

Attraverso la parete di vetro

Ricezioni del buddhismo nell'arte e nel pensiero mitteleuropei

Federico Filippo Fagotto

Starting from the end of the 19th Century, several experiences of links between Europe and the Far East countries have grown up together with the crisis that, from the Long Depression, was increasing and would have led to the World Wars. It can be plausible to affirm that mitteleuropean intellectuals and artists, particularly involved in that situation, took almost an advantage from their naive and not already specialized point of view towards the oriental studies, with the aim of finding, upon the new cultural horizon, possible solutions or occasions of escaping from the Old World's decadence.

I. Don Quijote in Asia

Cerco il modo di iniziare questo articolo e guardo fuori dalla finestra. Piove. L'ideale per stare a casa e scrivere. Addosso ho un finto *kimono* e in sottofondo non c'è davvero Beethoven, ma una sua recente esecuzione. Insomma, tutto è filtrato attraverso un vetro, anche e soprattutto il mio desiderio di immergermi nella cultura mitteleuropea e, insieme, dentro quella estremo-orientale, pur restando tranquillo a casa.

Se vivessi all'estero, forse avrei maggiori chance d'immedesimazione. Ci ho pensato seriamente l'anno scorso, quando ero a Vienna. Poi ho letto un libro e mi sono messo in forse. Tuonava fra le pagine la voce di Jung, fresco da un viaggio in India compiuto nel 1938, del quale ebbe a dire di non aver visto laggiù alcun europeo che vivesse davvero lì, cioè fuori dal proprio paese. «Sie leben alle in Europa, das heißt in einer Flasche, gefüllt mit europäischer Luft»¹, ridicolizzava lo psicologo svizzero, forse un po' più insanito da secoli di neutralità elvetica e di sgravio culturale. Riuscì, lui tra i primi, a mettere a fuoco l'immagine di un *Glaswand*, una parete di vetro, che gli europei si sarebbero costruiti intorno grazie e a causa della loro fantasia (*Phantasie*), ma oltre la quale – pur nell'impeto di evasione che urgeva dalla Crisi di fine secolo ai conflitti mondiali – non riusciranno mai davvero a procedere (*hinausbegeben*).

¹ «Vivono tutti in Europa, vale a dire in una bottiglia, riempita d'aria europea», cfr. Carl Gustav Jung, *Zivilisation im Übergang* (Gesammelte Werke. Zehnter Band), Olten und Freiburg im Breisgau, 1981, p. 567.

Eppure, fu proprio in quel periodo in sella ai due secoli che, soprattutto a partire dalla Mitteleuropa appunto, nacquero i primi approcci diretti alle culture dell'Asia, dopo che si era fatto tesoro a sufficienza degli studi condotti a distanza nelle epoche immediatamente precedenti, intervallati tutt'al più da alcuni viaggi più esplorativi che metabolici. E nonostante l'approccio neofita, quasi dilettantesco, con cui le prime ricerche furono intraprese, quella distorsione della fantasia snidata da Jung contribuì non solo così tanto alle arti, ma anche al pensiero filosofico a esse retrostante, o sovrastante che fosse. Valga simbolicamente, dunque, l'immagine che Edward Conze, uno dei primi orientalisti di lingua tedesca, diede di sé, cioè quella di un Don Quijote che si scaglia, per bisogno e passione, verso l'immagine di un'Asia in parte creata dalle sue stesse ambizioni.

2. Un prodotto della disperazione

È certo che i motivi e le curiosità che hanno portato lo sguardo attraverso la nostra parete di vetro sono stati diversi. Furono talvolta filosofici, tal'altra storici, artistici, linguistici, e poi antropologici. Per mettere un po' d'ordine, un articolo – a differenza del saggio – può chiedere aiuto anche a un esempio soltanto, che in questo caso sarà in più un denominatore, dal momento che il buddhismo, sul quale ricade la scelta, è quel sigillo culturale che non solo ha potuto legare ambiti di ricerca e creatività eterogenei, ma venare tradizioni lontane, da quella indiana, singalese, himalayana, cinese, coreana, sino a quella giapponese e del sud-est asiatico, facilitando le prime incursioni ingenuie nel riportare in Europa una cifra culturale capace di legare fra loro questi diversi paesi di provenienza con forse insufficiente tatto discriminatorio. A ciò si aggiunse infine l'influsso europeo. Karl Jaspers fu tra quelli che additarono il marchio tedesco e austriaco imposto al buddhismo durante la sua ricezione nel cuore del continente, e a un certo punto finì col chiedersi: «*Was ist buddhistisch, was östlich, was westlich?*»².

Una risposta venne da Mircea Eliade, secondo cui la riscoperta dell'Asia cadde sotto un cattivo segno, dal momento che, a differenza di altri rinascimenti, questo fu scoperto da attitudini filologiche senza eco abbastanza profonde in arte, letteratura e nelle scienze. Senza sforzo, immaginiamo già che qualcuno non sarà affatto d'accordo con il suo punto di vista. Fra gli scrupoli immediati dei primi ricercatori ci fu infatti proprio quello di capire quale valore potesse avere la scoperta dell'Oriente (chiamiamolo così, per pura comodità), e come andasse impiegato, al di là del mero interesse accademico. Max Müller, padre non solo della storia delle religioni ma anche di questo genere di accortezza, scrisse un libro dal titolo *Was kann Indien uns lernen* (1883). E, guarda caso, già la prima generazione di studiosi piegò subito il materiale sottomano al confronto con la cultura filosofica e religiosa

² Karl Jaspers, *Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, München 1964, p. 130.

dell'Occidente (anche qui, semplice comodità espressiva). Rudolph Seydel, teologo di Dresda che dal 1867 ricoprì la cattedra di Filosofia all'Università di Lipsia, allacciò il confronto fra il credo buddhista e quello cristiano. E tutto ciò avveniva malgrado le storte sopra cui tale linea spesso passava. Max Nordau, noto sociologo ungherese, riuscì a porre a confronto le mire messianiche del nascente sionismo, di cui fu cofondatore assieme a Herzl, con la meta del *nirvāṇa*, soltanto al prezzo di una distorsione concettuale di quest'ultima.

La stagione più recente, invece, ha rifiutato di sottrarsi al dibattito critico pur di non lasciare nulla d'intentato, sulla via dunque del tramonto del dilettantismo. Hanno cominciato Hu Shih e il carismatico D.T. Suzuki a dirsele senza sconti, con *Philosophy East and West* (1953) e la replica a distanza di *Zen: a Reply to Hu Shih*, uscita nel 1978, lo stesso anno in cui venne pubblicato uno degli ultimi saggi sull'argomento ancora capace di schivare lo specialismo e diventare quasi un best-seller. Si tratta del testo di Edward W. Saïd intitolato *Orientalism*, dove la lingua dello scrittore palestinese si è affilata al punto da dire:

Personalmente, ritengo che l'orientalismo sia più veritiero in quanto espressione del dominio euroamericano che come discorso obiettivo sull'Oriente (come vorrebbe l'orientalismo accademico o comunque erudito).³

Se quindi l'orientalismo «riguarda il “nostro” mondo ancor più di quanto riguardi l'Oriente»⁴, si spiega da sé, pensando alla cultura tedesca, la fonte interpretativa che, viepiù dalla seconda meta del Novecento, si è accostata agli studi sull'Asia. Alcune boe di questa regata ermeneutica sono state *Das Indienbild deutscher Denker* (1960) dell'indologo Helmuth von Glasenapp, *German Indologists* (1990) di Stache-Rosen e *Lebensbilder deutscher* (1997) di Hellmuth Hecker.

Nel nuovo millennio, una voce ben impostata è quella del prof. Volker Zotz, studioso orientalista viennese attualmente docente all'Università del Lussemburgo, che conduce da anni una ricerca di confronto fra il buddhismo orientale, in particolare giapponese, e la cultura mitteleuropea. Per capire il contributo del suo testo *Auf den glückseligen Inseln* ci basta il sottotitolo: *Buddhismus in der deutschen Kultur*. A detta di Zotz, le ultime tracce delle vedute di Eliade si sciolgono proprio di fronte al contesto germanico di fine Ottocento, i cui intellettuali e artisti trovarono nel nuovo pensiero orientale una risposta alle insoddisfazioni del loro momento storico. Zotz ha definito il buddhismo tedesco come un autentico “prodotto della disperazione” (*Produkt der Verzweiflung*), il quale finì col dire di più della stessa cultura tedesca che di quella asiatica.

3. Ohne Geist, ohne Gott

³ Edward W. Saïd, *Orientalismo*, tr. it. Stefano Galli, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 22.

Questo ritorno di fiamma termina una traiettoria iniziata in realtà nell'epoca precedente, attraverso un movimento contrario. I grandi sistemi filosofici nati a partire dalla fine del XVIII secolo erano stati messi alla prova in molte maniere, ma ancora inesausto era rimasto lo sforzo di portarli verso culture lontane, magari esotiche. Ecco la dinamica opposta: non ancora la ricerca di segni culturali esterni da attirare verso il confronto, bensì ipotesi di pensiero da sperimentare e lanciare più lontano possibile. Lo si fece in qualche modo già con Kant, poiché tale sembrava uno degli approdi della sua impostazione universalista, di cui già lui si avvide al momento di concludere uno dei suoi ultimi scritti di peso, l'*Antropologia pragmatica*, unendo capitoli dedicati a "Il carattere del popolo" e "Il carattere delle razze".

Di parallelismi non dichiarati fra il suo pensiero e le culture orientali andrà poi a caccia von Glasenapp, riuscendo a scrivere un *Kant und die Religionen des Ostens* (1954), nel quale utilizza come scorta Wilhelm von Humboldt e lo spunto kantiano dei suoi studi linguistici. Fu questi a sottolineare le peculiarità delle lingue di alcuni popoli asiatici, cui si vedevano connesse precise identità culturali e alla cui sommità vi sarebbe stato sia il sanscrito che, dunque, la tradizione a lui retrostante. Il primo giro di vite implica di conseguenza anche il contributo di Herder, in merito al rapporto fra lingua e cultura. A lui non rimase che ultimare il mosaico del progresso dei popoli con una deduzione riguardo le differenze linguistiche, e attribuire ai popoli asiatici uno stadio ancora intermedio nel cammino *in fieri* dello Spirito. Ed ecco trovato l'ultimo anello di congiunzione, naturalmente con il pensiero hegeliano. Incastonare il punto di vista maturato fino a Herder nella già collaudata macchina dialettica, e negare così ai popoli dell'Asia sia la padronanza dell'autocoscienza che un ruolo nello sviluppo del *Geist* fu il compito delle *Lezioni di filosofia della storia* e di alcuni passaggi di altri testi, da cui Hegel ricava persino conclusioni geopolitiche, quali la giusta rinuncia tedesca alla corsa del colonialismo, la cui spinta al di fuori dal tracciato della coscienza sembrava minacciosa.

A questo punto, per sentire quasi su di sé lo stesso bisogno di colmare un simile iato e compatire le esigenze degli autori da cui siamo partiti e dei loro contemporanei, è in parte sufficiente leggersi il trasporto poetico di Goethe, di Novalis e di Heine che, nel loro vagabondare in cerca di risposte, giunsero spesso a immaginarsi l'Oriente, talvolta con infinita coerenza. La famiglia Schlegel, su tutte, vi puntò dritto. Friedrich, dopo i suoi approfondimenti indologici e sanscriti a Parigi, pubblicò *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808). August Wilhelm segue, di lì a un decennio, lo stesso percorso di studi parigino, finendo con il tradurre *Bhagavadgītā* e *Rāmāyaṇa*. Ma entrambi furono forse debitori al fratello più grande, il meno noto Carl August Schlegel, cartografo e genio militare partito per Madras (oggi Chennai) con il reggimento di fanteria dell'Elettorato di Hannover in sostegno alle truppe britanniche di Giorgio III. Carl non tornò mai indietro, a causa della cruenta guerra di Mysore, ma il coraggio di intraprendere un lungo viaggio per calpestare le terre

descritte nei libri e nei racconti fu forse ciò che mancò ai due più giovani e colti fratelli.

Per l'intanto, il pungolo degli intellettuali di evadere fisicamente, o anche solo allargare la circonferenza del Gran Tour, non sorpassò il bisogno di invitare in casa propria le novità filosofico-religiose delle culture lontane per renderle partecipi del tentativo di salvataggio del pensiero occidentale, sebbene il colpo assestato dall'hegelismo alla dignità delle tradizioni extra o pre-spirituali rendesse cauto l'azzardo di applicare le nuove informazioni sopra quelle vecchie categorie in stato di malessere. I primi lavori, dunque, cominciarono con l'approfondire i testi che giungevano fino in Europa e di cui si riusciva a entrare in possesso. Queste minuziose ricerche consentirono finalmente, a partire dai rilevamenti linguistici, di dare profilo allo scheletro di un colosso: quello della teoria indoeuropeistica, sostenuta da Franz Bopp e Rasmus Christian Rask. Il legame di sangue, mai dimenticato dalla nostra bocca e custodito dagli idiomi, dopo aver ritrovato un piedistallo culturale alla frattura hegeliana era adesso in attesa di una rivincita filosofica.

Come risaputo, a forzare il tabù fu soprattutto Arthur Schopenhauer, già a partire dall'esplicita dichiarazione sulla propria confessione di fede: la fede buddhista. Come ci arrivò? L'impianto filosofico che gravitava attorno ai concetti di *Wille* e *noluntas* sembrava combaciare con le nozioni secolari di *samsara* (il ciclo di morti e rinascite) e *nirvana*. Procedendo poi nella direzione della somiglianza si poteva forse rinvenire nella tradizione buddhista anche la soluzione ai mali dell'esistenza e del pensiero umani, umanità intesa sì nel suo complesso, ma in cui è adesso la porzione dell'ovest ad accorparsi all'altra sua "metà", e non già a escluderla. Certo, le sbavature di queste coincidenze culturali erano molte, ma nell'ignorarle Schopenhauer ebbe comunque modo di attuare qualche discriminazione – ad esempio sull'idea di ciclicità del buddhismo, che supera il *samsara* brahmanico, dove a mutare era un'essenza concreta, per rifarsi a un più ampio processo di trasformazioni degli esseri e delle energie spirituali – ma soprattutto riuscì a costruire un discorso innovativo e potente sull'arte.

A spalancare del tutto l'ingresso ormai forzato da Schopenhauer ci pensarono alcuni studiosi che, partendo dal suo sistema, indugiarono sulla via del confronto con il buddhismo, in particolare Georg Grimm, il quale ebbe accesso ai testi originali dopo aver appreso la lingua pāli. Il suo buddhismo "schopenhaueriano" divenne una religione razionale, in cui a cadere è il concetto di *Ich* (Io), in favore di una qualità inessenziale che accompagna il Sé nel breve tempo della sua esistenza. Ciò però che più importa è il suo bisogno di intonare un discorso morale, ancor più del suo maestro forse, in cui infatti la negazione della *voluntas* non equivale più a una nientificazione, bensì a una posizione più alta e affermativa.

La strada morale, che tosto verrà imboccata nella retromarcia genealogica per diventare oltre-morale, porta dritto a Nietzsche, del quale è possibile leggere un

ottimo riepilogo, a proposito dei suoi non rari interessi per le culture orientali, nel saggio di Ryogi Okochi: *Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht (1995)*. A fare da lenone fra Nietzsche e il pensiero indiano fu Paul Deussen, o forse dovremmo dire Deva-Sena, vista la sua scelta di un anabattesimo sanscrito, incoraggiata dalla stima del carismatico guru Swami Vivekananda. Paul Deussen, seguace del pensiero schopenhaueriano e fondatore della Schopenhauer-Gesellschaft di Francoforte, trasferì parte degli interessi da lui mutuati sul pensiero indiano proprio al giovane amico Friedrich Nietzsche, il quale poi proseguì, pur in modo meno sistematico, nell'approfondire alcune questioni. Anche a Nietzsche riuscì di trovare utili consonanze, a patto che non si attardassero sulla nullificazione della volontà di vivere, che a lui premeva invece oltrepassare. E lui stesso fece colpo, a sua volta, su alcuni pensatori a venire. Pensiamo al filosofo e scrittore boemo Fritz Mauthner, sedotto dallo scenario buddhista e dall'assenza, evidenziata dalla lezione nietzscheana, di un apparato teologico forte in virtù della dismissione da parte dei suoi santi della veste olimpica ancora indossata dal brahmanesimo. «Buddha kam aus ohne Religion, ohne Gott, ohne Himmel»⁵, scrisse Mauthner appena scoperto che Dio si poteva uccidere in molti modi.

4. Dal tramonto al Sol levante

La rilettura levantina del crepuscolo degl'idoli indusse a includere il buddhismo entro la riflessione sulla crisi europea. Rudolf Pannwitz, altro nietzschiano desideroso di superare il nichilismo, vi diede spazio nel testo *Die Krisis der europäischen Kultur (1917)*. Il suo modo di affrontare il problema, abile nel costruire sentieri affiliati ma indipendenti dalla filosofia, non avvicinò solo alcune soluzioni a una cultura eterodossa come quella buddhista, ma le rivolse anche a diversi registri del discorso, in particolare quello letterario. Connubi fra letteratura, filosofia e spiritualismo orientale, così come in Mauthner e Pannwitz e sempre nel segno della crisi dell'Europa, sono riassunti infine nella figura di Hugo von Hofmannsthal, il cui incanto per l'Oriente – a differenza del postmodernismo di Pannwitz, proteso all'avvenire – prende in considerazione un ritorno all'antico. Ne nasce una posizione in bilico, fra Sehnsucht e Wirklichkeit (le due parole chiave che Gabriella Rovagnati attribuisce nel suo saggio al rapporto fra Hofmannsthal e la cultura orientale), da cui ne viene fuori una “rivoluzione conservatrice” da proporre all'Europa. Come scrisse in un'introduzione a Kokoro – famoso testo dello yamatologo Lafcadio Hearn, di cui Hofmannsthal apprezzava la capacità di partecipare della «vita interiore del paese

⁵ Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Band IV. Stuttgart/Berlin 1923, p. 249.

amato»⁶, il Giappone, che in Hearn precedeva sia gli scopi di ricerca che gli amori estetici – il buddhismo stesso rivela e conserva questa posizione ibrida:

È filosofia, se non erro, che però non ci lascia freddi, non ci trascina nel vuoto dei concetti. Quindi è religione, una religione però che non minaccia, che non vuole essere la sola al mondo, che non pesa sull'anima.⁷

Anche Spengler dubiterà di poter chiamare il buddhismo una religione, preferendo il termine *Weltstimmung*. Ma, a questo riguardo, la sua profezia sulla crisi avrà toni assai diversi: buddhismo, stoicismo e socialismo avrebbero in comune un'indole materialistica, che disseziona l'essenza umana per chiarirla mediante concetti. Così facendo, gli riesce il paradosso di invischiare anche il buddhismo nel tramonto dell'Occidente.

Questo viale del tramonto portò invece alcuni dall'Untergang al paese del Sol levante. È il caso di Carl Theodor Strauss, studioso orientalista trasferitosi negli Stati Uniti, da cui proseguì per un viaggio nell'Estremo Oriente, fra India, Ceylon e Giappone. Ritornato infine in Germania, vi fondò la *Deutsche Gesellschaft für ethnische Kultur*, con l'idea d'inoculare nella società tedesca gruppi di ricerca e diffusione delle culture orientali. Coinciserò in questo periodo tentativi analoghi, spesso collegati alla figura di Karl Seidenstücker, fondatore nel 1903 della *Buddhistischen Missionverein für Deutschland* e, nel 1909, della *Deutsche Pali-Gesellschaft*. Sotto lo pseudonimo di Bruno Freydank, licenziò testi di confronto fra i ruoli messianici del Buddha e del Cristo, al cui credo si rivolgerà infine dichiaratamente, nell'ambito della dottrina protestante. Degna di nota la sua decisione di rifugiarsi in un monastero buddhista giapponese di tradizione *theravada*, vero esempio di sradicamento culturale quale possibile soluzione alla crisi della società, o anche soltanto come sua plausibile minaccia.

Siamo ormai prossimi alla stagione del caldo dialogo a distanza fra Germania e Giappone, dopo la sopravvivenza all'inverno delle diffidenze. Vi era stato infatti chi, come il gesuita missionario in Giappone Joseph Dahlmann, forse non aveva apprezzato la cacciata degli europei dal paese a causa dell'irrigidirsi del nazionalismo nipponico, chi poi come Friedrich Köppen che, di orientamento post-hegeliano, tacciava il buddhismo di attentato al *Geistesleben*, o chi addirittura, pur orientalista e storico delle religioni come Friedrich Heiler, nell'eleggere il sacro quale scopo ultimo di ogni confessione di fede e nella mistica il suo naturale approdo, malvedeva la pratica Zen temendovi una sosta fin troppo limitrofa al laicismo. In attesa che, sul piano politico, i due paesi si allineino lungo l'asse, la riapertura proverrà proprio dal fronte intellettuale non distante dal nazionalsocialismo. Eugen Herrigel, l'autore del famoso *Zen in der Kunst des Bogenschießens (Lo Zen e il tiro con l'arco)* è il nome

⁶ Hugo von Hofmansthal, *Lafcadio Hearn*, in Lafcadio Hearn, *Storie di spettri giapponesi*, tr. it. G. Rovagnati, Tranchida, Milano 2001, p. 7.

⁷ *Ibidem*, p. 10.

che viene sempre fuori in questo caso, sebbene sia meno risaputo che il maestro da lui incontrato in Giappone in realtà non apparteneva a una scuola Zen, e che lui in compenso fosse membro della società antisemita *Kampfbund für deutsche Kultur*.

L'argomento è spesso schivato, non solo per l'inadeguatezza di quasi tutte le teorie compromesse con il regime, ma anche per la difficoltà di far vibrare le voci fuori dal coro. Piega sulla maggioranza, infatti, la casta di intellettuali vicini al Reich che resuscitarono i contorni, sbiaditi a dire il vero, delle antiche culture orientali nel segno dei popoli arii. I nomi più agili da ricordare sono quelli di Wilhelm Hauer, l'indologo fondatore della *Deutsche Glaubensbewegung* con l'hobby di scrivere lettere a Himmler, Wolfgang Schumacher, che quando scriveva del principe Asoka chissà perché veniva in mente il Führer, August Faust, docente di filosofia e studioso di culture orientali con giovani esperienze nella Hitlerjugend, oppure Karlfried Dürckheim, diplomatico e poi psicoterapista tedesco che durante il lungo soggiorno in Giappone alternava meditazioni *kyūdō* di tiro con l'arco insieme allo stesso maestro di Herrigel e campagne di assimilazione dei principi nazisti all'etica *bushidō*. Eppure, se si rimane in ascolto, i controesempi sussurrano. Uno è quello di Wilhelm Müller, conosciuto come Angarika Subhuti, le cui letture di testi sacri buddhisti diede carburante alle rivendicazioni socialiste di stampo umanista e antifascista. Dal Giappone proviene invece il lamento di Löwith, uno dei pochi a imboccare la via dell'esilio nell'altro senso di marcia. Parliamo qui di un hegeliano temerario al punto da spingersi al di là della linea d'ombra dello Spirito e che in cambio ne trovò un altro, diverso e affascinante, di cui recò testimonianza nel testo *Der japanische Geist*. Ecco, anche la frattura con l'hegelismo sembrava ricomporsi.

L'ultima sagoma che, in contatto con la cultura nipponica, non può che profilarsi è quella di Heidegger, il cui ruolo è tuttora in fase di chiarimento. Per l'equilibrio del discorso basti ricordare i suoi dialoghi filosofici con pensatori giapponesi quali Nishida Kitarō, Keiji Nishitani e Hajime Tanabe. Quasi stupefatto dagli arrangiamenti speculativi condotti al proprio sistema dalla Scuola di Kyōto, attraverso il suo stesso vocabolario filosofico, l'appetito del pensatore di Meßkirch trovò soddisfazione anche in questo caso alla mensa dell'arte, di cui poté discorrere sia con Kuki Shūzō, teorizzatore dei valori estetici dell'*iki* e del *fūryū*, ma anche con Tomio Tezuka, professore di Letteratura tedesca all'Università imperiale di Tōkyō. Ormai, per chiudere il cerchio o restarci dentro, si può ricordare un'asserzione citata dallo stesso Löwith con la quale Nietzsche accomunava l'approccio alla filosofia e all'arte di tutti gli intellettuali tedeschi, arsi dal desiderio di forzare l'evidenza e conferirle un significato più profondo di quanto sia. Chiediamoci se anche Heidegger, pensando al valore poetico e filosofico delle immagini-di-senso, intravide questa stessa possibilità nell'inclinazione giapponese a spingere il dato sensibile oltre i margini del simbolo, come ammise lo stesso Tezuka in seguito alla famosa ora di conversazione passata con l'amico tedesco:

La peculiarità del popolo giapponese [...] non è il fatto di accontentarsi della pura e semplice restituzione del dato sensibile, bensì la tendenza a esigere che l'elemento colto dalla sensazione assuma, quanto più la sensibilità artistica è elevata, un carattere simbolico.⁸

5. Gli Zimmermann

Siamo arrivati al midollo del discorso, nel quale il bisogno filosofico di rivolgersi all'Oriente, in virtù dell'approccio ingenuo e della penombra di conoscenza nella quale, ricordiamoci di Pascal, ognuno riusciva a vedere ciò che voleva, visse un exploit nelle arti e nella letteratura. Se anche solo prendessimo due romanzi come il *Maha Guru* di Gutzkow, datato 1833, e l'*Ekstatische Theater* di Felix Emmel (1924), è chiaro che l'abisso generazionale e stilistico sarebbe ingestibile. E proprio quando chi scrive va alla ricerca di un pallida norma per rendere conto della forse migliore risorsa di questo fenomeno, ossia la sua eterogeneità, capita fra le mani un brevissimo scritto di Robert Walser, autore svizzero amante delle passeggiate e del tema di viaggio, incluso non per nulla dentro la raccolta che contiene soprattutto il racconto *Der Spaziergang*. La storiella, dal titolo Koffermann und Zimmermann, parla di due scrittori che vengono contattati dall'editore della testata per la quale entrambi lavorano, in merito a dei reportage da svolgere all'estero. A Koffermann viene chiesto di preparare la valigia (*der Koffer*) e viaggiare verso il lontano Giappone, cosa che non si fa ripetere due volte. Zimmermann invece, che dovrebbe andare nella più vicina Turchia, rifiuta e preferisce restare nella sua stanza (*das Zimmer*) a riflettere.

Chi sono i nostri Zimmermann, allora? Chi sono i letterati e gli artisti ansiosi di condurre immersioni nelle culture orientali, anche di notevole profondità, restando però entro le mura del vecchio continente, forse per paura di scoprire che l'Asia non corrisponde davvero alle loro aspettative? Si possono scomodare persino premi Nobel, come Gjellerup, più interessato alla cultura tedesca che alla tradizione del suo paese, la Danimarca, e che pur avendo inciso il fascino orientale in opere quali *Offerildene* (1903) e *Den fuldendte Hustru* (1907) non si spinse mai più a est della stessa Turchia. Oppure lo scrittore von Doderer, che non smise di denunciare l'agonia dell'Impero Austro-Ungarico ma che, nonostante i numerosi appelli per cercare una sua cura tra i paesi del Levante, trascorse la maggior parte della propria vita nella cara vecchia Vienna.

E che immagine si saranno fatta, al tempo, della vita del Buddha e della sua agiografia, i lettori costretti a ricavarne ogni descrizione dai romanzi depistati dall'incantesimo letterario, come quelli di von Hornstein, Navrats, Rittmann-Ursch e

⁸ Tomio Tezuka, *Un'ora con Heidegger. Oriente e Occidente*, a cura di L.V. Arena, Mimesis, Milano 2013, p. 14.

anche di Hesse? Forse un volto somigliante alle statue *Gandhāra*, cioè un miscuglio fra gusto indiano e influssi dell'arte occidentale, magari però di bellezza inimitabile. Ricordiamo che il 1920 è l'anno in cui, assieme al Siddharta, viene pubblicato il piccolo gioiello di Stefan Zweig, il racconto *Die Augen des ewigen Bruders*, in cui alla storia è sufficiente un sapore esotico per velare i richiami alla situazione politica, di fronte al cui precipizio Zweig decise anche lui di fuggire, ma verso l'Ovest, forse per sorprendere alle spalle il Sol Levante. Arrivato però in Brasile, uno scoramento simile a quello di Benjamin lo fece desistere. Nella lettera di commiato con cui annunciò il suicidio, augurò agli amici di vedere l'alba alla fine della lunga notte. Lui, per troppa impazienza, scelse invece di precederli.

E così, fra reazioni e rivoluzioni, frondisti e collusi col potere, i cardini della tradizione e della metafisica buddhista vengono fatti a brani e spartiti fra le parti. Gautama viene dipinto ora con tinte filoariane, come nel Buddha di Victor Widmann, ora come antidoto al pangermanismo. Mentre Theodor Lessing inizia a usare il termine *brahmā* al posto di Dasein e dice *buddhi* quando intende *Geist*, c'è intanto chi, come Emil Lucka, imputa alla spoliazione buddhista dell'Io l'assenza in Oriente di una grande tradizione teatrale paragonabile a Shakespeare o alla tragedia antica, proprio negli anni in cui Alfred Döblin dava un volto innovativo al suo teatro e ai lavori in prosa servendosi guarda caso di parallelismi con le culture orientali, come quello fra l'etica taoista e il principio tolstoiano della non-violenza, così come nel romanzo *Die drei Sprünge des Wang-Lun* (1915).

La cultura buddhista dové allora lottare per scendere in confidenza con l'arte nostrana, superando lei stessa qualche ritrosia. Se da una parte, infatti, c'era chi usava l'arte come strumento di propaganda contro la nuova religione – si guardi il dipinto di Hermann Knackfuß commissionato dal Kaiser Guglielmo II, in cui le divinità guidate da un angelo armato di spada fiammeggiante e vegliate dal simbolo della croce, osservano di lontano un Buddha minaccioso avvolto da fulmini e nubi nere – alcune comunità buddhiste, emuli del regime monacale, vedevano nell'arte una fonte di distrazione e attaccamento. Nella *Buddhistisches Haus* fondata dall'omeopata e promotore della pratica buddhista Paul Dahlke era vietato il possesso di strumenti musicali, pennelli e l'esercizio delle arti.

Il frangiflutti più autorevole fu invece Wagner, influenzato dall'amico Liszt. Dopo aver disseminato il *Lohengrin*, il *Tannhäuser* e il *Fliegende Holländer* di richiami orientali e aver cominciato un'opera incentrata sull'argomento, *Die Sieger* (che però rimase incompiuta), a tutti parve che il rimando esotico fosse sdoganato. Già Hans von Bülow, primo marito di Cosima Wagner e fervente ammiratore di Richard, compose un *Nirwana* (1866). Due opere che ebbero in seguito un buon successo furono, nel 1904, *Der Buddha* del pianista prodigio Max Vogrich e, l'anno seguente, il *Maja* di Adolf Vogl. Stranamente, pur essendo la musica una delle arti più trascurate dall'estetica buddhista, orientalismo e musicologia hanno trovato spesso un

buon binomio presso vari autori occidentali di questo periodo, a riprova del valore aggiunto della libera interpretazione. Inclinzioni musicali erano coltivate dal teosofo Henry Steel Olcott e dall'antroposofo Hermann Bekh, capace di relare la mistica tibetana agli studi musicali, dalla nozione di *kosmische Rhythmus*, fino alle ragnatele musicali di Wagner e Bruckner.

È ovvio che, proseguendo di quest'andatura, si incontreranno esempi sempre più rinomati di assimilazione orientale fra le restanti arti, i cui apici sono forse la pittura di Kubin, la poesia di Rilke e il teatro di Brecht. Anche artisti e intellettuali per nulla specializzati e poco confidenti con l'ortodossia buddhista percepiranno in molti dei loro aneliti quasi l'assegnazione di una nuova appartenenza, da descriversi forse con le parole del poeta Arthur Pfungst tratte dal titolo di una sua opera uscita al culmine della crisi di fine secolo: *Ein deutscher Buddhist*, del 1899.

6. I Koffermann

Come detto, si è parlato finora di "*buddhistische Deutschen*" più che "*deutsche Buddhisten*". I casi più singolari invece, purtroppo meno noti, sono quelli di alcuni personaggi che – nell'unione di ricerca filosofica, attività artistica e pratiche spirituali all'interno degli interessi di partenza – non indugiarono a far la valigia pur di immergersi nelle culture dell'Asia, verso cui l'ispirazione si sentiva debitrice. Gli esempi che riportiamo sono quattro, poiché in merito a queste premesse sembrano i più rotondi.

Il primo è Anton Walter Gueth (1878-1957), giovane musicista di Wiesbaden destinato a diventare uno dei primi *bhikkhu* (monaco buddhista) della storia occidentale. Nei primi anni studiò teoria musicale, composizione e arrivò a padroneggiare violino, viola, pianoforte e clarinetto all'*Hoch Conservatory* di Francoforte e al *Paris Conservatoire*. In seguito, si dedicò alle letture filosofiche di Platone, Cartesio, Kant e Schopenhauer. Fu per ventura che ascoltò alcuni discorsi su argomenti teosofici, presto rinfocolati dal maestro di violino che gli regalò alcuni libri sul buddhismo. Ed ecco qui lo scarto: invogliato a superare l'atteggiamento di studio distaccato e a prendere la decisione di farsi ordinare monaco, intraprende un viaggio da Tessalonica al Cairo, dove suonò il violino per racimolare i soldi necessari a proseguire fino a Bombay e, da qui, stabilirsi in Sri Lanka. Fu accolto da un monastero *theravada* e divenne prima *samanera* (monaco novizio) poi svolse *l'upadampada* (procedura di ordinazione) assumendo il nome di Nyanatiloka Mahathera.

Da seguire con attenzione, a questo punto, il suo ritorno in Europa con l'intento di infondervi quanto esperito nell'apprendistato spirituale e dare alla luce un monastero buddhista occidentale. Tuttavia, all'ennesimo tentativo fallito fra Germania, Svizzera e Italia, decide di tornare in Asia. Si reca a Ceylon e prende possesso di un'isola vicino al villaggio di Dodanduva per fondarvi l'*Island Hermitage*, un monastero che

accolse non solo diversi intellettuali europei, ma anche molti *rodiya* (gli “intoccabili” singalesi). La fine dell’esperimento si ebbe allo scoppio del primo conflitto mondiale, quando Gueth, pur sempre tedesco in una colonia britannica, fu internato nel campo di *Diyatalawa*. Cessate le ostilità, dopo estradizioni in Australia, Cina e un breve rimpatrio, si trasferì in Giappone dove insegnò tedesco e *pāli* alla *Taisho University*. Dopo un po’ di quiete, sembra averne abbastanza e fa il bis: torna in Sri Lanka, ritrova il vecchio monastero, ormai semidivorato dalla giungla, e riesce a rimetterlo in sesto giusto in tempo per lo scoppio della seconda guerra mondiale. Con l’aplomb di una prassi collaudata, le truppe inglesi lo internano nel campo di Dehradun. Nyanatiloka riuscirà però a cavarsela anche questa volta. Acquisita ormai la fama di guru e forse un’aura d’immortalità, diventa il primo occidentale a presenziare al Sesto Consiglio Buddhista a Yangon. Non chiuse mai il cerchio dei suoi pellegrinaggi e non tentò un’altra volta di strappare il successo in Europa. Rimase perciò a Ceylon, dove morì a Colombo nel 1957.

Il secondo caso viene citato forse un po’ più spesso. Parliamo di Karl Eugen Neumann (1865-1915), primo traduttore del Canone *Pāli* e pioniere del buddhismo europeo. Il padre era tenore allo *Staatsoper* di Vienna e diresse poi il teatro il Lipsia. Il giovane Karl deviò presto dalla carriera di banchiere, non appena imbattutosi nella lettura di Schopenhauer e, da questa, nella passione per la cultura indiana. Dedicatosi allo studio di indologia, religione e filosofia a Berlino divenne allievo di Richard Pischel, fondatore del cosiddetto “Neo-buddhismo”, che tanto influenzò Mann ed Hesse. Anche in Neumann assistiamo alla svolta decisiva di passare dalla teoria alla messa in opera: ultimata la traduzione del *Tipitaka*, in occasione dell’anniversario della morte di Schopenhauer, e del *Dhammapada*, sceglie di recarsi in India e poi a Ceylon, dove conoscerà lo stesso Nyanatiloka Mahathera. C’è da dire che, a differenza sua, a Neumann riuscì un fortunato ritorno in patria, grazie anche al supporto del linguista indologo Georg Bühler, di cui divenne assistente nell’*Institut für Orientalistik*.

Nel segno di un fecondo diletantismo, la sua altalena fra esterofilia e importazione all’interno del tessuto sociale mitteleuropeo causò alcuni paradossi, quali la sua critica all’adulterazione della lezione del venerabile *Shākyamuni* che, a suo dire, veniva perpetrata nel *sangha* dell’*Island Hermitage*, critica che si vide rivolta contro appena tornato in Austria da filologi come Otto Francke, che gli attribuirono alcune imprecisioni interpretative. La sua gestione dello scrupolo metodologico e del libero confronto rimase però fluida al punto da permettergli una convincente applicazione dei principi buddhisti sia all’arte figurativa classica (in particolare di Salvator Rosa, Rembrandt, Ruisdael e Luini), che alla filosofia e letteratura tedesche, con particolare debito nei confronti di Goethe, tanto da suscitare il plauso non solo di letterati come Mann e von Hofmannsthal e di filosofi come Max Weber ed Ernst Bloch, ma anche di maestri orientali quali il grande Daisetsu Teitaro Suzuki, che ricavò dalla lettura

della tesi di dottorato di Neumann la necessità di un continuo confronto fra il pensiero Zen e la mistica di Meister Eckhart.

L'audacia di azzardare un confronto con Goethe aveva adesso un precedente. Ci riprovò Paul Carus, filosofo e teologo tedesco fra i principali traghettatori del pensiero orientale negli Stati Uniti, dove emigrò per sfuggire all'appesantimento culturale della politica bismarckiana. Il suo recupero del panteismo goethiano in una forma di "panbiotismo", che includesse tutto ciò cui spetta la dignità della vita, lo resero «un ateo che amava Dio»⁹, come amava definirsi. Una celata ironia lo mise presto sulla strada dello stesso D.T. Suzuki, dal momento che questi avrebbe forse potuto definirsi al contrario, alla luce della sua formazione Zen, "un credente che non amava Dio". A Goethe si ispirò poi il terzo personaggio chiave di questo confronto, ovvero Bruno Petzold (1873-1949), giornalista e scrittore corrispondente in Cina per un giornale tedesco che, appassionatosi a dovere di tradizioni estremo-orientali, proseguì il suo viaggio sino in Giappone ed ebbe modo di convertirsi del tutto presso un monastero Tendai. Non è soltanto l'occhio di riguardo per le arti – affinato anche dalla moglie che a Tōkyō si esibiva come pianista e cantante – a rendere Petzold una figura simbolica di questa panoramica, ma soprattutto il suo bisogno di non slegare affatto le sue nuove esperienze dal proprio retroterra culturale. All'approfondimento dei valori del buddhismo *mahayana* assegnò anzi presto la mansione, ricoperta nei suoi scritti, di annodare i fili conduttori del discorso filosofico occidentale, frammentato tra diverse fazioni e tradizioni speculative, che Petzold invece ammirava a prescindere da presunte antitesi, in particolare quando si trattava dei sistemi di Nietzsche e Schopenhauer, da conciliare con quelli di Feuerbach e Stirner.

L'ultima pedina mossa da questo confronto è quella di Ernst Lothar Hofmann (1898-1985), conosciuto dai più con il nome di Govinda, assunto quando a Ceylon divenne discepolo di Nyanatiloka, il quale lo portò poi con sé in Birmania. Da giovane, avere in famiglia un padre tedesco e una madre boliviana aiutò forse il futuro Govinda a non sentirsi frenato nei movimenti dall'amor patrio. Dopo aver aperto gli orizzonti mentali con gli studi di cristianesimo, buddhismo e islamismo a Friburgo, inizia il primo dei suoi lunghi percorsi, per studiare archeologia a Napoli. Trascorse anche molto tempo a Capri, dove si dedicò alla pittura. Dopo aver appreso il pāli, aver approfondito i testi buddhisti ed essere entrato in contatto con la meditazione, nacque in lui la curiosità di recarsi a Ceylon, appunto, al monastero di Nyanatiloka. Andò poi in Tibet, a cospetto del Lama Ngawang Kalsang, e nel Kolkata, dove insegnò anche francese a Indira Gandhi. Infine, raggiunta la notorietà, cominciò a muoversi ininterrottamente per spargere ovunque il suo insegnamento: Stati Uniti, Giappone, Malesia, Filippine, Canada, Messico, Sudafrica e molti altri luoghi.

⁹ «An atheist who loved God», cfr. Paul Carus, *The Gospel of Buddha*, Wentworth Press 2016, p. 26.

Non disgiunse mai quella che lui presto intese come missione spirituale dall'attenzione mai perduta per la sensibilità artistica, anzi maturata dall'esempio di Tagore. Quando fondò l'ordine dell'*Arya Maitreya Mandala*, volle che i suoi frequentanti unissero agli studi delle dottrine lamaiste e all'esercizio del tantrismo e del *sadhana* (disciplina rituale induista), la lettura di poeti come Rilke e di testi filosofici come quelli di Klages.

7. Ultime riflessioni naïf

La parola "Oriente" e l'espressione "culture orientali" ormai hanno un che di villano, la lingua ci affonda dentro come la zappa nella terra, anziché catturare con cura, come solo lo studioso specialista armato di bacchette sa fare, i termini corretti con cui indicare questa e quella tradizione dei singoli paesi dell'Asia. Gli studi orientalisti si impadroniscono sempre più del rigore, e anche quanto arriva al grande pubblico – la mostra sulla scultura buddhista a Roma dello scorso agosto e quella sull'*ukiyo-e* di Palazzo Reale a Milano lo confermano – vanta ormai allestimenti dettati dallo scrupolo, in cui gli specialisti possono ascoltare in silenzio gli altri visitatori dire a voce alta: "Oriente" e "culture orientali", per sorridere del gergo dei fuori casta.

Inutile, però, sorridere a nostra volta di questo sorriso. La domanda infatti resta la medesima dei primi approcci naïf di cui abbiamo raccontato finora: di cosa c'è bisogno? Forse, oggi, c'è bisogno dello specialismo. Senso di sicurezza teoretica? Tratto distintivo dal passato? Superomismo? Poco importa. A patto di non credere, però, che la via maestra non sia stata, in gioventù, una "via cadetta" e non sia andata a scuola da quello stesso diletantismo da cui nacquero i primi entusiasmi.

Nel caso, andiamo a rileggerci i turbamenti (*Verwirrungen*) di uno di quei famosi "cadetti" (*Zögling*), quello narrato da Musil nel 1906 (*Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*). «Il tipo d'uomo che piace a me, sopra tutti, è più simile a un filosofo e santone indiano»¹⁰, dice il protagonista, contro il compagno d'istituto Reiting che adora invece Napoleone. Esistono due fili, fa capire Musil nelle parole seguenti: uno rivolto all'esterno e che induce a una «compassionevole inazione» – pensiamo all'attesa quasi messianica che un secondo Napoleone arrivasse a salvare il popolo germanico – e l'altro che invece, facendo sprofondare nella propria anima, sa avvicinare al cosmo. I santoni indiani, esclama convinto Törleß, sono lì a dimostrare che per agguantare il secondo filo occorre spezzare il primo, cioè compiere un sacrificio.

Vi furono disposti molti degli autori presentati in questa panoramica, si tratti del coraggio di svincolarsi dal proprio paese e dalla propria cultura per cercare una risposta altrove, oppure di tentare la salvezza della loro tradizione, quella europea, liberandosi però dalla speranza di poterlo fare contando unicamente sulle forze

¹⁰ Robert Musil, *I tormenti del giovane Törleß*, tr. it. Giulio Schiavoni, Mondadori, Milano 1987, p. 79.

culturali di quest'ultima. Chiediamoci quindi se avevano davvero bisogno di eccessive accortezze filologiche. Io credo: non più di quanto un pompiere si preoccupa se dal secchio che starà per rovesciare sull'incendio cada un po' d'acqua durante il trasporto.

«Si dice che il mondo consista in leggi meccaniche, in nulla modificabili», termina la sua tirata il giovane cadetto, «non è affatto vero, è roba che sta solo nei libri di scuola!»¹¹. Quando Musil era a scuola, ebbe la fortuna di scegliere come argomento della tesi di dottorato un personaggio che, non contento delle leggi fenomeniche, riuscì ad oltrepassare la barriera del suono. Era Ernst Mach. Gli interessi del grande fisico per le culture orientali, mutuati dall'amicizia con Paul Carus e Fritz Mauthner, avrebbero molto da dire sul rapporto odierno con il metodo scientifico. In una lettera del 1912 dichiarò che il suo amore e l'interesse per il buddhismo fu forse un dono delle sue deliziose «riflessioni ingenuie» («*durch die naivsten Überlegungen entsandt ist*»¹²).

Keywords: *Art, Buddhism, Crisis, Geist, Hinduism, Middle Europe.*

Bibliografia

Baumann Martin, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg: Diagonal 1995.

Baumann Martin, *Helmut Klar. Zeitzeuge des Buddhismus in Deutschland*, Konstanz: University of Konstanz 1995.

Beckh Hermann, *Richard Wagner und das Christentum*, Stuttgart: Verlag der Christengemeinschaft 1933.

Beckh Hermann, *Die Sprache der Tonart in der Musik von Bach bis Bruckner, mit besonderer Berücksichtigung des Wagnerschen Musikdramas*, Stuttgart: Urachhaus 1937.

Bertholet Alfred, *Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben*, Tübingen/Leipzig: B. Mohr 1904.

Bertholet Alfred, «Buddhismus im Abendland der Gegenwart», in *Orientalische Literaturzeitung*, Tübingen: Sammlung gemeinverst. Vorträge 131 1928.

¹¹ *Ibidem*, p. 80.

¹² John Blackmoore, *Mach als Außenseiter*. Wien 1982, p. 48.

- Bohn Wolfgang: «Die Einführung des Sangho in Deutschland», in *Die buddhistische Welt* 1909/1911.
- Buttler Paul-Gerhard, «Die buddhistische Bewegung in Deutschland», in *Asien missioniert im Abendland*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1962.
- Carus Paul, *Das Evangelium des Buddha*, Leipzig: Übersetzt aus der englischen Auflage von Carus und Gauß 1895.
- Conze Edward: «Spurious Parallels to Buddhist Philosophy», in *Thirty Years of Buddhist Studies*, Oxford: Bruno Cassirer 1967.
- Döblin Alfred, «Gotamo Buddha», in *Unser Dasein*, Olden/Freiburg im Breisgau: Königshausen & Neumann 1932.
- Dumoulin Heinrich, «Das Buddhismusbild deutscher Philosophen des 19. Jahrhunderts», in *Zeitschrift für katholische Theologie* 101, Innsbruck: Universität Innsbruck 1979.
- Eliade Mircea, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, Wien: Europaverlag 1973.
- Emmel Felix: «Die Seele Asiens», in *Neue Rundschau* 34, Berlin: S. Fischer Verlag 1923.
- Frauwallner Erich, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Wien: Universität Wien 1939.
- Gjellerup Karl, *Der Pilger Kamanita*, Frankfurt am Main: Rütten e Loening 1920.
- Gjellerup Karl, *Die Weltwanderer*, Jena: Quelle & Meyer 1914 (1910).
- Glaserapp Helmuth, *Kant und die Religionen des Ostens*, Kitzingen am Main: Holzner Verlag 1954;
- Glaserapp Helmuth, *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart: Koehler Verlag 1960.
- Grimm Georg, *Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft*, Leipzig: R. Piper 1915.
- Grimm Georg, *Die Wissenschaft des Buddhismus*, Leipzig: W. Drugulin 1923.
- Grimm Georg, *Buddha und Christus*, Leipzig: Neuer Geist Verlag 1928.
- Han Byung-Chul, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Stuttgart: Reclam 2002.
- Han Byung-Chul, *Duft der Zeit: Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, Bielefeld: Transkript 2009.
- Hecker Hellmuth, *Buddhismus in Deutschland. Eine Chronik*, Hamburg: DBU 1985.
- Hecker Hellmuth, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, Konstanz: Universität Konstanz 1990-92.
- Hecker Hellmuth, *Buddhismus und Kunst*, Konstanz: Universität Konstanz 1974.
- Hecker Hellmuth, *Der erste deutsche Bhikku. Das bewegte Leben des Nyanatiloka*, Konstanz: Universität Konstanz 1995.
- Heiler Friedrich, *Die buddhistische Versenkung*, München: Reinhardt 1918.
- Heim Karl, «Der Zen-Buddhismus in Japan», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen: Mohr Siebeck 1923.

- Herrigel Eugen, *Die Ritterliche Kunst des Bogenschießens*, in *Nippon: Zeitschrift für Japanologie*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1936.
- Hesse Hermann, *Siddhartha. Eine indische Dichtung*, Frankfurt am Main: S., Fischer Verlag 1922.
- Hesse Hermann, *Aus Indien. Aufzeichnungen von einer indischen Reise*, Berlin: S. Fischer Verlag 1913.
- Hesse Hermann, *Die Morgenlandfahrt: Eine Erzählung*, Berlin: S. Fischer Verlag, 1932.
- Hoffmann Ernst Lothar, *Die Grundgedanken des Buddhismus und ihr Verhältnis zur Gottesidee*, Leipzig: Altmann 1920.
- Hoffmann Ernst Lothar, *Kunst und Meditation*, Allahabad 1936.
- Hofmannsthal Hugo von, «K. E. Neumanns Übertragung der buddhistischen heiligen Schriften» (1921), in *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Prosa IV*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1955.
- Hornstein Ferdinand von, *Buddha. Legende in drei Akten*, München: C.H. Beck 1899.
- Jaspers Karl, *Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, München: R. Piper & Co. 1964.
- Jung Carl Gustav, «Was Indien uns lehren kann» (1939), in *Zivilisation im Übergang* (Gesammelte Werke. Zehnter Band), Olten/Freiburg im Breisgau: Walter Verlag 1981.
- Kaiser Georg, «Buddha», in *Stücke, Erzählungen, Aufsätze, Gedichte*, Köln: Walther Huder. Kiepenheuer & Witsch Verlag 1966.
- Kantowsky Detlef, «Buddhismus in Deutschland heute», in *Spirita. Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, Marburg: Diagonal Verlag 1991.
- Kassner Rudolf, «Die indische Gedanke» (1913), «Zen, Rilke und ich» (1956), *Sämtliche Werke*, Zehnter Band, Pfullingen: Neske Verlag 1991.
- Kubin Alfred, *Aus meinem Leben*, Wiesbaden: Fourier & Fertig 1870.
- Lanczkowski Günter, «Richard Wagner und Indien», *Indien und Deutschland*, Frankfurt/Main: H.O. Gunther 1956.
- Lessing Theodor, *Europa und Asien oder Der Mensch und das Wandellose. Sechs Bücher wider Geschichte und Zeit*, Hannover: Wolf Albrecht Adam 1916.
- Lucka Emil, «Buddhismus», in *Neue Rundschau*, Berlin: S. Fischer Verlag 1917.
- Mainländer Philipp, *Buddha. Ein dramatisches Fragment*, München/Leipzig: Hans Sachs Verlag 1913.
- Mauthner Fritz, *Der letzte Tod des Gautama Buddha*, München/Leipzig: Georg Müller Verlag 1913.
- Mildenberger Michael, «Religiöser Humanismus. Zum europäischer Erbe im deutschen Buddhismus», in *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München: Kösel 1980.

- Miura Naoji, *Der ost-westliche Goethe. Deutsche Sprachkultur in Japan*, Bern: Peter Lang Verlag 2006.
- Neumann Karl Eugen, «Das buddhistische Kunstwerk», in *Süddeutsche Monatshefte*, München 1904, 1905, 1906.
- Neumann Karl Eugen, *Buddhistische Anthologie*, Leiden: E.J. Brill 1892.
- Nordau Max, «Buddha und der Buddhismus», in *Die Gartenlaube*, Leipzig: Ernst Keil Verlag 1908.
- Notz Klaus-Josef, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, Frankfurt am Main/Bern/New York: Lang 1984.
- Otto Rudolf, «Über eine besondere Form des japanischen Buddhismus», in *Zweites Mitteilungsblatt des Religiösen Menschheitsbundes*, Tübingen: Mohr 1922.
- Osterhammel Jürgen: *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München: Beck 1998.
- Petzold Bruno, *Goethe und der Mahayana-Buddhismus*, Kyoto (1936): Octopus Verlag (Wien 1982).
- Petzold Bruno, *Die Quintessenz der T'ein-t'ai-(Tendai) Lehre. Eine komparative Untersuchung*, Wiesbaden: Harrassowitz 1982.
- Pfungst Arthur: *Ein deutscher Buddhist*, Stuttgart: Frommanns 1901.
- Rilke Rainer Maria, «Buddha (Als ob er horchte)», «Buddha (Schon von ferne fühlt)», «Buddha in der Glorie», in *Gesammelte Gedichte*, Frankfurt am Main: Insel-Verlag 1962.
- Rovagnati Gabriella, *Sehnsucht und Wirklichkeit: die Mythisierung des Fernen Ostens bei Hugo von Hofmannsthal*, in *Zeitschrift für Germanistik*, Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie 1994.
- Rovagnati Gabriella, *Alla ricerca di nuovi segni. Hofmannsthal e i linguaggi non verbali d'Oriente*, Studia Austriaca Vol. XI, Milano: Cuem 2013.
- Ryogi Okochi, *Wie man wird, was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- Schumann Hans Wolfgang, *Buddhismus und Buddhismusforschung in Deutschland*, Wien: Octopus Verlag 1974.
- Schuster Ingrid, *China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1925*, Bern-München: Francke 1977.
- Seidenstücker Karl: «Was bringt uns die Zukunft?» (1907), «Der Buddhismus in Europa» (1911), *Die Buddhistische Warte*, Leipzig: A. Fändrich 1911/12.
- Seydel Rudolf, *Buddha und Christus*, Breslau: Schottländer 1884.
- Slepcevic Pero, *Buddhismus in der deutschen Literatur*, Wien: C. Gerolds Sohn 1920.
- Stache-Rosen Valentine und Stache-Weiske Agnes: *Biographie of Scholars in Indian Studies Writing in German. With a Summary on Indology in German Speaking Countries*, New Delhi: Max Müller Bhavan 1990.
- Steiner Rudolf, *Buddha und Christus*, Dornach 1939.

- Vogl Adolf: *Maja* (Klavierauszug), Stuttgart 1905.
- Vogrich Max, *Der Buddha. Große Oper* (Klavierauszug und Libretto), Leipzig 1901.
- Waldschmidt Ernst, «The Influence of Buddhism on German Philosophy and Poetry», in *University of Ceylon Review*, Colombo: University of Ceylon 1963.
- Wagner Richard, *Die Musikdramen*, Hamburg: Hoffmann & Campe 1971.
- Widmann Joseph Victor, *Buddha*, Bern: Dalp (C. Schmid) 1912.
- Zelinsky Hartmut, «Hugo von Hofmannsthal und Asien», in *Fin de Siècle. Zur Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*, Frankfurt am Main: Roger Bauer 1977.
- Zotz Volker, *Zur Rezeption, Interpretation und Kritik des Buddhismus im deutschen Sprachraum vom Fin-de-Siècle bis 1930*, Wien: Phil. Diss. 1986.
- Zotz Volker, «Zum Werden des Buddhismus-Bildes deutscher Philosophen und Historiker», «Martin Baumann, Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften», in *Horin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur*, München: Ludicium-Verlag 1994.
- Zotz Volker, «Zur Buddhismus-Rezeption in Europa», *Geschichte der Buddhistischen Philosophie*, Reinbeck: Rowohlt 1996.
- Zotz Volker, *Auf den Glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*, Berlin: Theseus Verlag 2000.
- Zweig Stefan, *Die Augen des ewigen Bruders*, Frankfurt am Main: Insel-Verlag 1922.
- Zweig Stefan, *Sehnsucht nach Indien. Ein Lesebuch von Goethe bis Grass*, München: C.H. Beck 1993
- Zweig Stefan, *Das Geheimnis des künstlerischen Schaffens*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1984.