

Universität Trier

WS 2011/12

Fachbereich IV- Ethnologie/Soziologie

Seminar: Medienkultur

Seminarleitung: Dr. Maja Tabea Jerrentrup

Der Japanische Tee-Weg und die Zen-Lehre

—

Eine Betrachtung durch die „Interpretative Ethnologie“

Vorgelegt von:

Nicolas Pillong

Matrikelnummer:

XXXXXX

E-Mail:

XXXXXXXX@uni-trier.de

Adresse:

XXXXXXXXXXXX

XXXXXXXXXXXX

Studiengang:

Soziologie (HF)

Politikwissenschaft (NF)

Inhalt

1. Einleitung	2
2. Der Japanische Tee-Weg	4
2.1. Die Tee-Zeremonie.....	4
2.2. Die Philosophie des Tee-Weges	6
3. Der Zen-Buddhismus	8
4. Die Interpretative Ethnologie	10
5. Betrachtung /Analyse	12
5.1. Ausdruck des Zen in der Tee-Zeremonie	12
5.2. Gesellschaftliche Folgen durch die Entwicklung des Tee-Weges.....	13
6. Eigene empirische Eindrücke vom Besuch bei Frau Morita	15
Anhang	17
Literatur	18
Eidesstattliche Erklärung.....	19

1. Einleitung

Mit dem Einsetzen des Wellness Trends vor einigen Jahren hat sich auch Tee als Getränk wieder mehr in den Fokus des allgemeinen Interesses gerückt, da er durch seine vielen gesunden Inhaltsstoffe als Ergänzung zu verschiedenen Behandlungen eingesetzt werden oder das Wellnessgefühl ins eigene Wohnzimmer bringen kann. Anders stellt sich das japanische Verhältnis zum Tee dar. Ist die kulturelle Bedeutung des Tees in der japanischen Geschichte phasenweise rückgängig gewesen (vgl. Hammitzsch 1983:31), so hat er seine Relevanz bis heute nicht verloren (vgl. Ehmke 1991:7). Ganz im Gegenteil. Im Laufe der Zeit hat sich hier aus der einfachen Handlung des Teetrinkens ein „Tee-Weg, chadô oder sadô“ (Hammitzsch 1983:7), entwickelt. Dieser stellt einen Lebensweg dar, der sich in einer Teezeremonie ritualisiert, in der „sich alle Aspekte von Religion, Moral, Ästhetik, Philosophie, Disziplin und sozialer Beziehungen zu einer einzigartigen kulturellen Synthese in hoher Vollendung“ (Sen 1991:13) verbinden.

Nachdem Zen-Mönche - die Tee tranken, weil er ihnen als Medizin und Meditationshilfe diente - die Konsumtion pulverisierten Tees - „matcha“ (Hammitzsch 1983:33) - im zwölften Jahrhundert aus China nach Japan brachten, verbreiteten sich im 14. Jahrhundert Tee-Wettstreite. Gesellschaftliche Ereignisse, die aufgrund der ordinären Exposition von Reichtum und verschwenderischen Banketts am Hofe nichts mit der geistigen Haltung des späteren Tee-Weges zu tun hatten (vgl. Sen 1991:15). Diese Tee-Wettstreite wurden im Laufe der Zeit vor allem von den drei Großmeistern Murata Shuko¹, Takeno Jo-o² und Sen Rikyu³ sukzessiv in die Form gebracht, die heute als Tee-Zeremonie bekannt ist und entwickelten daraus den Tee-Weg als einen eigenen Lebensweg (vgl. Sen 1991:15-17). Sie alle waren als Mönche tief in der Zen-Lehre verwurzelt, weshalb sie den Tee-Weg als eine Art Ausdruck der Zen-Lehre konzipierten (vgl. Hammitzsch 1983:49-51). Der Tee-Weg ermöglichte durch seine Entwicklung die geistige Schulung der Zen-Lehre folgend auch Bevölkerungsschichten, die per se nicht in den Genuss einer klösterlichen Ausbildung kamen (vgl. Ehmke 1991:8).

Dennoch ergeben sich zwei Fragen. Zum einen, wie sich der Tee-Weg in Ritual und Lebensweise als Zen-geprägt darstellt, also wie die Lehre des Zen´ darin zu erkennen ist. Zweitens, welche sozialen und kulturellen Folgen die Entwicklung und Etablierung des Tee-Weges in der japanischen Gesellschaft begleiteten und wie diese ethnologisch bewertet werden können.

¹ Sen (1991), S. 15; in Hammitzsch (1983), S. 49: Mokichi Shukô; in Ehmke (1991), S. 30: Murata Jukô

² Sen (1991), S. 16; in Hammitzsch (1983), S. 61 und Ehmke (1991), S. 39: Takeno Jôh

³ Sen (1991), S. 17; in Hammitzsch (1983), S. 66: Sen Sôeki Rikyû; in Ehmke (1991), S. 49: Sen no Rikyû

In der folgenden Arbeit sollen deshalb Tee-Zeremonie und Tee-Weg beleuchtet, dargestellt und erklärt werden, um sie dann anschließend mit den Mitteln der interpretativen Ethnologie zu untersuchen. Im Fokus dieser Betrachtung sollen die symbolischen Korrelationen zwischen Tee-Weg und Zen-Lehre sowie die Bedeutung des Tee-Weges für die Verbreitung der Zen-Lehre stehen. Ziel dieses Unterfangens soll sein, die Aspekte des Zen im Tee-Weg zu extrahieren, um den Tee-Weg so besser verstehen und die sozialen Folgen seiner Etablierung nachzeichnen zu können. Wegen ihres inspirierenden Charakters für die Methodologie der Ethnologie soll hier die Arbeit „Deep Play – Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf“ (Geertz 1983a:202-261) von Clifford Geertz genannt werden, der in seiner Studie die Hahnenkämpfe auf Bali beschrieb und ihre soziale Relevanz darstellte. Deshalb soll die methodologische Herangehensweise der vorliegenden Arbeit an der Genannten angelehnt werden.

Im Folgenden wird erst der Tee-Weg in aller Deutlichkeit vorgestellt, anschließend kurz auf den Zen-Buddhismus in Japan eingegangen. In einem dritten Schritt wird dann das methodologische oder paradigmatische Rüstzeug der interpretativen Ethnologie beschrieben. Im darauf folgenden Schritt werden die Zusammenhänge aufgeführt und der Fokus der Fragestellung interpretativ dargelegt. In einem zusammenführenden Fazit sollen schlussendlich noch eigene Eindrücke aus einer Tee-Zeremonie bei Frau Morita Mika in Saarbrücken empirischen Input generieren, wobei Bilder im Anhang behilflich sein werden.

Doch zuvor noch einige begriffliche Abgrenzungen. Tee-Weg, respektive auch nur Weg, soll in dieser Arbeit als Oberbegriff für die Lebensphilosophie bzw. den Schulungsweg benutzt werden, auch wenn er andernorts als Begriff für das bloße Ritual verwendet wird. Das Ritual an sich soll hier als Tee-Zeremonie, oder nur Zeremonie, Eingang finden, auch wenn dem Autor bewusst ist, und hier in aller Deutlichkeit darauf hingewiesen sein soll, dass Tee-Zeremonie ein missverständlicher und unglücklicher Terminus ist, da die zentrale geistige Haltung verschleiert bzw. negiert wird. Eine moderne Tee-Zeremonie ist weder religiöses Ritual noch gesellschaftliches Zeremoniell (vgl. Ehmke 1991:7).

2. Der Japanische Tee-Weg

2.1. Die Tee-Zeremonie

Die Tee-Zeremonie - „chanoyu“ (Hammitzsch 1983:14) - ist so gesehen die materialisierte Ausübung des Tee-Weges. Es ist das Teezubereiten, das Tee in „Dankbarkeit Entgegennehmen“ und das „Zusammentrinken“ (Sen 1991:13). In diesem Abschnitt sollen zeitlicher Ablauf aus der Sicht des Gastes, da der Gast im Fokus steht (vgl. Sen 1991:39f), sowie die wichtigsten Gesten dargestellt werden.

Die Zeremonie beginnt mit dem Eintritt in das Wartehäuschen, in dem man wartet bis alle Gäste eingetroffen sind und sie von dem Gastgeber abgeholt werden. Dieser geleitet die Gäste anschließend durch den zeitaufwändig angelegten Garten über den Steinweg zum Teehaus (vgl. Sen 1991:33). Hierbei wird der Hauptgast direkt hinter dem Gastgeber gehen. Die Gesellschaft wird sich vor dem Eintritt in das Teehaus an einem Wasserbecken den Mund ausspülen und die Hände reinigen. Durch den tiefen, ca. 80 cm hohen Eingang, der auch kleingewachsene Menschen zur Verbeugung zwingt, wird das Teehaus anschließend betreten (vgl. Sen 1991:33f). Das klassische Teehaus hat etwa drei Quadratmeter Grundfläche, oder viereinhalb Tatami-Matten (vgl. Hammitzsch 1983:99). Das Wort für Teeraum – „Sukiya“ - bedeutet Stätte des Leerseins oder Stätte mangelnder Symmetrie, ursprünglich Stätte der Phantasie. Kakuzo Okakura beschreibt es folgendermaßen:

„Stätte der Phantasie ist der Teeraum, insofern er gebaut ist als vorübergehende Herberge dichterischen Gefühls. Stätte des Leerseins ist er, insofern er bar jeden Schmucks, mit Ausnahme des Wenigen, das dort Platz haben muß, um das ästhetische Bedürfnis des Augenblicks zu befriedigen, und Stätte mangelnder Symmetrie ist er, insofern er bestimmt ist zur Verehrung des Unvollendeten, [...]“ (Okakura 1979:39).

Das einfach gebaute Teehaus wurde vor der Ankunft der Gäste vorbereitet, in dem die Bildnische mit einer Kaligraphie oder Blumen geschmückt, die Asche im Holzkohlefeuer frisch gebettet, gebürstet und geformt und Weihrauch verbrannt wurde. Bis auf den Schmuck in der Bildnische, die Feuerstelle in der Mitte und das bisherige Teegerät ist der Raum leer. Bevor der Gastgeber aus dem Vorbereitungsraum in den Teeraum tritt, wird den Gästen Zeit eingeräumt, den Raum und die Atmosphäre zu erfassen, indem sie Bildnische, Feuer (je kniend (vgl. Sen 2001:34-36)) und den Raum an sich genau betrachten (vgl. Sen 1991:34).⁴

⁴ Die Darstellungen unterscheiden sich je nach Schule in verschiedenen Einzelheiten.

Sobald die Gäste Platz genommen haben, betritt der Gastgeber mit einer Verbeugung den Raum und begrüßt die Gäste, geht jedoch direkt wieder zurück in den Vorbereitungsraum, um das „kaiseki“ (Sen 1991:34), ein leichtes Mahl, aufzutragen. Dieses ist groß genug, um den Hunger zu stillen, aber nicht um satt zu machen. Es wird mit aller größter Sorgfalt vor- und zubereitet, angerichtet und ist auf das Thema der Zeremonie und/oder die Jahreszeit abgestimmt. Das Geschmackserlebnis soll durch die exquisiten Speisen auf auserlesener Keramik von Mund, Augen und Herz erfahren werden. Nach dem Essen wird vom Gastgeber frische Holzkohle aufgelegt und es werden besondere Süßigkeiten serviert, woraufhin die Gäste den Raum Richtung Garten verlassen, um sich dort erfrischen zu können. Währenddessen aktualisiert der Gastgeber den Schmuck in der Bildnische und setzt die Vorbereitungen des „dicken“ Tees (Sen 1991:35) fort. Ein Gongschlag signalisiert den Gästen das Ende der Vorbereitung und die Einladung zum Wiedereintritt in den Raum (vgl. Sen 1991:34f).

Sobald alle Gäste ihre Plätze gefunden haben, bringt der Gastgeber das noch fehlende Tee-Gerät herein und wird es symbolisch noch mal reinigen. Dies alles geschieht mit Andacht und unter den Augen der Gäste. Anschließend wird der dicke Tee aufgegossen und mit dem Teebesen schaumig geschlagen und dem Hauptgast serviert (vgl. Sen 1991:35f). Dieser verbeugt sich zum Dank vor dem Gastgeber, nimmt die Schüssel in beide Hände, entschuldigt sich bei seinem Sitznachbar für das Vorrecht zu trinken, dreht die Schale zweimal und trinkt. Ist die Schale leer, wischt man mit dem Daumen über die Stelle, von der man getrunken hat und dreht die Schale in umgekehrter Richtung zweimal zurück. Dies wiederholt sich bis alle Gäste getrunken haben, und immer wird der jeweils nächste Gast vor dem Trinken den vorderen Gast fragen, ob er noch eine Schale möchte, sich bei dem Gastgeber bedanken und entschuldigt sich bei dem folgenden Gast für das „vorherige Trinken“ (vgl. Sen 2001:59-69). Nachdem der Letzte Gast die Schale zurückgegeben hat, haben die Gäste die Möglichkeit, das Tee-Gerät⁵ zu begutachten und sich bei dem Gastgeber darüber zu informieren, bevor es dann von ihm wegräumt wird (vgl. Sen 1991:35f).

Zur Zubereitung des „dünnen“ Tees (Sen 1991:36) bringt er anschließend das dafür nötige Tee-Gerät mit. Während der dicke Tee aus einer Schale getrunken wird, serviert man den dünnen Tee in jeweils eigenen Schalen. Die andächtige Stimmung ist nicht mehr ganz so formell und das Gebot des besonnen Schweigens aufgehoben. Auch an dieser Stelle haben die Gäste die Möglichkeit, Fragen bezüglich des Inventars, des Raumes oder anderem zu stellen. Bevor die Gäste den Teeraum nach der Zeremonie verlassen, werden sie noch ein letztes Mal

⁵ Bild mit Beschriftung im Anhang oder in: Sen 2001:47.

den Raum, den Schmuck in der Bildnische und das Kohlebecken bewundern. Nach Verlassen des Teerraumes öffnet der Gastgeber noch einmal die Tür, verbeugt sich zum Abschied und sitzt im Eingang bis die Gäste gegangen sind (vgl. Sen 1991:36f).

2.2. Die Philosophie des Tee-Weges

In Analogie zu anderen bekannten Weg-Begriffen wie Schwert-, Bogenweg, oder Blumenweg ist auch der Tee-Weg ein Kunst-Weg, welcher wiederum als spiritueller Schulungs- oder Übungsweg beschrieben werden kann. Waren die Übungswege in vergangenen Tagen noch auf den klösterlichen Kontext begrenzt, wurden in der zweiten Hälfte des Mittelalters Schulungswege auch im Alltag möglich, da sie nicht mehr des weltlichen Rückzugs bedurften (vgl. Ehmke 1991:79). Es ist festzuhalten, dass der Begriff „Weg“ in Japan anders konnotiert ist als im westlichen Kulturraum. Auf einem Weg hiesiger Prägung eignete man sich ursprünglich durch ständiges praktizieren bestimmte Kunstfertigkeiten an, erkannte in neuerer Zeit aber darüber hinaus auch tiefer liegende Wahrheiten und Lehren darin, fing an, diese auf das alltägliche Leben zu übertragen und erreichte so auch als Laie gewisse Erfolge. Das Folgen einer Tradition wird hier nicht als Weitergeben von abgeschlossenem begriffen. Es bedeutet, dass die gesamte Lehre – also jede Information und Lektion - an den Schüler weitergegeben wird, das Beantwortete, wie das Unbeantwortete (vgl. Hammitzsch 1983:8f). „Der ‚Weg‘ wird somit zu einem Mittel der Selbstfindung und der Verwandlung des Selbst“ (Ehmke 1991:79).

Der zentrale Inhalt der Tee-Weg-Lehre ist jedoch nicht das Teetrinken an sich, sondern die Einstellung, mit der dies getan wird. So werden die sieben Regeln des Großmeisters Rikyu in einem anderen Licht erscheinen, die auf den ersten Blick eher banal, ihren tieferen Sinn aber erst auf den Zweiten offenbaren.

„Bereite eine köstliche Schale Tee, ordne die Holzkohle so, daß sie das Feuer erhitzt; ordne die Blumen so, wie sie auf dem Felde wachsen; im Sommer, rufe ein Gefühl der Kühle hervor, im Winter warme Geborgenheit; bereite alles rechtzeitig vor; stelle dich auf Regen ein und gib denen, mit denen Du Dich zusammenfindest alle Aufmerksamkeit“ (Sen 1991:37).

Beim Bereiten des Tees geht es dabei nicht um die technisch perfektste Art, den qualitativ besten Tee zubereiten, sondern darum sich in Aufrichtigkeit dem Gast hinzugeben. Auch die Ordnung der Holzkohle ist nicht allein Ausdruck eines tieferen Ästhetikbewusstseins, sondern auch Ausdruck des Respekts für den Gast, da die richtig aufgehäufte Kohle dem Duft des Tees und so der Atmosphäre im Raum entgegen kommt (Sen 1991:38-41). Die

Regel, Blumen auf natürliche Weise anzuordnen, drückt hingegen auch das Naturbewusstsein aus. Nicht der Effekt einer speziellen Komposition von Blumen soll bewundert werden, sondern die Ästhetik der Blume selbst, die einzigartige Vergänglichkeit (vgl. Sen 1991:41-43). Illustrierend wirkt hier das Beispiel „Hideyoshi und die Windblüte“ (Hammitzsch 1983:68). Im Sommer Kühle, im Winter Geborgenheit hervorzurufen, bedeutet nichts anderes, als dass sich der Gastgeber Gedanken machen sollte, wie er für den Gast die bestmögliche Atmosphäre schaffen könnte. Je genauer die Planung ins Detail geht, desto eher wird sich die Atmosphäre auf die Gefühlslage des Gastes auswirken (vgl. Sen 1991:43-45). Das zeitige Bereiten ist der japanischen Betonung der Pünktlichkeit geschuldet, jedoch wird dem Gast durch diese Regel auch ein zeitliches Toleranzintervall eingeräumt. „Seine eigene Zeit zu schätzen und einen gewissen Zeitspielraum zu berücksichtigen, bedeutet die Zeit anderer zu respektieren“ (Sen 1991:46). Ebenfalls metaphorisch ist die Regel „sich auf Regen einstellen“ zu verstehen. Nicht eine Wetterfestigkeit steht hier im Fokus, sondern die innere Einstellung, auf das schlimmste vorbereitet zu sein, damit man im Falle des Eintritts souverän reagieren kann und die Nachlässigkeit keinen Einzug in das Tee-Haus erhält. So hat der Gastgeber, ob Schüler oder Meister, die Ruhe und das Selbstbewusstsein inne, alle Umstände zu meistern (vgl. Sen 1991:46f). Die siebte Regel „alle Aufmerksamkeit denen zu schenken, mit denen man sich umgibt“ resultiert aus dem Menschenbild. Eine Teezusammenkunft lebt von den Wechselwirkungen von Gast und Gastgeber, die ihre jeweiligen Rollen erfüllend nicht ohne einander agieren können. Während der Gastgeber sein ganzes Sein dem Wohlgefühl des Gastes widmen soll, vergütet es der Gast mit einer tiefen Dankbarkeit und Anteilnahme (vgl. Sen 1991:48f).

Grundsätzlich lassen sich in Rikyu´s Tee-Weg vier Wesensmerkmale erkennen, die im Einklang mit diesen sieben Regeln den Grundcharakter skizzieren können. Harmonie und Frieden, Hochachtung und Ehrfurcht, Reinheit, Stille und Gelassenheit „bilden die Grundlage aller praktischen Regeln der Teezeremonie und drücken zur gleichen Zeit ihre höchsten Ideale aus“ (Sen 1991:17).

Diese Wesensmerkmale finden sich auch in den Gegenständen wieder, die bei einer Tee-Zeremonie Atmosphäre und Blickführung bestimmen. Diese Gegenstände weisen meist Gestaltungsmerkmale des „wabi“ (Hammitzsch 1983:56) auf. Wabi und „sabi“ (Ehmke 1991:88f) sind ästhetische Vorstellungen oder Gefühle, die per se schwierig zu definieren, aber im Tee-Weg von zentraler Bedeutung sind. Daher werden sie oft mit Bildern, Gedichten oder Metaphern exemplifiziert. Ein solches Bild wäre beispielsweise ein edles Rennpferd vor

einer strohgedeckten Hütte anzubinden. So wäre die Hütte Sinnbild des wabi, während das Pferd ein Ausdruck des sabi wäre. Entsprechend der oben skizzierten Geschichte des Tee-Weges waren die vergangenen Tee-Wettstreite sabi-geprägt. Im Laufe der Zeit entwickelte sich jedoch wabi zum ästhetischen Sinnbild des Tee-Weges, vor allem unter dem Einfluss Rikyus (vgl. Hammitzsch 1983:56f).

Das Wort wabi an sich stammt jedoch nicht aus der Tee-Kunst, sondern war auch schon früher aus der klassischen Literatur bekannt. In diesem Kontext war es noch als ein „Zustand des Mangels, Verlustes oder Verlorenenseins“ (Ehmke 1991:88) verstanden. Heute wird es aber wohl besser mit Genügsamkeit, Schlichtheit und Bescheidenheit (vgl. Sen 1991:87) oder andernorts auch mit „Armut oder, negativ ausgedrückt, der feinen Gesellschaft fremd sein“ (Suzuki 1958:14) beschrieben. Wabi weist im Kontext des Tee-Geräts, des Tee-Hauses und des Tee-Gartens aber auf Gestaltungsmerkmale wie Asymmetrien und Unvollkommenheiten hin (vgl. Ehmke 1991:88). Im Wesentlichen geht es um die Würdigung dessen, was als prunklos schön bezeichnet werden könnte, was die Vergänglichkeit andeutet und die Wunder des Natürlichen in den Blick rückt. Rikyu versuchte das Wesen des wabi mit folgendem Gedicht zu erläutern:

„Denen, die nur die Kirchblüten
sehnsüchtig erwarten;
wie gern würde ich ihnen zeigen
mitten im Schnee das sprossende Grün
im Bergdorf zu Frühlingszeit!“ (Ehmke 1991:92)

3. Der Zen-Buddhismus

Die Geschichte des Zen-Buddhismus beginnt im sechsten Jahrhundert nach Christus mit dem Ende Bodhidharma's Reise von Süd-Indien nach China. Von China kam der Zen-Buddhismus dann im 13. Jahrhundert nach Japan (vgl. Müller 1993:16). Seine Zen-Lehre geht im Wesentlichen auf den Mahâyâna-Buddhismus zurück, die wiederum inhaltlich auf die Predigt Buddhas zurückzuführen ist. Doch sie stellt den Versuch dar, dem Menschen den tieferen Sinn der Buddha-Lehre näher zu bringen, sich dem Geist Buddhas zu ergeben und das oberflächliche bei Seite zu schieben. Dieser Geist ist von den zwei Kernbegriffen aus dem Sanskrit „Prajana und Karuna“ (Suzuki 1958:8) geprägt. Das Prajana steht für das transzendente Wissen um die Einheit der Welt und der Dinge, die über das oberflächliche der phänomenologischen Welt hinausschaut. Karuna steht für die Liebe und das Mitleid, dass die Welt zu-

sammenhält und den Dingen zur Erleuchtung oder zum „Buddha werden“ hilft (vgl. Suzuki 1958:7f). Der Ausdruck „Buddha werden“ ist gleichsam Teil einer berühmten Äußerung, die Bodhidharma zugeschrieben wird.

„Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften,
unabhängig von Wort und Schriftzeichen:
Unmittelbar des Menschen Herz zeigen.
– die (eigene) Natur schauen und Buddha werden“ (Seikô 1993:31).

Die Abneigung von Wort und Schriftzeichen verweist auf die immanent relevante Position des Geistes, also die innere Haltung. Während der Hīnayāna-Buddhist die Arhatschaft zu erlangen sucht, versucht der Mahāyāna-Buddhist metaphorisch zu Buddha zu werden. Doch dieses Buddha werden kann nicht durch das Studium der Schrift und des Wortes erreicht werden, sondern nur durch die eigene Erfahrung (vgl. Seikô 1993:33). D.h. die angestrebte Erleuchtung ist dann erreicht, wenn man die persönlich zu definierende Erfahrung macht (vgl. Suzuki 1958:10f).⁶

Die Erfahrung ist aber wiederum auch an die Dritte der drei Wissensarten gekoppelt. Neben den beiden Wissensarten des einfachen Lernwissens und dem wissenschaftlichen, analytischen Wissens, gibt es noch das intuitive Wissen. Dies stellt sich eher als ein Begreifen dar und geht daher über die objektiven Wahrheitsgehalte der Wissenschaft hinaus. Hier wird eher ein ganz subjektives epistemologisches Kontrastverständnis beschrieben, dass sich auf die Lebensweise, die Gedanken- und Gefühlswelten bezieht und so die Beziehung zu der Welt auf andere Weise konstituiert. Ein Verständnis, das den Sinn der Form vorzieht, darüber hinaus die reine Wesenheit des Nackten und Einsamen zu ergründen und die Ausschaltung des Unwesenhaften sucht. Über die Erlangungen der Einsamkeit im buddhistischen Verständnis wird man schließlich eins mit der Welt und erlangt die Erleuchtung. Es geht also mehr um ein bestimmtes Leben und ein Erleben des Augenblicks (vgl. Seikô 1993:12).

Denn nach Dôgens Lehre ist der Geist des Buddhas keine übernatürliche Macht, die hierarchisch über den Dingen steht, sondern ist wesensgleich mit den Dingen. Der Geist des Buddhas manifestiert sich in der Welt als Stein, Pflanze, Tier und Mensch, Welt und Weltall, alles zur gleichen Zeit. Dennoch ist alles im steten Wandel, weswegen jedem Augenblick aufgrund der Einzigartigkeit ein immanenter Wert zu eigen ist (vgl. Ehmke 1993:67).

⁶Die Geschichte des Fechtschülers, der nach Jahren des Unverständnisses seinen Moment des Verstehens erlebte, vermag diesen Sachverhalt exemplarisch zu illustrieren.

Die Verbreitung und Pflege dieser Philosophie war im Japan des Mittelalters die zentrale Aufgabe der Klöster und Tempel⁷. Sie waren die Mittelpunkte der Bildung und Kunst. Die damaligen Mönche wurden als Gelehrte, Künstler und Mystiker geschätzt. Da viele Klöster in den Bergen lagen - die Mönche selbst somit sozial abgeschieden in engster Verbindung mit der Natur lebten - konnten sie sich so die beschriebene Intuition besser aneignen und die japanischen, vom Zen geprägten Künste verfeinern (vgl. Suzuki 1958:18f). Diese Künste verfeinern sich durch die immer wiederholenden Übungen und das stetige Praktizieren der Künste, um das Geschick, die geistigen wie handwerklichen Fähigkeiten, immer weiter zu vollenden (vgl. Hammitzsch 1983:8). Von den staatlichen Machthabern wurden die Mönche beim kulturellen Austausch mit fremden Ländern unterstützt, um neue künstlerische Einflüsse mit nach Japan zu bringen. Die Aristokratie Japans war Förderer der Klöster, unterwarf sich aber gleichzeitig den Zen-Übungen und Gesetzen der Philosophie (vgl. Suzuki 1958:18f).

So ist es nachzuvollziehen, dass der Zen im Laufe der Zeit eine kulturprägende Wirkung über das Wirken der religiösen Assoziationen entwickelte, die mit dem Zen-Buddhismus nur noch äußere Form und Philosophie teilen, jedoch nicht mehr die religiöse Suche nach Erleuchtung (vgl. Seikō 1993:31).

4. Die Interpretative Ethnologie

Die interpretative Ethnologie soll in dieser Arbeit die methodologische Grundlage der Analyse darstellen und im nächsten Abschnitt daher kurz skizziert werden. Wie eingangs erwähnt geht die Interpretative Ethnologie – auch symbolische Anthropologie - auf Clifford Geertz (Geertz 2012) zurück. Der im Wesentlichen semiotische Kulturbegriff von Geertz ist an das selbstgesponnene Bedeutungsgewebe angelehnt, in welches Max Weber die Menschen verstrickt sieht. Die Gesamtheit der Gewebefasern stellt hier metaphorisch das dar, was als Kultur definiert sein soll. Epistemologische Gewinne sollen durch eine interpretierende Wissenschaft generiert werden, die nach Erläuterungen, Deutungen und Bedeutungen gesellschaftlicher Ausdrucksformen sucht (Geertz 1983b:9), um menschliches Handeln verstehend deuten zu können. Allerdings darf seine interpretative Ethnologie nicht mit der kognitiven Anthropologie verwechselt werden, die Kultur als eine Art inkorporiertes Regelwerk zum angepassten Über- und Miteinanderleben in der sozialen Umwelt macht und sich auf psycho-

⁷ Die Ablehnung von Wort und Schrift im Zen-Buddhismus steht damit keineswegs in Widerspruch. Jedoch ist das Klosterleben nicht Teil dieser Arbeit und soll hier deshalb nicht thematisiert werden.

logische Strukturen konzentriert. Geertz' Augenmerk liegt auf den symbolischen und semiotischen Ausdrucksformen von Kultur und der daraus resultierenden Frage, wie diese zu bewerten sind (vgl. Geertz 1983b:16f). Damit grenzt sich sein Wissenschaftsverständnis von den soziologischen und sozial-anthropologischen Paradigmen ab, die durch experimentell-positivistische Operationalisierungen die komplexen kulturellen Zusammenhänge ergründen wollen, indem nach axiomatischen Korrelationen gesucht wird.

Um eine Wissenschaft an sich zu verstehen, muss man das betrachten, was ihre Praktiker tun. Im Falle der Ethnologie ist das ethnografisch arbeiten. Neben dem, was der ethnografisch Arbeitende tut (Beziehungen zu den Untersuchten herstellen, Feldtagebuch führen, kartographieren usw.), ist das, worauf es nach Geertz wirklich ankommt, die Art, wie er seine Arbeit tut. Die geistige Arbeit, die von Gilbert Ryle dichte Beschreibung genannt wurde (vgl. Geertz 1983b:10). Das Rückgrat der dichten Beschreibung wird von drei zentralen Tätigkeiten gebildet: Beobachten, Verstehen und Deuten. Während der Ethnograph bei seiner Feldforschung die „Lesart“ der zu erforschenden Kultur zu entwickeln und durchdringen versucht, betreibt er im Wesentlichen Verstehen des Beobachteten. Dem Verständnis inhärent ist die Analyse von Bedeutungsstrukturen, die die jeweilige Kultur um- und versponnen hat (vgl. Geertz 1983b:14f). Die methodischen Herangehensweisen sind dabei eher im Raum der qualitativen Sozialforschung anzusiedeln; größtenteils qualitativ und teilnehmend (vgl. Geertz 1983b:33). Die Eigenartigkeit der ethnologischen dichten Beschreibung ist die im Vorhinein auftretende Unvollständigkeit. Je weiter man sich dem untersuchten Gegenstand nähert, desto größer wird der Verdacht, ihn mehr und mehr aus dem Griff zu verlieren (vgl. Geertz 1983b:41f). Dennoch ist Kultur ein öffentliches Dokument, und kann demnach einer wissenschaftlichen Analyse unterzogen werden (vgl. Geertz 1983b:16).

Der bereits erwähnte Aufsatz „Deep Play: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf“ stellt ein praktisches Beispiel für eine Arbeit der symbolischen Anthropologie dar. Clifford Geertz beschreibt darin seine ersten Eindrücke und Erfahrungen auf Bali, bevor er das Verhältnis der Männer zu ihren Hähnen darstellt und anschließend den Kampf an sich skizziert (vgl. Geertz 1983a:202-220). Diese Kapitel beschäftigen sich mit der Beschreibung. Die Kapitel „Ungleiche und paritätische Chancen“ (Geertz 1983a:221) und „Spiel mit dem Feuer“ (Geertz 1983a:231) müssen dem Verstehen zugeordnet werden, während die letzten Kapitel „Federn, Blut, Menschensammlungen und Geld“ (Geertz 1983a:245) und „Etwas von etwas aussagen“ (Geertz 1983a:253) sich mit dem Deuten beschäftigen.

5. Betrachtung /Analyse

Durch die Darstellung einer Teezeremonie in der Tradition der Uransenke-Schule im ersten Kapitel hat man den Forschungsgegenstand beschrieben. Im darauffolgenden Abschnitt lag das Augenmerk darauf, das Wesen des Tee-Weges und des Zen so vorzustellen, dass man sie verstehen kann. Deshalb sollen nun die Deutungen vorgestellt werden. So wird im ersten Abschnitt dargelegt, was die einzelnen symbolischen Ausdrücke während der Tee-Zeremonie zu bedeuten haben und warum sich der Tee-Weg als Zen-Kultur kategorisieren lässt. In einem darauffolgenden Abschnitt sollen dann die sozialen Folgen skizziert werden, die der Etablierung des Tee-Weges folgten.

5.1. Ausdruck des Zen in der Tee-Zeremonie

In dem Abschnitt, in dem die Tee-Zeremonie beschrieben wurde, wurden vier Aspekte aufgezeigt, die nicht weiter erklärt wurden. Der Eingang des Tee-Hauses, das kniende Betrachten der Bildnische und des Feuers, das Drehen der Schüssel vor und nach dem Trinken und die Entschuldigung beim Nachbarn bevor man trinkt. Diese Aspekte bzw. Gesten sollen an dieser Stelle gedeutet und interpretiert werden.

Die geringe Bauhöhe der Eingangstür des Tee-Hauses wurde von Rikyu nicht frei gewählt. Beim Durchqueren des Tee-Gartens und der folgenden symbolischen Reinigung des Inneren und Äußeren des Körpers geht man metaphorisch in eine neue Welt, die frei sein soll von den weltlichen Sorgen des Alltags (vgl. Hammitzsch 1983:15-17). In dieser neuen Welt angekommen, sollen alle Menschen gleichen Standes sein, denn der Tee-Weg kennt keine Unterschiede im Rang. Durch die Verbeugung, die beim Betreten des Hauses von jedem vollzogen werden muss, wird dies symbolisiert (vgl. Sen 1991:47f). Allerdings soll die Bedeutung nicht nur symbolischer Natur sein. Man sagt, durch den Vollzug der Verbeugung würde sich auch eine innere Demut einstellen, die diese geistige Haltung unterstützt (vgl. Sen 1991:56). So erzählt eine Geschichte von Rikyu, der einen Kaufmann zu einer Teezusammenkunft eingeladen hatte: Während der Zeremonie wurde er unterrichtet, dass ein Adelige zum geschäftlichen Besuch gekommen sei, der anschließend darum bat, als Gast zugelassen zu werden. Diese Bitte wurde unter der Bedingung gewährt, dass er den niedersten Platz einnehmen müsse, weil der Kaufmann als Hauptgast eingeladen sei. Der Adlige akzeptierte und nahm wie beschlossen den untersten Rangplatz im Raum ein (vgl. Sen 1991:47f).

Das Betrachten der Bildnische und des Feuers sowie des Hauses an sich könnte auf zweierlei Weise ausgelegt werden, die gleichzeitig zutreffen dürften. Zum einen symbolisiert es die Dankbarkeit der Gäste für die Mühe, die der Gastgeber mit der Herrichtung der Atmo-

sphäre und der geistigen Arbeit, nämlich das zeremonielle Thema zu entwickeln, auf sich genommen hat. Zum zweiten soll es den Gast auf das Thema der Tee-Zusammenkunft vorbereiten und die dazu ersonnene Atmosphäre heraufbeschwören. Außerdem betrachtet die zugrundeliegende Philosophie des Zen das Materielle mit anderen Augen als es die europäischen Kulturen tun. Daher kann man die Betrachtung auch einfach als Bewunderung einer dargebotenen Ästhetik begreifen.

Aus diesem Grund wird auch die Tee-Schale vor und nach dem Trinken gedreht. Das Tee-Gerät ist Ausdrucksform des japanischen Ästhetikbewusstseins und nimmt bei der Tee-Zeremonie eine zentrale Stellung ein. Durch das Ästhetikbewusstsein des wabi wird das Tee-Gerät als Kunstwerk betrachtet, weshalb bekannte Stücke eigene Namen haben und sehr teuer sein können (vgl. Sen 1991:36). Gedreht wird die Tee-Schale deshalb, weil sie eine symbolische Vorderseite bzw. ein Gesicht hat. Wenn man die Schale jemandem reicht, dann wird die Vorderseite als Zeichen des Respekts zu diesem zeigen. Da die Vorderseite somit aber zu der trinkenden Person zeigt, man von der aber nicht trinken darf, dreht man sie zweimal im Uhrzeigersinn weg. Nach dem Trinken dreht man sie wieder zweimal gegen den Uhrzeigersinn, um die Vorderseite der Schale wieder in die ursprüngliche Position zu bringen (vgl. Sen 2001:60f).

Auch die Verbeugung samt der Entschuldigung, die vor dem Trinken der Schale dem Gast entgegen gebracht wird, der an der nächsten Stelle sitzt, scheint ein Ausdruck des Respekts zu sein. Trotz der Hierarchielosigkeit⁸ muss im Tee-Haus eine Trinkfolge herrschen, wenn der Tee aus einer Schale getrunken wird. Diese Trinkfolge richtet sich nach der Sitzposition der Gäste. Demnach ist die Entschuldigung als Zeichen der gesellschaftlichen Angleichung zu verstehen. In dem man die Entschuldigung ausspricht, gibt man preis, dass man sich der Gleichrangigkeit untereinander bewusst ist. Ebenso wie der nachfolgend Trinkende fragen würde, ob sein Vorgänger noch eine Schale wollte (vgl. Sen 2001:66f). Dies ist Teil der Atmosphäre und Ausdruck der vier Wesensmerkmale Harmonie und Frieden, Hochachtung und Ehrfurcht, Reinheit und Stille und Gelassenheit.

5.2. Gesellschaftliche Folgen durch die Entwicklung des Tee-Weges

Die Bedeutung des Tee-Weges für die Gesellschaft ist nicht so leicht darzustellen. Zum einen ist er durch die im Zen verwurzelten Mönche entwickelt worden, und ist somit eher Produkt des Zen-Buddhismus, das im Laufe der Zeit zu einem Ausdruck der Zen-Kultur wurde. Daher sind direkte und evidente Korrelationen zwischen dem Tee-Weg und der Ge-

⁸ Auch wenn es einen Hauptgast gibt, und daneben erster, zweiter, usw. Nebengast sitzen.

sellschaft nicht so einfach nachzuweisen. Allerdings gibt es durchaus sozio-ökonomische Folgen, die aus dem Wesen bzw. der Philosophie abgeleitet werden könnte.

Zen-Kultur ist per Definition ein philosophische, literarische und künstlerische Elemente beinhaltendes Spektrum Zen-geprägter Komplexe, die sich von der Religion des Zen-Buddhismus säkularisiert haben (vgl. Seikō 1993:31). Das bedeutet, dass der Tee-Weg zu dieser Zen-Kultur gezählt werden kann. Da er ebenfalls einer der Schulungswege ist, die im Zuge der japanischen Entwicklung aus den Klöstern in die Gesellschaft diffundierten. Auf diese Weise erhielten auch die vom klösterlichen Leben ausgeschlossenen Bürger die Möglichkeit, ebenfalls Zen-Übungen durchzuführen und den Buddhismus auch praktisch zu erleben. Die Laien gläubigen sind von Kloster und Tempelzeremonien meist ausgeschlossen (vgl. Müller 1993:22). Gleichzeitig sollen sich die Lehren des Tee-Weges auch auf das alltägliche Leben auswirken, dass durch die enge Verbindung mit den Zen-Inhalten auch die Lehre des Zen in der Gesellschaft verbreitete. So ist die Verbreitung des Tee-Weges in der Gesellschaft auch von diesen Entwicklungen bestimmt gewesen. In den Zeiten ökonomischer Prosperität nahm die Bedeutung des Tee-Weges ab, während sie im 20. Jahrhundert im Zuge der politischen Verwicklungen und der wirtschaftlichen Anspannungen wieder zunahm (vgl. Hammitzsch 1983:48).

Auf ähnliche Weise könnte man auch emanzipatorische Folgen für die Japanische Gesellschaft ableiten. Bis zum 2. Weltkrieg spielten die Frauen im Zen eher keine Rolle. Dementsprechend hatten die Frauen weder Zugang zu Tempelanlagen, und in fernerer Vergangenheit auch nicht zum Tee-Haus (vgl. Müller 1993:22f). Durch die Etablierung des Tee-Weges als gesellschaftliche Bewegung erhielten auch Frauen eine Beteiligungsmöglichkeit an der Tee-Kunst und somit auch zum Zen.

Auf diese Weise wurde der Tee-Weg nicht nur gesellschaftlicher und säkularisierter Ausdruck des Zen und Entwicklungshelfer neuer ästhetischer Anschauungen, sondern er bot und bietet auch Raum, in dem bestehende hierarchische Gesellschaftsstrukturen aufgehoben werden können.

6. Eigene empirische Eindrücke vom Besuch bei Frau Morita⁹

Wenn man sich dazu entschließt, eine solche Arbeit anzufertigen und sich ferner dazu entscheidet, sich methodologisch auf den Spuren des Deep Play zu bewegen, kommt man rein logisch nicht daran vorbei, den Forschungsgegenstand auch außerhalb der wissenschaftlichen Literatur erforschen zu wollen. Besonders wenn er so latent bekannt und dennoch so unreflektiert und in seiner Tiefe unbekannt im Raum steht. Daher habe ich mich während der Recherche nach der Möglichkeit umgeschaut, dem Tee-Weg näher zu kommen, in dem ich ihn auch persönlich erfahren kann. Frau Morita Mika (Morita 2012) bat mir diese Möglichkeit.

In Begleitung von drei Freunden ging ich am 21.3. zu Frau Morita in St. Arnual-Saarbrücken. Zur Begrüßung bat sie uns auf den vorbereiteten Stühlen Platz zu nehmen und reichte eine Schale grünen Tees. Bevor wir anschließend gebeten wurden, unser Schuhe auszuziehen und uns auf den Tatami-Matten im traditionellen japanischen Sitz niederzulassen¹⁰, wurden wir noch über den Verlauf des Abends und über die Geschichte des Tee-Weges aufgeklärt. Die Darstellung ging im Wesentlichen kongruent mit den obigen Informationen überein, wurde jedoch noch mit einigen Zusätzen erweitert. Über die Geschichte wie Murata Juko, Joo und Rikyu den Tee-Weg entwickelten, wie der Tee-Weg seinen Weg aus den Klöstern fand und sich in den Schulen erst den Männern eröffnete, später auch von den Frauen gelernt werden durfte. Aus ihrer Beschreibung war auch der Wandel der letzten 50 Jahre besser zu entnehmen als er in den Büchern beschrieben war. So musste noch vor ein bis zwei Generationen jede Frau den Tee-Weg lernen, um auf dem Heiratsmarkt einen guten Eindruck machen zu können während es heute mehr ein freiwilliges Schulfach sei, das den Schülern nach dem Unterricht angeboten wird. Aber auch scheint es augenfällig zu sein, dass die Anzahl der praktizierenden Männer wieder ansteigend sei.

Da ein echter Tee-Weg auch eines Tee-Gartens, eines Tee-Hauses etc. bedürfen würde und wir alle keinerlei Vorkenntnisse auf dem gelebten Tee-Weg hatten, wäre eine echte Tee-Zeremonie nicht in dieser Runde realisierbar gewesen, so die Erörterung von Frau Morita. Daher wollte sie uns gern zeigen wie eine Tee-Zeremonie ablaufen würde, wie man sich dabei verhalten müsste, mit welcher Kleidung man teilnehmen sollte und auf was sonst noch zu achten wäre, falls wir irgendwann in unserem Leben zu einer Zeremonie eingeladen würden. Denn bei einer echten Zeremonie könne man sich nicht einfach einkaufen, da so der Geist

⁹ Morita Mika ist in Japan geboren und aufgewachsen, mittlerweile aber seit 10 Jahren hier wohnhaft und betreibt in Saarbrücken einen Japanischen Sushi-Service, bietet japanische Kochkurse und Tee-Zeremonien an.

¹⁰ Die Beine ganz gebeugt, setzt man sich auf die gekreuzten Füße, Knie parallel vor nach vorne zeigend. Der Rücken gerade. Hände liegen ruhend im Schoß (siehe auch Bild 1 und 10 im Anhang)

nicht aufrichtig wäre. Eine echte Zeremonie lasse sich einem Deutschen am besten erklären, wenn man es mit dem „Perfekten Dinner“ (Sendung bei VOX) vergleiche. Der Gastgeber plant die Zeremonie bis ins kleinste Detail, vom Schmuck in der Bildnische, bis zu den mit Wasser besprenkelten Steinplatten des Gartenpfades¹¹. Er wird alles klar und dezidiert vorbereiten, sich selbst und das Haus reinigen und die Gäste mit der Absicht empfangen, ihnen den schönsten möglichen Abend zu bereiten, wohingegen es die Gäste mit tiefer Dankbarkeit und Demut vergüten. Daher könne man sehr wohl den Raum und den Garten dazu mieten, doch die innere Haltung des Gastgebers und der Gäste ließen sich nicht kaufen.

Bei einer Einladung zu einem Tee-Weg erscheint man daher im Optimalfall mit einem Kimono, falls nicht möglich mit bequemer Kleidung (halblanges Kleid für die Frau, weite Stoffhose und Hemd für den Mann). Auf Schmuck und Make-up sollte dabei verzichtet werden, da nichts den Blick für das Wesentliche ablenken soll. Auch sollte man in jedem Fall ein Ersatzpaar weißer Socken und optimaler Weise auch ein paar andere Utensilien dabei haben: einen Fächer, Papiertücher, ein Stofftuch, ein Tee-Tuch (fukusa) samt Tasche, einen Behälter für Übriggebliebenes und eine Tasche für kleine Dinge (vgl. Sen 2001:21).

Wenn man bei der Tee-Zeremonie durch den Garten zum Tee-Haus gekommen ist, betritt man den Raum mit dem rechten Fuß, die Hände liegen am Körper an, man betritt den Raum und kniet sich wie beschrieben auf seinen Platz. Die Füße verlassen im Teeraum nie richtig den Boden, dürfen aber nicht die Grenzen der Tatami-Matten betreten. Wenn man den Raum verlässt, so tut man dies mit dem linken Fuß zuerst. Die Abfolge des von uns exerzierten Teils folgt genau dem, was bereits beschrieben wurde. Was jedoch nicht darstellbar und durch die Literatur nicht erfahrbar ist, ist die Ruhe und Eintracht mit der dies geschieht. Nach dem Durchlauf der Zeremonie durfte jeder von uns seinem direkten Nachbarn eine Schale Tee zubereiten und servieren, um auch die Abfolge der Zubereitungsschritte besser verinnerlichen zu können.¹² Auch die Zubereitung kann als sehr beruhigend erfahren werden.

Am Ende unseres Besuches stand Frau Morita uns noch circa eine Stunde für Fragen zur Verfügung. Außerdem lernten wir das richtige Falten des fukusa, der erste Schritt in der Schule des Tee-Weges, der sich durchaus über mehrere Monate ziehen kann. Alles in allem kann ich einen solchen Besuch sehr empfehlen. Die Atmosphäre einer solchen Zusammenkunft, die Möglichkeit der direkten fachkundigen Antwort auf Fragen ist den Preis alle male wert.

¹¹ Um im Sommer Abkühlung von den heißen Temperaturen zu ermöglichen.

¹² Video im Anhang

Anhang

Japanisches Tee-Gerät (Quelle: Morita, Mika (2012): Tee-Zeremonie)

1. Tee-Dose; 2. Tee-Schale; 3. Tee-Löffel; 4. Tee-Besen



Der Arbeit liegt außerdem eine Anhangs CD bei, auf der folgendes enthalten ist:

- Bilder vom Besuch bei Frau Morita Mika:

Bild 1: Frau Morita vor dem Tee-Gerät in der Sitzposition des Gastgebers

Bild 2: Haltung beim Betrachten der Tee-Schale nach dem Genuss des Tees

Bilder 3 & 4: Sitzposition von Gastgeber, Hauptgast und 1. Nebengast während der Zeremonie

Bild 5: Ein gefaltetes fukusa (Tee-Tuch)

Bilder 6-9: Versuche das fukusa zu falten

Bild 10: Sitzposition eines Gastes (rechte Bildhälfte, Platz des Gastgebers)

Bilder 11-14: Zubereitung des dünnen Tees

Bild 15: Schale mit dem schaumigen „dünnen Tee“

- Video von mir, bei dem Versuch eine Schale Tee zu bereiten und zu servieren.

Literatur

- Ehmke, Franziska (1991):** Der japanische Tee-Weg. – Bewußtseinsschulung und Gesamtkunstwerk, Köln, DuMont Taschenbücher.
- Ehmke, Franziska (1993):** Zen-Buddhismus und Tee-Weg, in: Claudius Müller (Hrsg.): Zen und die Kultur Japans – Klosteralltag in Kyoto, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Geertz, Clifford (1983a):** „Deep Play“: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf, in: Geertz, Clifford (Hrsg.): Dichte Beschreibung – Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1. Aufl.
- Geertz, Clifford (1983b):** Dichte Beschreibung. Bemerkung zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: Geertz, Clifford (Hrsg.): Dichte Beschreibung – Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1. Aufl.
- Geertz, Clifford (2012):** Wikibooks-Eintrag in: (URL: http://de.wikibooks.org/wiki/Soziologische_Klassiker/_Geertz,_Clifford// abgerufen am: 28.3.2012).
- Hammitzsch, Horst (1983):** Zen in der Kunst der Tee-Zeremonie, Wien, Otto Wilhelm Barth Verlag, 4. Aufl.
- Kakuzo, Okakura (1979):** Das Buch vom Tee, Leipzig, Ernst Hedrich Nachf.
- Morita, Mika (2012):** Kultur und Lebensart aus Japan (URL: www.suchi-saar.de// abgerufen am: 29.3.2012).
- Müller, Claudius (1993):** Der Buddhismus in Indien und China und die Entwicklung des Zen in Japan, in: Claudius Müller (Hrsg.): Zen und die Kultur Japans – Klosteralltag in Kyoto, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Seikô, Hirata (1993):** Zen und Kultur, in: Claudius Müller (Hrsg.): Zen und die Kultur Japans – Klosteralltag in Kyoto, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Sen, Sôshi (2001):** Einführung in die Teezeremonie, Berlin, Mori-Ôgai-Gedenkstätte der Humboldt-Universität.
- Sen, Soshitsu XV (1979):** Ein Leben auf dem Teeweg, Zürich/ München, Theseus Verlag.
- Suzuki, Daisetz T. (1958):** Zen und die Kultur Japans, Hamburg, Rowohlt.

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich,

Name:	Pillong	Vorname:	Nicolas
Geb. am:	XX.XX.XXXX	Matr. Nummer:	XXXXXX
Studienfach/-fächer:	Soziologie, Politikwissenschaft		

an Eides statt, dass ich die vorliegende, an diese Erklärung angefügte Hausarbeit:

Thema der Hausarbeit/des Endberichtes

Der Japanische Tee-Weg und die Zen-Lehre - Eine Betrachtung durch die „Interpretative Ethnologie“
--

Titel der Lehrveranstaltung/Veranstalter

Medienkultur

selbst angefertigt und alle benutzten Hilfsmittel in der Arbeit angegeben habe.

Ich habe die beigefügte Arbeit noch nicht zum Erwerb eines anderen Leistungsnachweises eingereicht.

Trier, den

Unterschrift