesieniu do całości poruszonej problematyki: „Nie badaj wzniosłych rzeczy o Trójcy! Gdybym chciał ich od ciebie, mogłabyś dzięki wiedzy tobie już udzielonej i mającej być w sposób Boży udzieloną otrzymać sprawy wielkie i wzniosłe. Ja jednak nie pragnę od ciebie, byś wiele wiadomości o Trójcy Świętej otrzymała ani byś stała się mądrzejsza, lecz byś zdołała tu na ziemi zasłużyć i życie otrzymać wieczne. W tym dziele masz dość pracy, poznawania i troszczenia się”<sup>63</sup>. Ucieczka od spekulacji i zwrot ku kształtowaniu życia jest elementem charakterystycznym dla Doroty. Identyczne nastawienie znajdujemy u Taulera oraz w napisanym później dziele o naśladowaniu Chrystusa. Konsekwencją tego jest ujęcie Boga na płaszczyźnie personalnej, biblijnej i zbawczej.

Wyrazem dążenia Boga do najpełniejszego spotkania z człowiekiem jest Jego inicjatywa ukazania głębi swej istoty — tajemnicy Trójcy Świętej. Poszczególne Osoby Boże poznaje Dorota w ich działaniu, zarówno w historii biblijnej, jak i w duszy ludzkiej. Działanie to, będące wyrazem współistotności wszystkich Osób, jest wspólne, nierozdzielne i jednoczesne<sup>64</sup>. Nie wyklucza to jednak odrębności Osób Bożych; prze-

<sup>62</sup> „Die besten Gedanken der Vergangenheit wurden persönlich durchlebt und eigenartig formuliert. Augustin und Bernhard, aber auch der Areopagite und sie Gedanken der grossen Scholastiker, besonders Thomas und Bonaventura, wurden popularisiert und in diesen Kreisen begierig aufgenommen und an dem Leben erprobt”. R. Seeberg, tamże, s. 628.

<sup>63</sup> Vita Latina 1,3i; por. J. Tauler: Ustawy duchowe. Kraków 1852; T. à Kempis: O naśladowaniu Chrystusa. Ks. I,1,3.

<sup>64</sup> „Quamvis divinarum trium personarum operatio ad extra fit in quolibet opere indivisa, specialiter tamen in revelacionibus Spense factis trium personarum in divinis operatio dicebatur una”. Vita Latina 1,18f.

ciwnie — Dorota w przeważającej liczbie wypowiedzi dokonuje aplikacji określonych czynów zbawczych poszczególnym Osobom<sup>65</sup>. W tym miejscu praca, której niniejszy tekst jest skrótem, omawia poszczególne Osoby Boże. Wąskie ramy artykułu pozwalają jedynie na stwierdzenie, iż chrystocentryczny i sponsalny charakter mistyki Doroty naczelne miejsce przypisuje Synowi Bożemu. Na uwagę zasługuje częste występowanie Ducha Świętego; jest On Posłańcem Chrystusa i twórcą uświęcenia człowieka, dlatego każdy zbawczy akt jest wynikiem Jego obecności i działania<sup>66</sup>. Osobę Ojca wspomina Dorota jedynie sporadycznie.

Dla Doroty Bóg „cały nie jest niczym innym jak umiłowaniem i cały poznany jest jako dobro”<sup>67</sup>. Jest dobrem najwyższym, nieobjętym, niepojętym i niewyczerpanym źródłem wszelkiego dobra, posiadając w sobie wszelkie dobro i ze swej pełni udzielając wszystkim stworzeniom. „Jeżeli komuś udzielam coś ze swego dobra — mówi Bóg — temu samego siebie przekazuję”<sup>68</sup>. Fakt ten jest racją kochania Go, przyłączenia się do Niego i naśladowania. Jedynie Bóg jako dobro najwyższe jest w stanie uszczęśliwić człowieka w pełni i na zawsze, według wielkości jego pragnienia.

#### ZBAWICIEL W OSOBOWEJ RELACJI DO CZŁOWIEKA

Brak zainteresowania wielu mistyków, w tym również Doroty z Mątowów, zagadnieniami spekulatywnymi i zwrot ku dynamicznemu i zbawczemu ujęciu Boga jest wyrazem przekonania, że rolę wyjątkową wśród wszystkich stworzeń odgrywa człowiek. Relacja Boga i człowieka posiada charakter osobowy, odbywa się na płaszczyźnie miłości. Sprawia to, że jedynie ona jest w stanie ukazać samą głębię natury i Boga i człowieka, obydwu w tej relacji uczestniczących. Stąd też jest ona najwłaściwszym przedmiotem wypowiedzi Doroty, dalsza też część niniejszej pracy poświęcona będzie ukazaniu Boga właśnie przez dokonanie analizy Jego odniesienia do człowieka.

**Chrystus — jedyny zbawiciel człowieka.** Bóg, który sam jest życiem wiecznym, z darem swego życia ustawicznie wychodzi człowiekowi naprzeciw, by w jego duszy stać się ożywczym źródłem prawdziwego życia. „Ja sam jestem twoim życiem — zwraca się Jezus do Doroty — w tobie działając i żyjąc”<sup>69</sup>. Jedynie On może przyjść do człowieka z wyzwalającym darem: „nikt inny poza Mną nie zapewni ci życia wiecznego”<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> „Ego non veni solus, sed mecum venerunt Pater meus et Spiritus Sanctus largiter et magnifice, fortiter et locupletative. Tu dic cum magna gratitudine: laudatus sit Pater in sua potencia immensa! Laudatus sit Filius in sua magna sapiencia. Laudatus sit Spiritus Sanctus in bonitate sua ac misericordia infinita! Laudatus sit Pater, qui misit Filium suum! Laudatus sit Filius, qui venit in mundum et sustinens mortem redemit ipsum! Laudatus sit Spiritus, qui dedit hoc consilium. Laudatus sit Pater, qui me creavit, laudatus sit Filius, qui me redemit et de omni tribulatione, angustia et necessitate me eripuit. Benedictus et veneratus sit Spiritus Sanctus, qui me ad vitam attraxit aeternam. Laudatus et veneratus sis tu, Pater praemende, rex omnis gloriis, gubernator universe terre, pro omni bono michi inpenso et adhuc secundum tuum beneplacitum impendendo in hoc tempore et postea in aeternitate”. Tamże, 5,44h.

<sup>66</sup> *Septililium 2: De Spiritu Sancti missione.*

<sup>67</sup> *Liber de festis 17, 93.*

<sup>68</sup> *Vita Latina 6,15 b.*

<sup>69</sup> *Tamże, 2,19b.*

<sup>70</sup> *Septililium 1,31.*

Wyzwolenie człowieka z nędzy grzechu i obdarzenie życiem Bożym urzeczywistnia się dzięki wcieleniu i śmierci Chrystusa. Wydarzenia te przedstawia Dorota w kategoriach osobowego związku Jezusa i duszy: „Ty sama Mnie zdradziłaś, wydałaś, ukrzyżowałaś i umęczyłaś, i wiele innych rzeczy przeciwko Mnie uczyniłaś; dopuszczałaś się tego, gdy grzeszyłaś i odwracałaś się ode Mnie”<sup>71</sup>. Dlatego Chrystus podejmuje misję zbawczą dla i ze względu na każdego indywidualnie widzianego człowieka. Jedną z wypowiedzi ukazujących bezgraniczne oddanie Chrystusa można przeczytać w *Liber de festis*: „Człowieku umiłowany, nawróć się do Mnie! Z Mojej strony zanim zobaczyłem, że przepadasz, gotowy byłem powtórnie za ciebie umrzeć! Człowieku umiłowany, nawróć się do Mnie, aby w dniu ostatecznym okrutna męka Moja i chwalebna Moja śmierć nie były wyrzutem przeciw ciału twemu i duszy! Ach, człowieku nad wszystko umiłowany, szybko nawróć się do Mnie, miłosierdzie Moje bowiem ustawicznie przygotowane jest dla Ciebie”<sup>72</sup>. Jakkolwiek wielka jest nasza niegodziwość, Jego miłosierdzie jest zawsze większe. „Pan Bóg wielce pragnie za nami nędznymi grzesznikami i nie przestaje pracować z wielką troskliwością, by nas osiągnąć”<sup>73</sup>. Ta służebna postawa Chrystusa występuje w wypowiedziach Doroty wielokrotnie: „Umilowana moja, Ja zawsze chcę być z tobą”<sup>74</sup>. „Jestem tutaj służyć tobie i troszczyć się o ciebie, dopóki Mnie posiadać będziesz chciała”<sup>75</sup>. „W tej miłości różnymi sposobami jestem przed tobą i za tobą”<sup>76</sup> i „nie ma nikogo bliższego tobie ode Mnie”<sup>77</sup>.

W relacji wzajemnego otwarcia dokonuje się wspaniałe ubogacenie człowieka. „Nic z dobra nie posiadam w sobie — mówi Dorota do spowiednika — dostrzegając jednak poznasz, że Pan mój posiada we mnie jakieś dobro”<sup>78</sup>. Rozważając wypowiedzi Doroty dostrzegamy jej szerokie rozumienie zbawienia, ofiarowanego przez Boga człowiekowi. Jest to nie tylko odkupienie z niewoli grzechu i osiągnięcie życia wiecznego, ale także cały dynamiczny proces dokonujący się w człowieku: dojrzewania do zjednoczenia, osiąganie pełni swej osobowości. Rzuca to jeszcze jedno światło na ukazany w pierwszym rozdziale obraz człowieka, który pełnię swej integralnej osobowości zawdzięcza włączeniu w głębię rzeczywistości Bożej. W takim ujęciu z całą oczywistością jawi się w ustach Doroty — podobnie jak u św. Augustyna — okrzyk zachwytu i oczekiwania: „O słodczy moja wieczna, jak późno poznałam cię, aż dotąd zakrywały mnie ciemności! O radości moja, nie zwodnicza, lecz prawdziwa! O wesele moje i wieczna szczęśliwości, jak długo pozbawiona Ciebie mam pozostać od Ciebie odłączoną”<sup>79</sup>.

**Chrystus — inicjator i sprawca zbawienia.** Zbawienie jest podniesieniem człowieka i włączeniem w rzeczywistość Bożą. Inicjatywa zawsze

<sup>71</sup> *Liber de festis* 48,8.

<sup>72</sup> Tamże, 43,16.

<sup>73</sup> *Vita Latina* 5,1h.

<sup>74</sup> *Septililium* 3,16.

<sup>75</sup> *Vita Latina* 5,39e.

<sup>76</sup> *Septililium* 1,32.

<sup>77</sup> *Vita Latina* 5,39d.

<sup>78</sup> Tamże 7,12a.

<sup>79</sup> *Vita Latina* 4,8c; por. św. Augustyn: Wyznania I 1,1.

pochodzi od Boga. Człowiek powinien przede wszystkim „uświadomić sobie, że ani on sam, ani nikt z ludzi nie jest w stanie przygotować się bezę Mnie — uczy Dorotę Chrystus — lecz że Ja sam przygotowuję go i uzdatnię”<sup>80</sup>. Przyczyną sprawcą Bożego działania jest Jego własna wola, formalną zaś — łaska, którą Bóg hojnie obdarza człowieka.

Różnorodne są formy oddziaływania Chrystusa w człowieku: poprzez Słowo Boże, sakramenty, zjawiska mistyczne. Niezależnie jednak od sposobu, jest to działanie osobowe, noszące znamię bezpośredniego i pełnego współzycia. Charakteryzuje się ono całościowym przygotowaniem człowieka. „Kierując tobą, nie tylko wewnętrznie cię przygotowałem — zapewnia Dorotę Chrystus — lecz troskliwie kierowałem cię i dobrze przygotowałem cię wewnętrznie i zewnętrznie ubrajaąc cię mocą”<sup>81</sup>. „Tak różnorodnych udzieliłem ci dóbr wspaniałych, że nie jesteś w stanie być Mi za nie wdzięczna. Czymże mógłbym bowiem cię obdarzyć, czym nie obdarzyłem lub co mógłbym uczynić, czego nie czynię czy nie uczyniłem”<sup>82</sup>.

Dorota wielokrotnie ukazuje absolutny finalizm chrystocentryczny wszystkiego, co pod Bożym wpływem dokonuje się w człowieku. „Panie Jezu Chryste, sam przez siebie uczyni mnie podobającą się Tobie; uczyni mnie taką, jaką mnie chcesz posiadać i we mnie godnie mieszkać”<sup>83</sup>. Człowiek nie tylko działa mocą Bożą, ale sam Chrystus działa w człowieku: „W tym działaniu wielokrotnie przez ciebie odczuwanym — mówi Bóg — mam zwyczaj siebie samego przez ciebie kochać, uwielbiać”<sup>84</sup>. „Pan we mnie gorąco pragnie siebie; On sam pożądlwie przyjmuje we mnie Siebie samego, sam przygotowuje sobie we mnie miejsce zamieszkania i sprawia we mnie mocną, niecierpliwą miłość i pożądanie ku sobie”<sup>85</sup>.

**Wolne przyjęcie zbawienia Bożego przez człowieka.** Wobec faktu, że Chrystus jest jedynym dawcą zbawienia oraz jego faktycznym inicjatorem i sprawcą w człowieku, stoi przed nami zadanie wyjaśnienia relacji zachodzących między działaniem Bożym a osobowym, czyli pełnym, wolnym i odpowiedzialnym włączeniem się człowieka w proces zbawczy.

Na samym wstępie zauważyć należy wypowiedź Doroty potwierdzającą nieadekwatność wszelkich wysiłków człowieka do zbawczego działania Boga, które jest rzeczywistością transcendentalną, przekraczającą płaszczyznę ludzkich zasług: „Dary te nie są przemijającymi dobrami świata, lecz zstępującymi z góry ode Mnie z czystej łaski. Nie mogą być otrzymane na podstawie godnej zasługi”<sup>86</sup>. Relacja jednak łaski do wolnej woli i inicjatywy człowieka zdaje się na pierwszy rzut wykazywać pewną dwutorowość, której wyjaśnienie rzuci nowe, cenne światło na naturę Zbawiciela człowieka. Z jednej strony — jak ukazano powyżej — wszystko sprowadza się i ogranicza jedynie do woli i działa-

<sup>80</sup> Septililium 3,5.

<sup>81</sup> Vita Latina 6,21b.

<sup>82</sup> Tamże, 4,33f.

<sup>83</sup> Septililium 2,5: „Bete unsen liben heren [...] daz her irwecke in dir und lebende mache allis, das ym behegelich ist und waz her vordirt von dir”. Geistliche Lehre, s. 7.

<sup>84</sup> Vita Latina 4,20h.

<sup>85</sup> Vita Germanica 3,3; Vita Latina 5,6k.

<sup>86</sup> Tamże, 6,9d.

nia Boga, determinującego wszelki czyn ludzki: „Pod wpływem specjalnego wpływu łaski powinnaś trwać w działaniu nie według twojego wyboru, lecz według upodobania Mojej woli”<sup>87</sup>. Przeciwwstawieniem tego jest szereg wypowiedzi mówiących o obdarzeniu człowieka zdolnością świadomego i wolnego wyboru, co więcej, o ustawicznym wzywaniu go — właśnie jako człowieka — do korzystania z tej zdolności. Daje to człowiekowi możliwość całkowicie swobodnego ustosunkowania się do Chrystusa: może Go odrzucić lub opowiedzieć się za dążeniem do Niego różnymi drogami<sup>88</sup>, jakkolwiek niezależnie od podjętej przez człowieka decyzji Bóg pozostaje w stosunku do niego w służebnej postawie oczekującego i przebaczącego Ojca. „Duszy twej, trzymając ją mocno, nie zwiódłem z prostej drogi. Nie opuszczę jej, jeżeli przez nią opuszczony nie zostanie, a chociaż Mnie opuści, mimo to nie opuszczę jej całkowicie, lecz rękę będę trzymać, by nie przepadła i wzywając ją mocno prowadzić, by nie zginęła”<sup>89</sup>.

Pogodzenie inicjatywy Bożej z wolnością człowieka jest według Doroty możliwe, a dokonuje się na płaszczyźnie miłości. Z pomocą przychodzi w tym miejscu komentarz Jana z Kwidzyna, który mówi, że „miłość nie może zaistnieć, niżeli dzięki Bogu wlewającemu łaskę darmo daną i wolnemu wyborowi łaskę przyjmującemu”<sup>90</sup>. Podobnie dla Doroty z jednej strony miłość jest uprzyczynowiona przez łaskę i wolną wolę, z drugiej ich wspaniałe zjednoczenie dokonuje się dopiero w miłości. Źródłem tej miłości jest Bóg. On też jest absolutnie pierwszy w jej udzielaniu<sup>91</sup>. To obdarowanie staje się jednocześnie wewnętrznym wezwaniem skłaniającym do odpowiedzi pozytywnej: „Tę miłość ci dając i jej dobro udzielając, przelewam się tak przemożnie z wielkiej miłości na ciebie, że ty w zamian z intensywniej miłości zaczynasz przelewać się na Mnie”<sup>92</sup>. „Jakże nie miłowałabym Tego — potwierdza Dorota — który mnie miłuje”<sup>93</sup>. Bóg rozpoczyna wspaniały proces wzajemnego przyjmowania i obdarowywania się miłością. Istnieje przy tym współpraca sfery poznawczej i wolitywnej człowieka, która swój najpełniejszy moment znajduje w zachwycie, gdzie następuje jasny ogląd Boga i zjednoczenie woli<sup>94</sup>; cały, integralnie ujęty człowiek całkowicie polega na Bogu, kosztując zjednoczenia z Nim.

Pewnym podsumowaniem przedstawionych rozważań są słowa Chrystusa: „Całe twoje działanie nie może w inny sposób, jak z Mojej wielkiej łaski być otrzymane. Nie jest jednak z tego powodu twoje działanie mniej dobre lub dla Mnie mniej przyjemne, że siłami własnego ciała nie jesteś w stanie współdziałać, lecz jest dla Mnie tym przyjemniej, gdy z łaski Mojej pochodzi w sposób czystszy i doskonalszy, szcze-

<sup>87</sup> Tamże, 4,18e.

<sup>88</sup> „ego ita fortiter festino venire ad te, sicuti tu festinas me suscipere”. Tamże, 6,22b.

<sup>89</sup> Tamże, 7,5h.

<sup>90</sup> Septililium 1,1.

<sup>91</sup> „Ego prius dilexi te quam tu me. Ego diligentis quaesivi te quam tu me. Ego intensius desideravi te quam tu me. Ego acuracius procatatus sum te quam tu me”. Tamże, 6,11g.

<sup>92</sup> Septililium 1,32.

<sup>93</sup> Tamże, 3,12.

<sup>94</sup> „Ego crevi in apparencia ita magnifice coram te, quod nihil aliud nisi me vales desiderare” Vita Latina 6,10b; „Sane in hoc magna Dei bonitas cognoscitur, quando homo tam ferventer incenditur et tam luculenter illuminatur, quod exterius execatur”. Tamże, 5,2c.



gólnie wtedy, kiedy siły ciała uprzednio są zużyte i wyczerpane w Mojej służbie”<sup>95</sup>. Ujęcie takie nie usuwa, lecz akcentuje raczej pierwszeństwo Boga, zachowując równocześnie pełny wymiar zaangażowania człowieka. Jest to zaangażowanie przez miłość, całkowicie włączone w rzeczywistość Bożą; im jest ono pełniejsze, a łącząca miłość intensywniejsza, tym bliższe zjednoczenie z Bogiem, a wolność i rozkwit osobowości człowieka większy.

Przeprowadzona analiza ukazała, że posiadane przez Dorotę z Mątowów ujęcie Boga wolne jest z jednej strony od spekulacji scholastycznej, z drugiej zaś nie wpada w rozważania charakterystyczne niemieckiej mistyce istotowej (*Gottesmystik*). Stało się to możliwe dzięki jej zdecydowanemu chrystocentryzmowi, podkreślaniu dynamicznej, zbawczej i osobowej relacji Boga do człowieka. Staje przez to Dorota w rzędzie przedstawicieli rodzącej się ówczesnie *devotio moderna*. Bóg Doroty jest Bogiem posiadającym w swojej naturze ukierunkowanie ku człowiekowi; w swojej postawie służebnej, ciągłym otwarciu na człowieka i wychodzeniu jemu naprzeciw jest On *Deus ad hominem*.

#### ZAKOŃCZENIE

Podsumowując rozważania można powrócić do użytego we wprowadzeniu określenia Boga terminem Zbawiciel człowieka; ujmuje on chyba najpełniej podstawowe wymiary przeżywanej przez Błogosławioną rzeczywistości Boga. Obydwa występujące tu określenia współtworzą pełnię treści dopiero w ich integralnym zestawieniu. Całą pełnię Chrystusa — gdyż On, Oblubieniec duszy, jest główną postacią mistyki Doroty — ukazuje ona w Jego relacji do człowieka, która jest relacją wyjątkową i jedyną w całym wszechświecie. W jakiś sposób konstytuuje ona naturę Zbawcy. Bez niej obraz Boga byłby niepełny i martwy, a właściwie zupełnie fałszywy. Bóg jako dobro, jako Zbawiciel, Chrystusowa postawa służby itd. — wszystkie te wymiary Boga powstają dzięki faktowi człowieka, Bóg Doroty jest Bogiem zapatrzonym w człowieka.

W takim ujęciu trudno byłoby nie dostrzec samego człowieka. Choć nie było to przedmiotem pracy, ukazanie jednak przynajmniej głównych spostrzeżeń poszerza odpowiedź na problem Boga Człowieka. Wyznaczają to zasadniczo trzy elementy: ugruntowane w duszy pochodzenie Boże, integralna struktura oraz świadomość aktualnie przeżywanej rzeczywistości ziemskiej. Pierwszy — przez wyrywające się z głębi serca pragnienie kształtowania swej osobowości na wzór świętości Boga; drugi — przez dążenie do zjednoczenia wszystkich sfer człowieka na posiadaniu dobra, które jest dobrem najwyższym; trzeci — jako wezwanie do wyrwania się z sytuacji grzechu przez aktywne zawierzenie Chrystusowi w Duchu Świętym. Wszystkie te czynniki współtworzą pełny, doczesny i nadprzyrodzony, Boży wymiar, który jest wymiarem jedyne go partnera Boga w Jego relacji ze światem.

W sposób nieodparty rodzi się podziw dla aktualności takiego ujęcia i Boga i człowieka, aczkolwiek szereg spraw oczekuje jeszcze wyjaśnienia. Należą do nich bardziej zdecydowane wytyczenie linii oddzielają-

<sup>95</sup> Tamże, 7,19d.

cej poglądy własne Doroty od myśli Jana z Kwidzyna. Konieczne też wydaje się porównanie na szerszym tle jej wypowiedzi z dziełami czy listami innych mistyków i teologów. Dalsze i szersze badania pozwolą zapewne odkryć jeszcze wiele cennych elementów mistyki Błogosławionej, ubogacających zarówno naszą wiedzę o historii pobożności, szczególnie na terenie Warmii i Powiśla, jak też wzbogacających myśl teologiczną.

#### ERKENNTNIS UND NATUR GOTTES IN AUSSAGEN DER SELIGEN DOROTHEA VON MONTAU (1347–1394).

##### ZUSAMMENFASSUNG

Die bisherige Forschungen nach der hl. Dorothea von Montau widmeten verhältnismässig wenigste Beachtung ihrer Ansichten. Um diesem Mangel gegenüber zu kommen, unternahm der Autor das Schlüsselproblem ihrer, durch Johannes Marienwerder niedergeschriebenen, Aussagen, nämlich ihre Gottesauffassung. Durchgeführte Analyse wies auf, dass die Wirklichkeit Gottes bei Dorothea äussert sich am vollkommensten in der Bezeichnung: „Heiland des Menschen“. Sie ist das Ergebnis eines spezifischen, auf mystischer Ebene entstandenen Verhältnisses der Heiligen zu Gott. Darum die adäquate Darstellung der Heilandsproblematik forderte auch die Behandlung der mystischen Gotteserkenntnis (die vor der Schilderung des Gottesbildes durchgeführt werden sollte).

Ausgangspunkt für Dorotheas Mystik ist ihre Auffassung des Menschen. Der Mensch kommt von Gott her, ist eine gewisse Integrität, in dessen Natur eine aus dem Schaffungsfaktum hervorgehende Richtung nach Gott liegt. Seine Seele ist der Raum, zu dem Gott selbst kommt, der Himmel, in dem Er wohnt. Dieses Element gehört zum natürlichen Reichtum der Seele. Der positive Ton und ihre Ausdrucksweise zeugen vom unzweifelhaften Einfluss der deutschen Mystik auf Dorotheas Ansichten. In Konfrontation mit der Welt empfindet der Mensch eine grundgehende Ungenügenheit in sich, Zerstörung seiner Leib-Seele-Einheit, die führt scharfe Spannung herbei, eigenförmliche für das aktuelle weltliche Menschenzustand. Gewissenserkenntnis des Zustands ist eine Aufforderung zur Wiedergewinnung ursprünglicher Grösse. Sie ist möglich durch Aufnahme des Kontaktes mit Christus. Der die *causa formalis* und *causa exemplaris* (Nachfolge Christi) der durch den Menschen unternommen Bekehrung ist.

Das integral der Bekehrung einverleibte Erkenntnis des Gottes findet auf der Glaubebene statt. Die Erlangung des Wissens auf intellektuellen bene schöpft es aber nicht aus; sie angagierte auch die Willens — und Gefühlssphäre des Menschen. Erkenntnis ist Anhaften der Wahrheit — an Gott — mit der Fülle seiner Persönlichkeit. Das geschieht auf mystischen Wege, in Kontemplation. In ihr erlangt der Mensch die Vereinigung mit Christus und da durch die vollkommene Erkenntnis Gottes. Das Realisiert sich nicht ohne die Integration seiner Persönlichkeit durch die Vervollkommnung und Vereinigung der Seele mit dem Leibe auf der Ebene der Liebe. Die Fülle der in der Vereinigung erlebten Wahrheit zu begreifen übersteigt die Möglichkeiten des Menschen.

Im zweiten Abschnitt wurde Dorotheas Auffassung Gottes analysiert. Ihre Aussagen sind frei von irgendwelchen scholastischen Spekulationen. Sie fehlen auch an Betrachtungen über Gotteswesen und ähnliche Probleme, so charakteristische für die deutsche Gottesmystik. Bei Dorothea treffen wir die konsequente, gehörende der zeitgemäss ent-

standen *Devotio moderna*, dynamische und gefühlsvolle Christumystik. Die Hauptrolle spielt bei ihr die Formung der Persönlichkeit nach dem Bilde der Gottesheiligkeit und das Geniessen seines Wirkens in sich. Infolgedessen lernen wir Gott und die Gottespersonen in ihren Tätigkeiten kennen, die sich in der Bibelgeschichte und insbesondere in der Menschenseele offenbaren.

Die erste Stelle nimmt bei Dorothea Christus ein. Immer tritt Er in Verhältnis zu dem Menschen auf. Gott hat in seiner Natur die Richtung auf Menschen. Unter allen Relationen des Schöpfers zu den Schöpfungen spielt diese die wichtigste Rolle, denn nur in ihr-der Liebe dank-kann sie den persönlichen Charakter übernehmen. Das Opfer Christi hat eine unmittelbare Dimension und die Fülle nicht nur in der Hinwendung auf alle, sondern auf jeden einzigen, konkreten Menschen. Ohne diese in gewisser Masse seine Natur konstituierende Relation, wäre das Gottesbild unvollständig, entseelt und ganz falsch. Heilbringende Dimension des Verhältnisses sich im ständigen Anruf zum Auftreten in die Gotteswirklichkeit realisiert. Hervorzuheben sei die dienstbare Haltung Christi zum Menschen. Christus ist der einzige Heiland, Er ist selbst auch Initiator der Erlösung jedes Einen und deren Vollbringer.

Die Heiligung realisiert Er in der Seele durch den Heiligen Geist, Der kommt bei Dorothea sehr oft zum Vorschein. Er ist der Bote, durch den Christus seine Anwesenheit und seine Wirkung auf den Menschen verwirklicht.

Die Wahrheit über Gott ist zugleich Entdeckung der Wahrheit über den Menschen selbst. Die volle Zustimmung auf die göttliche heilbringende Wirkung ist Realisierung der Fülle seiner Natur. Die Persönlichkeit er blüht in ihrer ganzen Schönheit erst in Vereinigung mit dem Heiland.

Durchgeführte Analyse zeigt in vielen Punkten die Unabhängigkeit der Dorothea von Montau von ihrem Beichtvater und Redakteur ihrer Aussagen, Johannes Marienwerder. Obwohl gemeines Einflusses Augustins und der Mittelalterlichen Theologen und Mystiker der Augustinischer Orientierung, Dorotheas Gemeinschaft mit deutschen und besonders flämischen Mystik — was Johannes fehlt — steht ausser allem Zweifel. Vorliegende Arbeit nähert nicht nur das Gottesproblem; an; sie erbringt auch die wunderliche Aktualität vieler Dorotheas Ansichten.