

den Geist gründet, liegt bei Scotus in den Dingen selbst, läuft aber darum Gefahr, in die Klasse materieller Zusammenhänge hinabzusinken. Folgerichtig lehrt Scotus weiter, daß die Formen es sind, welche das allgemeine Sein in immer engeren Kreisen bis zur Individualform hin determiniren; das principium individuationis liegt nicht in der Materie, sondern in einer das specifische Sein zum *esse reale* et *incommunicabile* contrahirenden Entität. Der hierfür geprägte Ausdruck *haecceitas* findet sich nicht erst bei späteren Scotisten (Philosoph. Jahrbuch I [1888], 450), sondern schon bei Scotus selbst (Rep. Paris. 2, d. 12, q. 5, n. 8). Weil Scotus die allgemeine Wesenheit mehr in naturhaften Beziehungen sucht und ihre Verbindung mit dem Geiste lockert, wird er dazu gedrängt, umgekehrt die reale Tragweite der im Geiste ruhenden Begriffe abzuschwächen. Wo Thomas ohne Zaubern aus der Verschiedenheit der geistigen Begriffe auf eine Verschiedenheit der Realitäten schließt, versteht sich Scotus in der Regel nur zur Annahme einer rationalen oder formalen Verschiedenheit; wo Thomas aus der Idee Gottes oder der Geschöpfe eine metaphysische oder ethische Wahrheit mit aller Sicherheit folgert, findet Scotus einen solchen idealen Zusammenhang selten beweiskräftig. Je mehr Thomas in der Abstraktion zu allgemeineren Begriffen und Grundsätzen aufsteigt, um so näher weiß er sich der wahren Wissenschaft, weil ihm die Ideen zugleich als schöpferische, die Wirklichkeit beherrschende Normen vorschweben; dagegen fühlt sich Scotus um so sicherer, je mehr er aus der Sphäre der allgemeinen Ideen sich der concreten Wirklichkeit nähert, weil ihm die Ideen weniger als Gesetze denn als Möglichkeiten des Wirklichen erscheinen. Auch die höchste Idee, die des Guten, besitzt bei ihm nicht die Kraft, aus sich ihren Vollzug im Willen, der die reale Seinsordnung beherrscht, durchzusetzen; der Wille besitzt allen Vorstellungen der Erkenntnis gegenüber die Freiheit der Selbstbestimmung. Diese übertriebene Betonung der Freiheit ist ein charakteristischer Zug, der überall bei Scotus wiederkehrt. Der menschliche Wille wird weder auf Erden durch die Idee der Glückseligkeit, noch auch im Himmel durch die Anschauung Gottes determinirt; er ist vollkommen unabhängig von der Vernunft, greift umgekehrt mächtig in ihre Thätigkeit ein; er überragt sie an Würde und Bedeutung, da sowohl die sittliche Vollkommenheit wie die endliche Seligkeit wesentlich in einer Willensthätigkeit, der Liebe, besteht. Gottes Wille ist freilich durch die vollkommene Wesenheit Gottes, mit der er identisch ist, bestimmt; aber, was die einzelnen Rathschlüsse und Gesetze Gottes anlangt, zieht die wesenhafte Güte selten der Freiheit eine Schranke. So werden die nothwendigen Bestandtheile des Sittengesetzes sehr eingeschränkt (nicht, wie häufig behauptet wird, geläugnet), die innere Begründung der Heilswahr-

heiten verliert ihre überzeugende Kraft, die ganze Theologie erscheint weniger als theoretische wie als praktische Wissenschaft. Es läßt sich nicht läugnen, daß diese Entwerthung des Allgemeinen zu Gunsten des Individuellen, der Vernunft zu Gunsten des indeterministischen gefaßten Willens, auch eine positive Disposition für den neuerwachten Nominalismus bildete (vgl. Willmann [s. u.] II, 514). — Was sodann die wichtigsten theologischen Lehrstücke betrifft, so zeigt sich in der Lehre von Gott der Gegensatz beider Schulen schon bei den Beweisen für das Dasein Gottes, denen Scotus zwar hinsichtlich der Existenz, Einheit und Unendlichkeit, aber nicht hinsichtlich der Allmacht im strengen Sinne eine nöthigende Kraft beimißt. Schwierige und wenig ergiebige Controversen knüpften sich sodann an die Frage nach der Unterscheidung der göttlichen Attribute. Während die Thomisten eine bloße *distinctio rationis* (*cum fundamento in re*) annahmen, lehrten die Scotisten eine sogen. *distinctio formalis*, die über jene hinausgehen soll. Auch in der Trinitätslehre wird die einheitliche Auffassung des hl. Thomas in etwa gelockert. Die Natur der Engel wird von Scotus in einigen Punkten der menschlichen mehr angenähert, als dieß bei Thomas geschieht; er findet bei ihnen die erste Materie als generelle Basis des Seins, den *intellectus agens* als Vermittler der particulären Erkenntnisse, eine nicht momentane, sondern successive Ausgestaltung der Sittlichkeit und der Gnade. Die Anthropologie weist vor Allem die Controverse über die Einheit oder Mehrheit der Wesensformen auf. An der ältern, platonisirenden Auffassung des Alexander von Hales und des hl. Bonaventura festhaltend, faßt Scotus die beiden Wesenstheile der Menschennatur selbständiger als Thomas; Leib und Seele sind schon an sich, wenn auch in verschiedener Weise, aus Form und Materie zusammengesetzt; dennoch ergänzen sich beide zu einem Wesen, da die *forma corporeitatis* nur ein generisches, nicht das menschliche Sein mittheilt. An dieser Auffassung durfte die scotistische Schule auch nach dem Concil von Vienne (s. d. Art.) festhalten, da der hier definirte Satz: *Animam rationalis est per se et essentialiter forma corporis* nicht die Pluralität der Formen als solche verurtheilen wollte. Immerhin ist die Einheit der Menschennatur nicht so innig gedacht wie bei Thomas; als Folge davon zeigt sich auch in der Erkenntnislehre eine weniger organische Verbindung des sinnlichen und des geistigen Elements (vgl. A. Schmid, Erkenntnislehre I, Freib. 1890, 443 ff.). Die Abschwächung der Immaterialität der Seele erschüttert naturgemäß den Kern der Beweise für ihre Unsterblichkeit, welche daher Scotus als Vernunftwahrheit preisgibt. In der Christologie hat die Bestreitung des thomistischen Satzes von der Einheit des Seins in Christo nicht bloß in der scotistischen, sondern auch in anderen Schulen weite Verbreitung gefunden. Recht ver-