

## Kitarō Nishida als Denker der Interkulturalität

Bisher ist der japanische Philosoph Kitarō Nishida (1870-1945) in der westlichen Literatur oft als buddhistischer Denker mit primär religiösem Interesse behandelt worden, wobei seine eigentlichen philosophischen Leistungen eher unberücksichtigt blieben. Einer seiner Beiträge zum *philosophischen* Diskurs betrifft die Frage nach der Interkulturalität, die am Ende seines Denkens ins Zentrum seiner philosophischen Bemühungen rückt. Sein Denken entwickelt sich in einer stark interkulturell geprägten Situation im Japan des beginnenden 20. Jahrhunderts, sodaß sein frühes Denken bereits zu Anfang eine interkulturell orientierte Philosophie ist. Seit den frühen 30er Jahren tritt das Thema Geschichte in den Vordergrund seines Denkens, so daß die Entstehung und das Verhältnis von geschichtlichen Welten in grundsätzlicher Weise thematisiert werden. Bei diesen Entwürfen handelt es sich um einen Ansatz zu einer Philosophie der Interkulturalität, der auch heute noch in verschiedenen Hinsichten von Interesse ist.

1. Der frühe Nishida:  
interkulturell orientiertes Denken

Die Philosophie Nishidas, dem Gründer der Kyōto-Schule,<sup>1</sup> entwickelte sich seit seinem Erstlingswerk von 1911, der *Studie über das Gute*, über einen Zeitraum von mehr als dreißig Jahren. In dieser Entwicklung versucht Nishida, in immer wieder neuen Anläufen eine bestimmte Sache zu denken: „Man kann sagen, daß ich immer wiederholend dieselbe Sache erörtere und daß es seit der *Studie über das Gute* mein Ziel ist, die Dinge von einem unmittelbaren, grundlegendsten Standpunkt aus zu sehen und zu denken. Dies ist das Erfassen dessen, aus dem das Ganze kommt und in das es geht.“<sup>2</sup> Seine „Sache“ ist dabei entscheidend bestimmt von zwei Grunderfahrungen: Zum einen handelt es sich dabei um die „Erfahrung des Denkens“, wie sie in der abendländischen Philosophie seit den Griechen als Philosophie entwickelt und überliefert wurde, und zum anderen ist es die „Erfahrung der Übung“, wie sie im Buddhismus über Indien, China nach Japan hin entfaltet wurde und im Chan bzw. Zen-Buddhismus einen Höhepunkt erreichte. In Nishidas Denken treffen demnach — zugespitzt gesagt — zwei Traditionen in

ausgezeichneter Weise aufeinander, die in ihrer Entfaltung große Kulturräume geprägt haben.

In seinen jungen Jahren hatte Nishida sowohl westliche Philosophie studiert als auch die Meditation des Zen-Buddhismus geübt. Beides konnte ihn allein jedoch nicht zufriedenstellen. Nachdem er zunächst in Tōkyō (1891-1894) Philosophie studiert und dann ab ca. 1897 bis ca. 1904 intensiv die Zen-Übung betrieben hatte, flossen beide Quellen ab 1905 in seinem philosophischen Schaffen zusammen. Aus dieser Auseinandersetzung zwischen Ost und West in seinem Denken entstand sein Erstlingswerk *Studie über das Gute* (1911).<sup>3</sup> Dieses Werk ist nicht nur der erste Höhepunkt in der philosophischen Entwicklung Nishidas, sondern auch der erste eigenständige Höhepunkt in der philosophischen Entwicklung in Japan seit dem Beginn der Rezeption westlicher Kultur und Philosophie in der Meiji-Zeit (1868-1912). 1911 hatten die Japaner bereits über 40 Jahre lang die westliche Philosophietradition übersetzt und rezipiert. Das Tempo dieser Rezeption war atemberaubend. Nishida nahm das neu inkulturierte Gedankengut auf und verband es mit den Quellen der eigenen Tradition. Diese Quellen reichen im Falle Japans von indischen (Upanishaden, Buddhismus), chinesischen (Daoismus, Neokonfuzianismus) bis hin zum japanischen Shintoismus. Dementsprechend ist auch sein Erstlingswerk geprägt von verschiedenen Einflüssen, was manchmal den Eindruck erwecken könnte, als sei es ein willkürlich zusammengesuchtes philosophisches Patchwork. Bedenkt man aber die Einmaligkeit und Komplexität dieses Versuches und versteht man das Werk im Horizont seiner weiteren philosophischen Entwicklung, so kann man bereits in diesem Werk die eigentlichen und sich bis zum Ende durchhaltenden philosophischen Motive Nishidas erkennen.

Seine Auseinandersetzungspartner in der westlichen Philosophie waren zahlreich. Er bezog nicht nur die damals führenden Philosophen wie z.B. Rickert, Windelband, Cohen, Husserl, Dilthey und Bergson mit ein, sondern beschäftigte sich auch mit den großen Denkern der Tradition wie z.B. Platon, Aristoteles, Kant, Ficht und Hegel. Je mehr er sich aber mit der westlichen Philosophie auseinandersetzte, um so mehr festigte sich die Überzeugung, daß auch in der ostasiatischen Kultur etwas Wertvolles zu finden ist, dem er eine philosophische Grundlage geben wollte: „Es braucht eigentlich nicht gesagt zu werden, daß es in der prächtigen Entwicklung der westlichen Kultur, in der das Sein zur Idee (keisō) und das Gute zur Form (keisei) gemacht wird, viel Bemerkenswertes und Lernenswertes gibt. Liegt aber nicht im Grunde der

östlichen Kultur, die unsere Vorfahren seit einigen tausend Jahren überliefert haben, etwas verborgen, das die Form ohne Form sieht und die Stimme ohne Stimme hört? Unser Herz fordert dieses und aus dieser Notwendigkeit heraus möchte ich versuchen diesem eine philosophische Grundlage zu geben.“<sup>4</sup>

Nach der Phase der eher unkritischen Aufnahme westlicher Kultur in Japan gehört Nishidas Denken zu einer neuen Entwicklung innerhalb der japanischen Moderne. Nishida nimmt diese neue kulturelle Situation sehr deutlich wahr: „Seit der Meiji-Zeit wird die Kultur des Westen importiert. Durch diesen Import der westlichen Kultur haben wir im Osten seit dieser Zeit eine ungeheure Entwicklung gemacht. Auch von nun an haben wir noch viele Dinge zu lernen, wir müssen uns weiterentwickeln, indem wir die Weltkultur ganz in uns aufnehmen. Allerdings ist es nicht damit getan die westliche Kultur aufzunehmen und zu verdauen. Wir müssen mit der uns seit Jahrtausenden nährenden Kultur des Ostens als Hintergrund eine neue Weltkultur schaffen.“<sup>5</sup> Seine Beschäftigung mit dem Fremden — in diesem Falle die europäische Philosophie — wirkte auslösend für Nishidas Denken. Im Durchgang durch das Europäische findet er zur eigenen Wurzel zurück und kann so den eigenen kulturellen Hintergrund in der Weise der „Wissenschaft“ neu erhellen. Dabei wendet er sich nicht gegen die westliche Philosophie, sondern will vielmehr mit ihr und im Rückgriff auf das Eigene Neues entwickeln. Wogegen er sich aber sehr wohl wendet, ist der universale Alleinherrschaftsanspruch der europäischen Kultur: „Die Europäer neigen dazu ihre eigene bisherige Entwicklung für die einzig hochentwickelte und beste zu halten. Sie haben die Tendenz zu meinen, daß, wenn andere Völker auch einen Entwicklungsfortschritt machen, diese genauso wie sie werden müßten. Ich halte dies für eine kleinliche Eingebildetheit.“<sup>6</sup>

Nishida steht mit seinem Denken für eine Gleichberechtigung der verschiedenen Kulturen in der Welt gegen den imperialen Anspruch der westlichen Welt. Dies ist ein wesentliches Motiv, warum sich Nishida in seinem späteren Denken mehr und mehr dem Thema Geschichte und der Begegnung und Gestaltung von geschichtlichen Welten zuwandte.

## 2. Der späte Nishida: Ansatz zu einer Philosophie der Interkulturalität

Erst seit Beginn der dreißiger Jahre verbindet Nishida seine philosophischen Erörterungen mit geschichtsphilosophischen Überlegungen, so daß im folgenden sein Denken als ein Ansatz zu einer Philosophie der

Interkulturalität gelesen werden kann. Bis Ende der zwanziger Jahre hatte Nishida die Fragen nach der Geschichte und den Kulturen noch nicht eigentlich in seine philosophischen Erörterungen mit einbezogen. Erst mit der Kehre seines Gedankens vom Selbst hin zum Gedanken der Welt (*sekai*) — um 1932 —, wird die Erörterung der geschichtlichen Welt zum Zentrum seines Denkens. Durch diese Kehre ist Nishidas Denken nicht mehr nur eine interkulturell orientierte Philosophie, sondern wird selber zu einem Ansatz für eine Philosophie der Interkulturalität.

Der entscheidende Ansatzpunkt für eine Philosophie der Interkulturalität — Nishida selber nennt dies nicht wörtlich so, da der Begriff Interkulturalität erst kurz nach 1945 geprägt wurde — liegt bei Nishida im Gedanken der geschichtlichen Welten. Der philosophische Gedanke der geschichtlichen Welt bei Nishida ist wesentlich plural gedacht. D.h. Welt gestaltet sich immer nur in geschichtlich konkreten *Welten*, die seit dem 20. Jahrhundert mehr und mehr in globalem Kontakt miteinander stehen. So wird bei Nishida aus der Analyse des Welt-Problems eine Analyse der Pluralität der geschichtlichen Welten und Kulturen.

Auf dem Hintergrund der geschichtlichen Situation Japans in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt Nishida eine Philosophie der Begegnung der Kulturen, die gegen den europäischen Alleinherrschaftsanspruch eine polyzentrische Kulturauffassung zu entwickeln versucht. Das Schlüsselwort für diese neue Kulturauffassung lautet bei Nishida *welthafte Kultur* (*sekaiteki bunka*) bzw. *welthafte Welt* (*sekaiteki sekai*).

Geschichtlich gesehen teilt Nishida die letzten drei Jahrhunderte folgendermaßen ein: das 18. Jahrhundert ist das Zeitalter des *individuellen Selbstbewusstseins*, das 19. Jahrhundert ist das Zeitalter des *nationalen Selbstbewusstseins* und das 20. Jahrhundert das Zeitalter des *welthaften Selbstbewusstseins*. Das 20. Jahrhundert ist somit das Zeitalter der globalen Welterfahrung, in dem erstmalig von verschiedenen Zentren aus ein jeweiliges Gesamtbild der Welt entsteht. Japan spielt in dieser Entwicklung eine wichtige Rolle, da es zum einen niemals unter einer Fremdherrschaft zu leiden hatte und zum anderen schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts als erstes außereuropäisches Land auf vielen Gebieten als Konkurrent Europas auftreten konnte. Japan entwickelte sich als ein anderes Aktzentrum der Welt neben Europa und Amerika.<sup>7</sup> Die Japaner haben in diesem Sinne nicht nur eine andere Perspektive auf die Welt, neben der Europäischen und Amerikanischen, sondern von Japan aus wird die Welt als Ganze anders gespiegelt. Die Zusammenhänge der Welt werden aus der japanischen Innensicht anders gesehen und interpretiert als beispielsweise von Europa aus, so daß sich jeweilige Welten

mit jeweiligen welthaften Gesamtblicken ergeben. Auch wenn sich in den verschiedenen Zusammenhängen identische und vergleichbare Einzelfakten finden lassen, so erhalten sie doch durch den unterschiedlichen Kontext eine andere Bedeutung. Macht man sich z.B. auf die Suche nach Rationalitätsstrukturen oder Freude und Trauer in verschiedenen Kulturen, so wird man dies überall finden, doch damit ist noch nichts über den Zusammenhang und die Bedeutung dieser Phänomene im jeweiligen Kulturkontext gesagt.

Eine Kultur ist nach Nishida ein leiblicher (*shintaiteki*) und geschichtlicher (*rekishiteki*) Ausdrucksraum, der durchaus individuell ist, wobei sich allerdings diese Individualität durch ein inneres Bestimmungs-geschehen fortwährend verwandelt. Die Verwandlung und die gegenseitige Bestimmung innerhalb der Kultur geschieht durch den leibhaften Ausdruck (*shintaiteki hyōgen*), durch den sich alles Seiende immer schon mitteilt. Jeder Einzelleib und entsprechend dazu jeder Kulturleib sind durchaus individuell als jeweiliger Spiegel des Ganzen und sind zugleich Moment einer geschichtlichen Bestimmung. Diese Bestimmung vollzieht sich durch den Ausdruck einer jeden Leibmonade auf die anderen, so daß sich die Individualitäten gegenseitig hervorrufen und bestimmen. In diesem Sinne nennt Nishida die von ihm gedachte Monadologie eine „schöpferische“ bzw. eine „dialektische“ Monadologie.

Wenn also Kulturen als leibhaft-individuelle Kulturmonaden verstanden werden, so können sie als jeweilige Kulturen ein Spiegel des Ganzen d.h. ein Spiegel der Welt sein. So würde sich von jeder Kultur aus die Welt anders spiegeln, wobei sich dieses Spiegeln allerdings durch den Ausdruck der verschiedenen Kulturmonaden aufeinander fortwährend verwandeln würde. Wenn man diesen Gedanken geschichtlich konkretisiert, so würden bei einer rein nationalen Gesinnung die anderen Kulturen in der Weise der bloßen Negation gespiegelt, wodurch eine *schlechte Individualität*<sup>8</sup> entsteht, da sie das Andere noch nicht positiv in die eigene Bestimmung aufgenommen hat. Würde jedoch eine Kultur die eigene Individualität erst durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit den anderen Kulturen bestimmen und hervorbringen, so würde sie die anderen in positiver Weise spiegeln und würde dadurch eine *allgemeine Individualität* gewinnen. Das Kriterium für diese positive Weise der Spiegelung ist, daß durch die Begegnung auch die anderen in ihrer Individualität gefördert werden. In diesem Sinne spricht Nishida von „welthaften Welten“ bzw. von „welthaften Kulturen“. In diesem Geschehen nimmt jede Kultur die Entfaltung aller an-

deren positiv in die eigenen Entwicklung mit hinein. In diesem Sinne ist dann jede Kultur universal, aber nicht im Sinne eines Absolutheitsanspruches, sondern im Sinne einer Offenheit zur Welt. Paradox formuliert heißt das: jede Kultur kann durch die Begegnung mit den anderen zur ihrer *individuellen Universalität* finden, wobei diese Universalität *keine gedachte* ist, sondern immer wieder im Geschehen der Auseinandersetzung *erwiesen* werden muß. Die individuelle Universalität ist kein Anspruch, der besteht, sondern sie ist gebunden an den Erweis dieser Universalität *im Handeln*. Universalität ist somit nicht an eine Wertspähre gebunden, sondern an das leibhafte Handeln im Alltag. Im alltäglichen Handeln zeigt sich dann Universalität die durchaus individuell ist.

Im Unterschied zum gerade entwickelten Begriff der Universalität ist die Universalität der Menschenrechte an eine bestimmte juristisch-rechtliche Sphäre gebunden. Die Menschenrechte versuchen auf rechtlicher Ebene einen Standard zu setzen, um willkürliche Gewalt zu verhindern. In der Aufklärung und der Naturrechtsdiskussion war dies noch verbunden mit der philosophischen Frage nach dem Wesen des Menschen. Damals wurden die Europäer von dem Problem bewegt, ob die Lebewesen in den neu entdeckten Welten (z.B. Amerika) überhaupt Menschen seien. Bei den Menschenrechten des 20. Jahrhunderts ist dies inzwischen keine Frage mehr, vielmehr entstehen nun Kritik und Alternativentwürfe in außereuropäischen Kulturen, die die universalen Standards von ihrer Kultur her anders zu bestimmen versuchen.<sup>9</sup> Auch hier zeichnet sich der Weg ab hin zu einer individuellen Universalität der Menschenrechte, die von verschiedenen Zentren her entwickelt wird. Um diesen Prozeß zu verstehen, kann der Gedanke der *welthaften Welt* bzw. der *welthaften Kultur* bei Nishida hilfreich sein.

Eine „welthafte Kultur“, die diesen Namen verdient, müßte dies immer wieder neu erweisen in der Offenheit ihrer Auseinandersetzung mit dem Anderen. Nishida schreibt in diesem Sinne: „Eine wahre welthafte Kultur bildet sich nur dadurch, daß die verschiedenen Kulturen, während sie ihren eigenen Standpunkt bewahren, durch die Vermittlung der Welt sich selbst entwickeln. Man soll zu diesem Zweck über die Grundlage seiner eigenen Kultur tief nachdenken und erklären, auf welcher Grundlage sie beruht und welche Beziehung sie zu anderen Kulturen hat. ... Wenn wir uns selbst eingehend untersuchen und die anderen Kulturen zu verstehen suchen, dann können wir selbst unseren Weg, auf dem wir fortschreiten sollen, wirklich finden.“<sup>10</sup> Nishida hat versucht diesen Weg der Auseinandersetzung zu gehen und konnte dabei nicht nur die eigene Welt neu bestimmen. Ihm ging es zugleich um den

Zusammenhang der verschiedenen Welten untereinander, wodurch sein Denken einen Ansatz bietet zu einer Philosophie der Interkulturalität. Ihm geht es nicht um einen neuen Alleinherrschaftsanspruch in der Nachfolge Europas, sondern um das Recht zur individuellen Entfaltung, im Zusammenhang der verschiedenen Kulturen und Staaten in der Welt.<sup>11</sup>

### 3. Nishida als Auseinandersetzungspartner

Nishidas Denken ist ein genuiner Ausdruck der Entwicklung der japanischen Moderne, die mit der uneingeschränkten Rezeption der westlichen Welt im Jahre 1868 begann. Japan ist aber durch diesen Modernisierungsprozeß nicht zu einem bloßen Abbild der westlichen Moderne geworden. Die Moderne ist vielmehr selber im Rückbezug auf die japanischen Traditionen verändert und „japanisiert“ worden. In Japan ist die individuelle Entwicklung der *japanischen* Moderne inzwischen weit vorangeschritten. In den Bereichen Recht, Wirtschaft, Religion, Philosophie u.a. sind Entwürfe mit spezifisch japanischem Charakter entstanden. Dies soll aber nicht heißen, daß Japan nun Vorbild für alle sein solle oder damit irgendein Herrschaftsanspruch verbunden wäre. Vielmehr könnte der japanische Weg Anregungen geben für andere Kulturen und auch für die europäische, den je eigenen Weg zwischen Tradition und Moderne zu finden.

Nishida gibt für die Auseinandersetzung von Tradition und Moderne vielfältige Anregungen, da sein Denken in der Phase des Widerstreites zwischen Tradition und Moderne in Japan entsteht, wodurch gleichzeitig diese Problemstellung sehr eng mit der Frage nach der Interkulturalität verbunden wird. Die Entstehung seines Denkens läßt verschiedene Ebenen der Interkulturalität deutlich werden, die auch heute noch eine Relevanz besitzen. Dies bedeutet nicht, daß man Nishida kritiklos zustimmen sollte, sondern eher umgekehrt sollten in kritischer Auseinandersetzung mit seiner Position neue Frage hervorgebracht werden, die aus einem europäischen Kontext nur schwer sichtbar werden und behandelt werden können.

In der Philosophie Nishida können verschiedene Beutungsebenen unterschieden werden: 1. Seine philosophische Entwicklung, die sich in der 19-bändigen Gesamtausgabe seiner Werke, Vorlesungen und Tagebücher verfolgen läßt. 2. Seine Bedeutung innerhalb der Entwicklung der japanischen *Moderne*, die er maßgeblich in philosophischer Hinsicht mitgestaltet hat. 3. Seine Bedeutung für das Gespräch zwischen östlichen

und westlichen Denktraditionen. 4. Seine Bedeutung für die Entfaltung eines „welthaften“ Philosophierens, in dem sich die philosophischen Traditionen in einer interkulturellen Auseinandersetzung neu bestimmen können. 5. Sein Entwurf zu einer Philosophie der Interkulturalität, der versucht, jenseits des Gegensatzes von Universalität und Relativität die Pluralität der geschichtlichen Welten zu denken.

Nishidas Philosophie ist damit ein ausgezeichnetes Beispiel für eine interkulturell ausgerichtete Philosophie, die in ihrer Bedeutung nicht nur auf den Bereich der Philosophie beschränkt ist. Nishida zeigt, daß eine solche Philosophie immer auch die Gegenwart der verschiedenen Kulturen und Länder miteinbeziehen kann. Allzu leicht bleibt sie sonst in geschichtlicher und kulturvergleichender Detailforschung stecken.

Die Begegnung mit dem Anderen in der interkulturellen Auseinandersetzung bedeutet nicht Beliebigkeit, sondern Zurücknahme in das gemeinsame Gespräch. Genauso wenig wie in einem wirklichen Gespräch zwischen Menschen die Veränderung und Erweiterung der eigenen Position durch das Gespräch als eine willkürliche Relativierung erfahren wird, muß eine interkulturelle Auseinandersetzung einen beliebigen Relativismus heraufbeschwören. Erst wenn die eigene Position oder die eigene Kultur als etwas in der Auseinandersetzung zu Gestaltendes erfahren und gelebt wird — und nicht als etwas substantiell Unveränderliches mißverstanden wird — kann sich Intersubjektivität und auch Interkulturalität verwirklichen.

### Anmerkungen

- 1 Zur Kyōto-Schule vgl.: Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführungen, hrsg. v. Ryōsuke Ohashi, München 1990.
- 2 Nishida Kitarō Zenshū (= NKZ, deutsch: Gesamtausgabe Kitarō Nishida), Tōkyō 1987, Bd. 9, S. 3.
- 3 Nishida, Über das Gute, übers. v. Pörtner, Frankfurt a.M. 1989.
- 4 NKZ, Bd. 4, S. 6.
- 5 NKZ, Bd. 12, S. 385.
- 6 NKZ, Bd. 12, S. 390f.
- 7 Auf die teilweise sehr problematische Entwicklung in Japan seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts kann ich hier nicht weiter eingehen. Zum Zusammenhang zwischen Kyōto-Schule und den damaligen politischen Verhältnissen vgl.: J.W. Heisig und J.C. Maraldo, Rude Awakenings. Zen, the Kyōto School, & the Question of Nationalism, Honolulu 1994.
- 8 Diesen Begriff habe ich in Anlehnung an den hegelschen Begriff der schlechten Unendlichkeit geprägt. Er findet sich bei Nishida nicht.
- 9 Vgl. hierzu die Entwürfe einer afrikanischen und islamischen Menschenrechtscharta.

10 NKZ, Bd. 7, S. 452f.

11 Die Darstellung der Position Nishidas muß an dieser Stelle skizzenhaft und idealisiert bleiben. Für eine detaillierte und kritische Diskussion seiner Position vgl. Rolf Elberfeld, Kitarō Nishida (1870-1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität, Amsterdam 1998.

# Begegnung von Religionen und Kulturen

Festschrift für Norbert Klaes

herausgegeben von Dorothea Lüddeckens  
unter Mitarbeit von  
Franz-Peter Burkard und Barbara Bötsch

*Wir danken für die freundliche Unterstützung:*  
Konrad Adenauer Stiftung  
Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft  
Universität Würzburg  
Harald Kleibe,  
Beratungsbüro für Plansecur, Würzburg  
Wilhelm Daniel  
Hermann Weisenberger

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme

**Begegnung von Religionen und Kulturen** : Festschrift für Norbert  
Klaes / hrsg. von Dorothea Lüddeckens. Unter Mitarb. von Franz-Peter  
Burkard und Barbara Bötsch. - Dettelbach : Röhl, 1998  
ISBN 3-927522-60-0

© 1998 Verlag J.H. Röhl, Dettelbach.  
Alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigungen aller Art, auch auszugsweise,  
bedürfen der Zustimmung des Verlages.  
Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.  
Gesamtherstellung: Verlag J.H. Röhl

Printed in Germany

ISBN 3-927 522-60-0

## Inhalt

Einleitung .....	9
Begegnung mit der Fremde	
THEO SUNDERMEIER Fremd — Vertraut .....	19
FRANZ-PETER BURKARD Malinowskis unartige Kinder. Hermeneutische Probleme in der Ethnologie .....	35
JÜRGEN MOHN Fremdheit, Komparatistik und Mythosforschung .....	59
MICHAEL VON BRÜCK Erlösung und Verstehen. Zum Begriff der Erlösung in indischen Religionen und im Christentum .....	77
Die Vielfalt denken	
ROLF ELBERFELD Kitarō Nishida als Denker der Interkulturalität .....	95
PETER KUNZMANN Wie pluralistisch ist John Hicks religiöser Pluralismus? .....	105
Spuren der Rezeption fremder Religionen und Kulturen	
FRANZ SCHNIDER Das frühe Christentum angesichts der Dionysischen Mysterien. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu Joh 2,1-11 .....	119
HANS-JOACHIM KLIMKEIT Buddhistische Elemente in der christlichen Literatur Zentralasiens .....	135

JOHANNES MEIER Ein Grenzgänger zwischen altandiner Kultur und spanisch-amerikanischem Christentum: Felipe Guamán Poma de Ayala in Peru (ca. 1534-1619) .....	145
MICHAEL STAUSBERG <i>The Revolutions of an Island</i> (1776): Zoroaster und die politische Opposition in England .....	157
ANNAKUTTY V.K. FINDEIS Günther Grass: „Zunge zeigen“ — ein interkultureller Zugang aus indischer Perspektive .....	171

#### Indien — interkulturell gesehen

HANS-JÜRGEN FINDEIS Indische Rezeption des Johannesevangeliums in interkultureller Perspektive.....	203
WOLFGANG GANTKE Probleme des Hindufundamentalismus im interkulturellen Kontext.....	231
SNJEŽANA ZORIĆ Das τὸ τί ἦν εἶναι der indischen Metaphysik.....	255

#### Das Gespräch

MAX DEEG Religion versus Kultur: Bemerkungen zum ,interkulturellen‘ Diskurs chinesischer buddhistischer Mönche in Indien .....	277
DOROTHEA LÜDDECKENS Asiatische Kritik am Christentum auf dem Weltparlament der Religionen 1893.....	291
BARBARA BÖTSCH „Wirkt“ Magie? Die gemeinsame Muttersprache als Stolperstein in der Begegnung.....	315

#### Erlebter Dialog

ALBERT H. FRIEDLANDER Gespräche in der Wüste: Dialogische Begegnungen eines Rabbiners mit Christen und Beduinen im Sinai .....	327
EVELYN FRIEDLANDER Der Dialog der Frauen.....	337
Die Autoren .....	341