

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft =
Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 75 (2021)

Heft: 1

Artikel: Ritualzeit : Zeitwahrnehmungen und Zeitpraktiken am Hof um 1000 =
Ritual time : perceptions and practices of time at the Japanese Court
around 1000

Autor: Schley, Daniel

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-956713>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Daniel Schley*

Ritualzeit – Zeitwahrnehmungen und Zeitpraktiken am Hof um 1000

Ritual time – perceptions and practices of time at the Japanese
Court around 1000

<https://doi.org/10.1515/asia-2021-0028>

Received October 26, 2020; accepted July 22, 2021; published online September 22, 2021

Abstract: A notable feature of courtly life in Japan were its ritualized procedures, which not only included periodical religious ceremonies but also political activities. Time at the court was of the essence for its ceremonial routine. Yet how did courtiers perceive their daily occupations in temporal regards, and to what extent did they evaluate their personal time, while the communal time was objectively measured and pronounced? How did those involved in courtly ceremonies encounter time in terms of its availability and its symbolic qualities, e.g. bemoaning a lack of time or adjusting to auspicious as well as ominous dates? Research so far has provided a profound understanding of time calculations, the courtly ritual calendar and especially the divination office, whose task it was to determine favourable days for the various activities at the court. In contrast, concrete political and religious acts at court have received less consideration as temporal processes. In order to find some answers to the outlined questions, I will focus on rituals as a case study of conceptions and practises of time. Information on courtiers' dealings with their individual as well as social time can be obtained from various sources, among which I examine courtly diaries, with a special focus on Fujiwara no Yukinari's diary *Gonki*. The author's statements about time will help to elucidate some temporal aspects of courtly rituals as well as to deepen our knowledge of time perceptions at the Japanese court during its heydays.

Keywords: Courtier diaries; Fujiwara no Yukinari; *Gonki*; perception of time

Ritualzeit: Das Ziel des vorliegenden Beitrages besteht darin, Rituale als Gegenstand transkultureller Untersuchungen von Zeit zu nutzen und am Beispiel von Ritualbeschreibungen des japanischen Hofadels aus dem frühen 11. Jahrhundert

*Corresponding author: Daniel Schley, Institut für Orient- und Asienwissenschaften, Universität Bonn, Nassestr. 2, 53113 Bonn, Germany, E-mail: dschley@uni-bonn.de

zu testen. Dem gehen einige Überlegungen zum Verständnis dessen voraus, was ich im Folgenden unter Ritualzeit zusammenfasse. Der zweite Teil des Beitrags stellt erste Ergebnisse der Quellenanalyse aus den Tagebüchern von Fujiwara no Yukinari 藤原行成 (972–1027) und Fujiwara no Michinaga 藤原道長 (966–1027) vor.

Schlagworte: Fujiwara no Yukinari; *Gonki*; Hoftagebücher; Zeitwahrnehmung

Ausgangspunkt für den vorliegenden Ansatz ist die Beobachtung, dass Rituale besondere Zeitpraktiken einfordern und Zeiterfahrungen bedingen, die historisch und kulturell diverse Zeitbeschreibungen veranlassten und Zeitvorstellungen voraussetzen. Als wichtigster Grund wurde früher oft ihr repetitiver Charakter hervorgehoben, insofern viele Rituale in der Regel ihre eigene Wiederholung innerhalb eines Zeitintervalls als auch inhaltlich die Wiederholung eines von ihnen repräsentierten primären Geschehens sind.¹ Das darf nur nicht dazu verleiten, ihre lineare Zeitstruktur zu übersehen, die Rituale mit anderen, distinkt geregelten und ebenso auf Wiederholbarkeit basierenden Handlungsabläufen im Allgemeinen teilen, also Inszenierungen wie zum Beispiel Konzerten oder Theateraufführungen.² Dabei sei unter Ritual hier formal vereinfacht ein normierter und im Vollzug kontrollierter, mehr oder weniger komplex strukturierter und symbolisch gestalteter, isolierter Handlungszusammenhang verstanden. Dieser besteht aus einem klar zwischen Anfang und Ende begrenzten Hauptgeschehen, dem eigentlichen Ritual mit verschiedenen, zeitlich miteinander koordinierten Phasen, sowie dessen Vor- wie Nachbereitung. Wenngleich die meisten Rituale repetitiv sind, handelt es sich dabei nicht um eine notwendige Bedingung für Rituale. Selbst ein nur einmal oder zum ersten Mal durchgeführtes Ritual ist bereits im vollen Sinne gültig, sofern die betreffende Handlung für die Beteiligten *als* Ritual stattfindet.³ Die aus der Beobachterperspektive linear wahrgenommenen und beschriebenen Ritualphasen mögen Beteiligte daher in anderer Zeitqualität erfahren haben.⁴ Zeiterfahrungen *im* Ritual sind, wie vielfach bemerkt, nicht mit der chronologischen Zeit einmaliger Ereignisse gleichzusetzen, sondern potentiell

1 Zum Beispiel Dauenhauer (1975: 56, 60).

2 Huizinga (2004): 27 lässt das Spiel als Grundform eines repetitiven Handlungstypus dem Kult vorangehen, Rituale versteht Huizinga damit als eine erst später mit Bedeutung versehene Sonderform des Spiels.

3 So Bell (1992: 90); Harth/Michaels (2003: 26); zusammenfassend Walther 2020: 56–57, der darauf hinweist, dass neue Rituale daher oft auf Traditionen und rituelle Muster rekurrieren, siehe Walther 2020: 441.

4 Dazu näher Grimes 2014: 263, 266. Ergänzend zur „rituellen Performanz“ Harth/Michaels 2003: 17–18.

von anderer Qualität, worauf sogleich zurückzukommen ist. Was aber leistet die Transformation von einem mit dem Spiel strukturell geteilten Handlungstyp zum Ritual?

Gegenüber anderen, analog geregelten und praktisch eingeübten Handlungen und Formen menschlichen Umgangs, zum Beispiel Begrüßungen, Gewohnheiten oder Spielen, unterscheiden sich Rituale vorrangig durch ihre Kategorisierung, das Wissen um ihre korrekte Durchführung und die dazu eingeforderte Disziplinierung, die allgemein ritualisiertes Verhalten erst zu einem spezifischen Handlungsgeschehen vereint. Konventionen allein genügen allerdings noch nicht zu ihrer hinreichenden Bestimmung, schließlich folgen auch andere ritualisierte Handlungen einer bestimmten Form, beziehen sich auf eine Tradition und sind repetitiv angelegt. Daher müssen Rituale noch weitere notwendige Merkmale aufweisen, wozu insbesondere ihre normative Geltung und ihr symbolischer Gehalt zählen.⁵ Über dieses Minimalverständnis hinaus lassen sich Rituale weiter noch in inhaltlicher, funktionaler, technischer, materieller, körperlicher, performativer, sozialer oder ästhetischer Hinsicht näher bestimmen und ebenso vielfältig zeitlich beurteilen. Welche Bedingungen darunter Ritualen notwendig und hinreichend zukommen, lässt sich mit Rücksicht auf die historische und kulturelle Vielfalt nicht endgültig klären. Auf diese ersichtlichen Schwierigkeiten regierte die Ritualtheorie, indem sie ihre Bemühungen um eine abschließende Ritualdefinition mittels Verweisen auf Wittgensteins Familienähnlichkeiten entschärfte.⁶ Mit anderen Worten zielt die Ritualtheorie darauf ab, zum einen möglichst viele verschiedene und sich nicht überschneidende Merkmale zu versammeln, was zu Listen unterschiedlicher Längen geführt hat, die Rituale als einen besonderen Handlungstyp gegenüber Gewohnheiten, Konventionen oder Spielen abgrenzen.⁷

Mit dem bislang Gesagten ist jedoch noch nicht die transkulturelle Anwendbarkeit des skizzierten Ritualverständnisses belegt. Insofern sich aber die vorliegende Untersuchung auf die Thematisierung von Zeit in historischen Ritualbeschreibungen und Ritualanweisungen beschränkt, ist es methodologisch gerechtfertigt, von den zeitgenössischen Klassifizierungen in den Quellen auszugehen. Dem kommt entgegen, dass das klassische Japanisch mit dem Ausdruck *gi* 儀 einen Einheitsbegriff für zum einen alle möglichen „Angelegenheiten“ von Hof und Herrschaft, zum anderen spezieller für die verschiedenen Formen

⁵ Zum soziologischen Ritualbegriff siehe den Überblick bei Walthert 2020: 50–67; Harth/Michaels (2003: 14–16); Bell (1992: 75–76, 90–92); Bell (1997: 76–83, 138).

⁶ Walthert (2020: 51–53).

⁷ Unter anderen Michaels (2003: 4–5) nennt Verkörperung, Förmlichkeit, Rahmung (Framing), Transformation, Wirksamkeit, Überhöhung. Bei Bell (1997: 138) sind es *formalism, traditionalism, invariance, rule-governance, sacral symbolism, performance*. Grimes (1990: 14) erweitert seine Liste auf 15 Merkmale.

ritualisierten Verhaltens mit normativem Anspruch besitzt. In diesem semantischen Feld müssen Rituale nach der hier zugrunde gelegten Auffassung von anderen ritualisierten Handlungstypen unterschieden werden, wie etwa der Etikette, die man nach chinesisch-konfuzianischen Mustern in Japan adaptiert hatte.⁸ Unter *gi* im Sinne von Ritual fallen dann die wiederkehrenden religiösen Zeremonien, die Feste für die Ahnen- und Reichsgottheiten (*shinji* 神事) und die diversen buddhistischen Zeremonien (*butsuji* 仏事), darunter beispielsweise Gedenkfeiern zu Todesstagen der Herrschersippe (*kokki* 国忌) oder die Lesungen von Sutren (*mi-dokyō* 御読經) und deren Auslegung in Diskussionen (*rongi* 論議).⁹ Mit *gi* bezeichnete der Hofadel gleichfalls seine nach klaren Konventionen ablaufenden politischen Tätigkeiten, die sogenannten „öffentlichen Angelegenheiten“ oder „Herrsscherbelange“ (*kuji* 公事). Sumo gehörte ebenso dazu wie die Festivitäten zu Neujahr oder die höfischen Bankette (*sechie* 節会) zu bestimmten Anlässen und Jahreszeiten. Daraus wird ersichtlich, dass der Hofadel die Ausübung seiner Herrschaft im betrachteten Zeitraum vorwiegend als Durchführung von Ritualen auffasste.¹⁰ Die sprachliche Gleichsetzung der verschiedenen, heute theoretisch jedoch unterschiedenen Handlungstypen in den Quellen weist darauf hin, dass den Zeitgenossen ein enger gefasster Ritualbegriff nicht wichtig war.

Auf die Vorzüge und die Gefahren der Übertragung des modernen Ritualbegriffs auf historische Verhältnisse hat besonders die europäische Mediävistik im Umkreis von Gerd Althoffs Ritualerforschung hingewiesen, was für transkulturelle Perspektiven gleichfalls zu berücksichtigen bleibt.¹¹ Derlei kritischen Einwänden begegnete die neuere Ritualforschung im Zuge ihrer weitgefassten Ritualdefinitionen, indem sie das Ritualverständnis aus seiner Einengung auf religiöse Kontexte löste und für die Varianten säkularer Ritualisierungen öffnete, wie sie alltags-sprachlich bereits nahezu inflationär stattfand.¹² Das kommt dem hier betrachteten Ritualgeschehen am japanischen Hof entgegen, das dem modernen Verständnis nach religiöse wie politische Handlungen in den „Herrsscherangelegenheiten“ (*kuji*) zusammenführte und im Ausdruck *gi* vermischt, ohne die inhaltlichen Unterschiede der einzelnen Rituale gleich ganz zu verwischen.

8 Für die unter Etikette gefassten Anstandsnormen und Verhaltensregeln siehe Kracht (1998: 7–10). In der japanischen Forschungsliteratur fällt die terminologische Abgrenzung zwischen Ritual *gishiki* und *girei* bzw. Ritual und Etikette nicht immer trennscharf aus.

9 Näher zu Inhalt und Funktion der Debatten in Sango (2015: 25, 35–41).

10 Dazu besonders Tsuchida (1992: 315–316). Der darin neu aufgelegte Artikel „Heian jidai no seimu to gishiki“ 平安時代の政務と儀式 („Staatsangelegenheiten und Rituale der Heian-Zeit“) stammt von 1974.

11 Althoff (2003: 11–15); Kritik am Ritualbegriff bei Buc (2001: 8–11, 259–261).

12 Für die ältere, streng religiöse Auffassung von Rituale siehe stellvertretend Turner (1967: 19, 95).

Es genügt an dieser Stelle festzuhalten, dass Rituale ein zeitlich komplexes Geschehen sind und eine Reihe unter ihnen überdies durch ihre zeitlichen Qualitäten eine ausgezeichnete Klasse von Handlungen bilden, was Rituale zusammenommen für Untersuchungen von Zeitvorstellungen und Zeitpraktiken interessant macht. Sie sind ein geeigneter Untersuchungsgegenstand, um die bisherige Zeitforschung zum vormodernen japanischen Hof zu ergänzen.¹³ Die einleitend umrissene Themenvielfalt der Zeitlichkeit von Ritualen sei zum Konzept *Ritualzeit* gebündelt und heuristisch genutzt.¹⁴ Darunter verstehe ich die individuelle Zeiterfahrung aus dem zeitlichen Handlungsvollzug, die hierfür angewandten Zeitpraktiken sowie die in zwischenmenschlichen Beziehungen geteilte Zeit. Nicht beabsichtigt ist mit *Ritualzeit* die Eingrenzung auf ein nur religiöses Zeitverständnis, wie es im Umkreis älterer kulturanthropologischer und religionshistorischer Forschungskreise, darunter bei den „Cambridge Ritualists“, zeitweilig überwog. Am bekanntesten dürfte Mircea Eliades Auslegung zur Sakralzeit in und durch Rituale sein. Folgt man Eliade, dann sind Rituale von anderen Handlungszusammenhängen bezüglich ihres Zeitcharakters radikal verschieden, weil sie die profane Alltagszeit aufheben und in der rituell vollzogenen Wiederholung eines primordialen Geschehens Geschichte und Gegenwart in Mythos und Ewigkeit auflösen. Die zeitliche Eigengesetzlichkeit von Ritualen zeigt sich besonders an neuralgischen Momenten des kosmischen Kalenders, unter anderem den Festen zum Jahreswechsel, die einem Bedürfnis nach einer Wiedererneuerung der Zeit entsprechen.¹⁵ An diesem religiös verengten Zeitverständnis im Ritual wurde mit Recht Kritik laut, die, um beim Beispiel Eliades zu bleiben, unzureichende Begründungen und einseitige Quellenauslegungen bemängelte.¹⁶

Mit *Ritualzeit* wird hier dagegen neben den religiösen Auffassungen von Zeit im Ritual gleichfalls die durch geregelte Wiederholungen von Ritualen erzeugte historische und soziale Zeitdimension in den Blick genommen.¹⁷ Damit ist erstens speziell eine Funktion von Ritualen gemeint, die der Geschichtsschreibung darin ähnelt, eine Auslegung der Vergangenheit zwischen den Generationen zu vermitteln und durch die Einübung tradierter Ordnungen sozial stabilisierend zu wirken. Die über Europa hinaus auch in Japan verbreite Memorialpraxis im

¹³ Zur Kalenderkunde und den symbolischen Zeitqualitäten Leinss (2012: 27–46); zum Zusammenhang von Staatsbildung und Zeitbewusstsein in Japan Maki (2003: 124–137).

¹⁴ Vgl. die zeitliche Ritualanalyse von Grimes (2014: 263–267).

¹⁵ Vgl. Eliade (2007 [1949]: 70–77, 88–89, 99).

¹⁶ Neben den grundsätzlichen Einwänden von Frits Staal (1979: 8–9, 12) siehe die spezielle Kritik an Eliades Schlussfolgerungen auf einen vermeintlichen „Willen zur Entwertung der Zeit“ in religiösen Ritualen bei Dux (2017 [1989]: 197–201).

¹⁷ Vgl. die Bemerkungen zum Kreis als einem frühen Symbol der Zeit von Dux (1987: 541).

öffentlichen wie privaten Bereich ist ein Beispiel für vormoderne Erinnerungsrituale. Zweitens ist so die zeitliche Veränderung von Ritualen in Rechnung gestellt. Rituale sind keineswegs statisch, sondern erfordern kontinuierliche Anpassungen, die zu ihrer Beendigung, Wiederbelebung, Rekonstruktion oder Neufassung führen können.¹⁸

Den Aushandlungsbedarf der Ritualabläufe zwischen ihrer formalen Erstarrung und Entwertung einerseits, ihrer inhärenten Dynamik andererseits, etwa als Handlungsfeld für politische Auseinandersetzungen, hat der Hofadel in Japan zum Teil selbst wahrgenommen, wie aus den Tagebucheinträgen und überlieferten Anekdoten hervorgeht. Für die höfische Ritualwelt Japans ist ein so reichhaltiger Quellenfundus überliefert, dass hier nur eine Textsorte, die Tagebücher, exemplarisch untersucht werden kann. Aufzeichnungen über Rituale sind so zahlreich, weil sie als Kontrollmechanismen fungierten, ohne die der Hofadel seinen politischen Verpflichtungen nicht hätte nachkommen können.¹⁹

Insbesondere folgende Fragen motivierten die anschließende Quellenanalyse, ohne dass in diesem kurzen Beitrag bereits eine vollständige Beantwortung intendiert ist:

- 1) Welches Zeitverhältnis gab es zwischen einzelnen Ritualen im Verhältnis zu anderen höfischen Aktivitäten?
- 2) Wie bewusst nahmen die Beteiligten die Zeitdauer ihrer Handlungen wahr? Unter welchen Bedingungen wurde ihnen beispielsweise die Zeit zu lang oder zu knapp?
- 3) War Zeit ein Bewertungskriterium für den Erfolg von Ritualen? Wurden sie zum Beispiel abgebrochen oder wiederholt, wenn die zeitliche Gliederung durcheinandergeriet, und wie exakt waren die einzelnen Ritualphasen zeitlich festgelegt?
- 4) Wer konnte im Verlauf des Rituals bei Problemen über deren Fortsetzung entscheiden?

1 Einige Bemerkungen zu den Hoftagebüchern

Insgesamt stehen für die systematische Erschließung der höfischen Ritualzeit neben den Hoftagebüchern (*kuge nikki* 公家日記) noch weitere Quellenarten zur Verfügung. An erster Stelle sind die Ritualkompendien (*yūsokukojitsu(sho)* 有職

¹⁸ Siehe dazu die Verbundforschung des SFB „Ritualdynamik“, der die Dynamik von Ritualen aus dem Wechselverhältnis von normativen Vorgaben und deren Verkörperung und Gestaltung in Ritualpraktiken zu bestimmen unternahm. Harth/Michaels (2003: 4, 12, 19–23, 26).

¹⁹ Zum engen Bezug der Ritualpraxis mit Schriftlichkeit näher Yoshikawa (1998: 397–398).

故実(書)) zu nennen, die einige Zeit nach dem *Jōgan gishiki* 貞觀儀式 („Zeit-remonien der Jōgan-Ära“), einer im 13. Jahr der Jōgan 貞觀-Ära (871) unter dem Monarchen Seiwa 清和 (850–880) unternommene Kompilation, zwischen dem 10. Und 12. Jahrhundert aus privaten Initiativen entstanden und heute vor allem in drei großen Sammlungen erhalten sind.²⁰ Deutlich anders in Stil und Inhalt nehmen sich demgegenüber die vielen literarischen Formate aus, darunter die kürzeren Lehrdichtungen und Anekdoten (*setsuwa* 説話), längere Erzählungen (*monogatari* 物語), Gedichte auf Japanisch wie Chinesisch, aber auch die Übergänge zu den historisch-dokumentarischen Texten wie die Geschichtserzählungen (*rekishi monogatari* 歷史物語) oder die Tagebücher von Hofdamen (*nikki bungaku* 日記文学), die ebenfalls viel über Rituale und Ritualpraktiken berichten.

Letzteren gegenüber schrieb der männliche Hofadel seine Tagesaufzeichnungen im schriftsprachlichen Chinesisch (*kanbun* 漢文), wobei zunächst nur die Würdenträger in höherer Machtstellung und aus dem Umkreis der Regenten-Linien (*sekkan-ke* 摂關家) kontinuierlich ihren politischen Alltag festhielten. Der Hofadel erstellte in seinen Tagebüchern ein über längere Zeitabschnitte lückenloses Protokoll, aus dem sie ihr nötiges Wissen zur Bewältigung der sozialen, räumlichen und zeitlichen Bedingungen des Hofzeremoniells zogen. Es bedarf zudem kaum der näheren Erläuterung, dass wir über dieses Quellenmaterial zwar einerseits eine Fülle an Informationen zum politischen Hofalltag erhalten, die Quellen uns andererseits aber nur einen sehr begrenzten Ausschnitt der damaligen Gesellschaft darbieten, da sie nur über den kleinsten Teil der Herrscherelite, noch abzüglich seines weiblichen Anteils, detailliert berichten.

Die historische Forschung schätzt die Tagebücher mit Recht als Referenzen zur Kontrolle der späteren Geschichtsschreibung, doch beschränkte sie sich in ihrer Verwendung dieser Quellen lange auf die Entnahme von Sachinformationen.²¹ In den letzten Jahrzehnten revidierte die japanische Geschichtswissenschaft manche ihrer disziplinären Vorurteile und zieht die Tagebuchaufzeichnungen nun auch für kulturwissenschaftliche Fragen heran. Dabei nutzt sie so manche Berührungs-punkte mit den Literaturwissenschaften, was sich schon aus den personellen und thematischen Überkreuzungen der literarhistorischen Textgattungen empfiehlt,

²⁰ Es sind dies das *Saikyūki* 西宮記 („Aufzeichnungen des Ministers des westlichen Palastes“) von Minamoto no Takaakira 源高明 (914–982), das *Hokuzanshō* 北山抄 („Anmerkungen des Kitayama Ministers“) von Fujiwara no Kintō 藤原公任 (966–1041) und schließlich das deutlich später und bereits unter anderen gesellschaftlichen Verhältnissen von Ōe no Masafusa 大江匡房 (1041–1111) verfasste *Gōke shidai* 江家次第 („Ritualkompendium der Ōe-Familie“). Zu Inhalt und Anwendung siehe auch Tsuchida (1992: 313–314, 320–323).

²¹ Vgl. unter vielen Nakamaru (2015) und die ab 2016 von Kuramoto Kazuhiro herausgegebene Reihe „*Nikki de yomu Nihonshi*“ 日記で読む日本史 („In Tagebüchern Japanische Geschichte lesen“).

jedoch noch ausbaufähig bleibt. Kritische Vorsicht bleibt bei den Quellen weiterhin geboten, da die Tagebuchliteratur zwar akribisch das Hofgeschehen wiedergibt, dies jedoch keineswegs ungefiltert tut, wie es aufgrund der sprachlichen Nüchternheit und der bürokratischen Genauigkeit zunächst scheint. Eine sorgfältige Lektüre vermag analog zu den thematisch stärker zugeschnittenen und fiktional ausgestalteten Geschichtserzählungen gleichfalls persönliche Interessen auszumachen, die eng mit der politisch-sozialen Position der Verfasser innerhalb der höfischen Hierarchie und der adeligen Konkurrenzbeziehungen zusammenhängen. Wie für die Historiographie ist aus den individuellen Schwerpunktsetzungen und Urteilen in den Tagebüchern als Gesamtquelle die jeweilige *causa scribendi* herauszuarbeiten,²² was jedoch aufgrund des teilweisen enormen Umfangs eine besondere Herausforderung darstellt.

Vorausgreifend lässt sich sagen, dass die Tagebuchscreiber neben anderen Motiven um ihr politisches Erbe bemüht waren und in den meisten Detailbeschreibungen, wie hier zum Ritualgeschehen, familiär tradiertes Wissen in der Absicht weitergeben, die erreichte soziale Stellung am Hof auch den kommenden Generationen mindestens zu ermöglichen. Als pragmatisches Schriftgut vermittelten die Tagebücher die Grundkenntnisse des öffentlichen Lebensvollzugs und die Richtlinien der jeweiligen Familie. Man übte vorwiegend Kritik gemäß Anlass, Situation und Status der Beteiligten, um die eigene Position zu stärken, und explizierte Negativbeispiele bevorzugt an seinen politischen Widersachern, äußerte aber auch Selbstkritik und Selbstrechtfertigung.

Für die hier betrachtete Zeit von Michinagas Machtentfaltung ist die Fragmentierung der Regenten-Linie der Fujiwara 藤原-Sippe zunächst in die Kujō 九条 und Ononomiya 小野宮 Erbenlinien zu berücksichtigen. Diese gingen auf die beiden Söhne Fujiwara no Tadahiras 藤原忠平 (880–949) zurück, Morosuke 師輔 (908–960) und dessen älteren Bruder Saneyori 実頼 (900–970). Tadahira war neben seiner Beteiligung an der Sammlung von Ausführungsbestimmungen *Engishiki* 延喜式 (927) selbst mit einem Tagebuch hervorgetreten, auf das sich die Etikettenvorschriften seiner Nachfahren später bezogen.²³ Mit Michinagas und Sanesukes 実資 (957–1056) Tagebüchern sind beide Linien am Hof Ichijōs 一条 (980–1011) und seiner Nachfolger schriftlich präsent. Allerdings kann man zu dieser Zeit noch kein so scharf abgrenzendes Bewusstsein für die eigene Haustradition voraussetzen, wie es für die späteren Tagebücher charakteristisch ist.²⁴

22 Dazu grundlegend mit lateinischen Quellenbeispielen aus dem Mittelalter Althoff (1988: 119–122, 131–133).

23 Vgl. Kuroita (1994: 261–262).

24 Vgl. Suematsu (2010: 217, 227–232).

Wie wichtig die Bestimmung von Zeit für den politischen Alltag war, machen die Tagebucheinträge allgemein schnell deutlich, die selbst durch eine prägnante zeitliche Strukturierung einzelner Tagesbeschreibungen auffallen. Untersuchungen zu Zeitvorstellungen und dem Umgang mit Zeit in Japan stehen allerdings noch am Anfang, diese sehr umfangreichen und voraussetzungsvollen Quellengattungen systematisch zu erschließen. Die Resultate versprechen eine notwendige Ergänzung zu den bisher vor allem an Erzählungen und der Dichtkunst analysierten Zeitvorstellungen und Zeitpraktiken am Hof.²⁵ Einen Anteil an der bisherigen Zurückhaltung der Zeitforschung mag die Monotonie vieler Einträge und die Sparsamkeit individueller Aussagen gehabt haben. Pragmatisch gewendet gewähren die Tagebücher jedoch erstrangige Einblicke in die Herausforderungen des höfischen Zeitumgangs, aus denen sich mit der gebotenen Vorsicht auch auf die zugrundeliegenden Zeitvorstellungen schließen lässt.

2 Zeitumgang am Beispiel von Yukinaris Gonki

Als Beispiel dient im Folgenden Fujiwara no Yukinaris Tagebuch *Gonki* 権記,²⁶ das für den Berichtszeitraum von 991 bis 1011 vorliegt und dessen Inhalt zu den späteren Jahren aus Zitaten zumindest fragmentarisch bekannt ist. Yukinari war ein Enkel des frühzeitig im Amt verstorbenen Regenten Koretada 伊尹²⁷ (924–972), dem ältesten Sohn Morosukes, und begründete die nach dem Tempel Sesonji 世尊寺 benannte Nebenlinie der Kujō. Wohl auch deshalb tat er sich mit einem eigenen Tagesprotokoll hervor, obgleich ihm der Aufstieg zum Stellvertreter eines Monarchen aufgrund mangelnder direkter familiärer Anbindung an das Herrschergeschlecht durch die Verheiratung einer Tochter und des Fehlens des dafür nötigen Rückhalts innerhalb der Regenten-Linie verwehrt blieb. Zusätzlich sind Fragmente von Yukinaris eigenem, jedoch nicht erhaltenem, Ritualhandbuch in Zitaten überliefert, das zusammen mit der Detailverliebtheit so mancher seiner Tagebucheinträge für seine Intention spricht, damit eine eigene Tradition zu begründen.

Unter anderem zu diesem Zweck dokumentierte Yukinari recht ausführlich die administrativen Regelungen und die im Umkreis des leitenden Hofministers Michinaga verhandelten Probleme, wobei seine Aufmerksamkeit vor allem dem Prozedere der Antragsstellung und der höfischen Bekleidungs- und Verhaltensetikette galt, die dem sozialen Stand und politischen Rang zu entsprechen hatten. Yukinari war

25 Nagafuji (1979).

26 Der Name leitet sich von Yukinaris höchstem Amt als „Provisorischer Großer Rat“ (*gondainagon* 権大納言) ab; alternative Bezeichnung: *Gondainagon no ki* 権大納言記.

27 Alternative Lesung: Koremasa.

zusammen mit Fujiwara no Sanesuke aus der Ononomiya-Seitenlinie in die zentrale Verwaltung des Hofstaates eingebunden und erlebte die politischen Entscheidungsprozesse und das rituelle Hofgeschehen als direkt Beteiligter mit. Seine enge Beziehung zu Michinaga brachte ihm 995 den Posten des „Leiters der kaiserlichen Sekretäre“ (*kurōdo no tō* 藏人頭) für Ichijō ein. Auf diesem Posten vermittelte er zwischen Ichijō und Michinaga, deren Vertrauen er genoss. In vielen Einträgen preist Yukinari Michinagas politisches Geschick, bewahrt aber in manchen Fällen auch kritischen Abstand zu den Entscheidungen seines Gönners. Vor allem in den späteren Jahren kühlte sich das Verhältnis beider ab, offenbar unter dem Eindruck von Michinagas zunehmend autokratischen Tendenzen.²⁸ Das erste Quellenbeispiel aus dem *Gonki*, das nebenbei Yukinaris Vermittlerrolle als Bote zwischen Michinaga und Ichijō veranschaulicht, zeigt, wie sehr die Koordinierung der höfischen Aktivitäten Assoziationen zu heutigen Terminplanungen unter Zeitdruck hervorrufen können. Zum 6. Tag des 4. Monats im Jahr Chōhō 長保 2 (1000) schrieb Yukinari:

Gemäß der Order des Großministers zur Linken [Michinaga] ging ich [Yukinari] zum Tennō [Ichijō], um eine Verschiebung der Gräbergesandtschaft (*sanryōshi* 山陵使) des kommenden achten Tages zu beantragen. Gesagt hat Michinaga Folgendes: „Nach dem Beschluss, den der Großminister zur Rechten [Fujiwara no Akimitsu 藤原顥光 (944–1021)] vor kurzem verkündete, beginnt am 20. Tag des nächsten Monats der Wiederaufbau der Herrscherresidenz.²⁹ Am achten Tag, [übermorgen], ist das Fest des Ōmiwa 大神-Schreins. Weil es als Verehrung aus der Distanz (*onsai* 遠祭) durchgeführt wird, gelten die [rituellen] Enthaltungen (*imi* 斎) für den Tag, an dem Gesandte geschickt werden. An demselben Tag werden buddhistische Rituale durchgeführt, doch das ist kein Hindernis.³⁰ Allerdings gibt es für die [Entsendung einer] Gräbergesandtschaft [am selben Tag] keine Präzedenz. Problematisch ist zudem, dass am [morgigen] siebten Tag die zweite Herrschergemahlin (*chūgū* 中宮)³¹ in den Palast eingeführt wird. Wenn aber Gesandte zu Herrschergräbern geschickt werden, ist die Hofpolitik für drei Tage unterbrochen, was [in diesem Fall] unvorteilhaft wäre. Gesetzt den Fall, der Palastaufbau wäre morgen, dann müssten wir die Gesandten heute noch losschicken. Doch bis [zum Aufbau] ist es noch eine längere Weile, weshalb es nicht der Fall ist, dass wir keine Tage mehr übrig hätten. Wie wäre es, die Gesandten nach dem Kamo-Fest³² zu schicken?“ Soweit Michinagas Rede.³³

²⁸ Vgl. Kuroita (1994: 259). Ein Vergleich mit Sanesukes Tagebuch *Shōyuki* 小右記 bietet sich für die weitere Forschung zur Ritualzeit an.

²⁹ Der Palast brannte mehrfach ab, u.a. im 6. Monat Chōhō 1 (999), Kuroita (1994: 282). Die Bauarbeiten könnten sich auch auf Shōshis Einzug in den Palast beziehen. Der Eintrag für den 20. 5. nennt andere Themen. Fujiwara (1939a: 128); Fujiwara (2011: 360).

³⁰ Fest zu Siddhartha Gautamas Geburtstag, *kanbutsu-e* 灌仏会, siehe Fujiwara (1939a: 121); Fujiwara (2011: 342). Gewöhnlich bezogen sich die Enthaltungsvorschriften für Tage der Ōmiwa-Verehrung auch auf buddhistische Rituale, dazu Andreeva (2017: 61).

³¹ Fujiwara no Akiko/Shōshi 藤原彰子 (988–1074), Michinagas Tochter.

³² Am 14. und 15. Tag des 4. Monats, Fujiwara (1939a: 122); Fujiwara (2011: 344–345).

³³ Fujiwara (1939a: 119); Fujiwara (2011: 337–338).

Yukinari überbrachte Michinagas Überlegungen Ichijō, der dessen Empfehlung einer Verschiebung der Gräbergesandtschaft entsprach, um den Zeitkonflikt zwischen den fünf Terminen aufzuheben. Das Problem hierbei war, dass die Gesandtschaft die Nachricht des Palastaufbaus den kaiserlichen Ahnen verkünden sollte und daher rechtzeitig vor dem 20.5. aufbrechen musste. Mit der für den 8.4. geplanten Gräbergesandtschaft kollidierten aber das Ōmiwa-Fest und die Rituale zu Ehren des Buddha am selben Tag sowie der Einzug von Shōshi in den Palast am Tag zuvor. Für ideal befand Michinaga daher einen Tag nach dem Kamo-Fest am 14. und 15.4. und vor dem Beginn der Bauarbeiten. Ähnliche Einträge mit terminlichen Erwägungen kommen häufig im *Gonki* vor und veranschaulichen manche Nöte der Hofadeligen, die öffentlichen Angelegenheiten mit den strengen Vorlagen des Ritualkalenders und den Vorgaben des Divinationsamt (*onmyōryō* 隆陽寮) für günstige und ungünstige Tage abzustimmen.

Zuzüglich der sichtbar gewordenen Bedeutung für die höfische Politik, die richtigen Zeitpunkte und Tage zu bestimmen, liefert die grundsätzlich chronologische Struktur und zeitliche Sequenzierung des Tagesgeschehens, mit zum Teil exakten Zeitangaben, wertvolle Informationen für die Zeitforschung. Davor sind aber auch ganz grundsätzlich die wiederkehrenden chronographischen Techniken zu beachten, mit denen die erzählte Zeit in der Darstellung hervortritt und die Anknüpfungspunkte für vergleichende Untersuchungen mit den parallel entstehenden Hoferzählungen und Gedichtanthologien bieten. Das kann in diesem Beitrag nicht in der erforderlichen Breite geschehen, weshalb aus der Vielzahl ein Eintrag Yukinaris herausgegriffen sei, der recht typisch den vorrangig linearen Zeitverlauf der Darstellung mit Rückblendungen und Gleichzeitigkeit modifiziert. Zum 13. Tag des 11. Monats Chōhō 3 (1001) notierte er:

In der ersten Einheit der Stunde des Pferdes (*uma no jō/koku* 午上[剋]) [ca. 11 Uhr] regnete es stark. Zur Stunde des Affen [ca. 15–17 Uhr] ging ich in den Palast. Weil es ein Tabu (*monoimi* 物忌) für den Garderaum (*jin* 墓) gab, begab ich mich zuerst (*mazu* 先) zum Aufenthaltsraum des Großministers zur Linken [Michinaga]. Dann (*mata* 亦)³⁴ ging ich in den Raum der Privatsekretäre (*tenjō* [no ma]). In der zweiten Einheit der Stunde des Wildschweins (*i no nikoku* 亥二剋 [ca. 22 Uhr] ging der Monarch [Ichijō] zum ersten Prinzen [Atsuyasu 敦康] im Higyōsha 飛香舎³⁵ [d.h. in den Quartieren der Herrschergemahlin (*chūgū*) Shōshi], dort fand die Zeremonie der ersten Hakama-Ankleidung (*go-chakko* 御著袴) statt. Seit vergangenem Herbst war der Prinz in die Gemächer der Gemahlin gezogen. Das geschah [nach] dem Beispiel der Herrschergemahlin Ma 馬 [40–79]³⁶ der Han. Zuerst verließ der Herrscher [Ichijō] [Shōshis Quartiere]. Zur festgesetzten Zeit (*jikoku* 時剋) ging auch der Prinz hinaus. Man bereitete Sitze

³⁴ Gewöhnlich „auch“, hier zeitlich als Folge gelesen.

³⁵ Eines der fünf zentralen Palastgebäude, auch bekannt als *fujitsubo* 藤壺.

³⁶ Weil sie kinderlos blieb, adoptierte sie auf Anordnung ihres Gemahls, des späteren chinesischen Han-Herrschers Ming 明 (58–75), den Sohn ihrer älteren Schwester.

zwei *tatami* mit Brokatsaum, zwei Sitzmatten, ein Kissen zwischen den frontalen Pfeilern³⁷ im südlichen Korridor des Higyōsha aus. Davor stellte man Armlehnen. [...].³⁸ Zur festgelegten Zeit vollzog man die Zeremonie der ersten Hakama-Ankleidung. Zuvor wurde [Takashina no] Akinobu [高階]明順 [953–1009] das Betreten des Raums der Privatsekretäre (*shōden* 昇殿) gewährt. Der Angelegenheit entsprechend äußerte er seinen Dank [an den Monarchen]. Beendigung der Hakama-Ankleidung. Man zog die Bambusvorhänge hoch. Man rief die hochrangigen Hofleute und Minister (*keishō* 卿相). Man ging voran zu der südlichen Veranda. Nach (*nachi* 後) ein bis zwei Runden [der Verköstigung] führte der Leiter des Gardeamtes zur Linken (*saemon no kami* 左衛門督) [Fujiwara no Kintō] einen Trinkspruch aus und bekundete seinen Dank. [Kintō] machte japanische Gedichte, ich schrieb sie auf. Als es vorbei war, wurden Gaben verteilt. Dabei gab es einige Unterschiede. Während der Herrscher sich zuerst zurückzog (*saki kangyo no aida* 先還御間), wartete der Leiter des Gardeamtes zur Linken dem Prinzen auf.³⁹

Daran schließt Yukinari weitere Details zur Verpflegung und einen Rückblick auf Michinagas Anweisungen für den Prinzen am Tag zuvor an, bis er mit dem Rückzug des Herrschers und den Angaben seiner eigenen Rückkehr nach Hause, inklusive eines Besuches bei Prinz Tametaka 為尊 (977–1002), seinen Eintrag für den Tag beendet.⁴⁰

In dem Zitat kommen die charakteristischen Darstellungsstrukturen und Zeitelemente vieler Einträge deutlich zum Vorschein, die ähnlich höfische Ereignisse mittlerer und höherer Relevanz festhalten. Um kurz einige der wiederkehrenden Temporaladverbien im *Gonki* zu erwähnen, so bleiben sie gewöhnlich schlicht gewählt mit „vorher“ (*mae* 前), „zunächst“ (*saki/mazu* 先), „später“ (*ato* 後), „nach einer Weile“ (*shibaraku* 暫). Manche temporalen Ausdrücke erhalten aus ihrem Kontext erst ihre zeitliche Prägnanz, zum Beispiel *mata* 又 für „ferner“ oder „weiter noch“, andere Wendungen verweisen auf Gleichzeitigkeit wie *aida* 間 für „währenddessen“.

Wird lediglich die Routine vermerkt, erschöpfen sich die Notizen in kurzen Sequenzen räumlicher Bewegungen ohne spezifische Temporaladverbien wie es beispielsweise in einem Eintrag im fünften Monat im folgenden Jahr Chōhō 4 (1002) der Fall ist: „20. Tag. Ich ging in den Palast. Ich suchte den Großminister zur Linken [Michinaga] auf. Ich kehrte nach Hause zurück.“⁴¹ Öfter blenden die räumlichen Angaben den damit verbundenen zeitlichen Faktor aus, und man mag

³⁷ An diesen war die Gebäudebezeichnung angebracht, daher die Bezeichnung *gaku no ma* 額の間.

³⁸ An dieser Stelle folgen weitere Angaben zu den Sitzplätzen der Hofdamen. Yukinari hebt den Boten der Zeremonie, Minamoto no Tsunefusa 源経房 (969–1023), hervor.

³⁹ Fujiwara (1939a: 232); Fujiwara (2012a: 150).

⁴⁰ Der Prinz wird nach seinem Amt als *danjō no miya* 弹正宮, als prinzlicher Leiter der „Polizei“ (*danjōdai* 弹正台), bezeichnet.

⁴¹ Fujiwara (2012a: 216).

im *Gonki* insgesamt einen geringfügigen Vorzug für Ortsnamen und Bewegungsabläufe erkennen, ohne damit gleich auf eine bestimmte Präferenz Yukinaris schließen zu können. Zeitangaben waren für die Schilderung des höfischen Ritualgeschehens wichtiger als für andere Aktivitäten, doch begnügte Yukinari sich häufig auch mit einer einfachen chronologischen Reihung ohne Stundenangaben. Beispielsweise fügte er in einem Eintrag zur detaillierten Diskussion verwaltungstechnischer Etikettendetails hinzu:

Ich trat vor den Herrscher (*gozen* 御前) [Ichijō]. Ferner ging ich zum Prinzen (*miya* 宮) [Atsuyasu]. Ich besuchte den Großminister zur Linken (*safu* 左府) [Michinaga] und erhielt eine Unterredung mit ihm. Nach einer Weile (*shibaraku* 暫) ging ich in den Palast. Weil ich beauftragt wurde, [Higashi]sanjō-in [東]三条院 aufzusuchen,⁴² ging ich, nachdem (*nochi* 後) ich nach Hause zurückgekehrt war, wieder in den Palast. Es gab eine Zeremonie der Anrufung des Namens des Buddha (*go-nenbutsu* 御念仏).⁴³

Weitere Angaben zum Ablauf und der zeitlichen Rahmung des am Schluss genannten Rituals fehlen, vermutlich weil es regelmäßig abgehalten wurde. Yukinari erwähnt näher nur noch das krankheitsbedingte Fehlen von Fujiwara no Kanekata 藤原兼隆 (985–1053) und das Entschuldigungsschreiben von dessen Onkel Michinaga. Solche raum- wie personenbezogenen Informationen festzuhalten war Yukinari in der Regel wichtiger als zusätzlich noch die genaue Tageszeit aufzuschreiben, die sich mehr oder weniger aus der Ablaufschilderung erschließt. Öfter bleibt es bei sparsamen Hinweisen auf die rituellen Aktivitäten und deren zeitliche Gestaltung, da die Rahmenbedingungen aus den Gesetzesammlungen und Ritualhandbüchern zum höfischen Grundwissen gehörten. Insgesamt notierten die Hofadeligen eher die familienbedingten Abweichungen und Unregelmäßigkeiten in ihren Tagebüchern, die als Präzedenzfälle dienen konnten.

Eine eingehendere Gesamtanalyse der sprachlichen Zeitindikatoren muss an dieser Stelle jedoch für eine weitere Studie aufgeschoben bleiben. Gleches gilt für die übergeordneten Zeitkonzepte, darunter die buddhistische Doktrin der Endzeit von Buddhas Lehre (*mappō* 末法), die Yukinari an einer Stelle sogar erwähnt, aber als Erklärung für Naturkatastrophen und andere Widrigkeiten ablehnt.⁴⁴

⁴² Um die dort residierende Herrschermutter Fujiwara no Senshi 藤原詮子 (961–1001) zu besuchen.

⁴³ Chōhō 4/4/15. Fujiwara (1939a: 256); Fujiwara (2012a: 205).

⁴⁴ Siehe den Eintrag zu Chōhō 2/6/20, in dem er Ichijōs Herrscherqualitäten lobt. Fujiwara (1939a: 132); Fujiwara (2011: 368).

3 Zeitkritik

Zeit kommt gleichwohl noch in weiterer Weise in den Tagebüchern vor. Nicht nur widmeten Yukinari oder Sanesuke einen großen Teil ihrer eigenen Lebenszeit den fast täglichen Einträgen, sie vermittelten aufgrund der schriftlichen Rechenschaft über ihr Tun und Erleben zugleich die nicht eigens thematisierte individuelle Zeiterfahrung mit der sozialen Zeit des Hofes. Wie bereits bemerkt, bezeugen die Tagebücher diese Pluralität von Zeiterfahrungen weniger als andere Textgattungen der höfischen Literatur. Hinweise auf verschiedene Wahrnehmungsqualitäten von Zeit geben immerhin manche Einträge zu problematischen Ritualdurchführungen. Störungen im Ritualvollzug sind insofern eine gute Voraussetzung, Zeit bewusst werden zu lassen, als die Beteiligten dadurch plötzlich aufgefordert sind, ihre Einstellung von einem primär passiv erfahrenen Ritualgeschehen zu einem aktiv, durch eigene Initiative mitgestalteten und dadurch erneuerten Ritualhandeln zu verschieben.

Beide Zeiteinstellungen zeigt in ihrer Verschränkung das folgende Beispiel zur Nachbesprechung der Thronbesteigung von Ichijōs Nachfolger Sanjō 三条 (976–1017), zwei Tage nach dem Ereignis, am 18. Tag des 10. Monats Kankō 寛弘 8 (1011).⁴⁵ Yukinari war das Vorrecht zuteil geworden, die zeremonielle Verkündigung (*senmyō* 宣命) des neuen Monarchen zur Thronbesteigung zu verlesen, die er im Eintrag zum 16. Tag wörtlich wiedergibt. Im anschließenden Eintrag zum 18. Tag geht er auf Michinagas Kritik ein:

Der erste Minister Michinaga sagte: „Gestern während des Herrscherlasses waren die Bewegungsabläufe außerordentlich gut. Die Figur des Haushofmeisters des Kronprinzen war gleich der Formation beim Schimmel[fest] (*aouma no jin* 白馬陣). Er hat sich ganz vorzüglich umgewandt. Weil der *naiben* 内弁 [der Leiter der Zeremonie, d.i. Fujiwara no Akimitsu] zu spät erschien, wartete ich selbst am Vorhang auf. [Daher ergab sich folgender Ritualverlauf:] Zuerst nahmen die Kämmerer (*jijū* 侍従) eine würdevolle Haltung ein. Zwar war es den Ritualbestimmungen nicht gemäß, doch bestieg der Herrscher [vor Akimitsus Eintreffen] den Thron, um die festgelegte Stunde einzuhalten. Ich hatte die Vorteile [der geänderten Reihenfolge] bedacht und diese [Abweichung dem Herrscher] vorgeschlagen. Danach nahm der *naiben* [verspätet] am Vorhang seine Stellung ein und wartete uns auf. Die Stunde war [zu diesem Zeitpunkt] schon vorangeschritten. Auch wenn der Ablauf [der Thronbesteigung] in den Ritualbestimmungen festgelegt ist, so dürfe man bei einem Fall wie diesem den Umständen angepassten Ritual nicht an den Gewohnheiten festhalten.“⁴⁶ Die Thronbesteigung erfolgte

⁴⁵ Ichijō dankte aufgrund seiner Krankheit ab und starb kurz darauf. Sanjōs unmittelbar anschließende Übernahme der Herrschaftszeichen (*senso* 践祚) erfolgte am 13. Tag des 6. Monats desselben Jahres.

⁴⁶ Wörtlich „den Baumstumpf bewachen“ (*shushu* 守株), was auf die chinesische Erzählung von einem Mann zurückgeht, der einen Hasen beobachtet, welcher gegen einen Baumstumpf rennt

somit [trotz Akimitsus Verspätung] zu ihrem günstigen Zeitpunkt. Wie könnte man schon den guten Zeitpunkt für eine so wichtige Zeremonie versäumen, nur weil der *naiben* nachlässig ist!“ Soweit Michinagas Worte. Das Vermögen und das Talent des ersten Ministers helfen deutlich der Würde des Herrscherhauses. Ist es nicht hervorragend?⁴⁷

Yukinari referiert in seinem Tagebucheintrag Michinagas Rechtfertigung, die Ritualphasen im Verlauf spontan umgetauscht zu haben. Als Grund gab Michinaga die divinatorisch ermittelte, glücksverheißende Stunde für Sanjōs Thronbesteigung an, die Vorrang vor einer korrekten Reihenfolge habe. Yukinaris zustimmende Wertung im Anschluss legt nahe, dass er in Michinagas Entscheidung einen Präzedenzfall erkennt. Vor und nach dem für die Ritualzeit aufschlussreichen Zitat lässt Yukinari seine eigene Beteiligung hinsichtlich seiner zeremoniellen Kleidung und Bewegung ausführlich Revue passieren, was den pragmatischen Zweck der Hoftagebücher zur Wissensvermittlung an die politischen Erben nochmals unterstreicht.⁴⁸ Die von Michinaga beanstandete Störung durch Akimitsu notierte dieser selbst in seinem eigenen Tagebuch *Midō kanpakuki* 御堂関白記, aus dem zum direkten Vergleich der Zeitbeschreibungen die betreffende Passage zum 16. Tag des 10. Monats Kankō 8 (1011) ergänzt sei.

16. Tag, Hase im zweiten Erdstamm (*ki no tō* 乙卯). Thronbesteigung. Prozession [des Herrschers] zur Haupthalle (*daigokuden* 大極殿) zur Stunde des Hasen [ca. 5–7 Uhr morgens]. Der *naiben* [Akimitsu] kam spät an seinen Platz. Der Monarch rückte zum Thronpodest vor, bevor [Akimitsu] die Schatulle mit den Hofrangurkunden [brachte], weil es die glücksverheißende Stunde [zur Thronbesteigung] war (*kitsuiji* 吉時). Zur Stunde des Drachens [ca. 7–9 Uhr] stieg [der Monarch] auf den Thron. Das Übrige ist an anderer Stelle notiert, deshalb schreibe ich es hier nicht ausführlich auf. [...] Noch bevor die Schatulle mit den Hofrangurkunden überreicht worden war, war ich beim Monarchen und ließ die besonderen Festkammerherren (*gijū* 擬侍從) bestimmen und vor den Herrscher treten. Die übrigen Abläufe waren ohne besondere Abweichungen. Der Zeremonienleiter [Minamoto no Moritaka 源守隆] kam sehr verspätet, was daran lag, dass dessen Hilfsbeamten (*sanja* 賛者) zu spät zum Palast gekommen waren. Weil der *shōnagon* verspätet zum Palast kam, vertrat ihn der Unterhauptmann (*shōshō* 少將) Minamoto no Asatō 源朝任 [989–1034], der mit Rüstung, Pfeil und Bogen seinen Dienst antrat.⁴⁹

und sich das Genick bricht. Darauf setzt er sich neben den Baumstamm und wartet vergeblich auf einen weiteren Hasen, der das Ungeschick wiederholt.

47 Fujiwara (1939b: 200); Fujiwara (2012b: 365).

48 Dabei rechtfertigt er sich unter anderem mit einem Verweis auf ältere Aufzeichnungen (*kyūki* 旧記) für den Neigungsgrad seiner Verbeugung beim Verlesen des Herrschererlasses. Siehe Fujiwara (2012b: 365).

49 Es folgen weitere Details zu den Teilnehmern. Siehe Fujiwara (1953: 122); Fujiwara (2009: 168–169).

Hieran wird deutlich, wie sehr zum Verständnis der Rituale und der Tagebucheinträge Kenntnisse der höfischen Kompendien und Gesetzesammlungen Voraussetzung sind. Michinaga verkürzt seinen Eintrag für das in seinen Augen weniger belangvolle Ritualgeschehen und beschränkt sich auf die Abweichungen, die beiderseits aus Verspätungen resultierten. Die Nachlässigkeit der Hofleute bemängeln Yukinari und Sanesuke öfter sehr streng und sehen darin einen Verfall der traditionellen Hofpolitik, für deren Ursache sie unterschiedlich deutlich Michinagas Dominanz verantwortlich machen. Daneben klingt in beiden Zitaten die Bedeutung günstiger Zeitpunkte an, die es auch bei Abweichungen einzuhalten galt. Legt die Verlaufskritik der Rituale soweit die Erfahrung der sozialen Zeit zu Grunde, verweist die Kritik am Zeitpunkt auf die symbolische Zeitordnung.

Dieser wohl bekannteste Aspekt der zeitlichen Organisation der Hofpolitik sei abschließend noch mit einem Beispiel zur Kritik am Zeitpunkt der Rituale angesprochen. Gut einen Monat nach Sanjōs Thronbesteigung führte Yukinari ein überraschendes Gespräch mit dem Divinationsmeister Kamo no Mitsuyoshi 加茂光榮 (939–1015), der das Amt für religiöse Zeremonien (*ōiryō* 大炊寮) leitete:

Mitsuyoshi berichtete: „Zur Rückkehr [Ichijōs] vom Biwa-Anwesen (*Biwa-dono* 桃杷殿)⁵⁰ zur Ichijō-Residenz hatte man [die Stunden von] Affe und Hahn [ca. 15–19 Uhr] ausgewählt, weil sie als Glücksstunden (*kitsuji*) galten. Tatsächlich aber dauerte es bis in die Stunde des Hundes [ca. 19–21 Uhr], die unglücksvoll ist. Dem *Da liu ren* 大六壬 (*Rikujin shinka* 六壬神課)⁵¹ nach wirkt das Himmelsnetz (*tenmō* 天網) samt und sonders auf die Zehntausend Dinge und erschöpft diese. Das ist die Zeit, in der die Körper sterben und die Häuser [der Sippen] untergehen. Ein weiterer Fall [für einen verpassten Zeitpunkt] war die Thronbesteigung [Sanjōs] vom vergangenen 16. Tag des 11. Monats. Dafür hatte man die zweite Einheit der Stunde des Drachen gewählt. Die Prozession des Herrschers [zum Thron] ereignete sich jedoch [schon] zur dritten Einheit [der Stunde des Drachen] und die Thronbesteigung fand dann zur Stunde der Schlange [ca. 9–11 Uhr] statt. Die Stunde der Schlange aber ist höchst ungünstig,⁵² weil zu dieser Stunde die oberste Himmelsgottheit⁵³ dem Hasen entgegensteht. Laut dem Stäbchenorakel (*ke* 卦) ist [diese Stunde] äußerst verhängnisvoll.“⁵⁴

Es scheint ganz so, als ob die vorher ausgeführten Anstrengungen Michinagas und Yukinaris zur Zeitorganisation bei der Thronbesteigung im Nachhinein

⁵⁰ Das Anwesen der Fujiwara lag westlich vom Shirakumo-Schrein (Shirakumo-jinja 白雲神社) in Kyōto und diente Ichijō und Sanjō als Ausweichresidenz während der Aufbauarbeiten des Palastes.

⁵¹ Eine der ältesten chinesischen Orakeltechniken, die zum Ende des 6. Jahrhunderts nach Japan gelangte.

⁵² Wörtlich „fünffache Unglückszeit“ (*go fugū ji* 五不遇時).

⁵³ *Ten'ichi[jin]* 天一[神], der Anführer der zwölf Himmelsgeneräle, dessen Bewegungsrichtung zu kreuzen als äußerst unheilvoll galt.

⁵⁴ Eintrag zum 20. Tag des 11. Monats Kankō 8 (1011). Siehe Fujiwara (2012b: 384).

unvermittelt entwertet worden seien. Yukinari enthält sich weiterer Kommentare und kommt auch sonst im *Gonki* nicht mehr darauf zurück, was die Frage aufwirft, weshalb Yukinari Mitsuyoshis Kritik überhaupt erwähnt. Schließlich irrte sich der Divinationsmeister im Zeitpunkt der Thronbesteigung, die aufgrund von Michinagas Änderung des Ritualablaufs doch noch zur günstigen Stunde erfolgt war.

4 Ausblick

Einige der vorläufigen Ergebnisse zur Ritualzeit seien abschließend unter den Gesichtspunkten der Zeiterfahrung und Zeitbewertung zusammengefasst. Wie die Forschung zu religiösen Ritualen herausgestellt hat, können diese bei den Beteiligten leichter als strukturell vergleichbare Handlungstypen außeralltägliche Zeiterfahrungen bewirken. Das hat seinen Grund in der Kombination verschiedener Faktoren, zu denen unter anderem die Wiederholbarkeit und die symbolischen Sinnbezüge gehören. Ob Vergleichbares auch bei den religiösen wie politischen Ritualen am japanischen Hof vorkam, geht aus den betrachteten Ritualbeschreibungen jedoch nicht hervor. In ihren Tagebüchern dokumentierten und kommentierten die Hofadeligen das öffentliche Geschehen, aber blieben zurückhaltend mit ausschmückenden Beschreibungen, emotionalen Bekundungen oder ästhetischen Urteilen. Über religiöse Zeiterfahrungen spricht Yukinari nicht im *Gonki*, höchstens erwähnt er an wenigen Stellen damalige Zeitvorstellungen, beispielsweise die buddhistischen Geschichtsepochen, weshalb das Quellenmaterial nicht zu allen hier angeschnittenen Zeitfragen ergiebig ist.

Dafür standen mit der Zeitberechnung, Zeitbewertung und Zeitkoordination von Ritualen stärker administrative Aspekte im Vordergrund. Gegenüber der individuellen Zeit verdeutlichen die Einträge mit den Bemerkungen zur nötigen Pünktlichkeit und den vielen Zeitausdrücken daher stärker die geteilte, soziale Zeit des Hofes. Rituale waren nicht nur selbst zeitlich strukturiert und Gegenstand zeitlicher Einordnung in die am Hof geregelte Zeit, sie bestimmten über ihre symbolische Wirkungsweise auch ihrerseits die zeitliche Koordination anderer politischer Aufgaben. Dabei kam es regelmäßig zu angestrengten Debatten über die optimale Reihenfolge.

Die Ritualbewertungen der Thronbesteigung machten den Zeitdruck sichtbar, unter dem die Beteiligten standen, um den günstigen Zeitpunkt für Sanjōs Thronbesteigung nicht zu verpassen. Aus Yukinaris und Michinagas Ärger über Verspätungen im Ritualvollzug geht hervor, dass die symbolische Bedeutung von Zeitpunkten im Ritual wichtiger sein konnte als die Einhaltung der vorgeschriebene Reihenfolge der einzelnen Ritualphasen. Keine Anhaltspunkte liefert das *Gonki* aber dafür, ob zeitliche Unstimmigkeiten prinzipiell die Wirkung der Rituale

schmälerten. Der insgesamt hohe Präzisionsgrad der Beschreibungen von Zeit, was mehr noch für die Handlungsorte gilt, war kein Selbstzweck, sondern diente zur Kontrolle der formalen Korrektheit, zur eigenen Rechtfertigung, wie auch als Modellbeispiel für spätere Wiederholungen. Yukinari nennt solche Diskussionen am Hof öfter, zu denen die Suche nach geeigneten Belegen aus den Gesetzesammlungen, Hofprotokollen und Herrschertagebüchern gehörten. Den Beteiligten war folglich die Geschichtlichkeit ihrer Rituale bewusst, nur schrieb Yukinari seine entsprechenden Überlegungen zu Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft nicht näher auf. Wichtiger waren ihm die administrativen Details.

Das hatte wie gesehen mehrere Gründe. Zum einen bestand das Kernanliegen der Hofstagebücher weder in der Vertiefung individueller Zeiterfahrung noch in spekulativen Überlegungen zu Zeit und Zeitlichkeit, sondern in der Berichterstattung darüber, was und vielmehr wie etwas am Hof stattfand. Zum anderen verfügte die mit der Dokumentenerstellung, den Machtkämpfen, Statusbehauptungen und dem komplizierten Hofzeremoniell mit seinen über das Jahr verteilten Ritualen vielbeschäftigte Elite im Gegensatz zu den Hofdamen und Hofleuten niedrigerer Ränge vielleicht über weniger Muße für derlei Reflektionen. Sie dürfte aber nicht weniger Anlässe gehabt haben, um im stockenden Ritualvollzug oder in einem durch außergewöhnliche Vorfälle beschleunigten Hofzeremoniell gleichfalls ganz eigene Zeiterfahrungen zu machen, doch hat sie diese dann an anderer Stelle, etwa in ihren Gedichten, festgehalten. Hierzu wäre ein Vergleich mit Gedichten im japanischen und chinesischen Stil bezüglich der darin formulierten Zeiterfahrungen und Zeitvorstellungen lohnend.

Literaturverzeichnis

- Althoff, Gerd (1988): „Causa scribendi und Darstellungsabsichten: Die Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde und andere Beispiele“. In: *Litterae medii Aevi: Festschrift für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag*. Hrsg. von Michael Borgolte und Herrad Spilling. Sigmaringen: Thorbecke, 117–133.
- Althoff, Gerd (2003): Macht der Rituale: Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Andreeva, Anna (2017): Assembling Shinto: Buddhist Approaches to Kami Worship in Medieval Japan. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Bell, Catherine (1992): Ritual Theory, Ritual Practice. New York et al.: Oxford University Press.
- Bell, Catherine (1997): Ritual: Perspectives and Dimensions. Oxford: Oxford University Press.
- Buc, Philippe (2001): The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory. Princeton: Princeton University Press.
- Dauenhauer, Bernard (1975): „Some Aspects of Language and Time in Ritual Worship“. *International Journal for Philosophy of Religion* 6.1: 54–62.

- Dux, Günter (1987): „Struktur und Semantik der Zeit im Mythos“. In: *Das Heilige: Seine Spur in der Moderne*. Hrsg. von Dietmar Kamper. Frankfurt am Main: Athenäum, 528–547.
- Dux, Günter (2017 [1989]): *Die Zeit in der Geschichte: Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. Wiesbaden: Springer-Verlag.
- Eliade, Mircea (2007 [1949]): *Kosmos und Geschichte*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag.
- Fujiwara no Michinaga 藤原道長 (1953): *Midō kanpakuki 御堂関白記*, Bd. 2. Hrsg. von Tōkyō daigaku shiryō hensanjo 東京大學史料編纂所. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Fujiwara no Michinaga 藤原道長 (2009): *Midō kanpakuki 御堂關白記*, Bd. 2. Übers. von Kuramoto Kazuhiro 倉本一宏. Tōkyō: Kōdansha.
- Fujiwara no Yukinari 藤原行長 (2011, 2012a, 2012b): *Gonki 権記*. 3 Bde. Übers. von Kuramoto Kazuhiro 倉本一宏. Tōkyō: Kōdansha.
- Fujiwara no Yukinari 藤原行長 (1939a, 1939b): *Gonki 権記*. 2 Bde. Hrsg. von Sasagawa Tanerō 笹川種郎 und Yano Tarō 矢野太郎. (*Shiryō taisei: zokuhen 史料大成 続編* 35–36). Tōkyō: Naigai shoseki.
- Grimes, Ronald (2014): *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Grimes, Ronald (1990): *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Harth, Dietrich / Michaels, Axel (2003): Grundlagen des SFB 619 Ritualdynamik – Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive. Heidelberg (Diskussionsbeiträge des SFB 619 „Ritualdynamik“ der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1). <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4581> (22.1.2021).
- Huizinga, Johan (2004): *Homo Ludens: Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Kracht, Klaus (1998): „Anstand und Etikette in Japan: Ein Forschungsgebiet. Erster Teil“. *Japonica Humboldtiana* 2: 5–58.
- Kuroita Nobuo 黒板伸夫 (1994): *Fujiwara no Yukinari* 藤原行成. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- Leinss, Gerhard (2012): „Sechs Fragen an den Kalendermeister“. *Japonica Humboldtiana* 13: 27–46.
- Maki Yūsuke 真木悠介 (2003): *Jikan no hikaku shakaigaku 時間の比較社会学*. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Michaels, Axel (2003): „Zur Dynamik von Ritualkomplexen“. *Forum Ritualdynamik* 3: 1–12.
- Nagafuji Yasushi 永藤靖 (1979): *Kodai nihon bungaku to jikan ishiki 古代日本文学と時間意識*. Tōkyō: Miraisha.
- Nakamaru Takafumi 中丸貴史 (2015): „Kanbun nikki to rekishi monogatari ni kansuru ikkōsatsu. *Midō kanpakuki, Gonki, Eiga monogatari, Ichijō tennō hatsubyō kiji wo megutte*“ 漢文日記と歴史物語に関する一考察. 『御堂関白記』『権記』『栄花物語』一条天皇発病記事をめぐって. In: *Ōcho rekishi monogatarishi no kōsō to tenbō* 王朝歴史物語史の構想と展望. Hrsg. von Katō Shizuko 加藤静子 und Sakurai Hironori 桜井宏徳. Tōkyō: Shintensha, 563–588.
- Sango, Asuka (2015): *The Halo of Golden Light: Imperial Authority and Buddhist Ritual in Heian Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Staal, Frits (1979): „The Meaninglessness of Ritual“. *Numen* 26.1: 2–22.
- Suematsu Takeshi 末松剛 (2010): *Heian kyōtei no gishiki bunka 平安宮廷の儀礼文化*. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- Tsuchida Naoshige 土田直鎮 (1992): *Nara Heian jidaishi kenkyū 奈良平安時代史研究*. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.

Turner, Victor (1967): *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Yoshikawa Shinji 吉川真司 (1998): *Ritsuryō kanryōsei no kenkyū* 律令官僚制の研究. Tōkyō: Hanawa shobō.