

Selbstkraft und Fremdkraft

—Die vergleichende Betrachtung eines Problems der
Religionsphilosophie zwischen Japan und Europa—

von

Sueo TAKEDA

Meine Damen und Herren! Worüber ich hier sprechen möchte, das ist ein Problem der Religionsphilosophie, dabei spreche ich aber viel über das Wort der grossen Religionsphilosophen im alten Japan, und damit betrachte ich ein Problem zwischen Philosophie und Religion. Ich spreche nämlich hier über das Denken der japanischen Buddhisten, aber nicht als Weisheit des Fernen Ostens, sondern als das allgemeine Problem der Religionsphilosophie. Osten und Westen waren in langen Zeiten abgesondert und hatten keine Beziehung miteinander. Der Osten—ich spreche hier besonders über Japan—Japan wusste lange Zeit nicht vom Westen, aber noch weniger wusste der Westen von Japan. Die Zeit, wo Japan mit dem Westen tiefere Beziehung aufnahm, war ungefähr vor hundert Jahren, und seit jener Zeit nahm Japan eilig und eifrig die westliche Kultur auf. Diese Aufnahme war allzu eilig und eifrig, so dass Japan, wie Karl Löwith sagt, die westliche Kultur ohne Kritik rücksichtslos aufnahm. Im Vergleich mit diesem Eifer Japans für westliche Kultur hatte der Westen nicht so vieles Interesse für die japanische Kultur. In neuerer Zeit vermehrten sich die Zahl der Leute in Amerika und Europa, die an der japanischen Kultur grosses Interesse hatten, aber ich meine, dass im allgemeinen Europäer von Japan noch allzu wenig wissen. Jedes Jahr kommen mehr Touristen nach Japan. Kyoto, wo ich wohne, und Nara, das nicht so weit entfernt von Kyoto liegt, sind die ältesten Städte in Japan, und viele Japanreisende kommen nach Kyoto und Nara; diese Besuche bedeuten sehr viel für die Ausländer, nämlich die Berührung mit der echten, alten japanischen Kultur. Oft treffe ich solche Touristen—die meisten Touristen sind Amerikaner und, zu meinem Bedauern, sehe ich sehr selten darunter Deutsche, daher hoffe ich, dass viele Deutsche in Zukunft nach Japan kommen,—diese Touristen sagen immer "Wonderful!,, wenn sie die alte japanische Kunste, eine Budhha-statue, ein Bauwerk oder einen japanischen Garten sehen. Aber ich

bezweifele, ob diese amerikanischen Touristen die vorzügliche Seite der japanischen Kultur richtig verstehen. Mit dem Blick des blossen Touristen für die neue Landschaft eines fremden Landes kann man nicht das Wesentliche der japanischen Kultur verstehen. Hier handelt es sich nicht um die bloss neue, fremdartige Landschaft des fremden Landes, sondern um den eigentlichen Wert der Kultur dieses Landes für den menschlichen Geist. Und ich wage zu behaupten, dass trotz der auffallenden Verschiedenheiten zwischen Ost und West auch die wesentliche Gemeinsamkeit aus den verschiedenen Mentalitäten entspringt. Bei jedem Volk entsteht unter verschiedenem Klima und Milieu eine verschiedene Lebensweise und Kultur, doch die geistige Kultur eines jeden Volkes hat, ungeachtet jeder fremden Eigentümlichkeit auch die aus dem Wesen des Menschenseins abstammende Gemeinsamkeit. In der Tat werden auch wir Japaner vor der Musik Bachs oder Beethovens tief angerührt und die Philosophie von Kant oder Hegel eröffnet uns neue geistige Tiefendimensionen. Daher ist es erklärlich, wenn auch ich, ein Japaner, hier über Kants Philosophie oder über japanischen Religionsphilosophen spreche. Und ich wäre sehr angetan von dem Bewusstsein, wenn auch Sie, meine Damen und Herren, etwas Gemeinsames mit dem westlichen Standpunkte, oder, ungeachtet der Verschiedenheiten, ein gemeinsames Problem der Religionsphilosophie in der japanischen Denkweise fänden.

Nun, das hier aufgezeigte Thema meines Vortrags, Selbstkraft und Fremdkraft, heisst auf Japanisch "Jiriki,, und "Tariki,, und dieses Wort drückt zwei wichtige, gegenüberstehende Standpunkte des Budhhismus aus. Aber ich bin der Meinung, dass dies nicht nur das Problem des Budhhismus ist, sondern auch mit dem Problem des Antagonismus zwischen Philosophie und Religion, welches im europäischen Denken ein sehr wichtiges Problem darstellt, in Beziehung steht. Dieses Sich-gegenüberstehen von Philosophie und Religion hat eine lange Geschichte. Diese Polarität wurde zum Gegenüberstehenn von Glauben und Denken, von Offenbarung und Vernunft, von Theologie und Philosophie seit jener Zeit, in der mit der Verbreitung des Christentums im Gegensatz zum klaren und hellen Denken der Griechen, der dunkle Abgrund in der menschlichen Sündigkeit und die Welt des mystischen Sehnsuchtsgefühls nach einem transzendenten Gott entstand, seit dieser Zeit wurde dieses Gegenüberstehen, diese Alternative zum schweren, aber unvermeidlichen Problem für das Menschsein überhaupt. Dieses Problem zeigte sich oft versöhnlich, aber oft auch als scharfer Gegensatz, aber beide blieb schliesslich das Ungleichartige, durch ihre ursprünglich fremden Prinzipien unvereinbar. Wenn auch die Scholastik des Mittelalters die Philosophie von Aristoteles in sich aufnahm, so war es doch nicht die schöne Ver-

schmelzung von griechem Denken und christlichem Glauben, sondern immer stand der Primat durchaus auf dem Glauben, oder, als Anselm von Canterbury von dem die Erkenntnis suchenden Glauben sprach und ihn mit *fides quaerens intellectum* ausdrückte, dann lag der Schwerpunkt auch durchaus auf der *fides*. Demgegenüber versuchte das Ich der neueren Zeit aus dem Standpunkte des Rationalismus den Glauben zu begreifen, so z. B. wendete Hegel das philosophische Denken auf die Religion an und versuchte, mit der Dialektik den Glauben zu begreifen, doch wurde der Standpunkt des Glaubens nicht vollständig aufgegeben. Das Gegenüberstehen zwischen Philosophie und Theologie bleibt unlösbar auch in der modernen Zeit, also, wenn die Philosophie sich der Theologie zu nähern versuchte oder sich in die Theologie einmischte, dann kam es zu allgemeinen Meinungsverschiedenheiten. Als Martin Heidegger einst in der kleinen Anmerkung seiner Abhandlung "Vom Wesen des Grundes," auf das ontologische Problem für das Sein Gottes einging, beschwörte er eine öffentliche Diskussion herauf, oder, als Rudolf Bultmann vom Standpunkte der existenzialen Interpretation die Entmythologisierung der Bibel forderte, nahmen die Erörterungen bis zum heutigen Tag kein Ende.

Trotz dieses Gegensatzes oder der Fremdartigkeit gibt es doch zwischen Philosophie und Theologie auch etwas Gemeinsames. Denn beide wollen über das letzte, ursprüngliche Sein und die eigentliche Seinsweise des Menschen die Wahrheit sagen. Paul Tillich nimmt in seinem Werk "Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality," kurz zu dem Unterschied und der Parallelität oder Gemeinsamkeit zwischen beiden Stellung. Seine Theologie ist ontologisch oder philosophisch und basiert auf der Verwandtschaft mit der Philosophie. Die scharfe, philosophische Analytik der Religion bei Martin Buber oder bei Karl Heim zeigt auch die Intimität zwischen Philosophie und Theologie.

Ich meine, um den Gegensatz und die Verschiedenheiten zwischen Philosophie und Theologie zu erklären und die Synthesis der beiden herzustellen, sei es nötig, das Prinzip oder die Ratio, auf der beide stehen, zu untersuchen. Die Philosophie als die Tätigkeit der Vernunft hat ihre eigene ratio, und auch die Theologie muss auf der ratio stehen, soweit sie nicht bloss Glauben bleibt, sondern die Wissenschaft des Glaubens ist. Die ratio bedeutet hier das Prinzip, auf welchem diese Wissenschaft steht, oder die ursprüngliche Logik, die diese Wissenschaft braucht. Jedenfalls steht die Philosophie auf dem Ich und geht den Weg zum Transzendenten, aber die Theologie will aus dem Transzendenten auch das Ich begründen. Die Philosophie traut auf ihre eigene Vernunft und in der Philosophie will das Ich alles erkennen, will

das Ich der Träger der Wahrheit sein. Der Weg der Philosophie ist der Weg aus dem Ich zum Anderen, nicht aber der Weg aus dem Anderen zum Ich. Daher handelt es sich bei der Philosophie um die Bedeutung für das Ich, oder um das, wie das Ich es erkennt. Demgegenüber geht die Theologie aus dem Anderen und begründet bei der Theologie das Andere, das Transzendente das Ich. Über das absolute Andere kann das Ich nicht sein Sein betonen. Somit ist bei der Theologie das wichtigste Problem folgendes: was ist dieses Transzendente? Ist dieses Transzendente wahrhaftig? Die Theologie steht auf der Überzeugung der Existenz dieses Transzendenten. Also meine ich, dass die ratio, welche diese beiden Standpunkte begründet, bei der Philosophie die noetische ratio, bei der Theologie die ontische ratio sei. Jedenfalls macht dieser Weg aus dem Ich zum Transzendenten und aus dem Transzendenten zum Ich die Polarität zwischen Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben klar. Und dieser Weg aus dem Ich zum Transzendenten ist somit die Selbstkraft und der Weg aus dem Transzendenten zum Ich ist die Fremdkraft.

Was in Japan diesen Standpunkt von Selbstkraft und Fremdkraft klar zeigt, das ist Zen-Buddhismus und Jodoshinshu-Buddhismus. Ich möchte hier als der Vertreter dieses Standpunktes über zwei grosse japanische Denker, Dogen und Shinran, ein wenig sprechen. Der Buddhismus kam aus Indien über China nach Japan im Jahre C. D. 552, aber wer diesen Buddhismus gut verdaute und ihn zum japanischen Buddhismus entwickeln liess, das war Dogen und Honens Jünger Shinran. Zuerst möchte ich über die Gedankenwelt Shinrans sprechen.

Shinran wurde im Jahre 1173 geboren und starb im Jahre 1262. Sein Standpunkt des Buddhismus heisst Jodoshinshu. Seine Grundgedanken waren folgendes: nämlich Buddha Amida legte das Gelübde ab, um uns Sünder zu retten. Also, wenn wir auf dieses Gelübde, auf die Barmherzigkeit Amidas vertrauen und Nembutsu d. h. das Gebet halten, dann werden wir in das "Gokuraku", d. h. in das jenseitige Paradies hineingeboren. So sagt Shinran: "Wenn wir glauben, dass wir durch das Wunder des Gelübdes Amidas gerettet werden und dadurch die Hineingeburt erreichen können, und wenn demzufolge in uns der Gedanke aufsteigt, Nembutsu auszusprechen, dann schon lässt er uns die Gnade der Aufnahme und des Niewiederverlassens zuteil werden. Man wisse: Beim Hauptgelübde Amidas kommt es nicht darauf an, ob man jung oder alt, gut oder böse ist, sondern allein auf den Glauben. Denn das Gelübde ist gerade dazu da, um dem Wesen schwerster Sünder und mächtigster Leidenschaft zu Hilfe zu kommen. Wer also ans Hauptgelübde glaubt, der hat das

andere Gute nicht nötig; denn es gibt nichts Besseres als Nembutsu ; der braucht sich auch nicht vor dem Bösen zu fürchten ; denn nichts Böses ist imstande, Amidas Hauptgelübde irgendwie zu stören.,, Nämlich bei Shinran ist das absolute Vertrauen auf die Barmherzigkeit des Absoluten, d. h. Amidas—dieses Vertrauen wird in der Tat in Nembutsu (Gebet) ausgedrückt—dieses Vertrauen oder dieser Glauben ist das eigentliche Verhalten des Religiösen. Hier bedeutet der Glauben alles, und in diesem Glauben ist das absolute Abhängigkeitsgefühl für Amida ausgedrückt.

In den berühmten Worte Shinrans hat das folgende Wort sehr paradoxische Bedeutung. Shinran sagt nämlich : "Selbst der Gute in Gokuraku (in das Paradies) eingehen, um wieviele leichter der Böse!,, Nämlich nach seiner Behauptung kann selbst der Gute in Gokuraku d. h. in das jenseitigen Paradies eingehen, also der Böse kann noch leichter in das Paradies eingehen. Das ist eine sehr sonderbare Behauptung und die hier entwickelte Logik des Glaubens ist sehr verschieden von dem bisher gewohnten, ethischen Standpunkt. Nach der gewöhnlichen Logik kann man sagen : wenn der Böse in das Paradies eingeht, dann kann der Gute noch leichter in das Paradies eingehen. Aber Shinran sagt umgekehrt. Doch eben hierin besteht die Eigentümlichkeit des Standpunktes der Fremdkraft, die der starke Ausdruck des Glaubens Shinrans ist. Daher sagt Shinran : "Selbst der Gute kann in Gokuraku (in das Paradies) eingehen, um wieviele leichter der Böse ! Man pflegt aber gewöhnlich zu sagen : Selbst der Böse kann in Gokuraku eingehen, um wieviele leichter der Gute ! Das scheint zwar auf den ersten Blick begründeter zu sein. Aber es widerspricht dem Sinne des Hauptgelübdes, aus dem Standpunkte der Fremdkraft gesehen.Denn wer eigenmächtig strebend sich bemüht, Gutes zu tun, dem fehlt der Wille, sich allein auf die Fremdkraft zu verlassen. Das aber entspricht nicht dem Hauptgelübde Amidas. Wer aber sein eigenwilliges Herz bekehrt und sich vertrauensvoll auf die Fremdkraft verlässt, der geht in die 'wahren Lande der Vergeltung' ein. Amida stellte das Gelübde auf aus Erbarmen darüber, dass wir lebenden Wesen voller Leidenschaften durch keinerlei Übungen von dem Problem der 'Geburt und des Todes' los werden können. Seine Absicht besteht also gerade darin, dass der Böse der Buddha werde; Gerade der Böse also, der sich auf die Fremdkraft verlässt, ist die eigentliche Ursache der Hineingeburt. Also : Auch der Gute kann in Gokuraku eingehen, erst recht aber der Böse!,,

Hier ist die eigentümliche Logik Shinrans, der Fremdkraft-Religion. Durch die Barmherzigkeit Amidas, den Bösen zu retten, und zwar diesen Bösen, der kein Gutes stiften kann und ausser der Barmherzigkeit Amidas keine Rettung finden kann, eben

diese Barmherzigkeit Amidas wird der Böse, und auch der Gute, gerettet. Und diese Logik der Fremdkraft-Religion ist durch das tiefe Sündenbewusstsein Shinrans gestützt. Denn Shinran war solcher Mann, der sich seiner Sündigkeit immer tief bewusst war. So sagt er kräftig : "Die Hölle wird ja sicherlich meine Wohnstätte sein, da ich keinerlei Übungen fähig bin.," Auch sagt er : "Wir sehen wahrlich, wie sehr die Leidenschaften in uns schalten und walten!," Er wiederholt oft : "Ich muss mich schämen, ich muss mich schämen. Ich muss mich bedauern.," Durch dieses Bewusstsein der eigenen Sündigkeit, eben dadurch wusste er, dass er durch die Übungen, durch die gute Tat, durch seine Meriten nie gerettet werden kann, und so vertraute er durchaus auf die Barmherzigkeit Amidas, auf das Gelübde Amidas, den Bösen zu retten. Er war sich tief bewusst dessen, dass er der Mensch von tiefer Sündigkeit und voller Leidenschaften ist und dass er nie eine gute Tat oder gute Übungen tun kann, eben darum konnte er nicht behaupten, durch Selbstkraft gerettet zu werden. Er dachte, dass sich nur in der Barmherzigkeit Amidas, nur im Vertrauen auf diese Barmherzigkeit seine eigentliche Lebensweise entfalten soll. Er mutete sich nie zu, gerettet zu werden. Er rechnete nicht damit, durch Nembutsu, nämlich durch das Gebet notwendigerweise gerettet zu werden. Er betete nur darum, weil er nicht umhin konnte, zu beten. Es handelt sich bei ihm nicht um jenes Problem, ob in Nembutsu (in Gebet) die Möglichkeit des Heils sei oder nicht, sondern um die absolute Selbstaufopferung, um die Wendung von der Verzweiflung. Daher sagt er : " Für mich Shinran, gibt es nichts weiter, als dass ich an die erteilte Weisung des Guten (nämlich sein Lehrer Honens) glaube, dass ich allein durch das Aussprechen von Nembutsu von Amida gerettet werde. Ich für meine Person weiss überhaupt nicht, ob Nembutsu wirklich Karma sein kann, um in Gokuraku (nämlich in das Paradies) zu gelangen, oder ob es nicht etwa auch Karma werden kann, um der Hölle zu verfallen. Sollte ich aber wirklich der Hölle verfallen, weil mich der Weise Honen (sein Lehrer) betrogen hat und ich Nembutsu gesagt habe, so würde es mich doch gar nicht gereuen. Wäre ich allerdings der Hölle verfallen, indem ich Nembutsu sagte, während ich ein Buddha hätte werden können, wenn ich mich anderer Übungen befleissigt hätte, dann würde ich es sehr bereuen, dass ich mich habe betrügen lassen. Aber die Hölle wird ja sicherlich meine Wohnstätte sein, da ich keinerlei guter Übungen fähig bin.,"

Meine sehr geehrten Damen und Herren ! Vielleicht wurden Sie schon aus diesen kurzen Ausführungen über die Gedankenwelt Shinrans an Martin Luthers Denkweise erinnert. In der Tat besteht zwischen der Denkweise Shinrans und Luthers grosse

Ähnlichkeit. Z. B. sagt Luther in seiner Schrift "Von der Freiheit eines Christenmenschen,, folgendes : "Wie das Gebot : *Du sollst nicht böse Begierde haben* beweiset, dass wir allesamt Sünder sind und kein Mensch vermag zu sein ohne böse Begierde, er tue, was er will, woraus er lernet an sich selbst verzagen und anderswo zu suchen Hilfe, dass er ohne böse Begierde sei und also das Gebot erfülle durch einen andern, was er aus sich selbst nicht vermag—also sind auch alle andern Gebote uns unmöglich.,, Dieses Wort Luthers hat wirklich mit dem oben zitierten Wort Shinrans grosse Ähnlichkeit. Shinran sagt, dass man nur durch den Glauben, nur durch Nembutsu, nur durch das Gebet gerettet wird, dieses Wort Shinrans lässt uns an das Wort Luthers "sola fidei,, erinnern. Daher sagt Karl Barth im zweiten Halbband des Ersten Bandes seines Werks "Kirchliche Dogmatik,, über die "Parallelität im fernsten Osten nicht etwa zum römischen oder griechischen Katholizismus, sondern nun ausgerechnet gerade zu der reformatorischen Gestalt des Christentums,, und erklärt kurz das Denken Honens und Shinrans, und dann nennt es Barth japanischen Protestantismus. Natürlich vergisst Barth nicht, den Grundunterschied zwischen diesem japanischen Protestantismus und dem christlichen Protestantismus zu betonen, aber da zeigt sich wirklich zwischen Shinran und Luther in der Glaubenshaltung eine grosse Ähnlichkeit.

Vertritt der Jodoshinshu-Buddhismus Shinrans den Standpunkt der Fremdkraft, so vertritt demgegenüber der Zen-Buddhismus den Standpunkt der Selbstkraft, und der grosse Vertreter dieses Standpunktes in Japan war Dogen. Dogen wurde im Jahre 1200 geboren und starb im Jahre 1252, er lebte also ein wenig später als Shinran. In Japan gab es viele grosse Meister des Zen-Buddhismus, aber Dogen war vielleicht der grösste unter diesen Meistern. Eigentlich erkennt die Zentralidee oder der geistige Ausgangspunkt des Zen nicht Buddha oder Gott als das absolute Andere an, sondern er betont, dass auf der Innenseite des Selbst das Wesen des Buddhas d.h. die Beschaffenheit des Buddhas oder die Gottheit ist. Die Beschaffenheit des Buddhas oder Buddhaheit oder Gottheit ist der immanente ideale Zustand des Menschen und ist auch der apriorische Grund, der Buddha werden zu können. Die wahre Menschlichkeit, welche durch die Ausschliessung des Eigennutzes oder des Eigensinnes enthüllt wird, ist Buddhaheit oder Gottheit. Zen will diese Buddhaheit oder Gottheit nicht stufenweise oder allmählich, sondern gänzlich und augenblicklich sich zeigen lassen. Nämlich er meint, dass Buddhaheit d. h. Gottheit, der Grund allen Seins, der Ursprung aller Werte ist. Aber Buddhaheit ist nichts Tiefsinniges, nichts Unsehbares, sondern vielmehr alles Seiende ist der Selbsta Ausdruck der Buddhaheit. Dogen

sagt: "Berg und Fluss zu sehen ist Buddha-heit zu sehen. Buddha-heit zu sehen ist sowohl das Kinn des Esels als auch das Maul des Pferdes zu sehen.,, Folglich sind das vorhandene Kinn des Esels oder das Maul des Pferdes zugleich Buddha-heit. Noch weiter gesagt, alle Seienden haben Buddha-heit, aber Buddha-heit bleibt nicht bloss als eine Beschränkung. Sondern sie entwickelt sich zum absoluten Nichts, welches den Gegensatz von Sein und Nichts transzendiert, und wird zu Non-Buddha-heit. Die Non-Buddha-heit ist der Ursprung des Bildes, welches an sich kein Bild hat. Buddha-heit hat an sich kein Bild, doch kann sie in allen Bildern sich zeigen. Das Sein ist nicht das Fixierte, nicht das Unbewegliche, auch das Nichts ist nicht blosser Leerheit, sondern es ist etwas, welches den Gegensatz von Sein und Nichts transzendiert. Also die Menschheit hat Buddha-heit, und Buddha-heit ist das Reale, das wahre Bild der Welt. Diese Buddha-heit durch die Tathandlung, durch die Übung, nämlich durch Zazen——das ist die kontemplative Sitzhaltung des Zen-Buddhismus——durch dieses Zazen sich die Intuition zu eigen oder sich ihrer bewusst zu werden, das ist die Absicht des Zen-Buddhismus.

Auch das Problem von Leben und Tod ist für die Religion wesentlich wichtig. Darüber sagt Dogen: "Man muss erkennen, dass Leben und Tod, nämlich Nehan d. h. der Zustand des Buddhas ist. Ausser dem Leben und Tod gibt es keinen Zustand des Buddhas.,, Man soll nämlich nicht aus der Welt von Leben und Tod entfliehen, sondern man muss in dieser Welt bleiben und über Leben und Tod frei herrschen. Man muss sich von dem Irrtum entfernen und den Zustand des Buddhas haben. Dogen formuliert das folgendermassen: "Man muss nur meinen, dass Leben und Tod nämlich der Zustand des Buddhas ist, also weder Leben und Tod lieben, noch den Zustand des Buddhas erhoffen, erst dann öffnet sich der Weg von sich aus, um sich von Leben und Tod zu entfernen.,, Weiterhin sagt er: "Wenn man nach dem Zustand des Buddhas ausser dem Leben und Tod sucht, dann gleicht ein solches Verhalten, die Deichsel gen Norden zu lenken und doch gen Süden gehen zu wollen, oder, das Gesicht gen Süden zu lenken und doch den Polarstern sehen zu wollen.,, Nun ist es der wahre Zustand oder das wesentliche Bild des menschlichen Lebens, immer zu entstehen und immer unterzugehen und keinen Augenblick still zu bleiben. Das Leben dem Tode gegenüberstehen zu lassen und es so zu sehen, als ob das Leben dem Tode früher und der Tod dem Leben später sei, dies ist noch nicht das tiefe Verstehen des Problems von Leben und Tod. Dogen sagt: "Ich verlasse noch nicht das Leben und doch sehe ich jetzt schon den Tod, ich verlasse noch nicht den Tod und doch sehe ich jetzt schon das Leben.,, Leben und Tod kontinuierieren miteinander,

ständig im Fluss, aber dieses Leben ist nicht das Leben für das Untergehen, auch das Untergehen ist nicht das Untergehen für das Leben. Jedes Leben und jeder Tod hat seinen Platz in seiner wahren Situation inne und das Vorher und Nachher hat keine Kontinuität miteinander. Es ist jeden Augenblick unkontinuierlich und ist die unausgedehnte, absolute Tatsache. Dogen sagt: "Das Leben ist eine Situation, auch der Tod ist eine Situation. Es ist z. B. wie Winter und Frühling. Der Winter wird nicht zum Frühling, der Frühling wird nicht zum Sommer.„ Der Winter nämlich ist durchaus der Winter und nicht der Frühling. Der Frühling ist durchaus der Frühling und nicht der Sommer. So sagt Dogen: "Man muss wissen, dass das Brennholz sich in seiner wahren Situation befindet und ein Vorher oder ein Nachher hat, aber dieses Vorher und Nachher ist nicht kontinuierlich..... Man muss nicht meinen, dass die Asche das 'Nachher' darstelle und das Brennholz das 'Vorher'. Zwar sind das auch Vorher und Nachher, doch beide sind unkontinuierlich miteinander.„ Leben und Tod kontiniert ohne Unterbrechung, doch beide sind jeden Augenblick die unkontinuierliche, absolute Tatsache. Ausser dieser Tatsache, ausser diesem Jetzt gibt es nirgends Leben und Tod. Wir müssen das jetzige Leben ernst leben und den jetztigen Tod ernst sterben. Das ist eben der Weg, sich von Leben und Tod entfernen zu können. Daher müssen wir im Leben ernstlich und ganzheitlich leben, und beim Sterben müssen wir dem Tode ausschliesslich reinlich und ins Ganze des Todes ernst hineintreten. Dann wird sich dort die Buddhaheit oder die Wahrheit zeigen.

Ich berühre hier beiläufig die Zeit-Theorie Dogens. Er behauptet die Einheit von Sein und Zeit und sagt : viele Zeiten und viele Farben, z. B. grün, gelb, rot, weiss, u. s. w. sind untereinander nie getrennt. Die Zeit als Frühling ist nichts anders als das Sein, nämlich die Blume blühen. Die Blume wird sich nämlich als die Zeit des Frühlings zeigen. Nicht das Sein in der Zeit, sondern das Sein ist an sich die Zeit. So sagt Dogen : "Die sogenannte Uji (Sein-Zeit) bedeutet ; die Zeit ist schon das Sein. das Sein ist nämlich die Zeit.„ Man könne sagen : diese Denkweise Dogens sei dem Gedanken Heideggers, Sein ist nämlich Zeit, sehr ähnlich. Dogen stellt auch die ursprüngliche Zeit der vulgären Zeit in ihrer Alltäglichkeit gegenüber. Auch sagt er über die unkontinuierliche Kontinuität der Zeit und über das ewige Jetzt das Nunc stans. Ich zitiere Dogen : "Man muss nicht so verstehen, dass die Zeit nur entfliesst, oder, dass das Entfliessen nur die Wirkung der Zeit ist. Wenn die Zeit nur entfliesst, dann wäre in der Zeit die Spaltung. Wenn man nur so lernt, dass die Zeit nur entfliesst, so kann man nicht die Sein-Zeit verstehen.

Kurz gesagt, alles, was sich in der Welt kontinuierlich zeitigt, wird durch die Sein-Zeit das Ich zeitigen. Die Sein-Zeit hat die gute Tat des Geschehens. Es geschieht sozusagen von heute zu morgen, von heute zu gestern, von gestern zu heute, von heute zu heute, von morgen zu morgen.,, Auch sagt Dogen: "Es scheint, Nachher zu sein, doch ist es das Jetzt, es scheint, Vorher zu sein, doch ist es das Jetzt.,, Man könnte dieses Wort Dogens mit der Zeit-Theorie von Augustinus vergleichen. Augustinus sagt nämlich, es gibt nicht drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern es gibt die Gegenwart der Vergangenheit, die Gegenwart der Gegenwart, und die Gegenwart der Zukunft. Man sieht leicht die Ähnlichkeit der Gedanken Dogens mit denen von Augustinus.

Ich habe keine Zeit und auch keine Befähigung, noch weiter über die Gedankenwelt Dogens zu sprechen. Aber Sie, meine geehrten Zuhörer, werden schon aus diesen kurzen Erklärungen Ähnlichkeiten oder etwas Gemeinsames zwischen der europäischen Gedankenwelt und jener der zwei japanischen Geistlichen, Shinrans und Dogens bemerkt haben. Natürlich darf man auch grundsätzliche Verschiedenheiten zwischen beiden nicht übersehen. Z. B. erwähnte ich bei der Erklärung von Shinrans Auffassung über die Erlösung aus der Sünde durch die Barmherzigkeit Amidas, aber dieses Wort "Sünde,, ist nicht passend. In der alten japanischen Denkweise und auch im Buddhismus stellt der Begriff des Gottes nicht etwas Transzendente, absoluter Anderes, dar und daher kann man auch nicht den Begriff der Sünde als Widerstand oder Empörung gegen den transzendenten Gott gleichsetzen. Bei dem Begriff von der Fremdkraft-Religion Shinrans verhält es sich genau so. Die Sünde in seiner Religion bedeutet nicht den Widerstand gegen Gott, sondern sie bedeutet die dummen, irren Zustände, darunter sind solche Zustände zu verstehen, wenn man von den Leidenschaften, z. B. vom Geschlechtstrieb, Ehrgeiz oder Geldbegierde, fortgerissen wird und wenn man sich von diesen schändlichen Begierde nicht gänzlich entfernen kann. Das Selbst, das am Irdischen, z. B. an der sozialen Stellung, am Geld oder an der Liebe, hängt und von Begierden danach getrieben wird, das nennt Shinran Sünde. Dieser Begriff ist offenbar verschieden von dem christlichen Begriff der Sünde als dem Widerstand gegen Gott. In diesem Sinne existiert in der japanischen Religion das christliche Bewusstsein von der Sünde nicht. Z. B. spricht die japanische Mythe bei der Entstehung des Menschengeschlechts von einem Paar Mann und Frau, wie Adam und Eva im Alten Testament, aber in diesem Fall sieht die japanische Mythe den Ursprung des Eheverhältnisses nicht als eine sündige Tat an, wie im Alten Testament. Der Geschlechtstrieb ist in der japanischen Mythe nicht

immer etwas Sündhaftes. Aber in Japan existiert die Vorstellung der Unreinlichkeit, und von dieser Unreinlichkeit sich zu entfernen ist die Pflicht für Japanern. Aber darüber hier zu sprechen ist nicht wichtig.

Der wichtige Punkt hier ist das, dass auch bei Shinran Buddha Amida als das transzendente, absolute Andere nicht bewusst war. Also was ist Amida? Hier hätten Sie vielleicht folgende Frage: Existierte Amida historisch real? Existierte das Gelübde Amidas wahrhaftig? Diese Frage ist richtig, und auch ich selbst kann in diesem Punkte eine Kritik für Shinran anmelden. Strikt gesagt, existierte Amida nicht im Sinne wie Jesus real existierte. Die historische Tatsächlichkeit, wie die Kreuzigung von Jesus unter Pontius Pilatus, diese Tatsächlichkeit hat Amida nicht. Nur in einem Sutra ist dargestellt, dass Amida das Gelübde, uns zu retten, ablegte, also ist Amida, vom positivistischen Standpunkte aus gesagt, bloss das phantastisch Seiende. Amida existiert nur in dem Glauben des Jodoshinshu-Buddhismus. Es ist das Sein im Glauben, aber nicht historisches, reales Sein. Aber diese Sache ist auch im Christentum gleich, dieselbe Frage kann man auch gegen das Christentum vorbringen. Irgendeiner, z. B. Arthur Drews, leugnete das Dasein Jesu. Wenn auch das Dasein Jesu ausser Zweifel steht, ist es doch für die Heiden ein grosses Skandalon, dass Jesus auferstanden war und, noch klarer gesagt, dass er daher Gottes Sohn war. In Japan gab es nicht die Offenbarungsreligion. Also ist Amida nicht der geoffenbarte Buddha. Aber er hatte im Glauben Shinrans die Realität durch den Glauben. Europa hat die hervorragende Offenbarungsreligion, nämlich das Christentum. Aber auch das Christentum kann in Bezug auf die Annahme, dass Jesus Gottes Sohn war, noch klarer gesagt, dass Jesus auferstanden war, nur im Glauben seine Tatsächlichkeit behaupten. Wie Karl Barth in seinem Werk "Auferstehung der Toten," betont, ist diese Tatsache, dieses Ereignis der Kern der Offenbarung im Christentum, der Schlüssel der Bibel. Und diese Offenbarung kann nur durch die Offenbarung bewiesen werden, aber sie kann nicht durch die Vernunft bewiesen werden.

Allgemein gesagt, die Fremdkraft-Religion ist die Erlösungsreligion durch Amida oder durch den Erlöser, durch das Transzendente, aber dieser Amida oder Erlöser hat seinen Seinsgrund nur im Glauben, christlich ausgedrückt, nur in dem Glauben, Offenbarung als Offenbarung zu entnehmen. Das, was diese Religion unterstützt, ist daher das Sein des Amidas oder das Sein des Transzendenten, also ihr Stützpunkt liegt in der ontischen Ratio. Diese ontische Ratio ist in sich selbst seiende Ratio und sie bedarf nicht, noch mehr durch eine andere Ratio begründet zu werden. Gesch-

weige denn erlaubt sie der Vernunft nicht, sie zu begründen und sie zu fragen, warum man sie als seiend bezeichnen kann. Sie ist die Tatsache im Glauben, der Ausgangspunkt a priori im religiösen Erlebnis.

Da ja aber der Mensch das mit Vernunft begabte Wesen d. h. der homo sapiens ist, so kann er sich diese Tatsache nicht leicht aneignen. Daher kann die Vernunft nicht umhin, zu fragen: warum kann man sie als eine Tatsache bezeichnen? Ist sie eine Grund habende, d. h. durch die Vernunft ausgewiesene, überzeugende Tatsache? Die Vernunft nämlich erfordert die Erkenntnis, die Möglichkeit der Erkennbarkeit. Die Vernunft erkennt durch die Erkenntnis die Tatsache als Tatsache an, sie versucht, den Grund einer Tatsache in der Möglichkeit der Erkenntnis zu erhalten. Nicht die Tatsache begründet die Erkenntnis, sondern die Erkenntnis lässt die Tatsache als Tatsache bestehen. Also eigene Vernunft, die Funktion der Erkenntnis kann die Tatsache begründen, das ist der Standpunkt der Selbstkraft, die Haltung der Philosophie, und das diese Funktion Unterstützende ist daher die noetische Ratio. Die Philosophie behauptet den Primat der noetischen Ratio gegen die ontische Ratio und sie erkennt etwas als die Tatsache nicht an, insofern es durch die noetische Ratio nicht begründet wird.

Die noetische Ratio hat seit der Zeit der alten Griechen folgende Tradition: "Das Gleiche wird durch das Gleiche erkannt.,, *ἡ δε γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ.* Folgendes Gedicht Goethes zeigt auch diese Tradition:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigene Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

(Zahme Xenien)

Aber wie kann man aus solcher Tradition das Tarsnzendente als das absolute Andere erkennen? Bereits bei Platon tauchte dies schwierige Problem auf: wie kann der Unwissende das Ungewusste wissen? Wenn das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt wird, so könnte der Mensch, die Kreatur, das absolute, transzendente Andere nicht erkennen. Das Christentum sagt, dass man vermitteltst des Heiligen Geistes, durch das Herabkommen des Heiligen Geistes den Gott erkennen, nämlich den Glauben haben kann. Dies sei der christliche Ausdruck der Tradition der Erkenntnis seit griechischen Zeit. Auch das Problem des Verknüpfungspunktes im Menschen, welches der grosse Streitpunkt zwischen Karl Barth und Emil Brunner war, zeigt jene Problematik. Brunner, der philosophischer als Barth ist, erkennt den Verknüpfungs-

punkt, den Menschen mit Got tzu verknüpfen, nämlich den noetischen Weg von unten, an und er kann mit dem Standpunkte Barths nicht zufrieden geben. Für Barth gibt es nur den Weg "Senkrecht von Oben,, nämlich nur die Offenbarung und er erkennt den Verknüpfungspunkt nicht an. Aber Brunner braucht trotz der ontischen Ratio nicht auf die noetische Ratio zu verzichten.

Je mehr der Standpunkt der Fremdkraft das Transzendente voraussetzt und seine Transzendentalität und absolute Andersheit betont, desto mehr wird dieses Transzendente für die noetische Ratio ungreifbar. Gott und Mensch, Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewigkeit und Zeit, diese heterogenen Polaritäten zu verknüpfen, ist schwierig für die Vernunft und daher gerät die Vernunft in Verlegenheit, dieses Transzendente zu begreifen ; dennoch lässt die Vernunft, welche auf sich selbst vertraut und auf ihre Unendlichkeit und Göttlichkeit eingebildet und stolz ist, hier eine starke Logik entwickeln. Ein Beispiel dafür sei die Dialektik Hegels. Schon beim jungen Hegel bestand ein Interesse an der Wahrheit des Christentums und dieses Interesse wurde zur innerlichen Leidenschaft, um sich daraus die gigantische Logik der Dialektik entwickeln zu lassen. aber Hegel war Philosoph, er vertraute allzu stark auf die Vernunft und die noetische Ratio wirkte immer stark auf ihn. Seine Philosophie scheint, als ob sie eine schöne Verschmelzung von noetischer und ontischer Ratio wäre (nämlich Logik ist Sein), doch steht seine Philosophie auf dem Primat der noetischen Ratio und lässt die menschliche Vernunft zum Geist verstärken. So behauptete Hegel den Primat der Philosophie gegen die Religion. Die Dialektik lässt zwar beiden Gegenüberstehenden, Widersprechendes und Unvereinbares aufheben und zur Synthese verschmelzen. Aber wird dabei nicht schon das wahre Gegenüberstehen verdünnt? Können die Gegerüberstehenden, z. B. Ewigkeit und Zeit, in der Synthesis sich aufgehoben werden? Die Dialektik ist die geizige Logik von 'Sowohl-Als Auch', sie will alles Gegenüberstehende aufheben. Aber dann wird die Tatsächlichkeit, das An-sich-Seiende, die Tatsächlichkeit an sich, die grundsätzliche Heterogenität zwischen den unvereinbaren Gegenüberstehenden, wird nicht solches durch die Logik, durch die noetische Ratio verdünnt? Eben darum verneinte der grosse dänische Philosoph Sören Kierkegaard die Dialektik und er behauptete das Paradox. Das Paradox will, wie die Dialektik, die Gegenüberstehenden, die unvereinbaren Heterogenen verein. Aber das Paradox will die Gegenüberstehenden in der dritten Synthese, wie es die Dialektik tut, nicht zusammenfassen oder nicht aufheben. Kierkegaard stand nicht auf dem Standpunkte Hegels von 'Sowohl-Als Auch', sondern er stand auf dem Standpunkte von 'Entweder-Oder'. Er hatte mehr als Hegel die

Sensibilität für die Tatsache oder für die Existenz und daher konnte er nicht die Tatsache durch Logik, durch Vernunft vereinigen oder erledigen. Er hält erst das Ontische hoch, und dieses Ontische kann nicht von der noetischen Ratio absorbiert werden. Daher kann die noetische Ratio die heterogenen Gegenüberstehenden logisch nicht verknüpfen. Kierkegaard wollte nur durch die Passion, trotz des Ärgers der Vernunft das Ontische festhaltend, durch Pathos diese Heterogenes verknüpfen. Das Paradox ist die Logik der Passion, die Logik des Sprungs. Was Kierkegaard Religiosität A nannte, ist die Religion von Immanenz, die Selbstkraft-Religion, und das, was er Religiosität B nannte, ist die Religion von Transzendenz, die Fremdkraft-Religion, und diese Religion wird durch das Paradox als die Logik der Passion, die Logik des Sprungs, unterstützt.

Der Standpunkt der Philosophie, welcher auf dem Primat der noetischen Ratio steht, kann nicht das wahre Ontische begreifen. Das Transzendente wird hier als Idee, oder, wie bei Karl Jaspers, als Gegenstand des philosophischen Glaubens, als das Umfassende, begriffen. Aber es hat kein Persona und es ist nicht jenes Transzendente, welches mich als "du", anruft. Es ist der Gott der Philosophen, aber nicht der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Hier ist die Persönlichkeit als Jesus, die Persönlichkeit als Amida nicht nötig. Es wird nur als das Umfassende am Horizont der Transzendenz, als die Idee, gedacht. Es ist höchstens die Religion überhaupt, aber nicht Christentum, nicht Jodoshinshu-Buddhismus. Wir können zu diesem Gott als Idee nicht beten. Aber andererseits, wenn man allzu sehr den Primat der ontischen Ratio behauptet und an das Ontischen sich klebt, so wird man stark behaupten, dass es eine einzige Tatsache, das einzig Ontische sei, und dann wird man nicht den anderen Standpunkt zugeben und man wird sehr intolerant gegen andere Religionen. Wenn man allzu dogmatisch nur das bestimmte Ontische zugibt, dann wird man die Allgemeinheit der noetischen Ratio verachten und das stille, vernünftige Verstehen ablehnen. Wir können in der vergangenen Geschichte des Christentums solche Intoleranz gegen andere Religionen sehen. Je mehr sein Glauben in sich tiefer und inniger wird, desto mehr wird er verständnislos und intolerant gegen andere. Denn er klebt sich allzu stark an die ontische Ratio und hält nur diese für die Wahrheit, und er betont allzu dogmatisch den Primat der ontischen Ratio gegen die noetische Ratio. Also, je mehr eine Theologie theologisch wird, desto mehr wird sie die Philosophie ablehnen. Ich meine, diese Tendenz können wir z. B. in der Theologie Karl Barths sehen.

Ich habe das Gegenüberstellung von Philosophie und Theologie, oder von Vernunft

und Glauben vom vergleichenden Standpunkt zwischen Selbstkraft und Fremdkraft kurz erläutert. Ist somit dieses Gegenüberstehen ewig und absolut unversöhnlich? Ich bin nicht der Meinung. Erstens kann ich nicht in das intolerante Verhalten gegenüber anderen Standpunkten, anderen Religionen und anderen Denkweisen einwilligen. Denn ich meine,— das Problem auf die Religion beschränkt—, Wie der englische Historiker Arnold Toynbee sagt, dass das, was bis jetzt dem menschlichen Geist sich offenbarte oder das, was durch den menschlichen Geist erschaut wurde, dass das nur ein Bruchstück des absoluten Realen wäre. Und wenn der Gott der Liebe ist, so offenbarte Er sich nicht nur in einer einzigen Religion, nur in einzigem Distrikt, sondern Er erlöste uns Menschen auch auf vielen Wegen, auf vielerlei Methoden. Zweitens ich meine, dass auch Philosophie und Theologie auf *ein* letztes Ding, auf *eine* Wahrheit sich beziehen. Z. B., ich meine, der Idealismus, der den Primat der noetischen Ratio behauptet, muss zuletzt die Welt des Seins als das Sein bejahen. Er kann nicht einmal durch die noetische Ratio das Ontische schaffen. Er muss das Reale als das Reale anerkennen. Das Seiende als das Seiende zu bejahen, das sei der zuletzt erreichbare Standpunkt der Vernunft, des Denkens. Auch bei dem Zen-Buddhismus ist die äusserste Grenze der Selbstkraft die absolute Bejahung der Wirklichkeit. "Berg ist Berg, Wasser ist Wasser.," das ist der Lehrsatz des Zen-Buddhismus. Man denkt erstens: "Berg ist Berg, Wasser ist Wasser.," Aber die noetische Ratio setzt die Untersuchung noch fort und zweifelt und dann denkt man: "Berg ist nicht Berg, Wasser ist nicht Wasser.," Doch die wahre Weisheit verneint wiederum diesen Satz und lässt uns wissen: "Berg ist Berg, Wasser ist Wasser.," Dies ist eben das Bild der Wahrheit und die absolute Bejahung der Wirklichkeiten. Hier bejaht die noetische Ratio das Ontische wie es ist. Das ist, wie Nietzsche sagt, der Standpunkt des 'Ja-Sagenders'. Dieses Ja, diese absolute Bejahung ist nicht identisch mit der naiven, ohne Zweifeln einfach gesetzten Bejahung, sondern sie ist eine, durch den noetischen Zweifel und Verneinung noch höher aufgehobene absolute Bejahung. Das Seiende zu bejahen wie es ist, das ist eben die Erleuchtung. So sei hier das berühmte Wort des Zen-Buddhismus zitiert: "Die Weide ist grün, die Blume ist rot.," Dieses einfache Wort zeigt die die Verneinung transzendierte absolute Bejahung. Noch einmal zitiere ich das Wort Dogens, ins Europäische übersetzt, "Das Selbst beweist nicht den Logos, sondern der Logos beweist das Selbst." Hier zeigt dieses Wort den Zustand, das Selbst von sich selbst sich zu befreien und mit dem absoluten Sein sich zu vereinigen. Die noetische Ratio vereinigt sich mit der ontischen Ratio. Dabei stehen sich beide Gegensätze

gegenüber und doch vereinigen sie sich, ohne das Selbst zu zerbrechen. Um es mit dem Wort Dogens auszudrücken: "Es ist, wie wenn sich der Mond auf dem Wasser spiegelt. Der Mond wird nicht nass, das Wasser wird nicht sich zerbrechen." Das Spiegelnde und das Gespiegelte, Noesis und Noema, werden absolut bejaht, wie es ist. Es ist die paradoxische Einheit, aber diese absolute Bejahung ist nicht der Sprung des Pathos, sondern sie ist die die Verneinung transzendierte oder durchpas-sierte, absolute Bejahung in der Forschung der Vernunft. So bejahen und erkennen wir die Wirklichkeiten als die Wirklichkeiten, und in ihnen leben wir ernstlich und kräftig.

Andererseits, was ist das Gebet? Will das Gebet die Wirklichkeiten verändern? Ja, man betet oft zu Gott um die Änderung der Wirklichkeiten. Man betet und hofft, von der Krankheit zu genesen, dem Unglück zu entkommen. Aber das wahre, grundsätzlichs-te Gebet ist nicht die Verneinung der Wirklichkeiten, die Flucht aus den Wirklichkeiten, sondern es sei solches Gebet, wie Jesus in Gethsemane betet: "Mein Vater, wenn es möglich ist, so lass diesen Kelch an mir vorübergehen! Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst!," Ja, "So geschehe dein Wille!," in diesem Gebet muss man alle Wirklichkeiten bejahen und in ihnen den Willen Gottes sehen. Alle Tatsachen, alles Sein, alle Geschehen, diese sind nämlich der Wille Gottes, und man muss dies alles absolut bejahen. Bevor man auf die Flucht in das Himmelsreich hofft, muss man erst diese Tatsache bejahen und den Willen Gottes bedenken, und in den Wirklichkeiten, wie sie sind, muss man ernst leben. Es sei die wahre Seinsweise des Gebetes. Also auch Selbstkraft und Fremdkraft ist zuletzt die absolute Bejahung der Wirklichkeiten, und in ihr wird das Sein zur Wahrheit, zum Willen Gottes. Wird nicht hierin auch Selbstkraft und Fremdkraft denselben Zustand erreichen? Natürlich bejaht Selbstkraft ohne Gott das Sein als das Bild der Wahrheit, und andererseits bejaht Fremdkraft das Sein als der Wille Gottes, doch ziehen beide Lebensweise auf denselben Zustand nicht?

Ich habe ein Problem der Religionsphilosophie, das Wort der Japanischen Denker zitierend, kurz beleuchtet. Ich wäre glücklich, wenn Sie, meine Damen und Herren, durch diesen armen Vortrag trotz des Unterschiedes zwischen West und Ost, doch ein gemeinsames Problem fühlten. West und Ost müssen sich in Bezug auf Wahrheit vereinigen, das ist meine Meinung. Also ist es nicht unpassend, wenn ich am Ende meinen Vortrag mit einem Gedicht Goethes aus seinem "Divan," beschliesse, ob zwar Goethe mit dem Wort "Osten," in diesem Gedicht nicht den Fernsten Osten meint.

Selbstkraft und Fremdkraft

So der Westen wie der Osten
Geben Reines dir zu kosten.
Lass die Grillen, lass die Schale,
Setze dich zum grossen Mahle :
Mögst auch im Vorübergehn.
Diese Schlüssesl nicht verschmähn.

Wer sich selbst und andere kennt
Wird auch hier erkennen :
Orient und Okzident
Sind nicht mehr zu trennen.

Sinnig zwischen beiden Welten
Sich zu wiegen lass' ich gelten ;
Also zwischen Ost- und Westen
Sich bewegen, sei 's zum Besten !

(Aus dem Nachlass, West- östlichen Divan)