

Aloysius Pieris

Der Buddhismus als eine Herausforderung für die Christen

1. Die bisher verpaßte Chance der Herausforderung durch den Buddhismus

Mit Arnold Toynbee haben viele in der Vergangenheit die Hoffnung gehegt, daß eine in die Tiefe gehende Begegnung zwischen dem Buddhismus und dem Christentum in einen neuen Abschnitt der Geschichte der Menschheit hinführen werde. Denn beide Religionen bedeuten füreinander eine gewaltige Herausforderung, wie sie zwischen keinen anderen Religionen gegeben ist. Daher könnte ihre Begegnung, so hoffte man, zu einer *coincidentia oppositorum* führen, aus der beide bereichert und veredelt hervorgingen und eine Art von Synthese von beiden angebahnt würde.

Bis heute haben sich diese Erwartungen nicht erfüllt, da beide Religionen sich nie, außer vielleicht im Herzen einiger Individuen, in ihrer *authentischen* Form begegnet sind. Oft stieß ein verunstaltetes Christentum mit einem mißverstandenen Buddhismus zusammen. Die Ideologie eines «eurokirchlichen Expansionismus», die für sich beanspruchte, die Religion Christi zu sein, war für den Buddhismus keine «gute Nachricht», sondern eine Bedrohung. Es war ja diese Offensive des Christentums, die den Buddhismus zwang, sich eine *Schutzmaske* zuzulegen, wenn er es mit den Christen zu tun hatte. Diese Schutzmaske trägt der Buddhismus noch heute.

Diese Positionen verhärteten sich im neunzehnten Jahrhundert, als eine harte Kontroverse zwischen dem Christentum aus England und dem singhalesischen Buddhismus ausbrach: Auf der einen Seite ein Christentum, das in Europa im dort vorherrschenden Klima eines wissenschaftlichen Rationalismus und verschiedener profaner Ideologien angegriffen und in die Enge getrieben wurde, das aber in Asien in einer

buddhistischen Kultur bevorzugt und begünstigt wurde; andererseits ein Buddhismus, der den ihm zukommenden Platz in einer kolonialisierten Nation zurückgewinnen wollte und der sich dadurch, daß er sich *als eine «religionslose» Philosophie mit einer wissenschaftlichen und rationalen Grundlage darstellte*¹, erreichen wollte, daß er in Europa für intellektuell respektabel gehalten werde.

Das war der Anfang dessen, was ein buddhistischer Soziologe als den Anfang eines protestantischen Buddhismus beschrieben hat, als einen Buddhismus, der aus einem Protest gegen ein aggressives, die Lehre und die Person Buddhas verachtendes unchristliches Christentum hervorgegangen ist². Diese Reaktion dauerte in der Form eines in Stil und Inhalt apologetischen «modernen Buddhismus» bis in die Mitte unseres Jahrhunderts an³. Um die Botschaft Buddhas für die westliche Welt zu interpretieren, zögerte diese Form des Buddhismus nicht, sich mit solchen philosophischen Etiketten wie «Rationalismus», «Empirismus» und gar «logischer Positivismus» zu bezeichnen.

Dieser «Exportbuddhismus» – um einen Ausdruck von Edward Conze aufzugreifen – ist zwar heute weit verbreitet, ist aber nicht zu dem geworden, was er sein wollte: eine Herausforderung für die Christen. Denn er hatte sich in ein trockenes Lehrsystem verwandelt, dem aller religiöse Lebenssaft fehlte, der den monastischen, seine Spiritualität ernährenden Kern verleugnet hatte und in dem es keinen Platz mehr gab für einen Buddhakult, welcher sein soteriologisches Wesen symbolisiert hätte. Bis heute hindert dieses Erbe des neunzehnten Jahrhunderts die Christen daran zu entdecken, was sie im Buddhismus wirklich herausfordert.

Obwohl das Klima der Polemik heute einer Atmosphäre des freundlichen Dialogs gewichen ist, ist diese aus dem neunzehnten Jahrhundert stammende Betrachtungsweise des Buddhismus, nach dem es vor allem eine Lehre sei, bis heute nicht aus den Werken der meisten Theologen verschwunden. Ein Beispiel dafür ist die ausführliche und gelehrte Abhandlung von David Snellgrove über die «Theology of Buddhahood»⁴. Noch vor kurzem fand eine Arbeit von John Cobb und George Rupp ein positives Echo, weil, so meinte man, die vom Buddhismus ausgehende Herausforderung des Christentums ihre Theologie revolutioniert hatte⁵. Obwohl diese Arbeit ein faszinierendes intellektuelles Unterfangen ist

und Cobb die Prozeßphilosophie Whiteheads auf glänzende Weise mit den spekulativen Feinheiten alter buddhistischer Dialektiker wie Nagarjuna konfrontiert, bleibt sie dennoch weit davon entfernt, eine Begegnung zwischen dem Dharma (bzw. Dhamma, der Botschaft Buddhas) und dem Evangelium zu sein.

Die christlichen Theologen aus Asien selbst haben sich noch weniger zugetraut. Ohne Zweifel haben japanische Theologen sich ernsthaft und gebührend mit dem Mahayana-Buddhismus auseinandergesetzt, aber im allgemeinen gewinnt man den Eindruck, daß die *Chance der Herausforderung des Christentums durch den Buddhismus dadurch verpaßt wurde, daß dieser Buddhismus in die Schemata westlicher (oft deutscher) Theologiemodelle hineingepreßt und entsprechend beurteilt wurde.*

In Asien ging Lynn de Silva am weitesten in der christlichen Auseinandersetzung mit der Lehre des Buddhismus. Seine Erforschung der buddhistischen Theorie der Reinkarnation führte ihn dazu, daß er seine protestantischen Auffassungen über die Eschatologie revidierte⁶. Am gewagtesten war aber seine theologische Aneignung der Theravada-Lehre des *anatta*, der Nichtexistenz der menschlichen oder irgend einer anderen Seele⁷. Im Laufe eines in der Presse sehr beachteten Dialogs zwischen «modernen Buddhisten» und christlichen Theologen über die Gottesproblematik gab de Silva auf die buddhistische Argumentation, «keine Seele, also kein Gott», genau die umgekehrte theologische Antwort: «keine Seele, also gibt es Gott»⁸. Er war also bereit, den christlichen Begriff des *pneuma* im Sinne der buddhistischen Lehre des *anatta* aufzugeben.

Es gehörte schon zur apologetischen Methode der griechischen Väter, nichtchristliche Lehren christlich zu interpretieren und dementsprechend zu verwenden. Wie wir schon an anderer Stelle dargelegt haben⁹, hat eine solche Methode heute in Asien kaum Aussicht auf Erfolg. Aber von de Silva muß gesagt werden, daß es ihm gelungen ist, sich der einseitigen Betrachtungsweise des neunzehnten Jahrhunderts zu entziehen, indem er die *anatta*-Lehre nicht als eine reine philosophische Theorie behandelt hat (die etwa den in den Schriften «moderner Buddhisten» zustimmend zitierten Theorien von David Hume vergleichbar wäre). Vielmehr sah de Silva in dieser *anatta*-Lehre das buddhistische Gegenstück für die Grundlage und den wichtigsten

Inhalt der christlichen Spiritualität: die *Geschöpflichkeit* des Menschen. Denn de Silva ist in seinem Denken immer vom soteriologischen Rahmen beider Religionen ausgegangen, wenn er auch vielleicht der *gnostischen Redeweise* des Buddhismus nicht genügend Rechnung getragen hat.

II. Die Herausforderung durch das gnostische Reden des Buddhismus

Es bestehen zwei aufeinander nicht zurückführbare Sprachen des Geistes, die nur zusammen die menschliche Erfahrung von Gott und der Welt adäquat zum Ausdruck bringen und weiter vermitteln. Eine dieser Sprachen ist die Gnosis oder die *Sprache der befreienden Erkenntnis*; die andere ist die *agápe* oder die *Sprache der befreienden Liebe*.

Im Buddhismus gilt die *karuná* oder Liebe als eine unverzichtbare Voraussetzung wie auch als eine notwendige Folge der *prajñā* oder Weisheit, wobei nur diese als heilsrelevant betrachtet wird. Alle Strömungen der Spiritualität, und dies gilt auch im Hinblick auf die pietistischen Schulen des Mahayana-Buddhismus, müssen schließlich irgendwann in den großen Strom der Weisheit fließen. In den der Hauptströmung des Buddhismus zuzurechnenden Schulen gehört die Dialektik zwischen Weisheit und Liebe, d. h. zwischen gnostischer Distanziertheit und agapeischem Engagement, zur allgemein akzeptierten Lehre. Allerdings verwendet der Buddhismus normalerweise die Sprache der Gnosis, wenn er von der Liebe redet.

Das fast nur noch agapeische heutige *Christentum* ist nicht nur nicht mehr so wie früher mit der gnostischen Sprache vertraut, sondern hat, auch wenn die Historiker betonen, daß es ursprünglich eine orthodoxe Linie der christlichen Gnosis gegeben habe und die häretischen Formen der Gnosis eher als eine Nebenerscheinung dieser legitimen Linie der Gnosis zu betrachten seien¹⁰, aus der Vergangenheit eine gnosiseindliche Einstellung geerbt. Ein Blick auf die gesellschaftlich-politische Geschichte der verschiedenen buddhistischen Kulturen sollte ausreichen, um jeden Christen zu überzeugen, daß der Gnostizismus weder ungeschichtlich noch unpolitisch sein muß. Jene grundsätzliche Einstellung gegen den Buddhismus ist der Grund für jene in der auf Weber zurückgehenden Soziologie aufrecht erhaltene Karikatur des Buddhismus als einer

«weltentsagenden Askese», während er in Wirklichkeit nur eine die Welt *relativierende* Hervorhebung des Absoluten ist.

Da Sprache nicht nur ein Reden über die Wirklichkeit, sondern auch eine bestimmte Form ist, diese Wirklichkeit zu betrachten und zu erfahren, besteht die Herausforderung des Buddhismus dem Christentum gegenüber an erster Stelle darin, daß die Christen an die Existenz *anderer* berechtigter Wege zur Betrachtung und Interpretation der Wirklichkeit erinnert werden, wie es übrigens auch in folgenden Überlegungen deutlich wird.

Teresa von Avila, die ihre *Gotteserfahrung* in der Sprache der *Agápe* zum Ausdruck bringt, sagt von der mystischen Gnade der «Außerkraftsetzung» (der Sinne und des Verstehens), daß diese eine solch außergewöhnliche und unverdient geschenkte Gabe des Heiligen Geistes ist, daß jeder Versuch des Menschen, diese Außerkraftsetzung aus eigener Kraft zu bewerkstelligen, eine Anmaßung wäre¹¹. Jeder aber, der das Meditieren unter der Leitung eines Theravadin-Meisters lernt, wird sich schnell der Tatsache bewußt, daß diese Außerkraftsetzung (die Buddhisten reden von *nirodha samapatti* oder der «Ekstase des Aussetzens») ein natürliches und vorhersehbares, vom Menschen herbeiführbares psychisches Phänomen ist, daß man nicht mit dem aller menschlichen Kausalität trotzenden Nirwana verwechseln sollte.

Wir haben also mit zwei *Sprachspielen* zu tun. Jedes dieser Spiele besitzt seine eigenen Regeln und sollte nicht nach den Regeln des jeweiligen anderen Spieles beurteilt bzw. verwendet werden. Während der christliche Mystiker von «Sünde und Gnade» redet, kennt der buddhistische Arahant also in seinem Vokabular nur die Ausdrücke «Unwissenheit» und «Erkenntnis». Der gnostische Prozeß der Verwirklichung eines «unpersönlichen «Es»» und die agapeische Begegnung mit einem «persönlichen Du» fordern jeweils eine andere religiöse Sprache mit einer jeweils eigenen Logik, Syntax und Grammatik.

Wie schon bei der Gotteserfahrung kann man *auch in bezug auf die äußere Welt zwei verschiedene Standpunkte* einnehmen: den des Christen, der sich in ihr und über sie erfreut, und den des Buddhisten, der ihr gegenüber einen kritischen Abstand bewahrt. Jeder dieser Standpunkte birgt eine Gefahr in sich: einerseits die einer ausgeprägten Konsummentalität, andererseits die ei-

ner stoischen Gleichgültigkeit. Heute sollte den Christen mehr als je zuvor deutlich gemacht werden, daß die Gnosis und die Agape die zwei Augen der Seele sind und daß unsere weitgehend «einäugige» Sicht der Welt uns an den Rand einer kosmischen Katastrophe führt.

Da der Buddhismus sich *nicht zu einer Anbetung oder Ehrfurchtsbezeugung dem Absoluten gegenüber hingezogen* fühlt, denn dieses Absolute ist ihm eine nichtpersönliche, in der Gnosis zu verwirklichende Realität, neigt er dagegen dazu, *allem, was dieses Absolute nicht ist, einen gewissen persönlichen Charakter zuzuschreiben*. Auf diese Weise werden die kosmischen Kräfte im Prozeß ihrer Relativierung auch personifiziert. Mit anderen Worten: Im Buddhismus rufen die Elemente der Natur ein ehrfurchtvolles Verhalten des Menschen ihnen gegenüber hervor. Der Kosmos wird zusammen mit der Menschheit *zu einer ökologischen Gemeinschaft*. Da die Natur die kosmische Erweiterung des Menschen ist, kann man nicht gegen die Natur verstoßen, ohne dadurch auch die gesamte Einheit, das gesamte Kontinuum von Mensch und Kosmos zu schädigen und zu zerstören. Der Buddhismus kennt einen Weg der Relativierung der Welt *angesichts* des Absoluten, ohne daß diese Welt dadurch auf irgendeine Weise «instrumentalisiert» wird.

Dies sollte man mit dem *christlichen Theismus* vergleichen. Dieser betet das Absolute an und liebt es als eine Person, während er alles andere – und da sind die anderen Menschen nicht ausgenommen – in ein *Instrument* verkehrt, dessen sich der Mensch in seiner Suche nach Gott *bedient*. Ignatius von Loyola zum Beispiel macht eine solche Einstellung zum grundlegenden Prinzip der christlichen Askese¹². In diesem Kontext werden die kosmischen Kräfte eher als unpersönliche Dinge, die im Dienst Gottes und im Dienste des Menschen manipuliert werden können, betrachtet denn als quasi persönliche Wesen, denen wir in Ehrfurcht bzw. als unseren stillen Begleitern auf unserem Weg zum Absoluten entgegenzutreten sollten. Gerade diese von keiner gnostischen Sicht der Welt mehr korrigierte und herausgeforderte «instrumentale Betrachtungsweise der Geschöpfe» hat in die Sackgasse geführt, in die die Technokratie mit ihrer Verschmutzung der Biosphäre und der Drohung eines nahen nuklearen Holocaustes geraten ist. Wenigstens *ein* Christ vermochte es, beide Augen aufzuhalten: Franz von Assisi. Aber in der Geschichte des

Christentums scheint er mehr oder weniger als einsamer Exzentriker dazustehen.

III. Die Herausforderung für die Christologie

Der in ungestörter Betrachtung unter dem Baum der Erkenntnis sitzende indische Weise und der gewaltsam in einer Haltung des Propheten an dem Baum der Liebe aufgehängte hebräische Prophet sind zwei kontrastierende Bilder, durch die einerseits der Buddha, der Erleuchtete, und andererseits der Christus, der Gesalbte, in ihren jeweiligen paradigmatischen Kontext der Gnosis und der Liebe situiert werden. In keiner anderen gnostischen Religion (Jainismus, Taoismus oder vedantischer Buddhismus) und in keiner anderen agapeischen Religion (Judentum oder Islam) spielt die *Person des Religionsgründers* (wenn überhaupt eine solche namentlich bekannt ist) eine so zentrale Rolle in der Verkündigung dieser Religion, wie das beim Christentum und beim Buddhismus der Fall ist.

Die vergleichbaren Prozesse, die dazu führten, daß Gautama als *der* Buddha verehrt und Jesus als *der* Christus verkündigt wurden, legen die Vermutung nahe, daß bei jeder Begegnung zwischen dem Dhamma und dem Evangelium auch mit einem eventuellen Konflikt zwischen zwei «Persönlichkeitskulten» zu rechnen ist.

Dies wird vom Wiedererstarken des Hinduismus in Indien und des Buddhismus in Sri Lanka im 19. Jahrhundert bestätigt. Die großen Reformer des Hinduismus waren trotz ihrer kritischen Haltung dem Christentum gegenüber bereit, die Gestalt des Gott-Menschen Jesus in ihre soteriologische Vorstellungswelt aufzunehmen¹³, und weckten dabei gelegentlich sogar den Eindruck, daß sie die Gestalt des Gründers des Christentums von christlichen Verzerrungen befreien wollten. Die großen Persönlichkeiten der buddhistischen Erweckungsbewegung wie Anagarika Dharmapala dagegen zeigten sich nicht nur dem Christentum gegenüber kritisch eingestellt, sondern äußern sich auch nicht sehr positiv über Jesus, der in ihren Schriften vor der gigantischen Persönlichkeit Buddhas zu einem geistigen Zwerg zusammenschrumpft¹⁴.

In diesem Zusammenhang sollte man darauf achten, daß die paulinische Sendungslehre des Epheser- und Kolosserbriefes, in denen Christus als der eine, kosmische Vermittler sowie als der metakosmische Herr über alle sichtbaren und unsichtbaren Kräfte des Universums vorgestellt

wird, schon zuvor in Asien, allerdings in bezug auf Buddha, von buddhistischen Missionaren vorweggenommen worden war. Diese hatten den Buddha als den Herrn über alle Elemente der Natur, über alle Götter, Geister und personifizierten kosmischen Kräfte inthronisiert. Dadurch wurde der Buddhismus zur größten Herausforderung, vor die die christliche Verkündigung sich in ihrer Geschichte je gestellt sah, sowie umgekehrt auch das Christentum das für den Buddhismus ist.

Zudem gibt es sowohl für das «ontologische» Verständnis der traditionellen Christologie als für das «soteriologische und funktionale» Verständnis, das die heutigen Theologien von Jesus haben, eine gewisse Analogie in der Geschichte der verschiedenen Lehren über Buddha, der verschiedenen «Buddhologien»¹⁵. Dies fordert die Christen, die in einer buddhistischen Kultur leben, dazu heraus, ihre *christologischen Formeln neu zu überdenken*. Vielleicht könnte ein neues «liberationistisches» Verständnis der Person Jesu als des Befreiers, die das früher in der Christologie Erreichte eher ergänzen als in Frage stellen würde, die Antwort auf die Herausforderung des Buddhismus sein. Da dieser Vorschlag anderweitig sorgfältig formuliert und argumentativ begründet wurde¹⁶, werde ich mich hier auf die kurze Formulierung einiger Thesen beschränken:

1. Der einzige Berührungspunkt des gnostischen und des agapeischen Modells der Spiritualität ist die Überzeugung, daß *die freiwillig gewählte Armut* eine Erfahrung des Heiles in sich birgt. So bestätigt Jesus als die Gestalt, in der Gott sich entäußert hat (*kénosis*), und als Beweis und Zeichen für die ewige Feindschaft Gottes dem Mammon gegenüber die buddhistische Askese des Verzichtes. Der Kampf, selbst arm zu werden, ist eine der beiden Dimensionen der christlichen Nachfolge. Er entspricht Buddhas Weg der *inneren* Befreiung, nämlich der Befreiung sowohl vom Besitz als auch von dem Verlangen und Streben danach.

2. Dem agapeischen Sprachspiel entsprechend ist dieser Jesus auch der *Neue Bund*, d. h. haben Gott und der Arme in ihm ein Verteidigungsbündnis gegen die Vorherrschaft des Mammon geschlossen. Gerade in dem Kampf der Armen um ihre Freiheit und um die Anerkennung ihrer Menschenwürde verherrlicht Gott seinen Sohn als seinen Bund vor den Nationen. So werden die zwischen der Gnosis und der Agape existieren-

den Sprachbarrieren durchbrochen, und die menschliche Liebe wird zu der hohen Kunst der Gotteseerkenntnis (1 Joh 4,7-8).

3. Christus, der zur gleichen Zeit sowohl ein menschliches Opfer der *von Menschen anderen Menschen aufgezwungenen Armut* als auch der göttliche Richter über diese Armut ist, lebt in den Unterdrückten und spricht von sich selbst als von demjenigen, der im Armen unseren Dienst am Armen entgegennimmt (Mt 25,31-46). So ist der Kampf für den Armen die zweite konstitutive Dimension der christlichen Nachfolge. Durch diesen Kampf wird verkündigt, daß Jesus der Herr der Geschichte ist. Alle nicht mit den Theorien über Buddha vergleichbaren oder konkurrierenden Spekulationen und Überlegungen

der Christologie gehen aus dieser Praxis der Befreiung hervor.

4. Eine Kirche, die Christus, der im Armen da ist (Mt 25,31-46), dienen will, ohne ihm in seiner damaligen Armut zu folgen (Mt 19,21), stellt heute für den Buddhisten eine neokolonialistische Gefahr dar. Denn auf diese Weise wird Christus ein falscher politischer Messianismus zugeschrieben. Umgekehrt wird Jesus von Nazaret von den christlichen Gemeinden, die Jesus zwar in ihrem Kampf, selbst arm zu werden, folgen, die Christus aber nicht durch einen «Kampf für die Armen» dienen, nicht als der Christus und der Herr der Geschichte verkündigt¹⁷.

¹ Für eine kurze Darstellung dieser Entwicklung und für die dazugehörige Bibliographie vgl. A. Pieris, *Western Christianity and Eastern Religions*, Part II: Cistercian Studies (1982/2) 150-154.

² Vgl. K. Malalgoda, *Buddhismus in Sinhalese Society* (Berkeley 1976) 192.

³ Vgl. C. Rothermundt, *Buddhismus für die moderne Welt. Die Religionsphilosophie K. N. Jayatillekes* (Calwer Theologische Monographien, Bd. 4, Stuttgart 1979) 31-33, 115-116, 125f.

⁴ D. Snellgrove, *Traditional and Doctrinal Interpretation of Buddhahood. An Outline for a Theology of Buddhahood: The Bulletin of the Vatican Secretariate for Non-Christians*, Serial 13, 5/1 (1970) 3-23.

⁵ Siehe *Buddhist Christian Studies* (University of Hawaii 3/1983) 3-60.

⁶ L. A. de Silva, *Reincarnation in Buddhist and Christian Thought* (Colombo 1968) 161-163; L. A. de Silva, *Reflections on Life in the Midst of Death: Dialogue N. S.* (Colombo), 10/1 (January-May 1985) 4-17.

⁷ L. A. de Silva, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity* (Colombo 1975).

⁸ L. A. de Silva, *Anatta and God: Dialogue N. S.* 2/3 (September-December 1975) 106-115.

⁹ A. Pieris, *L'Asie non sémitique face aux modèles occidentaux d'inculturation: Lumière et Vie* 33/168 (juillet-août-septembre 1984) 50f.

¹⁰ L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Histoire de la spiritualité chrétienne I, Ed. Aubier/Montaigne, Paris 1960).

¹¹ Vgl. David Knowles, *What is Mysticism?* (London 1967) 86.

¹² Ignatius von Loyola, *Exerziten* Nr. 23.

¹³ Vgl. M.M. Thomas, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance* (Students Christian Movement Press, London 1969).

¹⁴ Siehe A. Guruge, *Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of Anagarika Dharmapala* (Colombo 1965) passim.

¹⁵ Auf diese Thematik bin ich eingegangen in meinen im Okt. 1982 an der University of Cambridge (England) gehaltenen Teape Westcott Lectures, die bald unter dem Titel «The Buddhist World-view and the Christian Kerygma» veröffentlicht werden.

¹⁶ AaO.

¹⁷ Siehe A. Pieris, *To be poor as Jesus was poor?: The Way* (London) 24/3 (July 1984) 186-197.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ALOYSIUS PIERIS

Srilankischer Jesuit. Gründer und Leiter des Tulana Research Centre in Kelaniya bei Colombo. Als Klassischer Indologe, der auf buddhistische Philosophie spezialisiert ist, arbeitet er derzeit an einem weitgespannten Forschungsprogramm über mittelalterliche (buddhistische) philosophische Pali-Literatur. Er hat begonnen, eine Reihe von Untersuchungen darüber zu veröffentlichen. Herausgeber von «Dialogue», einer internationalen Zeitschrift für Buddhisten und Christen, die vom Ecumenical Institute in Colombo veröffentlicht wird. Ausgedehnte Veröffentlichungen über Missiologie, Theologie der Religionen, asiatische Befreiungstheologie und Buddhistologie. Gastprofessor für asiatische Religionen und Philosophien am East Asian Pastoral Institute in Manila. Als theologischer Berater der Christian Workers Fellowship (CWF) seit 1968 ist er am buddhistisch-marxistisch-christlichen Dialog beteiligt. Anschrift: Tulana Research Centre, Gonawala-Kelaniya, Sri Lanka.