

ZUR FRAGE DER NOTWENDIGKEIT DES SCHÖPFUNGSWILLENS GOTTES

Von Robert Spaemann

I.

Im ersten Heft des Jahrganges 1949 des Philosophischen Jahrbuches legte Professor Heinrich Scholz ein von ihm sogenanntes „Theologisches Paradoxon“ vor, in welchem er auf die Unvereinbarkeit der Lehre von der Identität des Willens Gottes — bzw. seines Wissens — und seines notwendigen Wesens mit der Lehre von der Nichtnotwendigkeit der Weltschöpfung hinwies. Das Problem, dessen Stellung Scholz, Charles Harthorne folgend, auf Arnauld zurückführt, findet sich bereits bei Thomas von Aquin mit nicht geringerer Präzision und in eben derselben doppelten Fassung ausgeführt, und zwar an fünf verschiedenen Stellen: in der *Summa theologica*, I. I. qu. 19, art. 3; in der *Summa contra gentiles*, I, qu. 81—83; in den *Quaestiones disputatae de veritate*, II, qu. 11, art. 4; und in den *Quaestiones de potentia Dei*, qu. 1, art. 5, und qu. 3, art. 15. Die Argumente für die Notwendigkeit der Weltschöpfung, welche dieselbe aus der Notwendigkeit und Einfachheit des Wesens Gottes herleiten, haben an all diesen Stellen ihren Platz unter den obiectiones, denen eine Widerlegung zu folgen pflegt. Es sollte der Mühe wert sein, die Erörterung dieses Problems bei Thomas nicht zu ignorieren. In *De veritate* findet die These in ihrer „Willensform“ u. a. folgende Formulierung: „Deo idem est esse quod velle. Sed Deum necesse est esse omne quod est, quia in perpetuis non differt esse et posse, secundum Philosophum in III Physic. Ergo et Deum necesse est velle omne quod vult.“

Ehe wir die Auflösung dieses Argumentes bei Thomas näher ins Auge fassen, möchte ich ausgehen von den Bemerkungen Ferdinand Bergenthals zu der Scholz'schen Fragestellung, *Phil. Jahrbuch* 1949, Heft 4. Bergenthal versucht durch den Aufweis einer doppelten Bedeutung der Begriffe „Notwendigkeit“ und „Zufälligkeit“ darzutun, daß das Paradoxon auf einer Aequivocation beruhe und es sich in Wirklichkeit nicht um einander streng ausschließende Begriffe handle. Bergenthal unterscheidet eine doppelte Form von Notwendigkeit: Notwendigkeit als Notwendigkeit des Zwanges bzw. Folgen nach einer Regel, und Notwendigkeit als „Sinngerechtigkeit“, höchste Sinnerfüllung, welche letztere seiner Meinung nach sehr wohl mit Freiheit zusammengehe. Entsprechend unterscheidet er Zufälligkeit im Sinne des Nicht-einer-Regel-Unterworfenseins vom Zufall als in jeder Hinsicht irrationalen, grund- und sinnlosem Geschehen. Diese Unterscheidung habe, schreibt Bergenthal, Scholz nicht berücksichtigt; denn die Schöpfung sei zufällig im ersteren Sinne (Freiheit vom Zwang oder Regel), aber notwendig im zweiten Sinne (Sinngerechtigkeit). Mithin handle es sich um keinen echten Widerspruch, und das Paradoxon werde damit hinfällig.

Aber ist so die Scholz'sche Frage wirklich gelöst? Notwendigkeit war von Scholz nicht näherhin präzisiert worden und durfte als jegliche Art des Nicht-anders-sein-Könnens verstanden werden, auch als das Nicht-anders-sein-Können der höchsten sinnerfüllten Freiheitshandlung; ebenso bedeutete Zufälligkeit lediglich Nichtnotwendigkeit in jedem entsprechenden Sinne des Wortes. D. h. Notwendigkeit im Sinne des Paradoxons liegt dann vor, wenn eine der beiden von Bergenthal eingeführten Formen vorliegt, wenn also eine Sache aus irgendeinem Grunde notwendig ist, Zufälligkeit aber dann, wenn Notwendigkeit in jeder Form ausscheidet. Alsdann aber handelt es sich um eine vollständige Disjunktion im Sinne des Paradoxons.

Bergenthal hat nun zwar darauf hingewiesen, daß es nicht statthaft ist, den Sinn von Notwendigkeit in der Weise offen zu lassen, wie Scholz es tut; allein er hat den Grund dafür, wie mir scheint, nicht deutlich gemacht. Indem Bergenthal die Notwendigkeit im Sinne höchster „Sinnerechtigkeit“ für den Schöpferwillen behauptet, löst er das Paradoxon eben doch dahin auf, daß er sich für die eine Alternative entscheidet — wiederum im Sinne des Paradoxons —, wobei er betont, daß diese Notwendigkeit nicht in der Weise des Zwanges zu verstehen sei. Dies aber widerspricht nicht dem Arnauld'schen Argument, nach welchem es heißt, der Wille Gottes, die Welt zu schaffen, müsse „in demselben Sinne notwendig sein wie das Wesen Gottes“. Die Notwendigkeit Gottes aber, sein Wesen zu verwirklichen, kann ja niemals im Sinne des Zwanges zu verstehen sein. Man muß also zugeben, daß Bergenthal tatsächlich, obgleich er gegen das Paradoxon Stellung nimmt, dieses doch in der Tat selbst akzeptiert und sich für die Seite der Notwendigkeit entscheidet. Wie nimmt sich diese Notwendigkeit aus in einer Konfrontation mit der Auffassung des Thomas von Aquin?

II.

Thomas selbst führt jene Unterscheidung der Notwendigkeit, die Bergenthals Argumentation zugrunde liegt, in *De Potentia* ausdrücklich an: 1. als die *necessitas naturae*, die Bergenthal als die Notwendigkeit des Zwanges kennzeichnet, und 2. als die von „einigen Theologen“ entwickelte Ansicht, die Notwendigkeit Gottes das zu tun, was er tut, sei in seiner „Weisheit und Gerechtigkeit“ begründet. Auch die letztere Meinung, Bergenthals Meinung, die Thomas u. a. Petrus Almalareus zuschreibt, lehnt er ab (*De Pot. qu. I, Art. 5*). Dieser Ablehnung liegt offenbar folgende Auffassung zugrunde.

Eine Notwendigkeit als „Sinnerechtigkeit“ würde bedeuten, daß der Sinn eines Wesens nicht anders als durch eben dieses „Notwendige“ zu seiner Erfüllung gelangen würde, oder zumindest, daß dieses Notwendige die höchstmögliche Erfüllung des Sinnes eines Wesens bedeutete. Die Frage ist, ob diese Struktur für die Schöpfung der Welt kennzeichnend ist, d. h. ob die Schöpfung in diesem Sinne die Sinnerfüllung Gottes bedeutet, so zwar, daß sie um dessentwillen als notwendig bezeichnet werden müßte. Thomas ist anderer Auffassung. Nach ihm hat jedes Strebevermögen, also auch jeder Wille, seinen „finis“, Ziel, Zweck und Ende, welcher sein ihm proportioniertes Objekt ist, das es erstrebt, und um dessentwillen es erstrebt, was es erstrebt. Dieser finis ist das Formalobjekt, die apriorische Bestimmung des Strebevermögens; in der Erreichung dieses finis liegt die Sinnerfüllung seiner Struktur. Dieser finis gehört dem Strebevermögen notwendig und wesentlich an, er ist in seinem Begriff enthalten. Der finis des freien Willens ist das Sein selbst, welches unter diesem Aspekt den transzendentalen Charakter des bonum besitzt. Dieser finis des Willens bedeutet aber zugleich seine Entschränkung, seine Freiheit, so zwar, daß er in der Wahl, dieses oder jenes zu tun, nicht notwendig determiniert ist, wiewohl er als endlicher gleichwohl gehalten ist, ein Dieses oder Jenes, d. h. ein Partikuläres zu wollen; denn der finis selbst wird ihm nur in Partikulärem zugänglich, nicht aber als das greifbar, was er in sich selbst ist. So stellt sich für den Menschen die Freiheit dar als sittliche Notwendigkeit, als Gesetz, dessen konkrete Forderungen in der faktischen Struktur der Weltordnung begründet sind. Für Gott ist der notwendige finis seines Willens er selbst, die *ipsa bonitas*. Er ist aber immer schon bei diesem finis angelangt; es gibt für ihn keine vorgegebene Faktizität, in der das Sein sich ihm darböte. Die Faktizität des Daseins ist ja von ihm erst bewirkt. Jedes Objekt seines Willens aber, das um dieser *ipsa bonitas* willen gewollt wird, ist diesem finis in keiner Weise adäquat, sondern in Hinsicht auf diesen finis „zufällig“, zur Sinnerfüllung nicht erforderlich. Thomas spricht hier davon, daß es zwar Mittel gäbe, die gewollt werden müssen, wenn der Zweck gewollt wird, wie das Essen zum Leben. Von dieser Art sei jedoch Gottes Schöpfungswille nicht. „*Non enim divina bonitas est talis finis ut efficiatur per his quae sunt ad finem.*“ (*De Ver. qu. 23, art. 4.*) Gott genügt sich selbst. Von einer Notwendigkeit der Schöpfung kann also von hier aus nicht die Rede sein. Wäre der Schöpfungswille Gottes in diesem Sinne als „Sinnerfüllung“ notwendig, so würde daraus zugleich die Theorie von dieser Welt als der besten aller möglichen Welten folgen, insofern nur die beste aller möglichen Welten die höchste Sinnerfüllung bedeuten könnte. Nun enthält aber der Begriff einer besten aller möglichen Welten einen Widerspruch, der hier nicht näher behandelt werden kann, der aber damit zusammenhängt, daß die endliche Vollkommenheit der geschaffenen Dinge, als *emanatio der bonitas divina*, der göttlichen Voll-

kommenheit, unendlich vermehrbar gedacht werden kann und daß also keine Welt denkbar ist, darüber hinaus nicht noch eine bessere möglich sein könnte. Das, worüber hinaus nicht Vollkommeneres gedacht werden kann, ist vielmehr nur Gott selbst. Gerade diese Unmöglichkeit einer besten Welt enthält zugleich die Unmöglichkeit, diese bestimmte Welt auf eine von Gott her notwendige Sinngemäßheit zurückzuführen. „Et ideo divina voluntas absque praeiudicio bonitatis, iustitiae et sapientiae potest se extendere in alia quam quae fecit.“ (De Pot. a. a. O.).

Wir befinden uns also, wenn wir der Ueberlegung des Thomas von Aquin folgen, in das Paradoxon zurückversetzt. Seine Auflösung nach der Seite der Notwendigkeit scheint nicht möglich. Andererseits bleibt die philosophische Aussage von der Identität des Willens Gottes mit seinem ewigen und unveränderlichen Wesen bestehen und wird von Thomas nicht in Frage gestellt. Es ist Thomas jedoch daran gelegen, daß diese Identität nicht zur Grundlage einer Beweisführung gemacht wird. „Potentia Dei numquam est in re sine sapientia; sed a nobis consideratur sine ratione sapientiae.“ (De pot. qu. I art. 5. ad 6.) Jegliche „Eigenschaft“ nämlich in Gott ist eine Abstraktion. Sie ist identisch mit jeder anderen. Der modus dieser Identität kann nicht so sichtbar gemacht werden, daß der einen Bestimmung von der andern ihr „Maß“ gesetzt, also der potentia durch die sapientia eine determinatio ad unum zudiktiert wird. Vielmehr bedeutet die Koinzidenz der Eigenschaften deren Einschränkung, so zwar, daß sie gerade in ihrer endlichen Bestimmtheit nicht zur Grundlage der transzendentalen Spekulation gemacht werden können. Die Lehre von den Eigenschaften Gottes in der rationalen Metaphysik des 18. Jahrhunderts hat diese Struktur nicht mehr gesehen, und sie ist es, die von Hegel kritisiert wird: „Die Macht solle durch die Weisheit temperiert sein, aber so ist sie nicht Macht als solche, denn sie wäre jener unterworfen; — die Weisheit solle zur Macht erweitert sein, aber so verschwindet sie als den Zweck und Maß bestimmende Weisheit. Der wahre Begriff des Unendlichen und dessen absolute Einheit ist nicht als ein Temperieren, gegenseitiges Beschränken oder Vermischen zu fassen, als welches eine oberflächliche, in unbestimmtem Nebel gehaltene Beziehung ist, mit der sich begriffloses Vorstellen begnügen kann.“ (Logik I.) (Welchen Sinn es dann bei Thomas hat, Gott überhaupt in einem analogen Sinne Eigenschaften zuzuschreiben, m. a. W. was es mit „analoge“ Aussagen für eine Bewandnis hat, kann hier nicht weiter erörtert werden.)

Wir kehren zu unserer Frage zurück. Der Weg, den Thomas zur Lösung des Widerspruches mehr andeutet als ausführlich expliziert, beruht im wesentlichen ebenfalls auf einer Distinktion im Begriffe des Notwendigen. Thomas unterscheidet zwischen einem necessarium absolute und einem necessarium ex suppositione. Das necessarium absolute, das ich als das „an sich Notwendige“ bzw. das abstrakt Notwendige übersetzen möchte, findet sich im analytischen Verhältnis zweier Begriffe, also etwa in dem Satz: „Das Ganze ist größer als ein Teil desselben.“ Diese Notwendigkeit ist stets von der Art, daß sie aus dem Satz vom Widerspruch hergeleitet werden kann. Freilich enthält ein solcher notwendiger Satz zunächst keine echte Erkenntnis; solange er im Bereich idealer Geltung bleibt, ist er tautologisch. Dies wird dann anders, wenn die Aussage sich auf ein konkret-Wirkliches bezieht. Dann bedeutet Notwendigkeit ontologisch Uebereinstimmung einer Sache mit ihrem allgemeinen Wesen, welche Uebereinstimmung insofern notwendig ist, als sonst die Sache ihre Identität mit sich selbst verlöre, also aufhörte, eine solche Sache zu sein. Der Begriff der „Notwendigkeit“ ist hier anschaulicher als der des necessarium. Die Not nämlich besteht in dem Hiatus von allgemeiner Essenz und individueller Existenz im endlichen Seienden; die Ueberbrückung dieses Hiatus ist „notwendig“, um ein Seiendes zum Sein und damit zur Identität mit sich selbst zu bringen. Alles, was dazu gehört, das „Wesentliche“ im partikularen Dasein zu realisieren, ist „notwendig“. Diese Identität des Daseins mit seinem Wesen kann auf verschiedene Weise zustandekommen, und hier hat dann auch Bergenhals Unterscheidung ihren Platz. In den Naturdingen stellt sie sich dar als Naturgesetz, im Bereich der Freiheit durch das Tun des Guten. Immer ist diese Notwendigkeit gleichbedeutend mit Allgemeinheit bzw. Regelmäßigkeit, da es das eine, allgemeine Wesen ist, das zur Realisierung gelangen will in den verschiedenen Individuen einer species. (Darum läßt Kant das Sittengesetz nach Analogie des Naturgesetzes vorstellen.) Diese Art der Naturnotwendigkeit aber, wie wir sie in den Naturgesetzen vor uns haben, das Folgen nach einer Regel, ist Notwendigkeit immer nur unter der Voraussetzung der ganzen Natur, der Faktizität der Weltordnung. Sie scheidet also in unserer Betrachtung aus, da ja vielmehr die

Frage anliegt, ob die Schöpfung dieser Weltordnung selbst notwendig aus dem Wesen Gottes folge. Wir haben also das *necessarium absolute dictum* nur in seiner ersten Form vor uns, mit andern Worten, es geht um die Frage, ob der Wille Gottes zur Erschaffung der Welt aus der Definition des Wesens Gottes folge; denn von Folgen „nach einer Regel“ kann ja nicht die Rede sein. Dieses Folgen aber aus dem Wesen Gottes, wie es im Begriffe Gottes zur Aussprache kommt, leugnet Thomas strikte aus den bereits oben angeführten Gründen.

Und nun führt er einen Begriff ein, dessen Sinn zunächst vielleicht nicht unmittelbar verständlich ist. Er sagt nämlich: „*Sed facta suppositione quod Deus illud (sc. Petrum salvari) velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle . . .*“ (De ver. XXIII. 4.) d. h. unter der Voraussetzung, daß Gott tatsächlich etwas will, ist es unmöglich, daß er dieses nicht will. Dieses *necessarium ex suppositione* erläutert Thomas durch folgendes Beispiel: *Socrates enim quantum est de se, non se habet magis ad hoc (sc. currere) quam ad huius oppositum; sed facta suppositione, quod cucurrerit, impossibile est eum non cucurrisse*“ (a. a. O.). Die Struktur ist folgende: Es resultiert nicht aus dem allgemeinen Wesen des Sokrates, nämlich dem Menschsein, daß Sokrates in einem bestimmten Augenblick läuft. Auch aus dem typischen Wesen des Sokrates folgt dieses nicht, daß nämlich „ein Mensch wie Sokrates“ läuft. Was aber Sokrates als dieses faktische Individuum betrifft, so hält Thomas mit Aristoteles zunächst daran fest, daß es von einem solchen keine theoria gibt, weil es eine *singulare* ist, von welchem nur Gott eine Erkenntnis besitzt. Wollte man von ihm eine Definition geben, so müßten all jene faktischen Bestimmungen darin enthalten sein, die ihn, Sokrates, als dieses Individuum auszeichnen, d. h. die Summe seiner Merkmale; also, wenn er gelaufen ist, auch, daß er gelaufen ist. Andernfalls wäre seine Identität mit sich selbst als diesem nicht gewahrt. In diesem Sinne ist das *cucurrisse* ein *necessarium*. Das Wort „notwendig“ paßt hier allerdings nur auf die logische Setzung des Laufens, nicht auf das Laufen selbst, denn ich muß das Laufen bei Gefahr des Widerspruchs setzen, nicht aber handelte es sich für Sokrates bei seinem Laufen darum, die Identität mit seinem Wesen, welches das allgemeine Wesen „Mensch“ ist, zu wahren. Nur in diesem Hiatus aber zwischen einem Singulären und seinem allgemeinen Wesen kann von Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit eigentlich die Rede sein. Es kommt darauf an, das Dieses nicht wiederum zu einem „Wesen“ zu machen, aus welchem dann die konkreten Bestimmungen notwendig oder nichtnotwendig folgen. Von hier aus erweist sich der scotistische Begriff der „*haecceitas*“ als eine überflüssige und darum unberechtigte und verhängnisvolle Konstruktion. Die Vorstellung einer individuellen Notwendigkeit aber — verschieden von der Wesensnotwendigkeit — beruht immer auf einer solchen unbewußten Abstraktion und Erhebung des Individuums selbst oder einer individuellen Bestimmung zu einem Allgemeinen, von dem man das faktische Individuum noch einmal unterscheidet. Das führt jedoch zu einem ähnlichen regressus in infinitum, wie der des „*tritos anthropos*“, durch dessen Aufweis Aristoteles die umgekehrte individuelle Hypostasierung der allgemeinen Idee kritisierte.

III.

Was bedeutet nun das Gesagte in der Anwendung auf unsere eigentliche Frage? Wenn wir in Gott von Notwendigkeit reden, so setzen wir bereits jenen Hiatus zwischen Wesen und faktischer Existenz voraus, und unsere Frage geht darauf, wissen zu wollen, ob es einen Bereich von Bestimmungen in Gott gebe, die nur seiner faktischen Existenz zukämen, ohne doch aus seinem Wesen zu resultieren. Hier aber liegt das *proton pseudos* der Fragestellung.

Vorausgesetzt nämlich, daß es nicht zulässig ist, in Gott diese Realunterscheidung von Essenz und Existenz zu machen, wird zunächst der strenge Begriff von Notwendigkeit hinfällig, insofern er etwas mit einer zu wendenden Not zu tun hat, nämlich der zu überwindenden Nichtidentität von Dasein und Wesen. Dennoch, quoad nos gibt es auch in Gott einen Unterschied zwischen „erster und zweiter Substanz“, zwischen abstraktem und konkretem Begriff. Der abstrakte Begriff Gottes ist der des *ipsum esse subsistens*, welchem zugleich die transzendentalen Bestimmungen des Seins zukommen. Wenn nun Thomas sagt, der Schöpfungswille sei nicht notwendig — *absolute dictum* —, so besagt dies: absolut, also losgelöst von der Faktizität des Seins der Welt, enthält der abstrakte Begriff Gottes nichts, das über die bloße Identität mit sich selbst, den Willen zu sich selbst, die Erkennt-

nis seiner selbst hinausführte. Dieser Begriff Gottes ist jedoch, wie gesagt, abstrakt. Er enthält zwar die Bestimmung, kein „Allgemeinbegriff“ zu sein, der sich in verschiedenen Individuen erst realisieren müßte; vielmehr ist in ihm enthalten, daß er selbst wirklich ist als seine eigene Konkretion. Aber auch dies enthält er abstrakt, so zwar, daß der Prozeß dieser Konkretion in unserem Begriff nicht enthalten ist. Wie nun schon nur Gott vom endlichen Individuum eine Idee besitzt, so hat erst recht nur Gott selbst von sich eine konkrete Idee, welche freilich mit seinem „Wesen“ identisch ist. Die Dialektik dieser Idee wird für uns jedoch nur ex suppositione sichtbar, nämlich unter der Voraussetzung der Faktizität des kontingenten Daseins, welches wir nun seinerseits hinwiederum ex suppositione als ein necessarium bezeichnen müssen, wobei ich es vorziehen möchte, necessarium wörtlich mit „unausweichlich“ anstatt mit notwendig zu übersetzen.

Um das Gesagte noch einmal zusammenzufassen: Wenn die Frage nach der Notwendigkeit des Schöpfungswillens nach dem Enthaltensein dieses Willens in unserem Begriff des Wesens Gottes, m. a. W. nach der Deduzierbarkeit fragt, so muß sie strikte verneint werden. Ist jedoch nach dem „wirklichen“, d. h. konkreten Wesen Gottes als des Schöpfers gefragt, so ist die Frage insofern sinnlos, als dieses faktische Wesen Gottes ja eben dadurch mit definiert ist, daß er der Schöpfer ist.

Damit ist freilich das innere Verhältnis von abstraktem und konkretem Wesen Gottes noch nicht eigentlich sichtbar gemacht. Dies liegt in der Natur der Sache. „Voluntas et natura, pro ut in Deo sunt, secundum rem idem, differunt tamen ratione, secundum quod per ea diversimodè designatur respectu ad creaturam“ (De pot. III 15). D. h. sie sind identisch, aber die Identität ist wesentlich eine unableitbare; die Struktur der Zufälligkeit der Welt, insofern sie das Verhältnis der Inadäquatheit der endlichen Dinge hinsichtlich des finis der bonitas ipsa besagt, bleibt bestehen. Wenn Thomas trotzdem an der Identität des faktischen Willens Gottes mit seinem ewigen und notwendigen Wesen festhält, so ist zum Verständnis dessen die ganze Bedeutung der Aussage ins Auge zu fassen, daß das Wesen Gottes, das Sein, keine species und kein genus ist. „Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea, quae sunt illius generis; et ita Deus non potest esse in aliquo genere . . . ex hoc ulterius patet, quod Deus non est species nec individuum, nec habet differentiam nec definitionem: nam omnis definitio est ex genere et specie. Unde nec de ipso demonstratio fieri potest, nisi per effectum, cum demonstrationis propter quid medium sit definitio“ (De Pot. qu. 7 art. 4). Mit der inneren Unmöglichkeit einer Definition Gottes ist auch die Frage nach der Notwendigkeit in der Weise einer apriorischen determinatio ad unum abgewiesen, mithin auch jede deduktive Demonstration (demonstratio „propter quid“).

Es sei allerdings gestattet, hier noch einen weiteren Schritt nur anzudeuten. Solange bei der Bestimmung Gottes als ipsum esse subsistens stehen geblieben und die einfache unvermittelte Identität von Begriff und konkretem Wesen Gottes behauptet wird, ist die Gefahr des Pantheismus niemals beseitigt. „Die philosophische Ansicht, welcher ‚Sein ist nur Sein, Nichts ist nur Nichts‘ als Prinzip gilt, verdient den Namen Identitätssystem; diese abstrakte Identität ist das Wesen des Pantheismus“ (Hegel. Log. 1). Die philosophischen Bestimmungen Gottes sind bei Thomas im Rahmen der christlichen Theologie abgehandelt. In der christlichen Gotteslehre aber ist diese Vermittlung Gottes mit sich selbst zu seiner konkreten Totalität, zu welcher dann auch seine Bestimmung als Schöpfer der Welt gehört, ein realer, ewiger, immanenter Prozeß: die Trinität. Wenn daher Thomas leugnet, daß überhaupt eine reale Beziehung von Seiten Gottes zur Welt statthabe (De pot. qu. VII. ad 10), so bedeutet dies nicht eine Trennung der Welt von Gott, es bedeutet ebensowenig ein einfaches beziehungsloses Enthaltensein der Welt in Gott, wie das der Konklusion in den Praemissen, sondern es kann nichts anderes besagen, als daß die Beziehung Gottes zur Welt, sein Wille, dieselbe zu schaffen, da es sich um eine nicht-notwendige Welt handelt, in Gott nicht als solche real ist, sondern als inbegriffen in jene reale Beziehung gedacht werden muß, mit welcher sich Gott auf sich selbst bezieht und sich mit sich selbst zur Konkretheit vermittelt. Und wiederum in diesem Sinne muß es dann zu verstehen sein, wenn Thomas sagt, daß in Gott die potentia generandi und die potentia creandi identisch seien, daß die generatio Filii die ratio productionis creaturae (De pot. II. 6) sei, oder wenn er den Satz Anselms zitiert, „quod eodem verbo (Sc. Filio) Pater dicit se et creaturam“ (De pot. III. 15).