



A PANÓPLIA DO BUDA: respostas budistas a desafios inter-religiosos

BUDDHA'S PANNOPLY:
Buddhist Responses to Interreligious Challenges

LA PANOPRIA DEL BUDA:
respuestas budistas a los desafíos interreligiosos

Rodrigo Wolff Apolloni *

Organização Paranaense de Ensino Técnico.
Faculdade Organização Paranaense de Ensino Técnico.
Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: rwapolloni@gmail.com
ORCID: [0000-0003-3233-2985](https://orcid.org/0000-0003-3233-2985)

Frank Usarski *

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião.
São Paulo, SP, Brasil.
E-mail: usarski@pucsp.br
ORCID: [0000-0001-9926-2331](https://orcid.org/0000-0001-9926-2331)

RESUMO

Em grego, o termo panóplia – literalmente, *todas as armas* – identificava o conjunto de recursos marciais à disposição de um contendor. Neste artigo, os autores usam o termo, de forma figurada, para identificar posições e recursos assumidos pelo budismo ao longo de sua história no contato e nos embates retóricos e doutrinários com outras religiões. Essas posições e recursos são lidos a partir de um consagrado esquema de tipos ideais, que se mostram válidos tanto nas situações em que encontram pontos de contato quanto para mostrar que, muitas vezes – em especial, a partir de um princípio de dúvida em relação a elementos situados fora da experiência direta e não verbal –, o budismo transcende a esquematizações do gênero.

Palavras-chave: Budismo; Bramanismo; Conflitos religiosos; Diálogo religioso; Missão e proselitismo.

ABSTRACT

In Greek, the term panoply – literally, all weapons – identified the set of martial resources at the disposal of a contender. In this article, the authors use the term, figuratively, to identify positions and resources assumed by Buddhism throughout its history in contact and in rhetorical-doctrinal clashes with other religions. These positions and resources are read from a consecrated scheme of ideal types, which prove to be valid both in situations in which they find points of contact and to

*Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná. Mestrado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Graduação em Direito pela Faculdade de Direito de Curitiba e em Comunicação Social/Jornalismo pela Universidade Federal do Paraná.

*Livre docente em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

show that, often – in particular, from a principle of doubt in relation to elements outside direct and non-verbal experience – Buddhism transcends schematizations of this genre.

Keywords: *Buddhism; Brahmanism; Religious Conflicts; Religious dialogue; Mission and proselytism.*

RESUMEN

En griego, el término panoplia –literalmente, todas las armas– designaba el conjunto de recursos marciales disponibles para un contendiente. En este artículo, los autores emplean el término de manera figurada para identificar las posiciones y recursos adoptados por el budismo a lo largo de su historia en el contacto y los enfrentamientos retóricos y doctrinales con otras religiones. Estas posiciones y recursos son interpretados a partir de un consagrado esquema de tipos ideales, que demuestran ser válidos tanto en situaciones donde se encuentran puntos de contacto como para evidenciar que, en muchas ocasiones –especialmente a partir de un principio de duda respecto a elementos situados fuera de la experiencia directa y no verbal–, el budismo trasciende esquematizaciones de este tipo.

Palabras Clave: *Budismo; Brahmanismo; Conflictos religiosos; Diálogo interreligioso; Misión y proselitismo.*

1 INTRODUÇÃO

Ao longo de 25 séculos, a religião fundada por *Siddhārtha* Gautama/Buda (cerca de 450-370 AEC; Michaels, 2011, p. 21-22) rasgou e pavimentou um caminho para se situar entre as religiões de presença global. Uma jornada de embates e articulação de um repertório de figuras retóricas e estratégias de argumentação diante de afirmações, indagações e mesmo diatribes lançadas por especialistas de outras religiões. Esses recursos lhe permitiram sobreviver, estabelecer processos missionários e deitar raízes em amplos territórios na Ásia. E, mais recentemente, assumir um lugar de certo relevo nos países ocidentais.

Este artigo reconstrói alguns desses embates inter-religiosos e coloca em evidência o espectro de posturas do budismo diante de argumentos contrários e de tentativas retóricas e teológicas de desvalorização da religião. Esse espectro é percebido a partir de um esquema clássico de tipos ideais (posturas inclusivistas, pluralistas e exclusivistas) que é funcional inclusive quando se mostra incapaz de *cercar* e *cristalizar* toda a riqueza argumentativa e situacional budista diante do outro religioso.

2 AS ORIGENS DO PODER ARGUMENTATIVO BUDISTA

Pode-se localizar a gênese da *panóplia argumentativa* do budismo – seus recursos de defesa e contraposição – em elementos associados à sua dinâmica histórica e de expansão

geográfica. Verifica-se, em uma etapa inicial da religião – após a morte de *Siddhārtha* Gautama, em um momento de incertezas e descentralização da liderança –, a necessidade de se proteger a herança espiritual contra influxos externos capazes comprometer sua “estrutura de plausibilidade” (Berger, 1966, p. 73-84) e a própria integridade da comunidade de budistas (*sangha*). Algo que foi feito, não sem tensões e divisões, pela construção de consensos e de regras canônicas.

Ainda nesse contexto e pelos séculos que se seguiram há que se perceber os embates entre o budismo e o hinduísmo em terras indianas. Tinha-se, então, um sistema religioso jovem buscando afirmar-se e granjear adeptos em um ambiente pré-definido pelo bramanismo – à época, tradição religiosa hegemônica (Usarski e Apolloni, 2024).

Por volta do século III AEC começa uma expansão do budismo para além do subcontinente indiano, o que colocou a religião no horizonte de culturas anfitriãs dotadas de opções religiosas poderosas. Isso implicou a necessidade de aquisição de conhecimentos linguísticos, adaptações e a construção de linhas de raciocínio capazes resistir aos ataques dogmáticos, anulá-los e vencer as disputas, aumentando a respeitabilidade da religião (Makransky, 2003, p. 334-361).

Essa *panóplia* foi testada e reforçada quando da expansão do budismo para o Ocidente, em contextos étnicos – como o da imigração japonesa ao Brasil – ou de conversões pontuais, como as ligadas a certos círculos intelectuais.

Pode-se afirmar, em síntese, que a quantidade de recursos retóricos acumulados pelo budismo ao longo do tempo se relaciona à carga retórica a que seus especialistas religiosos foram submetidos. Que lhes permitiu elaborar, aperfeiçoar e modificar conceitos apologéticos, argumentos de autojustificação e raciocínios proselitistas no sentido da defesa, superação ou composição argumentativa com interlocutores não budistas.

2.1 Classificação e relativização argumentativa

Vale caracterizar as formas gerais que essas posturas podem assumir. Aqui, segue-se uma distinção básica comum na literatura especializada (Vélez de Cea, 2011), que consiste em uma tipologia pautada nas posições de *inclusivismo*, *pluralismo* e *exclusivismo*.

A despeito da crítica que recaiu sobre essa classificação por seu caráter estereotipador (Muck, 2002), ela não se tornou obsoleta, merecendo uma aplicação mais cuidadosa (Straus, 2002). Vamos fazer essa aplicação, observando três aspectos. Primeiro: não é possível distinguir de forma não ambígua as posturas de inclusivismo e pluralismo. Segundo: é

preciso observar que algumas posturas típicas do budismo – entre elas, a negação de responder a não budistas (*avyākṛta/avyākata*) – não podem ser inequivocamente relacionadas a qualquer das três posturas. Terceiro: é preciso indagar a respeito da dimensão religiosa a que a postura se refere – doutrinária, soteriológica ou de prática espiritual? Reforçamos que as categorias servem como ferramental heurístico para uma identificação dos argumentos que constituem a já referida *panóplia argumentativa* do budismo.

A dificuldade de se classificar uma dada postura budista como inclusivista ou pluralista se deve ao fato de que ambas têm como base os mesmos pré-requisitos. E isso porque, desde o início, o budismo mostra dúvidas sobre a pertinência da razão e da linguagem como meios de capturar a verdade última.

Parta-se, por exemplo, da ideia de *co-originação condicionada*. O *Kalahavivāda Sutta* (parte do *Suttanipāta*, livro cinco da *Khuddaka Nikāya*) argumenta que brigas e divergências doutrinárias nascem do apego a opiniões particulares condicionadas por impressões sensoriais subjetivas. Raciocínios semelhantes aparecem no *Madhupiṇḍika Sutta* (parte do *Majjhima Nikāya*) e no *Cūlaviyūha Sutta*.

A relativização da própria doutrina aparece na analogia budista da jangada, apresentada no *Alagaddūpama Sutta* (integrante do *Majjhima Nikāya*), um dos mais antigos textos do cânone páli. Conforme a analogia, doutrinas valem quando contribuem para a libertação do adepto.

Um homem, viajando, chega à margem perigosa e assustadora de um rio de vasta extensão de água. Então vê que a outra margem é segura e livre de perigo. Pensa: “Esta extensão de água é vasta e esta margem é perigosa, aquela é segura e livre de perigo. Não há embarcação nem ponte com que eu possa atravessar. Acho que seria bom juntar troncos, ramos e folhas e fazer uma jangada com a qual, impulsionada por minha mão e meus pés, passe com segurança à outra margem.” [...]. Tendo alcançado a margem oposta, ele pensa: “Esta jangada me foi muito útil e me permitiu chegar a esta margem. Seria bom carregá-la à cabeça ou às costas onde quer que eu vá.” [...] Tendo atravessado para a outra margem, esse homem deveria pensar: “Esta jangada me foi de grande auxílio e graças a ela cheguei com segurança; agora seria bom que eu a abandonasse à sua sorte e seguisse o meu caminho livremente” (Homenko e Silva, 1995, p. 30).

Mais tarde, na etapa *Abhidhamma* (*Theravāda*, *Sarvāstivāda*, *Sautrāntika*, etc.) e depois na epistemológica mahayanista, essas argumentações ganharam um significado mais profundo que discrimina entre duas verdades (*satyadvaya*): a das convenções mundanas (*lokasamvṛti*) e a superior (*paramārtha*). Embora apenas esta conte do ponto soteriológico, a divulgação da verdade superior depende da linguagem conceitual vinculada à verdade relativa.

Como a verdade última é incomensurável, não há como reivindicar a validade absoluta de qualquer argumento, um axioma incompatível com articulações *dogmáticas* que buscam apresentar e defender princípios universais e inegáveis (Keenan, 2004). Vale observar, porém, que outras escolas, do budismo mais antigo (como as do *Abhidhamma*) e do hinduísmo buscaram oferecer definições de *realidade última*. A doutrina budista, em resumo, representa apenas um instrumental auxiliar em função de um objetivo que transcenderia qualquer meio discursivo.

Em várias passagens, observe-se, o cânone pálí mostra o Buda histórico situado fora dos contextos de exclusivismo, pluralismo ou inclusão. Seu não envolvimento nessas discussões não indica um *fugir à raia*, mas uma estratégia retórica articulada em duas linhas. A primeira é a da *avyākata* – *perguntas não respondidas* –, em que o Buda demonstra indiferença diante de certos temas; a segunda, a de um apelo à razão de seus ouvintes para *desnaturalizar* dogmas.

O texto-chave, aqui, é o *Avyākata Sutta*, que traz uma conversa entre o Buda e um brâmane que pergunta por que o *saṅgha* não tem interesse pelas coisas que não foram declaradas. O Buda responde observando que isso decorre de um treinamento mental que refreia as *ideias* – elucubrações metafísicas (que não se confundem com o intelecto) inúteis para a libertação do sofrimento manifestações ilusórias que geram ignorância – para direcionar o monge a si mesmo. Uma manifestação desse intuito aparece na parábola da seta envenenada preservada no *Cūlamālunkya-Sutra*, em que se encontra a seguinte passagem:

Certa vez um homem foi ferido por uma seta envenenada. Os amigos correram a buscar um médico, mas o ferido disse que só consentiria que lhe extraíssem a sete e o tratasse depois de lhe explicarem quem atirou a seta, com que arco ela foi lançada, qual a sua forma, etc. Que terá acontecido a ele? Certamente há de ter morrido antes de ver esclarecidas suas dúvidas. [...] Da mesma forma, respostas a perguntas acerca do caráter finito ou infinito do universo, da natureza, da alma etc. não nos libertam do sofrimento. Precisamos nos libertar do sofrimento nesta vida (Gonçalves, 1999, p. 44-45).

Argumenta-se que certas questões são irrelevantes para a Senda Óctupla, contribuindo, inclusive, para um afastamento dela.

A segunda linha da estratégia retórica do Buda, do apelo à razão, aparece no *Kālāma Sutta* (no *Ānguttara Nikāya* – coleção gradual de discursos, parte do cânone pálí), que resgata um discurso seu aos kalamas, parte de um grupo de habitantes de *Kesaputta*, antiga cidade do atual Estado indiano de Bihar. Os *kālāmas* procuraram o Buda por conta das várias opiniões, doutrinas e *verdades* religiosas em seu meio, muitas das quais contraditórias. Quais eles deveriam assumir?

É claro que vocês estão confusos, kalamas. É claro que vocês têm dúvidas. Porque a dúvida surge com relação a qualquer assunto que cause a perplexidade. [...] Não se deixem levar pelos relatos, tradições, rumores, por aquilo que está nas escrituras, pela razão, pela inferência, pela analogia, pela competência de alguém, por respeito por alguém ou pelo pensamento “Este contemplativo é o nosso mestre”. [...] Quando vocês souberem, por vocês mesmos, que “Essas qualidades são inábeis; essas qualidades são culpáveis; essas qualidades são criticáveis pelos sábios; essas qualidades, quando postas em prática, conduzem ao mal e ao sofrimento” – então, vocês devem abandoná-las”. Assim foi dito. E em referência a isso é que foi dito (Acesso ao Insight).

Outro exemplo aparece no *Tevijjā Sutta* (no *Dīgha-Nikāya*, coleção de discursos longos, parte do cânone pálí), que relata uma conversa entre o Buda e *Vasettha*, um jovem brâmane que busca o caminho para a unificação mística com Brahma. A maiêutica do Buda para mostrar o engano da busca dogmática de seu interlocutor se desenrola da seguinte maneira:

Vasettha, nenhum desses Brâmanes, mestres nos três Vedas, viu Brahma cara a cara, tampouco um dos mestres desses Brâmanes, ou os mestres dos mestres, nem mesmo as últimas sete gerações ancestrais de um dos mestres. Nem mesmo um dos antigos sábios poderia dizer: ‘Nós sabemos e vemos, quando, como e onde Brahma aparece’. Então aquilo que esses Brâmanes, mestres nos três Vedas, estão dizendo, é: ‘Nós ensinamos este caminho para a união com Brahma que nós não conhecemos nem vemos, este é o único caminho correto... conduzindo à união com Brahma’. O que você pensa, Vasettha? Sendo esse o caso, aquilo que esses Brâmanes declaram não se mostra sem fundamento?

Sim, de fato, Mestre Gotama. [...]

Vasettha, é como se este Rio Aciravati estivesse cheio de água até a borda de forma que um corvo pudesse nele beber, e um homem viesse desejando cruzar até a outra margem, até o outro lado e, estando em pé na margem, ele chamasse: ‘Venha para cá outra margem, venha para cá!’ O que você pensa, Vasettha? A outra margem do Rio Aciravati viria para esta margem por conta do chamado, pedido, súplica ou sedução daquele homem?

Não, Mestre Gotama (Acesso ao Insight).

3 ATITUDES INCLUSIVISTAS

O inclusivismo é caracterizado pela aceitação de posições e conteúdos de sistemas religiosos alheios sem abandonar a pretensão de que o próprio sistema é superior. Essa percepção funciona como filtro e organizador dos conteúdos alheios em prol da afirmação do próprio sistema de crenças. Na medida em que passam por um crivo, esses conteúdos costumam assumir uma posição subsidiária face ao sistema religioso daquele que está recebendo e interpretando as informações (Kiblanger, 2004, p. 159-169).

No caso do budismo, esse direcionamento interpretativo pode aparecer em três subtipos: a) – de incorporação tácita de elementos alheios; b) – de valorização explícita de

elementos alheios; e c) – de reinterpretação de elementos alheios conforme a lógica do próprio sistema.

A incorporação tácita de elementos alheios (a) vale para a fase inicial do budismo em relação a elementos típicos do hinduísmo da etapa bramanista, como as ideias de carma (*karmaṇ*) e do *samsāra*, a busca metódica pela libertação, a opção por uma vida itinerante (*śramaṇa*), a ênfase na ascese (*tapas*) e na renúncia (*saṃnyāsa*) (Bechert, in Antes, Peter et alii., 1984, p. 114-135; Bechert, op. cit. p. 127).

É essa concordância implícita, essa recepção de elementos, assim como seu berço geográfico, que qualificam o budismo primitivo como uma religião indiana.

No caso da valorização explícita de elementos alheios (subtipo b), ela se caracteriza como explicitação verbal do paradigma inclusivista pelo fundador. E tem como explicação a concessão feita pela nova religião às rupturas socioestruturais e ideológicas ao seu redor, que demandavam sensibilidade para as preocupações dos ouvintes com a insegurança generalizada e para os pontos de atenção das autoridades religiosas de então, certamente desconfiadas e preocupadas em relação a potenciais competidores pelo poder religioso.

Uma consequência foi a de que, no budismo, estabeleceu-se relativamente cedo, como princípio ético social, certa discrição em lidar com outras religiões. Os monges deveriam transmitir os ensinamentos sem se impor; já os leigos observavam a caridade para os discípulos de outras religiões (Bechert, op. cit. p. 127).

Ainda no campo da valorização explícita de elementos alheios, pode-se observá-la na acepção do termo *dhamma*, encontrado no cânone páli (sânscrito: *dharma*) para designar os ensinamentos do Buda. O termo também assume um sentido comparativo (o que entendo por *dhamma*; o que é o *dhamma* do outro grupo religioso), servindo tanto como *autodesignação* quanto como *alodesignação*.

O uso de *dhamma* em um contexto mais amplo, budista e extrabudista, também mostra que protagonistas do budismo primitivo admitiram que comunidades religiosas outras se situavam em um patamar próximo ao seu – e que também tinham contribuições a oferecer (Haussig, 1999, p. 113).

Um exemplo desse uso da palavra/conceito aparece no *Mahāparinibbāna Sutta* (no *Dīgha Nikāya*, coleção de discursos longos, parte do cânone páli), um dos textos mais extensos do cânone páli, que relata uma conversa entre Siddhārtha Gautama e o asceta Subhadda. Aqui, o Buda afirma que o grau de validade de uma trilha espiritual depende de sua concordância com o Nobre Caminho Óctuplo. Entre as trilhas apontadas como *concordantes* em seus elementos (como conduta ética, concentração, disciplina ascética

etc.), ainda que não contemplem todos os elementos do Nobre Caminho Óctuplo, estão o bramanismo (védico), o jainismo (Ājīvikas e Nigaṇṭhas), as escolas *śramaṇicas* (não budistas) e as tradições populares (yogis e devotos).

Como o *O Sāmaññaphala Sutta* (no *Dīgha Nikāya*) indica que também adeptos leigos budistas foram advertidos a se mostrar generosos com ascetas não budistas (Freiberger, 2000, p. 1-6). Outro exemplo aparece no *Upāli Sutta* (no *Majjhima Nikāya*, coleção de discursos de tamanho médio do cânone pāli) que relata um debate entre Upāli, seguidor de Mahāvīra (fundador do jainismo), e o Buda. Upāli fica impressionado com a profundidade dos ensinamentos de Siddhārtha Gautama. No final, afirma seu desejo de se converter e entrar no *saṅgha*. O Buda, porém, adverte seu interlocutor a não seguir as emoções do momento e sugere que reflita com serenidade. A determinação de Upāli permanece firme e o Buda o aceita como discípulo, desde que ele siga apoiando os ascetas jainistas com doações.

O terceiro subtipo inclusivista é o de reinterpretar elementos alheios conforme a lógica do próprio sistema. Essa abordagem *colonialista* é menos favorável a outras religiões do que as dos dois outros subtipos. Enquanto estes implicam uma apreciação do valor genuíno de elementos de outras religiões, ela extrai o significado original de elementos adotados e lhes atribui um novo sentido conforme seu próprio horizonte simbólico.

Vários textos do cânone pāli indicam os esforços do Buda de *retificar* conceitos e práticas do bramanismo. Um exemplo está em um dos mais antigos textos da tradição em sânscrito, o *Catuśpariṣat Sutta*, em que divindades brâmanicas, entre elas *Brahmā*, são incorporadas ao budismo como seres de carma positivo e dotados de sabedoria relativa, mas de grau inferior à libertação e ao caminho do próprio budismo (Kloppenborg, 1973, p. 6 ss). Outro exemplo está no *Kevaddha Sutta* (no *Dīgha Nikāya*), texto repleto de alusões a mundos divinos distantes da esfera humana e que faz referência a deuses védicos em seus respectivos céus hierarquizados. *Brahmā* é elogiado como “Omnisciente, Todo Poderoso, Senhor, Deus e Criador, Soberano, Providência Divina, Pai de todos aqueles que são e serão” (Acesso ao Insight); ao mesmo tempo, porém, é desnudado em suas limitações – ele é incapaz de responder sobre onde têm fim os elementos fundantes terra, água, fogo e ar.

4 ATITUDES PLURALISTAS

Uma atitude inter-religiosa *pluralista* pauta-se pelo reconhecimento de uma base comum entre o *próprio* e o *outro* no sentido de uma identidade fundamental entre sistemas

religiosos envolvidos, de uma analogia ou de uma relação de complementaridade entre seus elementos. No budismo, é possível articulá-la em duas posturas mais relevantes: 1) – a da *upāya*; e 2) - a abertura para o diálogo inter-religioso.

4.1 *Upāya* – os meios habilidosos

A primeira e mais remota postura budista de viés pluralista é a do *upāya* (*skillfull means* ou *meios habilidosos*; Pye, 2003; Usarski, 2010), que pode ser compreendida como o talento de aproveitar estratégicas argumentativas. A *upāya* que tem suas raízes no budismo primitivo acabou se tornando em um princípio baseado nas seguintes ideias: 1) - a relativização da pretensão de que a própria religião representa o único caminho para a salvação; 2) - a hipótese de que há um desnível entre a sabedoria do Buda e a capacidade dos seus adeptos, em particular seus primeiros discípulos, de penetrar a fundo na doutrina; 3) - o conceito de dois tipos de verdade; 4) - seres deslumbrados pela ignorância requerem a compaixão e a ajuda daqueles que conhecem o caminho para superá-la; 5) - a forma da ajuda deve corresponder às condições cárnicas de cada ser perdido no *samsāra*; 6) - independentemente das diferenças de status, os seres humanos são idênticos diante da vacuidade (*śunyatā*).

Alguns desses princípios remontam ao budismo primitivo e foram aprofundados ou frisados por pensadores *mahāyānistas*. Um deles é a ideia de que os discípulos do Buda diferem quanto ao grau de entendimento da mensagem (Boriharnwanaket, 2000, p. 52-53), o que aponta para diferentes níveis de evolução espiritual (Pöhlmann, 1997, p. 107ss).

A *upāya* passou desempenhar também um papel no encontro com outras religiões.

No que se refere às tensões *Mahāyāna* x *Abhidhamma*, o *Mahāyāna* justificava sua complexidade afirmando que seus princípios seriam idênticos aos do Buda histórico. O fato de que esses aspectos não apareciam no repertório das escolas antigas, afirmavam seus adeptos, explica-se pelo horizonte limitado do *saṅgha* primitiva e por sua incapacidade de entender a mensagem completa de um mestre perfeito. Portanto, os contemporâneos do Buda tinham que se contentar com um acesso parcial ao verdadeiro *Dhamma*, constelação da qual resultaria, segundo os *mahāyānistas*, o caráter inferior do *Hinayāna*.

Isso implica que os elementos afirmados pelas escolas do *Abhidhamma* são válidos, mas, do ponto de vista da segunda girada da roda do *Dhamma* – da qual deriva o *grande veículo* -, em sentido provisório.

Isso significa que o conceito de *upāya* é um conceito metaprático, resultante de uma reflexão sobre questões pragmáticas em prol da transmissão da sabedoria budista. A *metaprática* preocupa-se com questões da lógica e da funcionalidade em benefício dos objetivos soteriológicos de um método religioso. Como observa Kasulis:

Uma prática religiosa possui uma função participante ou transformadora. [...] Ela é transformadora na medida em que aperfeiçoa uma pessoa ou uma comunidade em determinado sentido espiritual [...]. Uma reflexão metaprática inquire o objetivo ou a eficácia da prática em questão em termos das duas funções, participante e transformadora. Alguma coisa acontece ou, pelo menos, deve acontecer mediante e durante uma prática religiosa (Kasulis, 1992, p. 178).

Dentro de um espírito *metaprático*, textos do *Mahāyāna* inicial afirmam que o Budismo oferece um número infinito de curas e remédios. Se o Buda tivesse prescrito uma única fórmula, teria sido um péssimo *médico* (Schroeder, 2000). Todos os remédios correspondentes a determinados tipos e estágios de doenças são aplicados para libertar do sofredor da sua miséria, sejam quais forem os sintomas específicos. Do ponto de vista desse alvo, todas essas curas se complementam, cumprindo sua função em situações e momentos oportunos.

A estratégia de *upāya* também desempenha um papel importante no posicionamento do Grande Veículo diante de religiões não budistas, já que permite a representantes do *Mahāyāna* um olhar construtivo diante de fundadores e protagonistas de sistemas não budistas, vistos como coparticipantes do trabalho salvífico universal do Buda (Makransky, op. cit.) – isto é especialmente válido nos tempos atuais, no contexto de escolas do budismo que buscam uma ação global.

Se essa perspectiva se contenta com o postulado de simultaneidade de caminhos espirituais igualmente qualificados, ela é pluralista em sentido estrito. Caso o reconhecimento da pluralidade de trilhas signifique que os respectivos métodos e abordagens são hierarquizados no sentido de um ranking liderado pelo budismo *Mahāyāna*, a perspectiva aproxima-se de uma postura inclusivista.

Essa segunda perspectiva tem afinidade com um espírito proselitista – no sentido da hipótese de que, no momento oportuno, o buscador espiritual optará naturalmente pelo budismo. Contando com essa *evolução orgânica*, o grande veículo não requer um instrumental propagandista sofisticado. Basta colocar sua voz de forma paciente e suave para chegar ao público carnicamente preparado.

Esta retórica encontra-se, entre outros, nas publicações e discursos de um de seus principais representantes contemporâneos, o Dalai Lama, que se apropria dos *meios habilidosos* ao afirmar que o pluralismo religioso é uma manifestação natural das diferenças entre os seres humanos cujos interesses e preferências espirituais não poderiam ser satisfeitos se existisse apenas uma oferta religiosa. Portanto, a humanidade precisa de diversas religiões (Makransky, op. cit.).

4.2 A abertura para o diálogo inter-religioso

O diálogo inter-religioso (segunda das posturas no contexto das atitudes pluralistas) caracteriza-se pela comunicação respeitosa entre adeptos de religiões diferentes sobre temas da relevância religiosa, em abertura espiritual (Dunbar, 1998, p. 387-404). Ele ganhou força em tempos muito mais recentes, especialmente no século XX, em contextos globais e pós-coloniais.

O budismo se engajou sistematicamente em fóruns inter-religiosos bi ou multilaterais apenas a partir do fim da Segunda Guerra Mundial. As perspectivas que se desenvolveram desde então podem ser inscritas em três categorias que: (a) representam um tipo mais orientado na experiência; (b) promovem um acesso majoritariamente intelectual-filosófico; e (c) oferecem um princípio sociopolítico-pragmático, perceptiva que se sobrepõe à busca por pontos extradoutrinários de interseção.

A perspectiva orientada na experiência (a) se caracteriza por construir um vínculo com os ramos místicos em outras religiões, especialmente pela prática conjunta do Zen. Ela é representada por mestres como Yamada Koun Roshi (1907-1989), do Zen. Seu centro forma multiplicadores ocidentais da meditação *zazen*, contribuindo para a ampliação da base de encontro com cristãos.

Já os cristãos recordam o monge cisterciense Thomas Merton (1915-1968), da abadia Getsêmane, no Kentucky (Seager, 1999, p. 222-225). Nos anos 1950, Merton interessou-se pelas religiões asiáticas, especialmente pelo budismo, tornando-se um defensor do intercâmbio inter-religioso monástico.

Um exemplo inicial de orientação na experiência foi um evento realizado em março de 1967 nos arredores de Tóquio, que reuniu zen-budistas e cristãos para abordar questões espirituais comuns, sem foco em questões dogmáticas (Dumoulin, 1987, p. 199).

Já o acesso intelectual-filosófico (b) busca captar o *espírito que reside nas letras e além delas, nas entrelinhas* e alcançar as camadas de significado mais sutis e passíveis de

consenso. O princípio sociopolítico-pragmático (c), por sua vez, apresenta afinidades com o budismo socialmente engajado, que foca temas como a paz global ou a justiça social.

5 POSTURAS TENDENTES AO EXCLUSIVISMO

O que caracteriza o exclusivismo, a postura mais *aguerrida* no contexto do contato inter-religioso, é uma diferenciação categórica entre o *próprio*, o *eu* ou o *meu*, e o *outro* ou *do outro*, com uma valorização do que é próprio em relação ao que é alheio. Há, enfim, a demarcação de uma fronteira e o direcionamento para desvalorizar ou negar o que está fora dos próprios domínios.

No budismo, pode-se enumerar três formas de exclusivismo: 1. A rejeição explícita da posição alheia; 2. A estratégia da disputa competitiva; e 3. Os esforços retóricos para menosprezar a outra religião.

O exclusivismo se impõe, principalmente, em trechos que se colocam contra argumentações filosóficas francamente opostas à doutrina budista. A *panóplia* budista, nesse caso, funciona simultaneamente para defender e atacar – ou para defender atacando.

Um exemplo é a afirmação da superioridade religiosa/soteriológica budista face a posições que reforçariam o apego ao invés de relativizá-lo e eliminá-lo.

Um termo chave é a palavra *dhamma/dharma* (páli/sânscrito), utilizada no sentido de *doutrina religiosa*. Haveria, então, um *dharma* nas doutrinas religiosas, mas também *o Dharma*, do Buda, a única verdade última e completa diante de ensinamentos incompletos, inválidos ou mesmo capazes de levar à involução espiritual (Haussig, op. cit., p. 113).

Histórias do cânone páli – ou seja, do budismo primitivo - salientam o caráter extraordinário do budismo e da *saṅgha* como único caminho para a salvação. Essas demarcações acontecem em diálogos/disputas com representantes de outras religiões indianas, identificados como inferiores e incapazes de entender a mensagem do Buda.

É o que se observa no *Virecana-Sutta*, texto da *Anguttara Nikāya* (a coleção gradual de discursos do cânone páli). Nesse texto, o Buda compara os líderes de outros movimentos religiosos a médicos incapazes de curar por oferecerem remédios apenas para os sintomas das doenças. A medicina oferecida por *Siddhārtha* Gautama seria bem-sucedida e confiável sob quaisquer circunstâncias – atacando as raízes de todos os tipos de sofrimento. Outro texto relevante nesse contexto é o *Mahaparinirvāṇa-sutta* (no *Digha-Nikāya*), em que o Buda declara, pouco antes de sua morte, que apenas na sua comunidade se encontram adeptos que lograram a libertação completa.

O *Kūṭadanta Sutta* (no *Dīgha Nikāya*) traz uma conversa entre o Buda e o brâmane Kūṭadanta sobre o significado soteriológico de sacrifícios védicos. O Buda nega seu valor, redefinindo o verdadeiro 'sacrifício' como a prática ética e meditativa, e aconselha o interlocutor a abandonar os rituais em favor do treinamento das virtudes cultivadas pelo *saṅgha*. O *Brahmajāla Sutta* (no *Dīgha Nikāya*) segue a mesma linha, ao criticar as especulações metafísicas propagadas por grupos religiosos contemporâneos (século V AEC), todas explicitamente rejeitadas pelo Buda.

5.1 Exclusivismo nos contextos do *Mahāyāna* e do budismo tibetano

Ainda que tenha fortalecido no budismo um viés de religião universal (no sentido da missão, do diálogo e da conversão), o *mahāyāna* também assume atitudes exclusivistas. Quando aparecem, porém, elas não substituem as tendências inclusivistas e pluralistas, mas enriquecem o panorama de possibilidades.

É o que se verifica no budismo *Shin*, japonês, de devoção ao *Sambhogakāya Buddha* Amida, Senhor do *Paraíso* do Oeste (Terra Pura). Shinran (1173 - 1263), fundador da escola *Jodoshin-shū*, por exemplo, descreve a relação entre o fiel e Amida em termos exclusivistas e inclusivistas. O *shin* é francamente exclusivista ao afirmar que a veneração de Amida exige o abandono de deferência a outras divindades. Outra expressão de atitude exclusivista é a identificação de 62 perspectivas e 49 caminhos *errados* ou *provisórios* quando comparados com a abordagem da escola *Jodoshin-shū*.

Por outro lado, determinados *Hinos de Terra Pura* compostos por Shinran mostram seu lado tolerante. Algumas de suas estrofes dizem respeito à prática principal da escola, o *nembutsu* - a recitação da fórmula *namu-amida-butsu*. Um texto afirma que, “quando recitamos ‘namu-amida-butsu’, Brahma e Indra nos veneram. Todos os deuses, benevolentes nos céus, nos protegem dia e noite”; outro texto traz a seguinte informação: “Os deuses dos céus e da terra, todos, podem ser chamados bons, uma vez que protegem a pessoa do *nembutsu* (Takada, in Gort, Jansen, Henry, Vroom, Hendrik, 2006, p. 21-44).

Um exemplo da tendência exclusivista no âmbito do Budismo tibetano aparece em um trecho da obra *Um tesouro de joias de bons conselhos* (*Sakya Legshe*), escrita no século XII ou XIV EC e até hoje muito popular entre os tibetanos. O trecho em questão diz: “Ampliar sua devoção para outros mestres, enquanto o protetor de todos os seres, o Buda, está vivo, é como escavar um poço enlameado ao lado de um rio com água que possui oito boas qualidades” (Apud Davenport, 2000, p. 253).

5.2 *Vāda, vivāda ou hetuvidyā*

A estratégia exclusivista mais pretensiosa e tecnicamente sofisticada é a da disputa competitiva – nos vieses *vāda*, *vivāda* e *hetuvidyā* –, incorporada pelo Budismo primitivo junto com outros elementos comuns na época da ascensão da *saṅgha* budista. Nela, representantes de correntes budistas ou religiões debatem proposições antagônicas (Garrett, 1997, pp. 195-209).

O objetivo do método é levar o proponente a articular e defender sua posição diante de um questionador que se esforça por *dobrar* o adversário destruindo sua hipótese a partir de princípios lógicos. Ele contribuiria para a libertação não apenas dos *contendores*, mas também do público muitas vezes presente em grande número aos debates.

Nas grandes universidades monásticas budistas, como Nālandā e Valabhi (séc. IV-XIV), o estudo de *hetuvidyā* para capacitar o candidato na lógica e na dialética ocupava um espaço central e era uma das cinco matérias básicas do currículo acadêmico.

A importância atribuída a esse treinamento mostra-se pelo fato de que todas as provas de alunos seguiam o método do debate. Além disso, os professores disputavam publicamente entre si. A subida na hierarquia universitária, bem como o aumento das remunerações dependia do sucesso em debates.

Quando o Budismo foi transplantado para China, os missionários trouxeram não apenas textos e doutrinas budistas, mas também práticas como a recitação de hinos e a leitura de *suttas*. No decorrer do processo foram traduzidos e distribuídos manuais budistas indianos sobre a *vivāda*, e budistas chineses começaram a se especializar nas respectivas técnicas.

Uma vez que muitas disputas aconteciam diante de um público genérico, essa arte se tornou conhecida na China a partir do século IV EC. Missionários e chineses convertidos tiveram que se basear em métodos de debate para explanar e argumentar a favor da sua crença, inicialmente considerada *forasteira* no Reino do Meio. Nessas ocasiões, foram abordados temas como o celibato monástico, a reencarnação e o carma.

A vasta literatura sobre o assunto revela também que missionários e monges budistas apropriaram-se das técnicas discursivas de *vivāda* quando foram intelectualmente atacados por taoístas e confucionistas. Paralelamente, devido à tradição de textos divergentes para o chinês e suas interpretações diversificadas, várias escolas budistas rivais disputaram a exegese correta de determinadas doutrinas. O debate entre o monge chinês Heschang

Moheyān e Kamalaśīla (que teve como objeto a validade da iluminação sendo ela *gradativa* ou *imediata*), representante indiano da escola *Madhyamaka*, realizado no mosteiro Samgye no fim do século VIII, exemplifica que a disputa competitiva é um método também reconhecido pelo Budismo tibetano.

A importância desse método para a vida religiosa mostra-se pelo fato de que até hoje ele faz parte da rotina dos mosteiros e do treinamento monástico que visa a remover as tendências errôneas e desenvolver características positivas do monge (Perdue, 1976).

Portanto, não se trata de um procedimento acadêmico propriamente dito, mas sim de uma prática espiritual com o objetivo do *insight* na existência encoberta pela aparência dos fenômenos imediatamente visíveis. A função de destruir afirmações falsas, demonstrar a pertinência de afirmações corretas e eliminar contra-argumentos através da disputa competitiva não é sentir um triunfo diante da derrota do adversário e seu sentimento de vergonha, mas ajudar o outro a superar seus conceitos errados. O método ganha uma dimensão inter-religiosa no momento em que é abordada a crença na existência de um ser supremo criador que possui uma natureza invariável ou outras doutrinas incompatíveis com o Budismo.

Um exemplo célebre de disputa inter-religiosa é o chamado *debate Pānadura*, que reuniu missionários cristãos e modernistas budistas em agosto de 1873 perto de Colombo (Sri Lanka) diante de um público enorme (Peebles, 1878; Bechert, 1966, p. 45).

Devido às duras condições impostas pelo governo inglês sobre a colônia e sobre o budismo, o evento aconteceu em espírito belicoso. O principal representante do Budismo na disputa era o monge *Migettuwattē Guṇānanda* (1824-1891), que, em função de seu domínio dos métodos de debate com membros de religiões concorrentes no contexto asiático, foi escolhido para disputar com o wesleyano David de Silva e o representante da *Church Missionary Society*, F. S. Sirimanne.

O debate seguiu por oito reuniões, abordando questões antropológicas, éticas e críticas de textos hermenêuticos, assim como questões soteriológicas. A argumentação de *Migettuwattē Guṇānanda* foi finalmente decisiva para que o auditório, a cada dia mais cheio, tenha se convencido da superioridade do Budismo e do valor da própria tradição. O efeito psicológico sobre o público, reforçado pela cobertura jornalística do evento, fizeram com que o debate de Panadura ganhasse fama como evento decisivo para a recuperação da autoestima do budismo, que havia perdido status diante do cristianismo colonial.

5.3 Tensões a respeito dos debates

O exemplo de *Pāṇadura* alerta para algumas tensões entre o método da disputa competitiva e determinadas doutrinas budistas. Vale a pena lembrar, pelo menos, os dois seguintes problemas: o primeiro reside no fato de que a própria tradição budista tem transmitido não apenas técnicas discursivas sofisticadas, mas *sutta* em que o Buda afirma que a devoção a qualquer debate pode atrapalhar o adepto no seu caminho para a iluminação (uma vez que as disputas poderiam intensificar nos debatedores sensações de paixão e do apego, bem como desejos de ganhar o debate e aumentar sua fama); o segundo problema tem a ver com o ceticismo do Budismo, especificamente do *Mahāyāna*, em relação ao uso da linguagem para expressar e transmitir a verdade. Em boa parte de suas escolas, a ontologia do grande veículo enfatiza a vacuidade de todos os seres, objetos, pensamentos e estágios emocionais. Do ponto de vista do teorema da *gênese condicionada*, tudo está em fluxo. No momento em que o debatedor se comunica a respeito de um determinado fenômeno ou de uma construção filosófica, os conceitos e termos usados por ele *cristalizam* os fatos e ideias articulados, contribuindo para o imaginário errôneo de um mundo supostamente estático.

Nesse sentido, a linguagem encobriria a realidade ao invés de iluminá-la. Esse dilema seria prejudicial até mesmo para os próprios monges engajados em debates, se sua formação não implicasse um treinamento em técnicas discursivas específicas elaboradas por pensadores budistas como Nagarjuna, que capacitam os debatedores explorar a linguagem sem nela se perder (Garrett, op. cit, p. 205ss).

Conforme May e Schmidt-Leukel (2008, p. 9-22), “cada tradição religiosa tem suas próprias maneiras, às vezes sutis, às vezes mais ofensivas, de afirmar não apenas sua originalidade, mas também sua superioridade sobre todas as outras. Isso vale também para o budismo, que, em determinadas situações inter-religiosas, apesar de proclamar a atitude da não violência (*ahimsā*) e da afabilidade para com todos os seres vivos, não desistiu de uma retórica ofensiva, aplicando-a com o que o objetivo de menosprezar o *outro* (afastando-se, assim, do princípio de que um inimigo ou adversário não é um oponente por natureza, mas por circunstâncias, o que implica a possibilidade de o mesmo ser transformado em aliado ou amigo - Houben, 1999, p. 1-15). Essa tendência encontra-se no cânone páli em trechos em que a pretensão da superioridade do budismo diante doutrinas alternativas da época é articulada de maneira hostil e em tom humilhante.

Um exemplo é a célebre parábola do elefante, do rei e dos cegos – parte do *Tittha Sutta* (na seção das *exclamações*, *Udāna*, terceiro livro da *Khuddaka Nikāya*). Tomando como modelo cegos convidados por um rei para descrever um elefante a partir de suas partes, o texto ridiculariza os seguidores de movimentos não budistas como indivíduos perdidos na escuridão - uma alusão metafórica à ignorância causada pela incapacidade de enxergar a realidade completa, diferentemente do *rei* (o Buda), que está consciente de tudo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, os autores apresentaram uma reflexão acerca das respostas budistas aos desafios inter-religiosos, ou seja, às disputas e interrogações nascidas diante do contato com representantes e argumentos de outras religiões.

Tais respostas, denominadas simbolicamente pelos autores de *panóplia do Buda* – um conjunto de recursos de defesa, afirmação própria e composição no contexto das disputas religiosas –, cobrem um amplo arco temporal, das origens do budismo em um desafiador contexto bramântico a um século XXI repleto de ofertas, hibridações, fragmentações e questionamentos quanto à validade da religião.

Em sua apresentação, os autores trouxeram uma leitura da *panóplia* a partir de um conhecido esquema baseado em três tipos ideais – de posturas inclusivistas, pluralistas e exclusivistas –, que se mostram úteis quando colocados em perspectiva.

No caso em tela, a leitura a partir do esquema mostrou que o budismo incorpora e elabora esses tipos ideais, e que, por princípio, é impossível classificar a religião, *in totum*, a partir deles. Em outras palavras: ainda que haja exemplos específicos em que esses tipos são aplicáveis, observa-se, no conjunto da religião, uma transcendência ao modelo. O que, por certo, traz consequências em contextos como o do diálogo religioso, uma vez que a *panóplia* – e, por extensão, este *outro* budista que dialoga e com quem se dialoga no âmbito das religiões – é muito mais fluida e complexa do que idealizações e representações permitem supor.

REFERÊNCIAS

BECHERT, Heinz. Die Ethik der Buddhisten, in: Antes, Peter et alii.: **Ethik in nichtchristlichen Kulturen**, Stuttgart: Kohlhammer 1984, p. 114-135.

BORIHARNWANAKET, Sujin. **Taking Refuge in Buddhism**, London: Zolag 2000, p. 52-53.

DALAI LAMA. Human Rights and Universal Responsibility. Released by the Tibetan Delegation to the United Nations World Conference on Human Rights, Vienna, Austria. Disponível em: <http://www.tibet.com/DL/vienna.html> Acesso em: 12 dez. 2008. Tradução de Frank Usarski.

DAVENPORT, John. Ordinary Wisdom. Sakya Pandita's Treasury of Good Advice, Boston: Wisdom Publications 2000, p. 253. Tradução de Frank Usarski.

DUMOULIN, H. Buddhismus, in: Ökumene Lexikon. **Kirche, Religionen, Bewegungen**, Frankfurt/M.: Lembeck, 1987, S.195-202.

DUNBAR, Daniel Scott. The place of interreligious dialogue in the academic study of religion. **Journal of Ecumenical Studies**, v. 35, n. 3-4, p. 387-404, 1998.

FREIBERGER, Oliver. Profiling the Saṅgha: institutional and non-institutional tendencies in early Buddhist teachings. **Marburg Journal of Religion**, v. 5, n. 1, p. 1-6, jul. 2000. DOI: 10.17192/mjr.2000.5.3756. Disponível em: <https://doi.org/10.17192/mjr.2000.5.3756>. Acesso em: 31 dez. 2025.

GARRETT, Mary M. Chinese Buddhist religious disputation. **Argumentation**, v. 11, n. 2, p. 195–209, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1023/A:1007747017533>. Acesso em: 31 dez. 2025.

HAUSSIG, Hans-Michael. **Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst-und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam**, Berlin & Bodenheim: Philo 1999, p. 113.

HOMENKO, Rita, e DA SILVA, Georges. **Budismo: Psicologia do Autoconhecimento**, São Paulo: Pensamento 1995.

Houben, Jan; Kooij, Karel R. Van. Introduction: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South-Asian Cultural History, in: Houben, Jan; Kooij, Karel R. Van (Eds.): **Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History**. Leiden: Brill, 1999, p. 1-15.

KALĀMA-SUTTA (AN 3.65). Tradução portuguesa. Acesso ao Insight. Disponível em: <http://www.acessoaoinsight.net/sutta/ANIV.65.php>. Acesso em: 1 mar. 2024.

KASULIS, Thomas. Philosophy as Metapraxis. In: Reynolds, Frank; Tracy David (eds.): **Discourse and Practice**, Albany: State University of New York Press 1992, p. 169-196. Tradução de Frank Usarski.

KEENAN, John P. A Mahāyāna theology of the real presence of Christ in the Eucharist. **Buddhist-Christian Studies**, v. 24, n. 1, p. 89–100, 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/4145567>. Acesso em: 31 dez. 2025.

KIBLINGER, Kristin Beise. Using three-vehicle theory to improve Buddhist inclusivism. **Buddhist-Christian Studies**, v. 24, p. 159–169, 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4145571>. Acesso em: 31 dez. 2025.

MAKRANSKY, John. Buddhist perspectives on truth in other religions: past and present. *Theological Studies*, v. 64, n. 2, p. 334–361, 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4147369>. Acesso em: 31 dez. 2025.

MAY, John D'Arcy; Schmidt-Leukel, Perry. Introduction: Buddhism and its “Others”. In: Schmidt-Leukel, Perry (ed.): **Buddhist Attitudes to Other Religions**, St. Ottilien: EOS 2008, p. 9-22.

MICHAELS, A. **Buddha. Leben, Lehre, Legende**. München: C.H.Beck, 2011.

MUCK, Terry C. Instrumentality, complexity, and reason: a Christian approach to religions. **Buddhist-Christian Studies**, v. 22, p. 115–121, 2002. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/260253>. Acesso em: 31 dez. 2025.

PEEBLES, James, Buddhism and Christianity face to face: Or, An oral discussion between the Rev. Migettuwatte, a Buddhist priest, and Rev. D. Silva, an English clergyman. Held at Pantura, Boston: Colby and Rich 1878; Bechert, Heinz.: **Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus**, Bd.1: Grundlagen, Ceylon, Frankfurt/M., Berlin: Alfred Metzner/Otto Harrassowitz 1966, p. 45.

PERDUE, Daniel, **Debate in Tibetan Buddhist Education**. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives 1976.

PÖHLMANN, Horst, **Begegnungen mit dem Buddhismus. Dialoge, Erfahrungen und Grundsatzüberlegungen. Ein Beitrag zum interreligiösen Gespräch**. Frankfurt am Main: Lembeck 1997, p. 107 s.

PYE, Michael, **Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism**. London/New York 2003.

SCHROEDER, John W. Nagarjuna and the doctrine of “skillful means”. *Philosophy East and West*, v. 50, n. 4, p. 559–583, out. 2000.

SEAGER, Richard Hughes, **Buddhism in America**. New York: Columbia University Press, 1999, p. 222-225.

STRAUS, Virginia. Beyond the usual alternatives? Buddhist and Christian approaches to other religions. *Buddhist-Christian Studies*, v. 22, n. 1, p. 123–126, 2002. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1390570>. Acesso em: 31 dez. 2025.

TAKADA, Shinryo, Is “Theology of Religions” Possible in (Pure Land/Shin) Buddhism? The “Shock of Nonbeing” and the “Shock of Revelation”, in: Gort, Jerald D.; Jansen, Henry, Vroom, Hendrik M. (Eds.): **Religions View Religions. Exploration in Pursuit of Understanding**, Amsterdam: Rodopi 2006, p. 21-44.

TEVIJJA-SUTTA (DN 13). Tradução portuguesa. **Acesso ao Insight**. Disponível em: <http://www.acessoaoinsight.net/sutta/DN13.php>. Acesso em: 17 jan. 2009.

GONÇALVES, Ricardo M. Textos budistas e zen-budistas. Seleção, tradução, introdução e notas de Ricardo M. Gonçalves. São Paulo: Cultrix, 1999.

THE SŪTRA ON THE FOUNDATION OF THE BUDDHIST ORDER (CATUŚPARISATSŪTRA): relating the events from the Bodhisattva's enlightenment up to the conversion of Upatiṣya (Śāriputra) and Kolita (Maudgalyāyana). Leiden: Brill, 1973.

USARSKI, Frank, Upāya - um “meio habilidoso” pacífico? Reflexões sobre o potencial de uma figura retórica budista em contextos inter-religiosos. In: **Sociedade de Teologia e Ciências da Religião** (Soter, Ed.). Religiões e Paz Mundial. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 61-78.

USARSKI, Frank; APOLLONI, Rodrigo Wolff. Do Brahma ao Buda: divergências substanciais entre Hinduísmo e Budismo. **Horizonte** – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 22, n. 67, p. e226715, 11 set. 2024. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/31616>. Acesso em: 31 dez. 2025.

VÉLEZ DE CEA, Abraham. A cross-cultural and Buddhist-friendly interpretation of the typology exclusivism-inclusivism-pluralism. **Sophia**, v. 50, n. 3, p. 453–480, 2011. DOI: 10.1007/s11841-011-0242-8. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11841-011-0242-8>. Acesso em: 31 dez. 2025.

Contribuição na coautoria: *Concepção e planejamento do estudo: RWA, FU. Coleta, análise e interpretação dos dados: RWA, FU. Elaboração ou revisão do manuscrito: RWA, FU. Aprovação da versão final: RWA, FU. Responsabilidade pública pelo conteúdo do artigo: RWA.*

Conflito de interesses: *Os autores declaram não haver conflito de interesses.*

Recebido em: 13-03-2024.

Aprovado em: 06-04-2025.

Editor de seção: Flávio Senra.