



Texto enviado em

08.10.2024

Aprovado em

23.04.2025

V. 15 - N. 34 - 2025

*Doutor em Ciência da Religião pela PUC-SP e Professor da Graduação e Pós-graduação em teologia da mesma universidade. ORCID: 0000-0002-2076-6973

Metáforas e parábolas no Sutra do Lótus: paralelos com os Evangelhos e inspirações para o diálogo interreligioso.

Metaphors and parables in the Lotus Sutra: parallels with the Gospels and inspirations for interreligious dialogue.

*Antonio Genivaldo C. de Oliveira**

“O verdadeiro buscador, aquele que realmente se empenhasse em achar algo, jamais poderia submeter-se a nenhuma doutrina. Mas, quem tivesse encontrado alguma solução seria capaz de aprovar toda e qualquer doutrina, todos os caminhos e objetivos, já que nada mais o distanciaria dos milhares de outros homens que viviam na Eternidade e impregnava-se do Divino.”

Herman Hesse - Sidarta

Resumo

A pluralidade religiosa é um fato que traz uma série de desafios, entre eles o de encontrar uma linguagem que ajude na aproximação entre as diferentes tradições. Considerando o diálogo cristão-budista, podemos encontrar inspirações em suas escrituras permeadas de parábolas e metáforas, antes de se tornarem um conjunto dogmático de doutrinas e conceitos. O artigo esboça um exercício

comparativo entre algumas parábolas e metáforas presentes no Sutra do Lótus e nos Evangelhos. As temáticas apresentadas nestes textos têm paralelos e podem favorecer um caminho de aproximação das duas tradições. Nas metáforas discutidas há um forte apelo ao sentido da vida como escape aos dramas e perigos com uma abertura e ampliação de horizontes para a universalidade. Porém, as interpretações doutrinais e institucionais podem estreitar as significações possíveis. A partir de uma análise das características de trechos dessas literaturas, buscamos aplicar elementos teóricos propostos por Paul Ricoeur em sua crítica ao pensamento ocidental que assumiu exatidão conceitual em detrimento da leveza da linguagem metafórica e poética na busca de exprimir a dimensão transcendente que escapa à linguagem humana. Seguindo sua inspiração defendemos que a riqueza das parábolas e as metáforas podem falar mais próximo ao coração que qualquer formulação teológica conceitual.

Palavras-chave: Sutra do Lótus; parábolas; metáforas; *mashal*; diálogo interreligioso.

Abstract

Religious plurality is a fact that brings together several challenges, among them, finding a language that enables different traditions to become closer. Considering the dialogue between Christians and Buddhists, we can get some inspirations from their scriptures permeated by parables and metaphors, instead of having been considered as a set of dogmatic and doctrinal concepts. The article draws a comparative exercise between parables and metaphors of the Lotus Sutra and the Gospels. The subjects presented in those texts have parallels that can offer a way of approximation between these traditions. The metaphors presented have a strong appeal to perceive the meaning of life with the intention of escaping the dramas and dangers, and at the same time, present an openness to universal horizons. However, institutional and doctrinal interpretations can narrow these possible significations. Starting from analyses of the characteristics of this literature we try to dialogue with some topics in Paul Ricoeur's theoretical framework on his criticism of the Occidental thought that assumed conceptual accuracy instead of a lighter and more poetic expression with his intention to express the meaning of human life. Following his inspiration, we defend that the richness of parables and metaphors can touch human hearts more deeply than any conceptual theological formulations.

Keywords: The Lotus Sutra; parables; metaphors; *mashal*; interreligious dialogue

Introdução

Parábolas e metáforas são elementos literários presentes em todas as escrituras religiosas. Porém, pelo uso constante estas podem perder a capacidade de provocar um “choque semântico” tornando-se expressões literais. Se mantiverem sua potencialidade de provação e imaginação, conseguem fortalecer o seguimento dos seguidores e atrair novos adeptos, constituindo o que Paul Ricoeur chama de “metáforas vivas”, considerando sua capacidade criativa e inovadora. Apesar dessa potencialidade, institucionalmente é possível ocorrer tentativas de enquadramento.

Com base nesta concepção buscaremos realizar uma aplicação do Sutra do Lótus, um dos textos considerados sagrados em várias escolas do budismo mahayana. A partir das parábolas e metáforas ali descritas, apresentamos algumas discussões e controvérsias doutrinais, frutos de diferentes interpretações do texto nas várias escolas budistas, como a questão da formação do cânon e do grau de importância deste sutra dentro dele. Traçamos paralelos com o entendimento de parábolas, herdeiras da tradição judaica dos *mashal*. Finalmente, buscamos uma aproximação dos temas e imagens como aproximações possíveis entre as duas tradições religiosas.

Os Sutras no Budismo

Sutra em sânscrito é um substantivo derivado do verbo *śiv*, que significa *costurar*. O Dicionário Houssais faz a seguinte definição - *Sm* “na literatura da Índia, coletânea de breves aforismos que contêm as regras do rito, da moral, da vida cotidiana eda gramática” (Houssais, 2001, p.2650). Nas línguas latinas, esta é a origem semântica da palavra sutra – costura com que se ligam as partes de um objeto; juntura. Portanto, os aforismos apresentados nas escrituras e nos tratados é o

que costura, faz a junção dos ensinamentos e seus significados com a vivência ou prática religiosa em seus vários aspectos.

No budismo, o termo “sutra” se refere de forma geral às escrituras canônicas que são tratadas como registros dos ensinamentos orais de Buda Gautama. (Cf. Cornu, 2001, p. 582). A maioria das tradições budistas se guia não apenas pelas escrituras, mas também por escritos e ensinamentos orais de seus próprios patriarcas e iniciadores, podendo ser considerados como parte de seus próprios cânones. Ainda assim, os Sutras desempenham um papel importante nos diferentes ramos budistas.

A tradição budista aponta que os primeiros registros dos ensinamentos de Buda foram feitos a partir das recitações de Ananda, seu discípulo mais próximo, quando da primeira assembleia ou concílio budista realizado em Rajagrha (Índia) no ano 486 a.C. Memorizados, tais sutras foram sendo transmitidos oralmente até serem registrados por escritos entre o século I antes da era Cristã e o primeiro século após.

Entre as escolas budistas há diferença sobre o valor atribuído a estes escritos. Alguns são considerados como sendo provisórios, “ou seja, estão sujeitos às interpretações e necessitam de comentários, e os outros são ditos de senso definitivo ou explícito” (Cornu, 2001, p.584). Para a escola *Tiantai*, na China e suas ramificações como o ramo *Tendai* no Japão, o sutra do Lótus passou a ser considerado “como o ensinamento definitivo e verdadeiro do Buda *Shakyamuni*, os outros sutras são apenas ensinamentos provisórios” (Cornu, 2001, p.585)

O Sutra do Lótus da verdadeira doutrina, se tornou bastante popular e central para as escolas do budismo *mahayana*. Os registros escritos foram feitos por volta do ano 150 da era Cristã e traduzido em chinês por volta do ano 286. A versão definitiva após o estabelecimento do cânon chinês data de 406. O texto chega ao Japão no sexto século e por meio do patrocínio da corte imperial atingiu crescente popularização, até ser

considerado como “a única prática capaz de salvar os seres nesta era degenerada, denominada de *mappō* [末法] (Cornu, 2001, p.586).

Os tradutores do texto espanhol fazem a seguinte observação:

como ocorrido com tantas obras importantes da Índia, se deve pensar que a um texto original foram se agregando outros até construir ao conjunto que compõe o Sutra do Lótus. Portanto, se considera que entre os anos 50 e 150 d.C. o Sutra do Lótus adquiriu a forma que hoje o conhecemos (Tola; Dragonetti, 1999, v).-

Embora a vida esteja nesta era degenerada, a lei de causa e efeito, simbolizada pela simbolizada pela Flor de Lótus, em japonês *RenGe* (蓮 *Ren*=flôr e 華 *Ge*=lótus), mostra a possibilidade de construir no presente caótico um futuro melhor. A flor de Lótus expressa essa possibilidade, pois embora suas raízes estejam na lama, o talo cresce em meio à água suja e escura e a flor com um perfume celestial permanece sobre a água em uma pureza incorruptível recebendo a luz do sol. Este exemplo de crescimento significa o fortalecimento da alma em meio ao materialismo da vida, em meio às águas da experiência, para alcançar o brilho da iluminação à luz do sol.

O Sutra do Lótus da Verdadeira Doutrina

O do Sutra do Lótus em sânscrito está dividido em 27 capítulos, bem com a versão tibetana. Porém, nas traduções chinesas constam 28 capítulos, provavelmente devido a uma divisão do capítulo XI do texto em sânscrito quando da tradução para o texto chinês. As traduções em línguas ocidentais que seguem o chinês, como as disponíveis em português²³² apresentam 28 capítulos enquanto a tradução em espanhol que segue o sânscrito apresenta somente 27 capítulos. O texto apresenta uma parte em prosa, reforçado com o mesmo tema em poesia. Talvez esta última a maior dificuldade para a tradução nas línguas ocidentais.

O Sutra do Lótus enfatiza a crença essencial do budismo sobre a compaixão do Buda que é aberta a todos, independentemente de gênero ou posição na vida. A crença de que este representa o ensinamento final do Buda *Shakyamuni* e da interpretação do sentido destes ensinamentos dependerá, no entanto, das diferentes escolas budistas e suas interpretações. A descrição também nos leva a questões sobre a datação e local em que o texto fora inicialmente escrito, bem como sobre a importância e o lugar que este ocupa no budismo. A versão em espanhol realizada por Fernando Tola e Carmen Dragonetti é apresentada como “produzida diretamente do original sânscrito (Cf. Beja, 2001, p. 574). A introdução, no entanto, se refere às várias outras versões ocidentais utilizadas na tradução.

Conforme apresenta Coward, o problema sobre qual texto é original para ser inserido no cânon aparece tanto no budismo *hinayana* e seu cânon em pali, como “nos textos do budismo *mahayana* do Tibete e da China¹. Também neste último, os manuscritos em sânscrito antigo que sobreviveram são frequentemente tratados como *textus receptus* e considerados como “originais”. Assim, não se poderia afirmar que há uma forma original dos textos *mahayana*, nem tão pouco são os “originais” usados pelos chineses ou tibetanos para fazerem suas traduções. Portanto, não haveria garantia de que a versão em sânscrito seja mais acurada que as do chinês ou tibetano” (Coward, 1988, p.150). O registro escrito em pali, língua vernácula derivada do sânscrito, data do primeiro século antes da Era Cristã. Porém há uma longa trajetória da tradição oral anterior.

A tradição hindu, carrega um entendimento do poder da palavra, também da tradição oral não somente como comunicação ordinária, mas também como voz de Deus. Mais ainda, na tradição védica havia uma preocupação em preservar a tradição oral das deturpações de sentidos

1. Seguiremos as citações da versão em português de Marcos Ubirajara de Carvalho e Camargo..

por isso prescreveu regras claras para a prosódia, fonética e acentuação para evitar distorções (cf. Coward, 1988, p. 116).

O budismo indiano partilha com a tradição hindu a mesma ênfase na tradição oral. Embora, diferente dos textos em sânscrito da tradição védica já sacralizados, eram mais abertos e flexíveis a mudanças. Os ensinamentos de Buda permanecem na tradição oral por pelo menos quatrocentos anos até serem registrados por escrito (cf. Coward, 1988, p. 148). Os textos da tradição budista, herdeiros desta tradição, foram registrados inicialmente em uma linguagem corrente, o parkrit até chegar ao registro escrito em pali.

Os tradutores do texto em espanhol Fernando tola e Carmen Dragonetti, localizam o processo de tradução do sânscrito para o chinês e as mudanças ou diferenças como algo histórico e culturalmente situado, o que leva a entender por que ambos (sânscrito e o chinês) venham a ser considerados “originais”, como destacamos anteriormente.

O Sutra do Lótus e a expansão do budismo

Os processos de tradução do texto do Sutra do Lótus ajudam a compreender o processo de adaptação, expansão e difusão do budismo na Ásia. A adaptação do sânscrito para o chinês feita por Kumarajiva, no século IV, permitiu que o Sutra do Lótus ocupasse um lugar privilegiado entre todos os textos budistas. Esta versão inspirou todas às demais o difundiram na Ásia (cf. Tola; Dragonetti, 1999, iii) . Segundo Seng Rui, discípulo de Kumarajiva, o Sutra do Lótus é a fonte secreta de todos os budas e a mais pura encarnação entre todos os sutras, pois este conteria todos os ensinamentos fundamentais do budismo.

O budismo penetrou na China através da Ásia Central por meio dos comerciantes que chegavam pela rota da seda. Além disso, não podemos esquecer que foi através da China e graças às traduções ali feitas que permitiram o budismo se difundir no Oeste asiático.

Durante algum tempo, o budismo foi um fenômeno puramente urbano sob o patrocínio da corte sem alcançar grande impacto popular. Na realidade é difícil conceber algo mais distante da mentalidade chinesa que o budismo. Para o budismo a vida é sofrimento e ilusão, para os chineses a vida é boa e está cheia de prazeres; o budista devoto é celibatário enquanto na China ter filhos e formar uma família é essencial; os monges budistas vivem da mendicância, na China o trabalho é um valor indiscutível; a vida monástica que é a melhor para o budista se opõe à vida em sociedade e à obediência ao Estado, algo fundamental na China. Estas razões além de outras de caráter econômico e político se conjugaram resultando em decadência do budismo no país, porém, não sem antes deixar marcas imemoráveis na cultura chinesa, na arte, na literatura e no pensamento (Beja, 2001, p.570).

O budismo alcançou seu auge na China em uma época de desunião, de incertezas e na perda dos valores tradicionais confucionistas. Neste contexto, o budismo e seus seguidores souberam fazer as adaptações necessárias para responder as necessidades de valores da sociedade de então.

O problema da salvação pessoal não era considerado nas crenças tradicionais chinesas, o confucionismo era o centro da ideologia das classes letradas e na qual se baseava as virtudes políticas e sociais. O daoísmo se aproximava mais de uma busca pessoal da felicidade, porém, não oferecia um consolo para a dor imediata. O budismo oferecia um refúgio moral e um consolo para o sofrimento com sua doutrina do mundo transitório, a possibilidade de romper com o círculo de reencarnação, assegurando a igualdade de todos os seres frente à salvação e a presença protetora dos *bodhisattvas* (Beja, 2001, p.570).

Não é por acaso que o budismo mahayana prevaleceu na China. O budismo mahayana pôs uma grande ênfase na adoração da figura do Buda a quem passou a se atribuir as características de onisciência e onipotência, que são as características de uma deidade suprema em qualquer religião.

Com o Sutra do Lótus a compaixão e a sabedoria, já reconhecidas como máximas virtudes no confucionismo, foram incorporadas no

budismo atribuindo estas mesmas características aos *bodisattvas*, na utilização dos *meios* para que todos os viventes pudessem alcançar a iluminação. Além disso, as mudanças do budismo mahayana permitiram uma participação ativa dos leigos, que poderiam manifestar sua devoção ao Buda pela adoração de relíquias, pela prática de obras piedosas esculpindo imagens, copiando os sutras, construindo pagodas sem a necessidade de pertencer a um grupo monástico.

Com o ramo mahayana, o budismo se transformou de uma religião que proclama a extinção como meta final em uma religião que apresenta uma existência quase-eterna, plenamente florescida e feliz sob os signos do Conhecimento e da Compaixão. De uma religião-do-Nirvana o budismo se converteu em uma Religião-da-Illuminação. A quase-eternidade da existência dos *Tathagatas*² depois de obter a Iluminação indica uma mudança fundamental, uma profunda transformação na mensagem budista. Esta quase-eternidade é um dos importantes elementos que distinguem o budismo mahayana do budismo *hinayana*. Provavelmente esta mudança foi um dos fatores que permitiram a rápida aceitação do budismo por tantos povos asiáticos de diversas culturas e que explicam a formidável força de atração que teve e que segue tendo (Tola; Dragonetti, 1999, xxvi).

A maior influência do sutra do Lótus nas várias escolas budistas da China, Coréia e do Japão se dá especialmente na escola *Tiantai*, no Japão *Tendai*. Esta escola se esforçou por amenizar as contradições

2. O budismo *hinayana*, ou pequeno veículo, é a forma do budismo surgida pouco depois da morte de Buda. (cf. Tola; Dragonetti, 1999, xviii), enquanto, o budismo mahayana, ou o Grande veículo, é a forma do budismo surgida próximo a nossa era baseada no Sutra do Lótus (cf. Tola; Dragonetti, 1999, xiv). Embora esta nomenclatura esteja presente na literatura comum, publicações recentes, baseados no resgate de textos do budismo nascente e questionando o entendimento de superioridade presente no budismo, tem questionado esta asserção ocidental. A chamada “retórica *hinayana*”, nunca existiu, em algum lugar ou tempo, como algo estabelecido ou uma organização, como um movimento social, como agente histórico consciente de si. Tão pouco, *hinayana* fora um estágio no desenvolvimento do budismo. [...] O uso abrangente do termo ‘*hinayana*’ em publicações ocidentais parece datar ao Parlamento Mundial das Religiões realizado em 1893 em Chicago, o qual teve um impacto decisivo na recepção do budismo no Ocidente. A delegação japonesa neste evento promoveu o termo ‘*hinayana*’ como parte de sua tentativa de estabelecer o autêntico budismo mahayana” (Analayo, 2021, p.36)

existentes nos ensinamentos dos diferentes sutras. Zhiyi [*Tiantai Dashi* 天台大師] (538-597), o mais ilustre expoente desta escola, desenvolveu uma teoria de sincretismo baseado sobre princípios históricos, algo comum na mentalidade historicista chinesa, podendo assim conciliar ensinamentos do budismo *hinayana* e do *mahayana* pondo-os em uma perspectiva histórica. Ele estabeleceu cinco períodos de ensinamentos, cada um correspondendo a uma fase da vida de Buda e ao nível de maturidade espiritual. Nos últimos oito anos, o Buda apresentou a culminação de seus ensinamentos através do Sutra do Lótus. Apesar de se manifestar de diferentes maneiras o único desejo do Buda é salvar e libertar a todos os seres viventes mesmo que com grande variedade de doutrinas, na realidade sua preocupação é de estabelecer o ensinamento de um só veículo.

Há uma estreita ligação entre o Sutra do Lótus e o surgimento do budismo mais devocional ou esotérico como o ramo *Terra Pura*, bastante difundido no ocidente atualmente e base de vários dos Novos Movimentos Religiosos de base budista. Este ramo acredita que a repetição do nome do Buda Amitaba (ou Amida) assegura ao fiel à possibilidade [re]nascer no paraíso do Ocidente (a Terra Pura) libertando-se, deste modo, das sucessivas reencarnações. Esta é a origem de prática devocional na repetição ou recitação do mantra *Nam myōhō renge kyō* [南無妙法蓮華経] entre os seguidores do Budismo Primordial, *Nikkyōji*, pioneiro no Brasil, da *Sokka Gakai* e de outros ramos bastante difundidos no Brasil. Esta e outras tantas práticas devocionais são consideradas como novas formas nas quais o Buda continua a mostrar os *meios hábeis* para conduzir todos os seres viventes à iluminação.

Paráboras e metáforas no Sutra do Lótus

As paráboras propostas, e metáforas nelas contidas, fazem parte da explanação das mais variadas formas de demonstrar a grande compaixão de Buda para que os viventes possam alcançar a desejada

libertação do círculo de *samsara*. O primeiro capítulo apresenta a Grande assembleia que teria acontecido logo depois de sua passagem para o *Paranirvana* afirmando a validade dos ensinamentos desvelados nos capítulos seguintes.

O capítulo II, trata dos “meios”, em japonês *Hōben*, pelos quais se manifestação a compaixão de Buda para salvar os viventes das ilusões da vida terrena. Dentro dessa perspectiva que varia parábolas são propostas para demonstrar a grande compaixão por todos os viventes. Apresentamos algumas passagens dos capítulos três, quatro e cinco.

O capítulo três parece ser exemplar desta riqueza de imagens para mostrar a habilidade empregada por Buda para levar todos os seres possam encontrar o caminho da salvação. O capítulo começa com a fala de Buda, sobre o uso de parábola e metáforas, além de outros meios como instrumentos importantes para o ensinamento da lei:

Naquele momento, o Buda disse a Shariputra: [...] farei agora uso de uma parábola com o intuito de esclarecer o princípio para que todos aqueles que são sábios adquiram compreensão através da parábola (Camargo, 2009, p. 66; *Rokkekyō* 「法華經」(上), 2004. p. 159).

A partir daí, propõe a parábola da casa em chamas e os meios para salvar os filhos que ali estão respeitando sua liberdade pessoal. Para atraí-los e salvá-los, o pai promete três veículos (*yana*) magníficos para que possam escapar do *samsara*. A casa é descrita como grande e complexa, com apenas uma porta estreita e pequena, e nela, os filhos vivem presos sem dar-se conta do perigo que correm absortos em suas ilusões.

Subitamente, através da casa, um fogo se irrompe, deixando a casa em chamas. [...] Os filhos daquele velho homem, dez, vinte, talvez trinta deles, estejam dentro da casa. O velho homem, vendo o fogo subir pelos quatro cantos, ficou alarmado e fez a seguinte reflexão: ‘Embora eu tenha sido ágil o bastante para escapar em segurança através desta porta em chamas, todos os meus filhos permanecem dentro da casa ardente, felizes e apegados aos seus brinquedos, distraídos,

desconhecendo essa situação, não-alarmados e sem medo. O fogo os encurralará e o tormento os afigirá, mas em suas mentes eles não pensam nisto nem têm qualquer intenção de escapar.'

[...]

O pai, conhecendo as predileções dos seus filhos e as preferências de cada um por diversos brinquedos preciosos e brincadeiras raras, aos quais eles respondiam com felicidade, falou-lhes o seguinte: 'As coisas com as quais vocês realmente gostariam de brincar são raras e difíceis de obter. Se vocês não as aceitarem, certamente se arrependerão mais tarde. Coisas como: uma variedade de carros puxados por carneiros, puxados por cervos e por bois, encontram-se agora do lado de fora da casa para o seu divertimento. Sairam todos rapidamente desta casa em chamas e eu darei tudo quanto vocês queiram.'

[...]

naquela ocasião o velho homem deu igualmente a todos os seus filhos uma grande carroça. A carroça era alta e ampla, adornada com uma infinidade de joias entrelaçadas, circundada por balaústres e pêndulos com sinos nos seus quatro lados. Além disso, era coberta com pálios adornados com vários tipos de joias preciosas e raras, estirados com cordas de joias e pingentes com borlas floridas. A carroça era forrada com belos tapetes e seus assentos, de almofadas rosadas. Era puxada por um grande boi branco de delicada aparência, de grande força muscular, que tinha um pisar suave, tão leve como o vento, tendo também muitos criados que as seguiam e as protegiam.

[...] Portanto, ele refletiu assim: 'Minhas posses são ilimitadas. Eu não daria às minhas crianças carros pequenos e inferiores. Todos esses adolescentes são crianças a quem eu amo sem parcialidade.'

(Camargo, 2009, p. 67-68; *Rokkekyō* 「法華經」(上), 2004. p. 161-182).

O capítulo IV traz a parábola do filho pródigo e do pai que busca resgatá-lo confia tarefas subalternas até que possa herdar toda a fortuna do pai.

Honrado pelo Mundo, nós agora gostaríamos de contar uma parábola para esclarecer esse princípio." "É como se houvesse uma pessoa que, na sua juventude,

deixasse seu pai e fosse para longe, residindo num país distante, talvez dez, vinte ou quase cinquenta anos.” “Conforme ele foi envelhecendo, foi tornando-se pobre e necessitado, correndo nas quatro direções à procura de roupa e comida. Ele vagueou errantemente até que, acidentalmente, aproximou-se de sua terra natal.” “Seu pai, desde o início, vinha procurando por seu filho, mas em vão. Em meio à busca, ele fixou-se numa cidade. Ali, sua morada era suntuosa, com ilimitados bens, joias, ouro, prata, lapis-lazúli, corais, âmbar, cristais, pérolas e outras preciosas joias. [...]” “Então, o pobre filho, tendo vagueado por vários vilarejos e passado através de países e cidades, finalmente chegou à cidade onde seu pai havia se estabelecido. (Camargo, 2009, p. 95; *Rokkekyō* 「法華經」(上), p. 225-227).

A preocupação do Pai era reencontrar o filho para assumir sua casa e riquezas. Ao chegar por acaso onde o pai residia, o filho se sente cheio de medo diante de tanta riqueza. O pai ao vê-lo reconhece e manda que um de seus empregados o traga quando este já ia embora. A resistência do filho aparece por pensar que estivesse sendo preso por algum mal praticado. O pai vendo a cena, pede que não forcem, e que apenas joguem água em seu rosto para que recobre a consciência o deixem livre para decidir o que fazer. Para atrair o filho, é o pai que se despoja de suas roupas e passa a trabalhar em situações degradantes por anos até ganhar a confiança do filho. Ao perceber que o final de sua vida se aproxima, revele ser seu pai e diz ao filho que este herdará os seus bens.

Naquela ocasião, o filho pobre, tendo recebido essas instruções, encarregou- se de todos os bens, o ouro, a prata e as gemas preciosas, bem como os celeiros e os armazéns, todavia não exigindo mais que uma simples refeição para tanto. Continuou no mesmo lugar, ainda incapaz de abandonar suas ideias subalternas. [...]” Este é realmente meu filho. Eu sou realmente seu pai. Todos os meus bens e fortuna agora pertencem a este meu filho, e tudo aquilo que é pago ou recebido é do seu conhecimento.” (Camargo, 2009, p. 97-98; *Rokkekyō* 「法華經」(上), 2004, p. 237-239).

O Sutra do Lótus apresenta ainda uma metáfora que é utilizada para mostrar o caráter universal da iluminação, comparada à chuva, uniforme em essência, porém permite que cada coisa cresça e floresça em sua particularidade. Esta metáfora aparece no capítulo V, no texto em prosa:

“Da chuva de uma mesma e única nuvem, de acordo com a sua natureza, elas crescem, florescem e frutificam. Embora elas cresçam do mesmo chão e sejam umidificadas pela mesma chuva, mesmo assim, todas as gramas e árvores são diferentes.” (Camargo, 2009, p. 122; *Rokkekyō* 「法華經」(上), (2004, p. 267).

A mesma ideia é desenvolvida posteriormente em versos:

Faço cair a chuva do Dharma
umidificando todo o mundo.
A Lei de um único sabor
é cultivada de acordo com a vossa capacidade,
assim como naqueles bosques de florestas,
todas as ervas e as árvores,
de acordo com o seu tamanho,
crescem e florescem.

(Camargo, 2009, p. 119; *Rokkekyō* 「法華經」(上), 2004, p.277).

a Lei pregada pelo Buda
é como aquela grande nuvem.
Com uma chuva de um único sabor,
ele umidifica todas as pessoas e flores,
tal que cada um frutifique.
Kashyapa, saiba que,
usando causas e condições,
e várias analogias,
eu demonstro e revelo a Via do Buda.
Esses são os meus meios hábeis
e os outros Budas também são assim.
Agora, em vosso benefício,
eu prego sobre esse assunto verdadeiro
(Camargo, 2009, p. 120; *Rokkekyō* 「法華經」(上), 2004, p. 283-285).

Algumas discussões doutrinais a partir das metáforas

Seguindo a inspiração de Beja,

a força do texto está mais na imagem e o que ela invoca que na discussão doutrinal e filosófica, mais na parábola e na figura poética que no raciocínio lógico, de modo a propiciar seu uso como instrumento mágico no exercício da busca pela salvação³. A recitação, a invocação e a repetição, são em si mesmas um programa de prática espiritual que ajuda o devoto a encontrar a verdade e se aproximar da iluminação (Beja, 2001, p.574).

O texto, no entanto, tem sido fonte de várias controvérsias e questões doutrinais entre as diversas escolas budistas. Por exemplo, a questão surgida a partir da metáfora dos veículos e os caminhos da iluminação. A diferença de entendimento gerou conflitos religiosos, com implicações políticas, exigindo a realização de grandes concílios e resultando em cismas como a divisão entre o budismo *hinayana* e o budismo mahayana. Algo que pode ser comparado à controvérsia no Ocidente entre católicos e protestantes sobre o tema da Graça de Deus, a salvação pela fé e a eficácia dos sacramentos bem como as discussões sobre o livre arbítrio.

Outra questão debatida, semelhante ao cristianismo, é sobre a formação do cânon. Coward em seu livro *Sacred Word and Sacred Text* apresenta bem os conflitos em torno do tema. “Buda foi um dos primeiros fundadores religiosos a estabelecer comunidades monásticas, e foi nestas comunidades que o cânon budista ganhou forma. Os diferentes grupos monásticos, tendem a dar ao cânon formas distintas, e esta diversidade se tornou ainda mais acentuada com a expansão da religião na imensidão geográfica e em diversas culturas. Inúmeras controvérsias se desenvolveram entre os vários grupos referente a substância e ao caráter das escrituras. Alguns limitaram o cânon as palavras de Buda lembradas por seu mais próximo seguidor e parente, Ananda. Aparentemente, nenhuma destas foram escritas durante

3. O texto em espanhol opta pelo termo *salvación*.

os anos de ensinamento de Buda, em torno de quatro décadas. A tradição atesta que no ano da morte de Buda (provavelmente 486 a.C.), quinhentos monges se reuniram em Rajagṛha, chegando a um consenso sobre os ensinamentos de Buda e para codificarem as Regras da ordem monástica. Conta-se que Ananda recitou todas as “palavras lembradas”, que foram então aprovadas pela comunidade (*sangha*). Estas palavras foram transmitidas oralmente por vários séculos até serem finalmente compiladas e codificadas nos tratados chamados *sutras* (ensinamentos de Buda) (cf. Coward, 1988, p. 141).

No budismo e na cultura da Índia em geral a tradição oral é de suma importância e essencial para a definição do cânon budista. “A audição em grupo para corrigir eventuais erros é um método de verificação aceito ainda hoje nas áreas rurais da Índia. Este foi o grande propósito dos três grandes Concílios budistas; eles eram inteiramente questão de recitação das “palavras lembradas” pelos vários grupos de monges” (Coward, 1988, p.146).

Por aproximadamente 400 anos as escrituras budistas foram transmitidas só oralmente, pelas escolas de recitadores. Algumas características das escrituras antigas com muitas repetições, a tendência em versar e as frequentes listas numéricas são típicas de textos orais. Devido a este longo período, datas, lugares e nomes dos autores não podem ser facilmente identificados (Coward, 1988, p.148).

Nas recitações a preocupação era mais com o conteúdo que com a exatidão das palavras. Porém,

o sectarismo ocasionou indubitavelmente distorções, adições e omissões. Não obstante isso, um grande eixo comum pode ser encontrado em todas as versões, e a *sangha* [comunidade] parece ter lutado desde o início para excluir textos espúrios e manter a pureza da transmissão (Coward, 1988, p.142).

No segundo século depois da morte de Buda, a comunidade se dividiu em dois grupos, os *shaviras* (Anciões) e os *mahasanghikas*

(Grande Assembleia). Este último em oposição ao conservadorismo dos primeiros, que teriam distorcido os ensinamentos engrandecendo-se a si mesmo e o Buda, começou a admitir leigos em seus encontros e era mais aberto aos valores religiosos populares. Este grupo era mais inovador e formou a base da qual surgirá o budismo mahayana (cf. Coward, 1988, p. 143).

As crescentes controvérsias entre estes dois grupos e negação da autenticidade dos sutras mahayana, levaram a realização de vários concílios. “Depois do Primeiro Concílio de monges, em 483 a.C. no qual Ananda recitou as “palavras lembradas” e que estabeleceu o primeiro cânon, um Segundo Concílio se reuniu em Vaiśāli (atualmente Bihar) sob condições menos harmoniosas. O cisma entre os Theravadistas e os mahayanistas começava a aparecer: o grupo minoritário que alegava manter as tradições se retirou e eventualmente desenvolveu a escola Theravada. Como estes eram o menor grupo, o nome hinayana, ou “O Veículo Inferior”, foi dado a eles por seus opositores. O grupo majoritário que continuou no Concílio, se autodesignou mahasaṅgha, ou a “Grande Recitação”, evoluindo para o que se convencionou chamar mahayana ou “O Grande Veículo”.

O terceiro Concílio de monges, segundo a tradição, foi convocado pelo Rei Aśoka em Patna em meados do século III a.C. Neste período já havia aparentemente 18 escolas inter-relacionadas com a hinayana e provavelmente semelhante ramificação na escola mahayana. Existem boas razões para crer que Rei Aśoka estava perturbado pelas divisões das ordens monásticas, em oposição as suas tentativas de promover a unidade interna do reino. Aśoka claramente jogou um papel essencial em tornar o budismo uma das Grandes Religiões. Ele empreendeu várias iniciativas educacionais enviando os “Ministros do Dharma” que combinavam funções políticas, jurídicas e religiosas. Ajudando a expandir o budismo no mundo de então, Aśoka favoreceu a tradução do cânon budista nas três grandes coleções nas línguas pali, chinês e tibetano que encontramos hoje (Cf. Coward, 1988, p. 144).

Embora muitos destes pontos possam ser comparados paralelamente com a história do Cristianismo, ao menos do ponto de vista teórico-doutrinal há uma diferença sobre o entendimento de escritura e revelação, e, portanto, no entendimento do caráter sagrado da escritura.

Não obstante o fato de o budismo ser uma das poucas grandes religiões a rejeitar a noção de “escritura revelada”, não é difícil encontrar declarações que mostram que a vida budista é [ou deveria ser] vivida em acordo com os textos budistas. De fato, de todas as religiões o budismo tem a escritura mais extensa em diferentes línguas – pali, sânscrito, chinês e tibetano. “Talvez o budismo tenha mais escritura que outras religiões, porque em sua visão, [...] as palavras, e em especial as palavras da escritura, não são divinas, mas meramente convencionais – criadas por seres humanos com o propósito de resolver os problemas da vida cotidiana. [...] Para o budista, portanto, a importância das palavras da escritura é instrumental (somente se se estas palavras se mostrarem úteis para resolver o problema do *samsara* ela terá algum valor) e não intrínseco (Coward, 1988, p. 138-139).

No entanto, como aponta o mesmo autor, um estudo dos ditos do Buda nos sutras da tradição indica que ele tinha uma visão clara sobre a revelação védica. “O Buda, ao que parece, não nega a possibilidade da revelação da escritura, no entanto, a admissão da possibilidade da revelação em forma teísta seria incompatível com o não-teísta caráter do budismo” (Coward, 1988, p.140).

Resgatando o sentido das parábolas e metáforas da tradição bíblica

Entre as diversas abordagens sobre as parábolas, partimos da afirmação de Daniel Marguerat: “A parábola é uma janela pela qual nós podemos ver o mundo parecer novo” (Marguerat, 1990, p.27), por seu poder de causar um choque de realidade a partir de uma imagem cotidiana. Com base neta afirmação mais geral, este autor apresenta uma

definição geral do *Mashal* (parábola rabínica) que tinha uma abrangência maior que as parábolas, pois “é ao mesmo tempo comparação, metáfora, provérbio, fábula, alegoria e parábola” (Marguerat, 1990, p.19).

Pascal Peuzé, apresenta uma definição mais atualizada deste gênero literário dentro da literatura rabínica para dialogar com a categoria de metáfora viva, abordada por Paul Ricoeur.

O *mashal* rabínico (parábola rabínica) foi considerado durante séculos como uma simples comparação destinada a ilustrar os ensinamentos dos sábios de Israel. Porém, nas últimas décadas, os estudos sobre a linguagem revolucionaram a abordagem deste gênero literário e afinaram a nossa compreensão sobre a sua natureza e função. Longe de ser meramente uma comparação, ele apresenta-se como uma metáfora desenvolvida – metáfora viva – com um alto potencial hermenêutico (Peuzé, 2010, p.1).

Com base nesta atualização, o autor aponta como o termo foi traduzido para o grego resultando no entendimento de parábola, porém destacando seu sentido mais original.

O termo grego utilizado na Septuaginta para traduzir *mashal* é geralmente *parabolē*, formado pelo prefixo *para* = ao lado de e pelo verbo *ballein* = jogar. O verbo *paraballein* significa literalmente ‘jogar ao lado de’. A parábola seria então um discurso ‘jogado ao lado’ de outra coisa, por assim dizer um discurso desviado, afirmando algo, mas visando a uma outra realidade. (Peuzé, 2010, p. 1-2).

Embora apresente polissemia que envolve esta figura literária, Peuzé defende que “o *mashal* como uma simples comparação, mas sim como um poderoso meio de questionamento” (Peuzé, 2010, p.2). Além de destacar a capacidade de renovação que as parábolas carregam em virtude de seu uso de metáforas permitindo a mensagem da Torá permanecer “viva e criadora”.

Repensar as metáforas do Reino a partir de Ricoeur

A tradição rabínica está na base dos evangelhos que registram como Jesus também utilizava das parábolas com várias metáforas para ensinar sobre o Reino de Deus, sua mensagem central, buscando salvaguardar “sua dimensão de mistério, sem a necessidade de uma argumentação para transpor os impasses do diálogo” (cf. Marguerat, 1990, p. 30).

Seguindo esta abordagem de abertura ao mistério e ao aspecto criativo das imagens propostas por meio de metáforas na literatura bíblica, podemos relembrar alguns pontos da abordagem clássica de Paul Ricoeur. Na conhecida obra *A Metáfora Viva*, ele afirma que “somente as metáforas autênticas, as metáforas vivas são ao mesmo tempo acontecimento e sentido” (Ricoeur, 2005, p.155). Mais adiante discute sobre a atribuição poética da metáfora asseverando que “a estratégia de discurso pela qual a linguagem se despoja de sua função de descrição direta para aceder ao nível mítico no qual sua função é descoberta é liberada” (Ricoeur, 2005, p.376). Finalmente, apresenta sobre a tensão existente entre a verdade metafórica e a verdade literal (cf. Ricoeur, 2005, p. 387).

Esta tensão entre a forma da parábola e do Evangelho é retomada na obra *Hermenêutica Bíblica*, na qual afirma que “a linguagem religiosa das parábolas é um exemplo de linguagem poética. [...] é precisamente na base da poética que a linguagem religiosa revela seu caráter específico” (Ricoeur, 2006, p.192). Embora, não deixe de ressaltar que a linguagem religiosa modifica a poética transgredindo-a, podendo chegar a uma linguagem “bizarra” com “expressões-limites” (cf. Ricoeur, 2006, p. 192).

Feitas estas aclarções, Ricoeur destaca que “as parábolas são narrativas radicalmente profanas. [...] narrativas da normalidade, mas, por outro, é o Reino de Deus que se diz ser assim. O extraordinário é como o ordinário.” (Ricoeur, 2006, p.226). Na sequência de sua argumentação, destaca a força das imagens apresentadas como comparativas ao Reino sem que seja necessária uma substituição conceitual.

O evangelho nada diz sobre o Reino dos Céus senão que é semelhante a... Não diz o que é, mas a que se assemelha. Isso é difícil de entender. Porque toda a nossa prática científica tende a utilizar as imagens só como meios provisórios e a substituir as *imagens* por conceitos. [...] O evangelho não é o único a falar dessa maneira [...] nenhuma tradução em linguagem abstrata é oferecida, mas somente a violência de uma linguagem que do começo ao fim *pensa através* da metáfora, e nunca *além dela*. O poder dessa linguagem é que ela se mantém até o fim *completamente* na tensão criada pelas imagens (Ricoeur, 2006, p. 229).

Sua afirmação será ainda mais enfática, ao asseverar que as parábolas sobre o Reino de Deus, “dizem mais do que teologia racional. No momento mesmo em pedem uma explicação teológica, começam a destruir as simplificações teológicas que tentamos pôr em seu lugar” (Ricoeur, 2006, p.230). Assim, conclui que para a escuta das parábolas propostas nos evangelhos se faz necessário

deixar a imaginação aberta às novas possibilidades apresentadas pela extravagância desses curtos dramas. Se olhamos as parábolas como uma palavra dirigida antes à nossa imaginação o que à nossa vontade, não seremos tentados a reduzi-las a simples conselhos didáticos, a alegorias moralizadoras. Deixaremos sua própria potência poética desenvolver-se em nós. [...] é no mais íntimo de nossa imaginação que deixamos o acontecimento advir antes que possamos converter o nosso coração e endireitar nossa vontade (Ricoeur, 2006, p.232).

Conclusão

O Sutra do lótus apresenta uma riqueza de imagens em suas parábolas e metáforas. É impossível não reconhecer que desde o século VI a.C., o tempo dos profetas da tradição judaica, milhões de pessoas espalhadas por mais da metade do mundo tenham encontrado as palavras de Buda úteis para levar alguém a alcançar a iluminação.

Estudar este texto e o processo de sua construção ajuda a entender melhor o processo de autocrítica que sofreu o budismo inicial e seu modelo monástico, a mudança de entendimento da essência ou do sentido da vida que difere em cada cultura e a necessidade de adaptação do sentido do texto sagrado nestas culturas. Processo no qual a “força” e a “vida” das imagens e das metáforas é capaz de falar mais alto e continuar a ir além de tantas fronteiras impostas pelas culturas ou pela institucionalização das religiões.

Na cultura da Índia, um entendimento da vida mais negativo como algo preso ao *samsara* profundamente marcada pelo ciclo nascimento-velhice-doença-morte [生老病死], marcada pela dor e pelo sofrimento, precisou ser adaptado nas culturas em que o sentido da vida é mais positivo. E, consequentemente, a maneira de vivência dos ensinamentos e práticas religiosas e até do entendimento do Buda e de sua mensagem também precisaram ser modificados.

O ensinamento inicial precisou se libertar da limitação étnica ou sectária a que toda mensagem religiosa está sujeita. Deste modo, os ensinamentos de Buda puderam ultrapassar os limites da cultura indiana. O entendimento da compaixão de Buda como algo imensurável, e não como privilégio de um pequeno grupo de “eleitos”, além da aceitação de uma imensidão de todos os *Bodisattvas* na infinidade dos meios para libertar a todos os *filhos*, levou tempo até se firmar possibilitando o budismo de se constituir como uma das *religiões universais*.

Em uma perspectiva comparativa com a escritura sagrada para a tradição cristã, é impressionante a semelhança dos temas, imagens com as apresentadas no texto bíblico. A maneira como o *pai* busca atrair seus filhos usando os brinquedos que lhe chamam à atenção pode muito bem ser comparada com a imagem do pai descrita em Oséias 11,4 que também busca atrair seus filhos com “laços de amor” se inclinando ou se rebaixando até o nível destas crianças.

A figura do pai, bastante significativa para o cristianismo e presente no Evangelho de Lucas (15,11-32) na parábola do filho pródigo ou do pai misericordioso. No capítulo IV do Sutra do Lótus seja pai que se despoja e partilha da condição do filho, enquanto no capítulo 15 de Lucas esteja centrado na misericórdia de modo incondicional do pai para com o filho. Apesar das diferenças há grande semelhança no enredo central, nos levando a conjecturar um possível núcleo de transmissão oral comum nas duas tradições.

A tradição oral sempre foi importante na tradição judaica e a Escritura ocupava um lugar secundário como critério de autoridade para a interpretação. De modo similar, os seguidores de Jesus anunciam oralmente a mensagem do Evangelho, como atesta Paulo em 1Cor 15,1-3, só posteriormente registrado por escrito. O debate sobre o cânon cristão, provocado por Marcião na metade do segundo século, passando por Tertuliano e sua distinção entre Antigo e Novo Testamento em sua definição latina para o Ocidente, bem como por Orígenes no Oriente até chegar a Carta de Atanásio em 367 que determina a lista de “livros canonizados e transmitidos para que sejam cridos como divinos por nós” (apud Coward, 1988, p. 51).

Os ensinamentos de Jesus, eram passados inicialmente pela transmissão oral por meio de seus apóstolos e seguidores. Entre os especialistas, há quem defenda que Jesus seguia os modelos dos demais mestres de seu tempo, outros defendem uma radical diferença na maneira de pregar. (Cf. Coward, 1988, p. 37). Não obstante as controvérsias, é consenso que houve uma passagem “do diálogo oral livre de Jesus e seus discípulos que fora memorizado, repetido, registrado por escrito e finalmente publicado” (Coward, 1988, p.37).

Coward defende a possibilidade de aproximação das Escrituras Sagradas para além das tradições monoteístas, especialmente a partir da reflexão teológica de Karl Rahner assumida posteriormente pela *Nostra Aetate* ao reconhecer que as Escrituras de outras tradições religiosas

podem também conter “elementos sobrenaturais da Graça” como parte da única e universal revelação de Deus em Jesus Cristo (Coward, 1988, p. 78-79). Assim, o tema da compaixão bídica e da misericórdia cristã podem ganhar uma frutífera aproximação.

A imensa compaixão do Buda que dá aos seus filhos, salvos da casa em chamas, o melhor veículo, algo bem maior que o prometido, também pode ser comparada com o texto de Mateus 5, 45 onde o “Pai que está nos Céus, faz nascer o sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos”; ou ainda com o patrão que contrata os trabalhadores para a vinha em Mateus 20, 1-16 e no final paga a todos o mesmo salário indistintamente do tempo trabalhado.

Para que estes paralelos não passem de meras comparações é interessante ressaltar que o desenvolvimento no Oriente da ideia da iluminação como algo acessível a todos é quase simultânea ao que acontece na tradição judaico-cristã com a ideia da salvação como acessível a todos. Segundo Michael Pye “a idéia de ‘meios hábeis’ se desenvolveu no período de formação do budismo *mahayana* na Índia em um tempo correspondente aproximadamente a emergência do cristianismo no mundo ocidental” (Pye, 2003, ix). A metáfora da chuva do capítulo IV do sutra do Lótus pode ser trabalhada em paralelo com o capítulo 55 de Isaías, também aponto apontado por Karl Jaspers, em sua tese da Era Axial, como marco neste entendimento da universalidade da mensagem da traição judaica. Talvez isto daria um alcance ainda maior ao que se diz no Evangelho de Marcos “Cumpriu-se o tempo” (Mc 1,15).

Os paralelos, creio que podem ser inúmeros, são de um valor imenso para o diálogo inter-religioso. Porém, também é preciso ter em mente de que a superação das fronteiras das religiões institucionais se dará mais se nos centrarmos na linguagem e na riqueza das metáforas e nas suas possibilidades de ir além, de transpor os limites já estabelecidos, no caso das religiões, pelo enquadramento doutrinal e institucional.

Vale ressaltar aqui a pergunta sempre presente em muitas discussões sobre as possibilidades de aproximação entre a ideia da “iluminação” no budismo e a “salvação” pregada pelo cristianismo. Se partirmos do entendimento doutrinal e institucional, certamente encontraremos mais diferenças que semelhanças. Porém, se o ponto de partida for a metáfora ou as imagens por ela formadas as possibilidades de comparação e aproximação ultrapassarão qualquer aprisionamento ou fronteira institucional. Isto ajuda também no entendimento que a ideia de salvação ou de iluminação depende muito do entendimento cultural e da situação de cada pessoa.

As metáforas presentes nas escrituras sagradas continuam a mostrar a vitalidade e podem certamente nos ajudar a ir mais além das fronteiras religiosas institucionais, revelando seu vigor, mostrando-se capazes de retornar a viver apesar dos aprisionamentos institucionais. Lidas de modo particular inspiram e renovam o seguimento e observância ou recitadas, cantadas ou proclamadas solenemente ultrapassam a dimensão escrita podendo se tornar um ato sacramental.

Referências bibliográficas

- ANALAYO, Bhikkhu. Superiority Conceit in Buddhist Traditions: A Historical Perspective. New York: Wisdom Publications. 2021.
- BEJA, Flora Botton. Reseña de “El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina”. Estudios de Asia y África. XXXVI: 2001. p. 569-574. Disponible em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58636313>>. Acesso em: 18 nov. 25.
- BUDDHIST DICTIONARY - Japanese English. Tokyo. Daito Shuppansha, 1999
- CAMARGO, Marcos Ubirajara de Carvalho e (Trad.). O Sutra da Flor de Lótus da Lei Maravilhosa. São Paulo: Editorama. 2009.
- CARNEIRO, Marcelo da Silva; FRIDMAN, Lucas Lima Martins. A Hermenêutica Rabínica do Mashal e sua influência no primeiro século EC. Estudos de Religião. v. 35, n. 3. set.-dez. 2021. p,

315-336.

- CORNU, Philippe. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*. Paris: Éditions du Seuil. 2001.
- COWARD, Harold. *Sacred Word and Sacred Text. Scripture in World religions*. Maryknoll-New York: Orbis Books. 1988.
- DICIONÁRIO HOUSSAIS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: Editora Objetiva. 2001.
- MARGUERAT, Daniel. *Le dieu des premiers chrétiens*. Genève: Labor et Fides. 1990.
- PEUZÉ, P.J.A.R. *Mashal Rabínico ou Parabole? Parábolas dos Evangelhos à Luz dos trabalhos de Paul Ricoeur e Yonah Fraenkel*. 115 f. Tese Doutoral (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo: São Paulo. 2018.
- PEUZÉ, Pascal Jean André Roger. *O Mashal rabínico (parábola rabínica): comparação ou metáfora?* (2010). *Vértices*, 9, 150-156. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/vertices/article/view/179365>>. Acesso em: 17 nov. 2025.
- PYE, Michael. *Preface to the second edition. Skilful means. A concept in Mahayana Buddhism*. London-New York: Routledge. 2003.
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Ed. Loyola. 2006.
- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paul: Loyola. 2005
- ROKKEKYŌ - 「法華經」ワイド版(上), [Sutra do Lótus - Versão expandida-volume 1. Texto japonês e chinês]. 岩波文庫..岩波書店. Iwatani Publisher: Tokyo. 2004
- TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina*. El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África: Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas. El Colegio de México, Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, México D.F., 1999.1999. Disponível: <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0924797>>. Acesso em: 18 nov. 2025.