

# Negative Theologie und göttliche Vorsehung in Maimonides' »Führer der Unschlüssigen«

Von Daniel Hoffmann

Die Forschung hat in Maimonides' Werk zur Frage der Vorsehung keine einheitliche Position erkennen können. Vertritt Maimonides zwei Vorsehungstheorien, die sich einander widersprechen oder sich als zwei Stufen einer einzigen Theorie letztlich ergänzen?<sup>1</sup> Die erste Position ist die, die Maimonides im 17. Kp. des III. Buches als intellektualistische Vorsehungslehre erläutert, eine Lehre, der entsprechend göttliche Vorsehung innig verbunden ist mit der intellektuellen Vollkommenheit des Menschen, der Gottes Vorsehung erhält. »Während die erste Theorie (...) durchaus intellektuell war, beruht die zweite auf einer wunderbaren Intervention Gottes, der diejenigen, die ihn lieben, jederzeit zu Hilfe kommen will.«<sup>2</sup>

Der Versuch, diese vermeintliche Inkonsistenz aufzulösen, kann wesentlich dadurch befördert werden, daß man die weithin noch ungeklärte Frage nach dem Zusammenhang der Vorsehungslehre mit der von Maimonides besonders in Fragen der Gotteserkenntnis verwendeten Methode Negativer Theologie beantwortet. Nicht die Frage nach der Vereinbarkeit zwischen der Vorsehungslehre der jüdischen Religion und Maimonides' eigener, von seinem rationalistischen Denken bestimmten Lehre von Gottes Vorsehung sollte der Hintergrund sein, vor dem die Problematik der Vorsehungslehre erörtert wird, sondern die Frage, inwieweit Maimonides' wesentliche Aussage zu dieser Problematik in fundamentaler Weise von dem negativen Denken seiner Negativen Theologie geprägt ist. Liegt der Ursprungsort für Maimonides' Vorsehungslehre in seiner Negativen Theologie? Die folgenden Ausführungen wollen einen ersten Beitrag zu dieser Frage bringen.

Wo liegt also der Ursprung der Problematik der Vorsehung im »Führer der Unschlüssigen«, in welchem Teil der Maimonidischen Lehren hat dieses Thema sein Fundament? Nach Maimonides' Deutung ist die Vorsehung ein intellektualistisches Phänomen, d. h. die göttliche Vorsehung ist mit der Emanation des göttlichen Geistes auf den menschlichen Intellekt verbunden. Maimonides entwickelt seine Vorsehungslehre dementsprechend als intellektualistische Theorie, nicht als eine strikt ethische Problematik. Ihr Mittelpunkt ist die Aussage, daß die göttliche Vorsehung entsprechend der intellektuellen Vollkommenheit des menschlichen Intellekts, in gleichem Maße und in gleicher Stärke, wie der göttliche Geist auf den menschlichen emaniert, auf diesen wirkt. »Somit muß jeder, an dem etwas von dieser Emanation haften bleibt, so viel von der Vorsehung erhal-

---

<sup>1</sup> Das ist die Grundfrage in den Aufsätzen: Maurice-Ruben HAYOUN, Die Vorsehungstheorie von Maimonides, in: Trumah, Hochschule für Jüdische Studien, 2 (1990) S. 106–24; sowie: Charles M. RAFFEL, Providence as consequent upon the Intellect: Maimonides' theory of providence, in: AJS-Review, The Journal of the Association for Jewish Studies; Vol. XII, Nr. 1, 1987 (Spring); S. 25–71.

<sup>2</sup> Maurice-Ruben HAYOUN op. cit. S. 117 – Die zweite Vorsehungslehre steht im III. Buch 51. Kp.

ten, als er von der Vernunft erhalten hat.«<sup>3</sup> (III,108;431) »Aber die göttliche Vorsehung hängt nach meiner Meinung und Überzeugung mit der göttlichen Emanation zusammen und die Art, an der diese Vernunftemanation haften bleibt, so daß sie vernünftig wird und sich ihr alles offenbart, was einem Vernunftwesen offenbar wird, ist dieselbe, der sich auch die göttliche Vorsehung zuwendet und ihr alle ihre Taten im Sinne von Lohn und Strafe bemißt.« (III,104;428)

Gemäß der Verbindung von Vernunftemanation und Vorsehung ist dies nur dem menschlichen Wesen vorbehalten, nicht aber den Lebewesen im Naturreich. Die göttliche Vorsehung wird aber auch unter den Menschen nicht in gleichem Ausmaß verteilt, sondern sie entspricht der jeweils vom Menschen erreichten Stufe intellektueller Vollkommenheit. D.h. je mehr Einsicht ein Mensch in die göttliche Ordnung der Welt besitzt, je mehr Wissen er über die göttlichen Dinge erlangt hat, um so vollkommener ist auch die Vorsehung, die sich über ihn ergießt.

Zwei Bemerkungen lassen sich an diese kurze Charakterisierung des Sinnes der Vorsehung anschließen. Berücksichtigt man Maimonides' aufgeklärtes, rationalistisches Philosophieren, so stellt sich angesichts des intellektualistischen Kernes dieser Vorsehungslehre, die keine voluntaristische Tendenz in Gottes Wirken zuläßt, die Frage, ob nicht die Vorsehung eigentlich nichts anderes ist als eine in theologische Begrifflichkeit projizierte Einsicht, daß es demjenigen, der sich in der Welt auskennt, der ein umfassendes Wissen von ihren Zusammenhängen besitzt, und sich damit immer weiter von der Gefahr der schlechten Handlung oder fehlerhaften Denkens entfernt hat, im Grunde in seiner Existenz wie einem ergehen muß, über den ein göttliches Wesen seine vorsehende Obacht walten ließe.

Aber bewahrt die Vollkommenheit des Intellekts vor allen Übeln der Welt? Hier setzt die zweite Bemerkung ein. Worauf erstreckt sich die göttliche Vorsehung, wenn sie entsprechend der Vollkommenheit des menschlichen Intellekts emaniert: auf des Menschen Schicksal oder nur auf einen besonderen Teil seines Lebens? Was geschieht, wenn – wie Maimonides betont – in der göttlichen Vorsehung »alles nach Gerechtigkeit geschieht«? (III,101;426)

An dem Problem der Reichweite der göttlichen Vorsehung hat sich eine Diskussion über den Wesenskern der Maimonidischen Vorsehungslehre entzündet. Ist sie nicht nur intellektualistisch, sondern auch in höchstem Maße elitär, weil die Vorsehung nur wenigen Menschen vorbehalten sein kann, eben nur jenem, den »unmöglich irgend eine Art des Übels treffen kann, weil er mit Gott und Gott mit ihm ist«? (III,352;586) Das geschieht nur, »wenn er sein Denken vom Irdischen abwendet, Gott nach den wahren Methoden erkennt und durch diese Erkenntnis glücklich ist.« (III,352;586) Diese Art der Vorsehung, die hier einen in all seinen Vermögen und Lebensmomenten vollkommenen Menschen betrifft, den sowohl moralische als auch intellektuelle Perfektion auszeichnet,

---

<sup>3</sup> Maimonides, Führer der Unschlüssigen [dt. Übers. von A. WEISS mit einer Einl. von J. MAIER, 1972; 3 Bücher (I–III) in 2 Bänden – den Seitenzahlen aus dieser Ausgabe wird jeweils die Buchnummer in römischen Zahlen vorangestellt, daneben die Seitenangabe der hebräischen Ausgabe von R. Samuel IBN TIBBON, Jerusalem 1981].

ist eine zweite Form, die die erste (daß sich die Vorsehung nur auf die menschliche Art ergießt) nicht nur ergänzt, sondern auch noch in einer wesentlichen Bedeutung übertrifft.

Der Forschung hat sich hier vor allem die Frage aufgedrängt, ob es sich bei diesen beiden Vorsehungstheorien tatsächlich nur um zwei sich ergänzende Stufen einer einheitlichen Lehre handelt oder ob sich Maimonides in den beiden Ansichten von einer die Menschen in wunderbarer Weise treffenden Vorsehung oder nur die vollkommenen unter ihnen, widerspricht. Die Entscheidung darüber hängt vor allem an der richtigen Deutung der Wendung, daß den vollkommenen Menschen unmöglich irgend eine Art des Übels treffen kann. Ist sie so zu verstehen, daß diesen Menschen auch die Art von Übel nicht treffen kann, vor der eigentlich jeder Mensch bei aller möglichen und vollkommenen Umsicht nie gefeit ist, vor den physischen Übeln, die ihm ein anderer zufügt? Wenn Maimonides dieser Ansicht ist, auf welche Weise wird dann der vollkommene Mensch vor physischem Übel bewahrt? Wie kann eine physische Immunität gegenüber dem Leiden und dem Übel gerechtfertigt werden?<sup>4</sup> Durch eine wunderbare Intervention Gottes? Sie ließe sich weder philosophisch rechtfertigen, noch wäre sie vereinbar mit Maimonides' Ansicht vom Ursprung des Wunders im göttlichen Schöpfungsprozeß. Denn die Wunder, von denen die Schrift berichtet, sind bereits im Schöpfungsakt festgelegt als wunderbare Ereignisse, die sich erst zu einem bestimmten späteren Zeitpunkt in der Schöpfung verwirklichen werden.

Maimonides' Deutung des Wunders ist streng rationalistisch, sie erlaubt keine willkürliche Intervention Gottes in die Ordnung der Naturgesetze. Die Wunder müssen ihren Ursprung deshalb schon im Schaffensprozeß haben, in dem ihr Erscheinen als Ausnahme vom geordneten Naturgeschehen bereits festgelegt ist. Zu seiner besonderen Natur gehört es, sich quasi zeitverschoben zu aktualisieren, zu einem Zeitpunkt, an dem es sich aus der Gesetzmäßigkeit des Kontextes, in dem es erscheint, nicht sinnvoll rekonstruieren läßt. Das Wunder ist die verspätete Erscheinung eines bereits vorzeitig im Schaffen der Welt festgesetzten Seins. Das Wunder ist im Anfang bereits als ein zukünftiges Geschehen gesetzt.<sup>5</sup>

Wie ist es aber dann möglich, daß bereits in der Schöpfung eine Vielzahl von Wundern, durch die der vollkommene Mensch vor physischen Übeln bewahrt werden soll, festgelegt sein soll? Die Vorsehung würde damit die ewige, unzerstörbare Naturordnung, die für die Welt nach dem vollendeten Schöpfungsakt gültig ist, beständig aufreißen und das Ordnungsgefüge dabei zerstören. Marvin Fox hat in einer Anmerkung zu diesem Problem eine akzeptable Lösung vorgeschlagen. Den vollkommenen Menschen kann physisches Übel befallen, es ist jedoch für ihn von bloß untergeordneter Bedeutung, es kann ihn eigentlich in seiner Vollkommenheit nicht tangieren, es hat auf seine glückselige Verbindung und Nähe zu Gott keinen Einfluß.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> siehe Charles M. RAFFEL op. cit. S.32.

<sup>5</sup> siehe meine Ausführungen zum Wunder und zur Wundererkenntnis, in: *Die Erkenntnis auf dem Weg zur Vollkommenheit – Wunderwissen und Gotteserkenntnis in Maimonides »More Nebuchim«*, 1991, S.71ff.

<sup>6</sup> siehe Marvin FOX, *Interpreting Maimonides – Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, 1990, S.316 Anm.

Dieser Lösungsvorschlag ist ein Kompromiß zwischen den beiden Positionen zur Maimonidischen Vorsehungslehre. Die Vorsehung ergießt sich auf den vollkommenen Menschen in seiner moralischen und intellektuellen Vollkommenheit, sie umfaßt dabei seine ganze Existenz, denn er hat sie ja in ihren wesentlichen Teilen zur Perfektion gebracht. Daß sich die Vorsehung auf die vollkommene Vernunft ergießt, heißt nicht, daß sie sich nur ihr zuwendet, denn die vollkommene Vernunft ist hier die höchste Wesensgestalt einer vollkommenen Existenz. Eine Garantie für physische Immunität kann diese die ganze Existenz ergreifende Vorsehung aber dennoch nicht geben.

Mit der Darstellung der Diskussion um das angemessene Verständnis der Maimonidischen Vorsehungslehre habe ich ihre wichtigsten Elemente bereits herausgestellt, um nun die zu Anfang aufgestellte Frage nach dem Ursprungsort der Vorsehungslehre genauer behandeln zu können. In die Vorsehungstheorie gehen vor allem zwei fundamentale Themen des »Führer der Unschlüssigen« ein: die Diskussion um die Erschaffenheit oder Ewigkeit der Welt sowie Maimonides' intellektualistische Deutung der Prophetie. Wenn die Vorsehung entsprechend der Vernunftemanation auf den menschlichen Intellekt sich ergießt, so ist es gerade der Prophet, der seinen Intellekt zur vollkommensten Form gestaltet hat, der auch der vollkommensten Vorsehung teilhaftig wird. Ist die Vorsehungslehre damit nur ein theologisches Anhängsel an eine philosophische Deutung der Prophetie? Ist das Verständnis der Vorsehung vollständig im Lichte der Intellekttheorie des Maimonides zu suchen? Ich wende mich zunächst diesem Problembereich zu und werde im Anschluß daran die Verbindung zu Maimonides' Schöpfungslehre darlegen.

Auf welche Weise konstituiert und aktualisiert sich das rationale Erkenntnisvermögen des Menschen? Für Maimonides ist das Denken des Menschen Teil der von Gott und aus ihm hervorgehenden Emanationsbewegung. Emanation ist die Weise schöpferischen Seins Gottes. »Da es bewiesen ist, daß Gott unkörperlich ist, und es feststeht, daß das All sein Werk und er (...) dessen bewirkende Ursache ist, können wir sagen, daß die Welt durch die von Gott ausgehende Emanation entstanden ist, und daß Gott alles, was in ihr entsteht, durch Emanation in ihr bewirkt.« (II,86;243) Entsprechend ist auch die Emanation das konstituierende Moment im Denken. Sie ist es, »durch die wir denken und durch welche die Vernunft des einen über die des anderen überlegen ist.« (II,247;329) Das Vermögen zu rationaler Erkenntnis aktualisiert sich im Menschen zur tätigen, erkennenden Vernunft vermittelt der Verbindung mit dem Aktiven Intellekt. Die Wirklichkeit des Erkennens hat einen transzendenten Grund in der göttlichen Emanation.

Auf der anderen Seite ist die Aktualisierung des rationalen Denkvermögens nichts anderes als das erkenntnismäßige Erfassen eines Gegenstandes. Die Aktualisierung ist der Prozeß des Erkennens. Was der aktuelle Intellekt in seinem Erkennen intendiert, das sind die allgemeinen Wesensformen der Erkenntnisgegenstände. Ihnen gilt seine Aufmerksamkeit, denn in ihnen reflektiert und konstituiert sich die intelligible Ordnung des Seins, die ihren Ursprung wiederum im Aktiven Intellekt selbst hat. Dadurch ist die Richtung der Erkenntnisintention des menschlichen Intellekts identisch mit der Emanationsbewegung des Aktiven Intellekts, die ebenfalls – jedoch in einem ursprünglichen, weil schöpferischen Sinne – auf die Wesensformen geht. Indem der menschliche Intellekt die Wesensformen der Dinge in seinem Erkennen konstituiert, aktualisiert er sein rationales Vermögen als adäquaten Bestandteil der göttlichen Emanation. Er wird seiner Natur, daß

sich nämlich die göttliche Emanation in ihm als rationales Vermögen des Erkennens intelligiblen Seins verwirklicht, nur gerecht, wenn er sich dieser Emanationsbewegung quasi entgegenstellt, um sie in sich aufzunehmen und sich so entsprechend den Erkenntnisgestalten des Aktiven Intellekts zur Erkenntnis zu bringen. Der menschliche Intellekt kann sich auf diese Weise zur Vollkommenheit der Erkenntnis aktualisieren, indem er nämlich im Erfassen der Emanation und ihrer konstituierten Gestalten, der intelligiblen Wesensformen, immer höher steigt, bis ihm die göttlichen Dinge zur Erkenntnis gelangen.

Daß die göttliche Emanation wesensmäßiges Element des rationalen Vermögens des Menschen ist, daß sein aktualisiertes Erkennen nichts anderes ist als die Konstitution der göttlichen Emanation im menschlichen Intellekt selbst, zeigt ganz deutlich Maimonides' Definition der Prophetie. »Das Wesen der Prophetie und ihr wahrer Begriff ist die Emanation, welche von Gott durch die Vermittlung der aktiven Vernunft sich zuerst auf das Denkvermögen und dann auf die Einbildungskraft ergießt, und dies ist die höchste Stufe des Menschen und die äußerste Vollkommenheit, die bei seiner Art vorhanden sein kann.« (II,238;325)

Obwohl Maimonides sowohl in seiner ausführlichen Behandlung der Prophetie, sowie schon zuvor in dem grundlegenden Kp. 68 des I. Buches zur Wesensform des menschlichen Erkennens die konstitutiven Elemente des menschlichen Intellekts dargestellt hat, bleibt ihm letztlich doch die Emanation, aus dessen Wirkung ja alles erst sein Sein empfängt, begrifflich undeutlich. »Es steht ja nicht in unserer Macht, daß die Wesenheit des Namens mit der Realität des Dinges übereinstimme.« (II,86;243) Der Vorgang der Emanation wird begrifflich nur erfaßbar in der vollkommenen Erkenntnis. Die Emanation erscheint als diese Vollkommenheit des Intellekts, denn sie ergießt sich auf sie. Der menschliche Intellekt bedarf der Emanation sowohl zur Aktualisierung seines Denkvermögens als auch zur Vervollkommnung seines Wissens, daß sie sich nämlich auf ihn ergießt. Der Intellekt muß sich aber erst zu einer bestimmten Stufe vollkommenen Erkennens heraufgearbeitet haben, bevor ihm dieser Vorgang der Aktualisierung seines Denkens durch die Emanation als Wesensmoment des menschlichen Intellekts überhaupt zur Gewißheit wird.

Die Emanation ergießt sich über alle menschlichen Intellekte, jedoch ist sie als dieses konstitutive Element nicht jedermann faßbar. Damit ist die Erkenntnis der Emanation ebenfalls Aufgabe der Negativen Theologie. Daß Maimonides hier mit dem Begriff der Emanation unzufrieden ist, zeigt die Unangemessenheit einer begrifflichen Erfassung der göttlichen Dinge, und verweist das Denken auf die Methode der begrifflichen Erfassung des Unbegreiflichen.

Zur Erläuterung der konstitutiven Bedeutung der göttlichen Emanation für das Erkennen des menschlichen Intellekts möchte ich hier Maimonides' umstrittene Deutung der Sinaioffenbarung darstellen. Sie gehört zum Komplex der Kapitel des II. Buches, in denen Maimonides seine Ansicht von der Prophetie darlegt. Eine nähere Analyse der Prophetiegabe des Moses spart er in diesen Kapiteln aus zwei Gründen aus: die Mosesprophetie ist gänzlich verschieden von der Weise der Prophetie aller anderen Propheten und würde wegen ihrer herausgehobenen Gestalt keine Hilfe für das Verständnis des allgemeinen Phänomens der Prophetie sein. Zum anderen bedeutet ihre herausgehobene

Gestalt eine Form menschlichen Erkennens, die niemandem sonst, weil er ja nicht die Erkenntnisstufe des Moses teilt, begreiflich sein kann. »Wir (sind) unfähig (...), diese Stufe nach ihrem Wesen zu begreifen.« (II,237;325) Das heißt auch: Alle anderen sind unfähig, die Art und Weise, wie sich in Moses' Geist die göttliche Emanation zu dieser spezifischen Gestalt menschlicher Vernunft gefügt hat, zu erkennen. Und gerade in Moses scheint die göttliche Emanation zur höchsten Form einer bewußten Erfassung ihres Sinns und Seins gelangt zu sein.

Maimonides unterscheidet die Offenbarung, die Moses am Sinai zuteil wurde, von der, die das Volk der Israeliten entgegennahm. Die Differenz in der Gegenwart der göttlichen Offenbarung und der göttlichen Emanation in Moses und im Volk erklärt die unterschiedliche Weise, in der die beiden ersten der zehn Gebote je empfangen werden. Diese beiden Gebote empfangen sowohl Moses als auch das Volk. Maimonides hebt hervor, »daß es nicht Mose war, der sie zu ihnen gelangen ließ, und zwar weil diese beiden Grundlehren, nämlich das Dasein und die Einheit Gottes, in Wahrheit durch die menschliche Forschung erkannt werden können, und weil bei allem, was durch Beweise erkannt wird, der Prophet und jeder andere, der es kennt, das gleiche Recht haben und keiner darin dem anderen überlegen ist.« (II,228–29;321)

Obgleich Moses die beiden Gebote nicht an das Volk vermitteln muß, da es selbst gleichberechtigter Empfänger ihres Sinns ist, ist er dennoch ihr unverzichtbarer Vermittler. Es ist zwar gleichberechtigter Empfänger der göttlichen Emanation, jedoch erfährt das Volk nicht unmittelbar den Sinn, der sich in ihr offenbart. »Die Gesamtheit Israels (hat) bei dieser Erscheinung nur einmal einen Schall gehört (...) und dieser enthielt den Ausspruch, den Mose und ganz Israel von Gott empfangen.« (II,229;321) Aufgrund seiner geringen intellektuellen Auffassungskraft vermag das Volk die ihm zugeordnete Offenbarung nicht in seinem Gehalt, sondern nur in diffuser Weise zu verstehen. »Hinsichtlich dieser Stimme nahmen sie nicht die gleiche Stufe ein wie unser Lehrer Mose.« (II,230;322)

Nur der intellektuellen Vollkommenheit des Menschen wird ein Wissen von Gottes Offenbarkeit gewährt. Es ist jedoch ein Erkennen aus der Methode Negativer Theologie, es ist also keine Einsicht in das Wesen Gottes, sondern der zwiefältige Blick, sowohl auf Gottes Unbegreiflichkeit als auch seine Erkennbarkeit in seinem Werke, dem Geschaffenen. »Die Worte: ›Tue mir deine Wege kund, damit ich dich erkenne,‹ lehren uns, daß Gott durch seine Eigenschaften erkannt wird; denn sobald man seine Wege kennt, kennt man auch ihn.« (I,178;105) Wenn sich nach dem Maße der Vollkommenheit des Intellekts die göttliche Emanation ihm offenbart und damit zugleich sich in ihm als seine vollkommene Gestalt konstituiert, welche Bedeutung hat dann für diesen Intellekt Gottes Vorsehung? Worin liegt ihr originärer Gehalt?

Von dem vollkommenen Intellekt heißt es ja, daß er »nur Gott und seine Engel sehen und nur solche Dinge sich vorstellen und kennen wird, die richtige Überzeugungen und allgemeine Anleitungen zur Regelung der Verhältnisse der Menschen untereinander enthalten.« (II,245;328) Ist damit eine göttliche Vorsehung überhaupt noch als ein spezieller Akt göttlicher Emanation erforderlich, wenn der vollkommene Intellekt allein schon aus seinem vollkommenen Vermögen heraus zur Bewahrung seiner Existenz vor Übeln und

Mißständen fähig ist? Oder ist die Vorsehung eine akzidentielle Konsequenz der intellektuellen Vollkommenheit der Existenz?

Welchen eigenständigen Sinn könnte sie auch haben, wenn doch schon in der Vollkommenheit des Intellekts sich die göttliche Emanation konstituiert hat und damit als ein immanentes Fundament des menschlichen Intellekts geradezu einen bewahrenden, also letztlich auch schon hier vorsehenden Charakter hat. Wenn zudem die Negative Theologie die höchste Form des Erkennens ausmacht, so müßte die Vorsehung, wenn sie entsprechend der Vollkommenheit des Intellekts gewährt wird, gerade einem solchen Erkennen in höchstem Maße zugänglich sein. Welche Verbindung kann es aber zwischen der Vorsehungslehre und der Negativen Theologie geben, d.h. wie wird die göttliche Vorsehung dem Intellekt erkennbar, dessen Denken von der Methode Negativer Theologie bestimmt ist? Mit welchem spezifischen Erkenntnisgehalt tritt sie im Bereich Negativer Theologie auf?

Es ist vor allem die Frage nach den Möglichkeiten des Intellekts, von Gottes Wissen, sei es rein theoretisch oder sei es ein vorsehendes, Kenntnis zu erlangen. Was kann über Gottes Wissen angemessen ausgesagt werden? In der Philosophie des Mittelalters fungiert diese Frage unter der übergreifenden Problematik, ob Gott Wissen von Einzeldingen hat oder ob er nur die allgemeine Ordnung des Seins weiß. Für dieses allgemeine Wissen gibt es noch eine weitere Differenzierung, insofern nämlich die allgemeine Ordnung als bloße Idee in Gottes Geist oder als realisierte, geschaffene Ordnung verstanden werden kann.

Maimonides hat diese Frage im Zusammenhang der negativen Attributenlehre beantwortet, indem er nämlich jede Ähnlichkeit des göttlichen mit dem menschlichen Wissen / Erkennen geleugnet hat und zudem auf das notwendig homonyme Verständnis des Begriffes »Wissen« verwiesen hat. »Gott weiß durch ein einziges Wissen, und mittelst dieses Wissens, das sich nicht verändert und nicht vermehrt, weiß er die vielen Dinge, die sich verändern und stets erneuern, ohne daß in ihm ein neues Wissen entsteht, und sein Wissen von jedem Dinge, bevor es entsteht und während es ist und nachdem es zu sein aufgehört hat, ist nur ein einziges unveränderliches Wissen.« (I,216;123) Bei der Behandlung der Vorsehungslehre wiederholt Maimonides diese Charakterisierung, denn hier taucht eine Frage auf, die sich von der prinzipiellen Frage nach der spezifischen Weise, in der Gott von den Einzeldingen Kenntnis hat, unmittelbar ableiten läßt: Kann Gott zukünftige, kontingente Ereignisse wissen? Trifft hier seine Vorsehung ein? Maimonides' Antwort hierzu bleibt im Rahmen seines Denkens aus der Negativen Theologie.

Der Unfähigkeit des Menschen, von Gottes Wesen zu wissen, entspricht seine Unfähigkeit, von Gottes Wissen von den Einzeldingen zu wissen. Dennoch behauptet Maimonides, daß sich Gottes Wissen, sofern es ein einziges, allumfassendes ist, auf jedes Einzelding erstreckt und daß er auch von zukünftigen, kontingenten Ereignissen Kenntnis hat, jedoch in einer Weise, daß sein Wissen hier nicht die Natur der Dinge aufhebt, »daß vielmehr das Mögliche bei seiner Natur des Möglichen beharrt.« (III,125;440) »Vielmehr behält es diese vollkommen und das Wissen Gottes von dem, was möglicherweise geschehen wird, bedingt nicht, daß es notwendig nach einer von zwei Möglichkeiten geschehen muß.« (III,122;439)

Mit dieser Antwort wehrt Maimonides die deterministische Konsequenz ab, die einer Position, die Gottes Wissen von zukünftigen Ereignissen bejaht, notwendig vorgeworfen werden kann. Dem Menschen soll die Freiheit bleiben, sich für eine von vielen Möglichkeiten in einer bestimmten Situation zu entscheiden, während Gott bereits, ohne bei der Entscheidung Einfluß zu üben, von ihrem Ausgang weiß. Darin scheint keine vorsehende Tätigkeit Gottes beschlossen zu sein. Demnach bleibt die Frage weiter offen, was in der Negativen Theologie als göttliche Vorsehung erkannt werden kann.

Die Vorsehung richtet sich nach Maimonides' Ansicht ausschließlich auf die Menschenart und hier, weil sie nur individuelle Vorsehung sein kann, auf den einzelnen Menschen nach der Gerechtigkeit, die diesem aufgrund seiner moralischen und geistigen Vollkommenheit zukommt. Woraufhin geschieht aber die Vorsehung Gottes, d.h. welcher emanative Sinn manifestiert sich in der göttlichen Vorsehung?

Da sich die göttliche Vernunftemanation im menschlichen Intellekt als sein Wesenselement konstituiert, menschliches Denken also nichts anderes ist als die emanierete göttliche Vernunft in ihm, verwirklicht sich hier im wesentlichen Gottes wahre Einheit. Diese wahre Einheit Gottes zu erkennen und sie im eigenen Erkennen eben durch die Aktualisierung des Erkennens als emanierete göttliche Vernunft auszuweisen, ist die höchste Aufgabe des menschlichen Intellekts. Entsprechend sagt Maimonides: »Du mußt dir also diese Kugel (gemeint ist das Universum-D.H.) als ein einziges, lebendes, bewegtes und beseeltes Individuum vorstellen, eine Vorstellungsweise, die sehr notwendig oder sehr förderlich ist zum Beweise, daß Gott einzig ist, wie gezeigt werden soll, und durch die auch bewiesen wird, daß der Eine nur Eines erschaffen hat.« (I,305;162) Da alles, was ist, entweder Gott selbst ist oder sein Werk, so ist überall nur die göttliche Einheit das wahre Sein.

In dem emanierten Werk liegt eben aufgrund seines Ursprungs aus der wahren Einheit als sein Wesen die geschaffene Einheit beschlossen. Kann sich Gott dann, wenn er nur Eines schaffen kann, in seiner Vorsehung dem Einzelnen zuwenden? Geht seine Vorsehung auf den Einzelnen in seiner Einzelheit bzw. in seiner Individualität? Die Vorsehung geschähe dann, um diesen einen Menschen in der Identität seiner erworbenen Vollkommenheit zu bewahren, daß er sie nicht aufgrund weltlicher Ungerechtigkeit verliert. Es wäre dies eine Vorsehung, die um der Einheit willen, die sich im Einzelnen konstituiert, aber darin auch um dieses Einzelnen willen, emanierete. Oder geschieht die Vorsehung nur um der Einheit willen, um ihrer konstituierten Identität willen, die sich zwar in einem einzelnen Seienden manifestiert, jedoch ohne daß diese individuelle Einheit dann auch in spezifischer Weise für die Vorsehung von Belang wäre?

Um diese Frage, die das Kernproblem der Maimonidischen Vorsehungslehre ist, beantworten zu können, greife ich noch einmal auf die Problematik einer möglichen physischen Immunität gegenüber dem Übel in der vollkommenen Existenz zurück. Ist eine solche Immunität möglich, und wenn ja, ist sie dann das unmittelbare Resultat einer individuellen Vorsehung, oder nur ihr mittelbares Ergebnis? Vermittelt sich die göttliche Vorsehung dem Einzelnen erst zu einer individuellen Vorsehung oder ist sie in ihrem Ursprung bereits individueller Natur? Daß die individuelle Vorsehung, die vor dem physischen Übel bewahrt, dann durch eine wunderbare Intervention Gottes geschehen müßte, habe ich oben bereits dargelegt. Weil Maimonides' Lehre vom Wunder rationalistischer

Natur ist, kennt sie es nur als ein natürliches, wenn auch – aufgrund seines Ursprungs – außergewöhnliches Ereignis. Das Wunder hat seinen Ursprung in der Schöpfung. Es ist schon im Schöpfungsprozeß als ein Ereignis der Welt geschaffen.

Maimonides' Wunderlehre ist eng verbunden mit seiner Parteinahme für die Erschaffenheit der Welt gegen die aristotelische Position von der Weltewigkeit. Aber er kann ebensowenig die Erschaffenheit der Welt beweisen, wie er ihre Ewigkeit schlüssig widerlegen kann. Maimonides kann sich in dieser Frage nur mit plausiblen Argumenten, sowie mit einer konsistenten Theorie der Welt, die auch Phänomene systematisch zu erklären vermag, für die die Lehre von der Ewigkeit wiederum keine Erklärung bieten kann, profilieren. Ob die Welt erschaffen worden ist oder ewig ist, läßt sich nicht durch eine unmittelbare Erkenntnis entscheiden, denn der Schöpfungsprozeß bleibt menschlicher Erkenntnis entzogen. »Man kann also in keiner Hinsicht aus der Natur des Dinges nach seinem Werden und nach seiner Vervollständigung und nachdem es konsolidiert in den vollkommensten Zustand, den es erreichen kann, gelangt ist, ein Argument herholen für den Zustand dieses Dinges, in dem es sich befand, als es sich zum Werden bewegte.« (II,111;256)

Es gibt keine Möglichkeit, den Anfang der Schöpfung aus dem aktuellen Zustand des Universums heraus zu erkennen. Mit seiner Wunderlehre hat sich Maimonides einen vermittelten Zugang zur Erkenntnis des Anfangs ermöglicht. Da das Wunder seinen Ursprung bereits in der Schöpfung hat, ist es in dem Augenblick, in dem es sich im Kontext des Werdens und Vergehens in der Welt manifestiert, ein unzeitgemäßer Bote der Schöpfung. Der Prophet, der das Wunder erfaßt und verkündet, erhält so Kenntnis vom Anfang der Welt in einem Schöpfungsakt. Zugleich wird ihm auch der rationale Charakter des Wunders offenbar, daß es nicht Zeichen ist für eine wesensmäßige Inkonsistenz des Universums, sondern gerade auf die intelligible Struktur des Seins verweist, indem es nämlich als ein vorsehender Akt Gottes im Schöpfungsgeschehen erscheint.

Mit seiner rationalistischen Deutung des Wunders wehrt Maimonides die gängigen Argumente für einen angeblich notwendig voluntaristischen Charakter der Welterschöpfung ab. Daß die Welt erschaffen worden ist, unterliegt zwar allein Gottes freiem Willen, seiner Entscheidung, sie so, wie sie erscheint, erschaffen haben zu wollen, jedoch impliziert die Geschaffenheit nicht eine zügellose Interventionskraft des Schöpfers, die jegliche Ordnung in der Welt zunichte machte. Das rationalistisch gedeutete Wunder ist vielmehr Zeuge der Geschaffenheit einer Welt, die sich in ihrem vollkommenen Zustande den Gesetzen des Werdens und Vergehens unterordnet. Das Wunder ist wesentlicher Zeuge dafür, daß die Welt erschaffen worden ist, denn es ist dieser »Glauben an die Welterschaffung (durch den) die Wunder alle möglich sind und die Offenbarung möglich ist.« (II,171;287)

Unmöglich sind dagegen Wunder, in denen sich ein Sein hinsichtlich seiner Natur urplötzlich ändert oder in dieser Veränderung beharrt, also Wunder, die aus dem aktuellen Zustand der Welt heraus, wie sie in ihrem Werden und Vergehen ist, sich ereignen würden. (Siehe II,193;302) Eine rationalistische Deutung der Wunder verbietet es aber wiederum auch, in der Schöpfung eine Unzahl von wundersamen Interventionen festzulegen, die später zur Bewahrung der physischen Immunität eines einzelnen Menschen dienen sollen.

Maimonides' Wundertheorie zeigt, daß das Wunder eine besondere Form der Vorsehung ist. Im Wunder wird ein vorsehendes Schaffen Gottes erkennbar. Wenn nun das Wunder seinen Ursprung in der Schöpfung hat, hat dann auch die Vorsehung, zu der es als eine spezifische Form gehört, ebenfalls ihren Ursprung in der Schöpfung? Wenn sie Zeichen einer wundersamen Bewahrung an sich hat, müßte die Vorsehung in der Schöpfung ihren Grund haben. Denn unabdingbare Voraussetzung für die Wirklichkeit des Wunders ist die Geschaffenheit der Welt. Ist auch die Vorsehung nur möglich, wenn die Welt erschaffen ist? Maimonides sagt dies nicht ausdrücklich, er stellt die Vorsehung nicht in eine Reihe mit den Wundern und der Offenbarung, deren Möglichkeit ausschließlich an der Erschaffenheit der Welt liegt. Wäre dann göttliche Vorsehung auch ohne die Schöpfung eine reale Möglichkeit der göttlichen Emanation?

Maimonides führt hierzu die Meinung des Aristoteles an, der die göttliche Vorsehung nur als eine generelle Vorsehung, die auch ausschließlich das ewige und unveränderliche Sein betrifft, bejaht, jedoch eine individuelle Vorsehung für die sublunare Sphäre, und sei sie nur dem Menschen vorbehalten, ablehnt. »Er ist auch der Ansicht, daß die Verknüpfung der Vorsehung mit diesen Dingen unmöglich ist, und dies hängt zusammen mit seiner Meinung, daß die Welt ewig und daß von allen diesem Vorhandenen das Gegenteil unmöglich ist« (III,94–95;422) urteilt Maimonides darüber. Von einer generellen Vorsehung spricht er aber ebenfalls, die in bewahrender Absicht, damit das Weltganze und die in ihm enthaltenen Dinge einen dauerhaften Bestand erlangen, auf diese emaniert.

Die Emanation ist nichts anderes als generelle Vorsehung. Maimonides beschreibt im 12. Kapitel des II. Buches die Emanation als die eigentlich schwer vorstellbare Weise der Wirksamkeit des Stofflosen auf die körperlichen Dinge. Zu Anfang betont er, daß er diese naturwissenschaftlichen Themen anführt, unabhängig davon, »ob die Welt ewig oder erschaffen ist.« (II,83;241) Die generelle Vorsehung Gottes gehört also zu der Weise seiner Emanation, und sie läßt sich ohne eine Entscheidung über Erschaffenheit oder Ewigkeit der Welt erfassen. »In dem Dasein Gottes hat das Dasein von allem seinen Grund, und er ist es, der (...) durch das, was man die Emanation nennt, seinen dauernden Bestand bewirkt.« (I,268;145)

Daß diese Emanation nicht bloß regierende, sondern auch vorsehende Funktion hat, beweist eine Aussage im 72. Kapitel des I. Buches, in dem Maimonides die Verbundenheit von genereller und individueller Vorsehung kurz anspricht. »Nur seine Regierung und Vorsehung ist mit dem Weltganzen in einer Weise verknüpft, daß die Art dieser Verknüpfung uns unbekannt ist... wie auch der Beweis aufrecht steht, daß seine Regierung und Vorsehung in allen Teilen der Welt, selbst im Unbedeutendsten und Geringsten, wirksam ist.« (I,313–13;167)

Daß die göttliche Vorsehung auch für individuelles Sein wirksam ist, impliziert nicht eine individuelle Vorsehung, eine auf dieses Individuelle speziell gerichtete Intention. Die vorsehende Gerechtigkeit Gottes gelangt bis zu den Menschen selbst und sie ist auch auf sie gerichtet, aber nicht in der Weise einer individuellen Intention. Die Gerechtigkeit wird am individuellen Schicksal wirksam, jedoch ist sie nicht als individuelle Form auch emaniert.

Um die Bedeutung der individuellen Vorsehung verstehen zu können, muß man vor allem die Frage beantworten, woraufhin die Vorsehung sich ereignet, d.h. welcher Sinn

sich durch ihr Geschehen konstituiert. Für Maimonides besitzt ja die Vorsehung ein intellektualistisches Fundament. Sie richtet sich nach dem Maß der Vernunft, die auf einen Intellekt emaniert ist und sich in ihm konstituiert hat. Je mehr Vernunft ein Mensch aber besitzt, je vollkommener seine Einsichten in die göttlichen Dinge sind, desto näher ist der Mensch Gott und kann die wahre Einheit des göttlichen Seins in seiner Existenz konstituieren. Durch diese Gottesnähe und sein vollkommenes Wissen wird er auch vor den Dingen bewahrt, die den Menschen verderben oder zerstören oder seine Existenz sinnlos und banal machen. Die göttliche Emanation wirkt sich auf diesen Menschen auch als höchste Form der Vorsehung aus, die ihm – gemäß der Gerechtigkeit Gottes – zukommt. Aber es kann keine Rede davon sein, daß dieser Mensch sie ganz speziell erhält, als sei ihm die Vorsehung – weil er in höchstem Maße vollkommen ist – nun auch zu gewähren. Vielmehr manifestiert sie sich in Entsprechung zu dem Status der Vollkommenheit, den das Individuum einnimmt, nicht in Ausrichtung auf dieses Individuum selbst.

Die göttliche Vorsehung intendiert die Bewahrung der Vollkommenheit dieses Menschen, sie ist auf eine kontinuierliche Identität der vollkommenen Existenz gerichtet, nicht jedoch auf das Individuum. Woraufhin ereignet sich dann also die Vorsehung? Maimonides sagt dies sehr deutlich zum Abschluß des 17. Kapitels des III. Buches, mit dem die Erörterung der Vorsehungslehre beginnt: Die göttliche Vorsehung zu leugnen, hieße, »daß die Ordnung unter den Menschen aufhörte, ja (dies) würde alle guten Charakter- und Intellekteigenschaften vernichten und verderben.« (III,108;431) Die göttliche Vorsehung wirkt nur auf das Individuum, insofern es der intelligiblen Ordnung des Seins durch seine vollkommene Existenz und sein vollkommenes Wissen zu höchstem Ausdruck verhilft. Indem der Einzelne die göttliche Ordnung des Seins in sich konstituiert, kann sie sich überhaupt manifestieren und kann sie überhaupt ihr vorsehendes Werk ausüben. Der einzige Sinn der Vorsehung besteht also darin, die göttliche Einheit, die wahre Einheit Gottes als göttliche Ordnung des Seins zur Geltung zu bringen, damit das Schöpfungswerk Gottes als einheitliches Sein vor Gott ist.

Die göttliche Gerechtigkeit verwirklicht die göttliche Ordnung in der Welt, indem sie den vollkommenen Menschen entsprechend seinem Seinsstatus, in dem er die göttliche Ordnung konstituiert, bewahrt. Es ist also bloß indirekt eine individuelle Vorsehung, die Maimonides hier konzipiert. Ihr eigentliches Wesen liegt in der göttlichen Ordnung, die sich durch die Vernunftemanation sowohl manifestiert, aber auch durch die Vorsehungsemanation als allgemeine Ordnung des Seins konstituiert. Das wahre Wesen der göttlichen Vorsehung und Gerechtigkeit bleibt auch dem verborgen, der zur vollkommenen Erkenntnis gelangt ist, jedoch ist er der Einsicht in den Sinn dieser Vorsehung, nämlich daß sich die göttliche Ordnung im Sein konstituiert, teilhaftig, während der Unwissende sich die unmöglichsten Vorstellungen macht, bei welchen Nichtigkeiten menschlicher Existenz die göttliche Vorsehung wirksam sein müßte. Diesen bleibt ihr Sinn gänzlich verborgen.

Die Negative Theologie als Erkenntnismethode des vollkommenen Intellekts teilt das Denken in einen negativen und in einen affirmativen Erkenntnisakt. Sie konstituiert aber zudem auch innerhalb einer Erkenntnisintention einen negativen und einen affirmativen Erkenntnisaspekt. Auf der einen Seite teilen sich die möglichen Erkenntnisgegenstände des menschlichen Intellekts durch die Methode der Negativen Theologie in Gegenstände

negativer und Gegenstände positiver Erkennbarkeit. Ein Beispiel wäre die Differenz zwischen negativer Gotteserkenntnis und affirmativer Welterfassung. Auf der anderen Seite unterteilt sich die Negative Theologie selbst als notwendige Erkenntnisart des göttlichen Seins und all der anderen Gegenstände, die ja nichts anderes sind als Gottes Werk, hinsichtlich eines einzigen Gegenstandes in eine negative und eine positive Erkenntnisintention.

In der Intention, in der das göttliche Wesen mit Hilfe der Bestimmung der Gott zukommenden Eigenschaften erfaßt werden soll, differenziert sich die negative Methode zur Erkenntnis, daß von Gott Attribute zu verneinen seien, und zur Erkenntnis der Wirkungseigenschaften Gottes, d.h. seiner Werke, aus deren positiver Bestimmung im wissenschaftlichen Verfahren diskursiven Begreifens sich Vorbegriffe für die Erkenntnis des göttlichen Seins gewinnen lassen. Die negative Gotteserkenntnis ist in ihrem Wesen auch positive Welterkenntnis. Und zwar ist sie hier eine Erkenntnis, die von der Begrenztheit negativer Gotteserkenntnis aus auf eine positive Erkenntnis der Welt der endlichen Dinge verwiesen wird.

In gleicher Weise läßt sich in der Erkenntnisintention der göttlichen Vorsehung ein Moment negativen und affirmativen Erkennens kennzeichnen. Der negative Erkenntnisaspekt führt zu der Einsicht, daß der Mensch über die genauen Wege der göttlichen Vorsehung nichts ausmachen kann, jedoch erkennt er zugleich in der teleologischen Ordnung des Universums die Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit. Aber worauf richtet sie sich und zu welchem Zweck offenbart sie sich?

Die negative Methode ist jeweils unmittelbar dem Göttlichen zugewandt, um hier letztlich immer die Unbegreiflichkeit Gottes zu erfassen. Aus dieser negativen Erkenntnisart konstituiert sich wiederum erst die adäquate Gestalt eines affirmativen Erkennens, das sich auf all das richtet, das nicht Gott selbst ist, sondern verschieden von ihm. In der Negativen Theologie werden diese Grenzlinien des Denkens unmittelbar sichtbar. Denn ohne die Erkenntnis der Unbegreiflichkeit des göttlichen Seins würde der menschliche Intellekt nicht die Grenzen und die konstitutiven Möglichkeiten affirmativen Erkennens erfassen können. Die negative Methode ist deshalb auch nicht Ausdruck für ein nur unzureichendes Wissen, sondern sie ist evidente Erkenntnis der Unerkennbarkeit des Göttlichen und evidente Erkenntnis der Erkennbarkeit der Welt. Die Unerkennbarkeit Gottes aber wurzelt in dem menschlichen Erkenntnisvermögen. Gottes Offenbarkeit wird vom Menschen entweder eingesehen oder er verdeckt sie sich, so daß »wir (es) sind, die die Scheidewand errichten, die uns von ihm trennt.« (III,352;586)

Abschließend möchte ich noch einmal auf die Frage eingehen, welche Einsicht die Negative Theologie in den Sinn der individuellen Vorsehung Gottes gewinnen kann. Diese Problematik ist besonders wichtig im Zusammenhang der Frage nach dem Ursprung und Sinn des Bösen, nach einer Theodizee und nach den physischen Übeln, die den Menschen zustoßen können. Welche Antwort kann hier die Negative Theologie geben? Maimonides' Antwort besteht nicht nur darin, das Böse als eine Privation zu bezeichnen und es damit von göttlichem Ursprung zu trennen, bzw. es menschlicher Verantwortlichkeit anzulasten [siehe das 10. + 11. Kapitel: »Die großen Übel, welche die Menschen gemäß ihren Absichten, Leidenschaften, Meinungen und Glaubensanschauungen einander gegenseitig zufügen, sind ebenfalls die Folge einer Privation, denn sie sind notwendig ver-

ursacht von ihrer Unwissenheit.« (III,50;397)], sondern er gibt in seinem Prophetieverständnis und in dem ihm angemessenen Vorsehungsbegriff eine implizite Antwort.

Maimonides' Negative Theologie erlaubt es nicht, über Gottes Gerechtigkeit bzw. Verantwortlichkeit etwas zu behaupten, was sich aus allgemeinen Vorstellungen des Menschen von einer in bestimmter Notwendigkeit eingerichteten göttlichen Gerechtigkeit herleitet. Er teilt zwar die Ansicht seiner Religion über die göttliche Gerechtigkeit, daß sie Lohn und Strafe an den Taten und an der Vollkommenheit des Menschen abmißt, aber er kann hier in einer solchen Entsprechung, die die göttliche Gerechtigkeit als eine evidente Verbindung von menschlichem Sein und göttlicher Emanation versteht, nicht einen selbstgewissen, unumstößlichen Mechanismus erkennen, auf den der Mensch unbedingt zählen kann.

Maimonides hat die Vorsehung in Verbindung mit der göttlichen Vernunftemanation, die sich auf einen vollkommenen Intellekt ergießt, gebracht und ihr damit nicht nur einen intellektualistischen Charakter gegeben, sondern sie auch seinem Begriff von der Prophetie zugeordnet. D. h., daß man die Intentionen seiner Vorsehungslehre nur aus der Perspektive der Prophetiekonzeption deuten kann und daß – weiterhin – die spezifischen Konturen dieses Verständnisses unbedingte Gültigkeit haben für seine Konzeption der Vorsehung. Maimonides hat den Automatismus oder den notwendigen Mechanismus, der sich aus einer Entsprechung zwischen göttlichem und menschlichem Sein ergeben kann, auch schon für die Prophetie abgelehnt.

Wie die Prophetie ist auch die Vorsehung kein selbständiges Phänomen menschlichen Seins, sondern sie ereignet sich als Sinn einer Relation zwischen göttlichem und menschlichem Sein. So ist zum Beispiel die göttliche Gerechtigkeit keine göttliche Eigenschaft, sondern sie konstituiert sich aus der spezifischen Relation göttlichen und menschlichen Seins. Für Maimonides wird ein Mensch, der zur Vollkommenheit in seinem Erkennen und in seinem sittlichen Tun gelangt ist, nicht automatisch von Gott zum Propheten gemacht. Gott kann dies durch eine wunderbare Einwirkung jedoch verhindern. Dies richte sich nach dem Vorgang, wie er bei den Wundern stattfindet. (Siehe II,223;317f)

Maimonides hat hier geschickt formuliert, denn er legt nicht dar, ob Gott tatsächlich dies einmal so praktiziert hat, daß er einen vollkommenen Menschen nicht hat Prophet werden lassen. Auch wäre es für ihn ganz unmöglich, einen Fall zu präsentieren, wo ein Mensch, der natürlicherweise hätte Prophet werden können, dies nicht geworden ist. Denn wer anders als Gott könnte wahre Vollkommenheit, die ein Mensch erlangt, erkennen? Maimonides will hier also nur darauf hinweisen, daß Gott – weil er ja nicht in wunderbarer Weise bereits in der Schöpfung eine solche Weigerung hätte festsetzen können – keinem vollkommenen Menschen die Prophetengabe verwehren wird, sondern daß er es bloß tun könnte, weil nämlich nicht die Vollkommenheit des Menschen der entscheidende Grund für die Prophetie ist, sondern diese in der aufgrund der Vollkommenheit des Menschen von Gott nach seinem freien Willen gewährten Emanation liegt. Das Prophetentum eines vollkommenen Menschen ist also letztlich durch eine Emanation in ihm konstituiert, und seine Vollkommenheit ist bloß die notwendige Präparation für die Emanation der Prophetie, jedoch nicht schon ihre volle Bedeutung.

Ebensowenig ist die Vollkommenheit bereits eine unbedingte Garantie für die göttliche Vorsehung, sondern auch sie ist bloß eine Präparation für eine göttliche Emanation. Welcher Sinn erfüllt sich aber in dieser Emanation? Welche Bedeutung liegt darin, daß ein vollkommener Mensch Prophet wird, und daß ein vollkommener Mensch die göttliche Vorsehung erhält? Um die Bedeutung dieses individuellen Moments der Emanation zu erkennen, bedarf es nur des Hinweises auf das spezifische Wissen, das der Prophet erlangt, und auf den Zweck, der sich mit der Vorsehung verbindet.

Vom Propheten sagt Maimonides, daß er nur die höchsten Gegenstände in seiner vollkommenen Erkenntnis gegeben hat (siehe II,245;330), nur die göttlichen Dinge und die göttliche Ordnung des Seins. Es ist also kein esoterisches, zudem auf diese individuelle Person zugeschnittenes Wissen, das sich in der Prophetie konstituiert, sondern es ist ein fundamentales Wissen von den ursprünglichen Dingen des Seins. Und nur der Prophet erkennt sie mittels der zu ihrer Erkenntnis angemessenen Methode der Negativen Theologie. Ebenso wirkt sich die göttliche Gerechtigkeit nicht als Bewahrung eines einzelnen Menschen, seiner individuellen Existenz aus, sondern es ist die vollkommene Ordnung des aus der göttlichen Einheit emanieren weltlichen Seins, die von Gott mit der Vorsehung für diesen Menschen bewahrt werden soll. Der Prophet, der zur vollkommenen Erkenntnis gelangt ist und der die göttlichen Dinge in negativer Methode schauen kann, wird durch die göttliche Vorsehung in diesem Anschauen der göttlichen Ordnung bewahrt, die Vorsehung garantiert ihm die kontinuierlich vollkommene Erkenntnis der göttlichen Ordnung. Darin liegt der Sinn der Vorsehung, den einzelnen Menschen nur um dieser göttlichen Ordnung willen, die sich in ihm erkenntnismäßig konstituiert hat, zu bewahren. »Und wie wir Gott durch das Licht erkennen, das er uns zuströmen läßt, nach dem Ausspruch: ›In deinem Lichte sehen wir Licht‹ (Ps.36,10), so durchschaut er uns mittelst dieses Lichtes immerwährend und um dieses Lichtes willen, das bei uns ist, schaut und sieht er immer auf uns.« (III,356;589f)

Der vollkommene Mensch wird dadurch nicht weltentrückt, sondern nur in seiner vollkommenen Erkenntnis bewahrt, weil es in der göttlichen Gerechtigkeit liegt, die geschaffene göttliche Ordnung des Seins zu erhalten. Nur in der Negativen Theologie kann die vollständige Bedeutung dieser Entsprechung von Emanation (sei sie Vernunft- oder Vorsehungsemanation) und menschlicher Präparation erfaßt werden. Die Negative Theologie vermag auch von leichtfertigen Illusionen über die eingreifende Macht Gottes zu bewahren. In der Zeit des Exils der Juden gibt es – laut Maimonides II,246;329 – keine Prophetie mehr. Ist auch die höchste Form der göttlichen Vorsehung nur in der Zeit möglich, in der das Volk Israel nicht mehr im Exil lebt? Die göttliche Vorsehung ist kein Wunderereignis, das einen Gerechten aus dem Feuerofen retten kann. Dort, wo die göttliche Ordnung der Welt durch menschliche Untaten zerstört worden ist, kann auch die göttliche Vorsehung nicht einen einzigen Menschen aus dem Übel retten. Auch bleiben in diesen Zeiten die Menschen von der Vervollkommnung ihrer Erkenntnisvermögen weit entfernt, so daß ihnen die göttliche Ordnung nicht zur Erkenntnis gelangen kann.