

Karen A. SMYERS: *The Fox and the Jewel: Shared and Private Meanings in Contemporary Japanese Inari Worship*. Honolulu: University of Hawai'i Press 1999. 273 S. ISBN 0-8248-2058-4. Hard £ 40,00, Paper £ 16,-.

Für die Mehrheit der Anhänger des Inari-Kultes handelt es sich bei der Gottheit Inari um einen Fuchs (*kitsune*). Die Gottheit wird als Fuchs abgebildet; an Inari-Kultstätten finden sich Fuchsstatuen sowie zahlreiche Devotionalien in Fuchsform. Der Vorstellung, daß es sich bei Inari um einen Fuchs handeln könnte, wird jedoch von Priestern des Kultes heftig widersprochen. Shintô-Priester identifizieren Inari mit den Gottheiten Toyouke¹ oder Uga no mitama². Buddhistische Priester halten sie für eine Manifestation der Dämonin Dakiniten³ oder auch für einen Bodhisattva.

Karen A. Smyers ist bei ihrer Untersuchung gegenwärtiger Inari-Vorstellungen auf eine beachtliche Vielfalt zum Teil auch widersprüchlicher Ideen und Konzeptionen gestoßen. Gegensätzliche Meinungen über Inari finden sich nicht nur bei Besuchern verschiedener Kultstätten, sondern auch unter Priestern desselben Tempels oder Schreins oder Mitgliedern einer Kultvereinigung. Das Spektrum der Vorstellungen, die sich um die Gottheit Inari ranken, ist Gegenstand der Arbeit von Smyers.

Einigkeit besteht unter Funktionären wie Anhängern des Inari-Kultes, wie Smyers betont, hauptsächlich darüber, daß Inari etwas mit Reis zu tun hat. Stets wiederkehrende Symbole der Gottheit sind der Fuchs, der Edelstein und rote Schreintore. Es läßt sich jedoch, wie die Autorin feststellt, keine zentrale Autorität, keine Mythologie und keine Tradition benennen, die es vermocht hätte, den Inari-Kult zu vereinheitlichen; es existieren keine Texte, die Richtlinien für eine Orthodoxie liefern würden (S. 10). Das hervorstechendste Kennzeichen des Inari-Kultes ist seine ausgeprägte Vielgestaltigkeit. Ziel von Smyers Analyse ist es, die Koexistenz herauszuarbeiten, die im Inari-Kult zwischen der erstaunlichen Vielfalt auf der einen Seite und der Betonung von Einheitlichkeit in der japanischen Kultur auf der anderen Seite zu beobachten ist. Die Autorin bedient sich dazu einer theoretischen Herangehensweise, die sie „Bakhtinian“⁴ nennt – sie will mit ihrer Hilfe zeigen, daß Inari-Vorstellungen und -Praktiken als „nonmonologic unity“ funktionieren (S. 11). Dazu lotet sie die Beziehung zwischen „zentripetalen“ und „zentrifugalen“ Kräften aus, die in „unartikulierter Spannung“ (S. 13) den Kult um die Gottheit Inari bestimmen.

Karen A. Smyers ist Anthropologin und gegenwärtig Assistenz-Professorin an der Abteilung Religionswissenschaft der Wesleyan Universität. Für die Studie hat sie am Fushimi Inari Schrein in Kyôto und am Toyokawa Inari in Aichi eine zweijährige Feldforschung durchgeführt. Ihre Untersuchung läßt sich in eine Reihe von Arbeiten der

1 Nahrungsgöttin, die am äußeren Schrein von Ise verehrt wird.

2 „Göttliche Wirkkraft der Nahrung“, offizieller Name der Hauptgöttin des Fushimi Inari Schreins in Kyôto; laut *Kojiki* Tochter des Susano, laut *Nihongi* von Izanagi und Izanami hervorgebracht.

3 Japanische Form der indisch-tibetischen Dakini, die Übenden im tantrischen Buddhismus zu Erkenntnis und übernatürlichen Kräften verhelfen soll.

4 Mit dieser Bezeichnung will die Autorin ausdrücken, daß sie sich bei ihrer Analyse an den Entwürfen des Literaturwissenschaftlers Michail Bachtin orientiert.

letzten Jahre einordnen, die sich der japanischen Religion weniger aus ideengeschichtlicher Perspektive nähern, vielmehr besondere Aufmerksamkeit den Akteuren von Religion, sprich den Anhängern und ihren Überzeugungen schenken.⁵

Im ersten Kapitel entwickelt Smyers die Fragestellungen ihrer Studie und unterbreitet kurz ihre theoretischen Ausgangspositionen. Daran anschließend schildert die Verfasserin die Geschichte der Gottheit (S. 14–28). Nach Meinung von Wissenschaftlern begann der Inari-Kult am Inari-Berg, so Smyers, südöstlich von Kyôto bereits vor dem 8. Jahrhundert, in dem der Fushimi Inari Schrein gegründet worden sein soll (S. 15). Die Mehrheit der Forscher assoziiere Inari mit dem Wort *ine* für Reis⁶ und vermute, die Gottheit sei zunächst von Reisbauern verehrt worden. Der Inari-Kult verbreitete sich rasch; Inari-Schreine entstanden in ganz Japan. Bis zur Edo-Zeit hat sich Inari zu einer Gottheit gewandelt, die nicht nur für Reis und Fruchtbarkeit stünde, sondern auch als Beschützerin des Militärs, als Kultfigur der Fischer und als Schutzgott vor Feuer fungiere. Es bereite Schwierigkeiten, die Tradition des buddhistischen Inari zu rekonstruieren. Zahlreiche Bezüge zu shintôistischen Inari-Vorstellungen wurden laut Smyers aus politischen Gründen in der Meiji-Zeit getilgt (S. 24).

Das zweite Kapitel stellt die beiden Kultzentren vor, an denen die Autorin ihre Forschung durchführte. Sowohl beim Fushimi Inari Schrein als auch beim Toyokawa Inari handelt es sich um blühende religiöse Zentren mit jeweils vierzig bis fünfzig amtierenden Priestern und mehr als hundert nicht-klerikalen Mitarbeitern. Dem Fushimi Inari Schrein sind mehr als 600 Kultvereinigungen (*kô*) der Inari angeschlossen. Der Toyokawa Inari ist ein Tempel der Sôtô-Zen-Schule, dessen Hauptaufgabe darin besteht, Begräbnisse und Gedenkfeiern zu veranstalten. In der Hauptverehrungshalle (*honden*) wird Dakiniten verehrt; sie ist der Mittelpunkt des Inari-Kultes. Laut Smyers sind die buddhistischen Priester nicht gut über den Inari-Kult an ihrem Tempel informiert; am Fushimi Inari spielen hingegen Geschichte und Tradition des Kultes eine wichtige Rolle. An beiden Zentren sind laut Smyers Uneinigkeit unter einzelnen Priestern wie auch zwischen Priestern und Anhängern über die korrekten Vorstellungen und Praktiken des Inari-Kultes zu beobachten.

Im zweiten Teil dieses Kapitels kommt Smyers auf eine weitere Gruppe von Kultfunktionären zu sprechen, die sie „Schamanen“ nennt. Darunter versteht sie religiöse Spezialisten, die von sich glauben, einen direkten Zugang zu Geistern und Göttern zu haben (S. 39). Die Verfasserin verweist zwar kurz auf die Problematik des Begriffes „Schamanen“ (S. 39). Aber sie benutzt ihn fortan, um die Gruppe religiöser Spezialisten, die im Umkreis der beiden Zentren am Inari-Kult beteiligt sind, von institutionalisierten Priestern abzugrenzen. Die „Schamanen“ – die Mehrheit von ihnen Frauen – fungierten als Leiter der Kultvereinigungen. Oftmals weichen ihre Vorstellungen, wie Smyers ausführt, von denen der Priester ab. Die Priester äußerten sich besorgt über extreme Variationen – wie etwa die Idee, Inari sei ein Fuchs – und versuchten diese zu kontrollieren. Die „Schamanen“ könnten durch Träume und Offenbarungen mit den Göttern kommunizieren; sie hätten eine persönliche Beziehung zu ihren Anhängern. Ihre Autorität bezie-

5 Zu nennen wären etwa Ian READER/George J. TANABE: *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press 1998 und John K. NELSON: *A Year in the Life of a Shintô Shrine*. Seattle/London: University of Washington Press 1996.

6 Die Schriftzeichen, mit denen Inari in der Gegenwart geschrieben wird, ergeben die Bedeutung „Reis tragen“.

hen sie, so Smyers, aus „direkten Erfahrungen“ der *kami*; durch verschiedene Praktiken könnten sie ihre „spirituellen Energien“ vergrößern (S.45). Im Kontrast dazu gründe sich die Autorität der Priester auf die überlieferte Tradition. Sie hätten keine „mystischen“ Erfahrungen zu verzeichnen.

Mit einer Reihe weiterer Gegenüberstellungen müht sich die Autorin ab, den Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen herauszuarbeiten. So kontrastiert sie die „rationale Sprache“ der Priester mit der „magischen Sprache“ der Schamanen (S.61) oder stellt die „Kälte“ der Priester einer „spirituellen Inflation“ der „Schamanen“ gegenüber (S.64). An diesen Versuchen der Verfasserin, die beiden Spielarten religiöser Funktionäre in den Griff zu bekommen, ist ihr unreflektierter Umgang mit religionswissenschaftlichen Termini wie „magisch“, „spirituell“ oder „mystisch“ zu bemängeln. Auf die Unterschiede zwischen den Gruppen hat bereits Max Weber etwa mit den Begriffen „Anstaltsnade“ und „Religion der Virtuosen“ hingewiesen.⁷ Webers Ausführungen hätten der Verfasserin nicht nur ein angemessenes begriffliches Instrumentarium für ihre Analyse liefern können. Sie hätten auch zahlreiche Hinweise auf die Gründe für die Unterschiedlichkeit dieser beiden Gruppen geboten. So macht Max Weber einsichtig, warum religiöses Virtuositum von institutionalisierter Religion innerhalb wie außerhalb ihrer Reihen bekämpft werden muß, um dessen eigengesetzliche Entfaltung zu unterbinden. Aus diesem Grund verbieten sich eigenständige Erfahrungen des Göttlichen für institutionalisierte Priester. Andererseits sind religiöse Spezialisten auf göttliche Offenbarungen angewiesen, um ihre Autorität zu begründen. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn die Autorin sich um begriffliche Klarheit bemüht und religionswissenschaftliche Theorien stärker berücksichtigt hätte. Smyers gelangt zu der Schlußfolgerung, daß sich priesterliche und „schamanistische“ Tradition gegenseitig ergänzen und den Inari-Kult am Leben erhalten (S.71).

Das dritte Kapitel widmet sich dem Symbol des Fuchses im Inari-Kult. Diskutiert werden verschiedene Theorien darüber, wie es zur Verbindung des Fuchses mit Inari gekommen ist (S.73–86). Diese Frage kann laut Smyers weder aus volkskundlicher Sicht noch mit Hilfe etymologischer Erklärungen beantwortet werden. Auch buddhistische Herleitungen und Spekulationen, die sich an Theorien Frazers anlehnen, vermögen keine eindeutige Antwort zu liefern. Die Verfasserin spricht von einem Zusammenspiel verschiedener Einflüsse und schließt auch die Möglichkeit des Zufalls nicht aus. Im Anschluß daran referiert sie „folk practices“ in deren Mittelpunkt der Fuchs steht und die mit dem Inari-Kult verschmolzen sind (S.86–91). Zu nennen wären etwa Fuchs-Besessenheit (*kitsune tsuki*), Fuchs-Verhextheit (*kitsune damashi*) und die mannigfaltigen Devotionalien und Spezialitäten in Fuchsform, die im Umkreis von Inari-Kultstätten offeriert werden, wie Statuen, Reiskekse, Plüschtiere und Schlüsselanhänger oder auch Talismane und Votivbilder. Füchse finden sich als Schutzfiguren vor Inari-Schreinen, meist als Paar, bestehend aus männlichem und weiblichem Fuchs. Der Fuchs ist, wie Smyers betont, allgegenwärtig im Inari-Kult. Der priesterliche Widerstand gegen die Assoziation der Gottheit Inari mit dem Fuchs ist, wie sie schreibt, jüngerer Datums. Er sei von Vertretern der Nationalen Schule (*kokugaku*) ausgegangen und in der Meiji-Zeit durch Appelle, den Shintô „abergläubischer“ Praktiken zu bereinigen, vorangetrieben worden (S.97). Dies ist ein wertvoller Hinweis von Smyers, läßt er doch ein weiteres

7 Vgl. Max WEBER: „Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, in: Johannes WINCKELMANN (Hg.): *Max Weber: Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*. Stuttgart: Kröner 1973, S.398–440, hier S.423–424.

Mal erahnen, wie nachhaltig die religiöse Szenerie Japans durch die politisch motivierten Reformen der Meiji-Zeit verändert worden ist.

Zahlreiche Gründe führt Smyers dafür an, daß der Fuchs zu einem mächtigen religiösen Symbol geworden ist: seine Rätselhaftigkeit, Unbeherrschbarkeit und fundamentale „Andersartigkeit“. Der Fuchs sei anpassungsfähig und hätte dem Menschen, wenn er angemessen respektiert werde, diverse Wohltaten zu bieten. Herausgestrichen wird eine ambivalente Haltung gegenüber dem Fuchs – er werde zugleich gefürchtet und verehrt.

Im vierten Kapitel setzt sich Smyers mit dem Symbol des Edelsteins (*tama*) auseinander, das Repräsentationen des Fuchses im Inari-Kult fast immer begleitet. Sie reiht eine Fülle von Bedeutungsmöglichkeiten aneinander, darunter das Juwel als kostbarer Stein, der Wünsche erfüllen kann, als Gefäß der Gottheit sowie – mit anderen Schriftzeichen geschrieben, als Synonym für Seele oder Geist (S. 112–119).⁸ Dem buddhistischen Symbol des Juwels liege die Vorstellung eines Edelsteins zugrunde, der Wünsche erfüllen kann (Sanskrit: *cintā mani*, jap. z.B. *nyoi hōju*). Das Juwel stehe sowohl für das ursprüngliche Erwachtsein allen Daseins – etwa bei Kūkai – als auch für diesseitigen Nutzen (S. 119). Wie Smyers ausführt, stellt diese Doppelbedeutung für das buddhistische Denken keinen Widerspruch dar. Als Grund führt sie die Lehre von den „wirksamen Mitteln“ (*hōben*) an und verweist darauf, daß das buddhistische Emblem des Juwels Assoziationen „from indigenous ideas about magic jewels“ in sich aufgenommen hätte (S. 120). Es hätte sie allerdings überrascht, schreibt die Autorin, daß die buddhistischen Priester nicht versuchen würden, die doktrinäre buddhistische Bedeutung des Juwels zu lehren (S. 122–123). Hier wie auch an anderer Stelle tritt Smyers Voreingenommenheit gegenüber dem Buddhismus zum Vorschein. So führt sie die Praxis, an buddhistischen Tempeln für Glück und Wohlstand in dieser Welt zu bitten, auf das die japanischen Religionen durchdringende Motiv diesseitigen Nutzens zurück (S. 37–38). In all diesen Äußerungen schwingt die Annahme mit, beim Buddhismus handele es sich um eine geistige, auf höhere Sphären ausgerichtete Religion, die mit diesseitigen Wohltaten nichts zu tun hätte.⁹ Wie Reader und Tanabe für Japan und etwa Richard Gombrich für den Theravada-Buddhismus aufgezeigt haben, käme es allerdings einem Mißverständnis gleich, buddhistisch inspirierte Kulte für ein Wohlergehen im Diesseits als Abweichungen von einer „wahren buddhistischen Lehre“ anzusehen.¹⁰ Derartige Fehleinschätzungen resultieren aus einem spezifischen Religionsverständnis, das – nachhaltig vom Protestantismus geprägt – ein jenseitiges Heil in den Vordergrund stellt.¹¹ Eine differenzierte Auseinandersetzung mit ihren Vorannahmen über Religion und Buddhismus hätte

8 Weitere Ausführungen über diese vermeintlich shintōistischen Spekulationen über *tama* finden sich laut Smyers bei Floyd Hiatt Ross, Jean Herbert und Katō Genchi – eine Auswahl von Autoren, die einer kritischen Anmerkung bedurft hätte.

9 Unschwerflich ist auch die Vermutung auszumachen, der esoterische Buddhismus hätte etwas mit „Magie“ zu tun (vgl. etwa S. 21) – die Rolle des esoterischen Buddhismus bei der Herausbildung beliebter Bitrituale bedarf allerdings der differenzierteren Betrachtung.

10 Vgl. READER/TANABE (Anm. 1) und Richard GOMBRICH: *Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka*. Stuttgart: Kohlhammer 1997.

11 Vgl. Bryan WILSON: *Religion in Sociological Perspective*. Oxford/New York: University of Oxford Press 1982, S. 28.

dazu führen können, daß die Autorin ein ausgewogeneres Bild der buddhistischen Rolle im Inari-Kult hätte entwerfen können.¹²

Ausführlich geht die Verfasserin auf die Verbindung von Fuchs und Edelstein im chinesischen Kontext, auf die Beziehung zwischen Fuchs und Sexualität und zwischen Fuchs, Feuer und Edelstein ein. Den letzten Teil des Kapitels über den Edelstein widmet sie der Frage nach der Popularität des Bedeutungspaares Fuchs und Juwel. Ihre These lautet, das Paar umfasse eine Reihe von Widersprüchen in „kreativer Spannung“ (S. 145). Fuchs und Edelstein bildeten zusammen ein Symbol der „Ganzheit“. Zugleich stünden sie für die Gegensätze zwischen der Welt der Menschen und eines jenseitigen Reiches der Füchse, zwischen „Materiellem“ und „Spirituellem“ und zwischen „Phallischem“ und „Yonischem“ (S. 45–146). Diese Bedeutungen schwingen – wenn auch unbewußt, wie Smyers betont, – im Inari-Kult mit. Die Absicht, die Smyers mit der ausführlichen Schilderung von Assoziationen, Bildern und Gegensatzpaaren, die Fuchs und Juwel umgeben, verfolgt, vermag sie nicht einsichtig zu machen. Zu begrüßen wäre es gewesen, wenn Smyers die theoretische Grundlage für diese außerordentlich spekulativen Überlegungen, nämlich die Schriften C. G. Jungs, genannt hätte.

Um den hohen Grad an Diversifizierung und Individualisierung im Inari-Kult geht es im fünften Kapitel. Aufgezeigt wird der Reichtum an Namen, unter denen Inari verehrt wurde und wird (S. 151–155). In der Edo-Zeit entstand das Konzept „meine eigene Inari“ (*watashi no inari sama*). Inari bot Spielraum für eine enorme Bandbreite persönlicher Vorstellungen; als Folge wurde das Verhältnis zu dieser Gottheit nah und vertraut. Smyers zitiert einen Priester des Fushimi Inari Schreins, der sagt: „If there are one hundred worshipers, they will have one hundred different ideas about Inari“ (S. 156). Eine Reihe von Praktiken förderte die Diversifikation dieser Gottheit, wie etwa das Teilungsritual (*kanjō*), bei dem der Geist der Gottheit geteilt und der entstandene Teil in einem neuen Schrein verehrt wird. Auch durch die Errichtung von Felsaltären im Umkreis von Inari-Kultstätten werde die Individualisierung vorangetrieben; sie ermöglichen den Kult einer Fülle „individueller Inaris“. Smyers schildert an Fallbeispielen persönliche Interpretationen der Gottheit und die Funktion dieser für die Anhänger (S. 165–170).

Nach Ansicht der Autorin entstand die Verbindung von Inari und Fuchs nicht zufällig. Inari-Vorstellungen stünden eher im Zusammenhang mit privaten Belangen als mit Angelegenheiten der Gruppe. Der Fuchs als hauptsächliches Symbol der Inari vermöge es, als Gegengewicht zu gemeinschaftlichen Formen des Religiösen in Japan das Persönliche zu betonen (S. 151). Der Fuchs sei eine Metapher für Individualität. Zugleich verweise seine Eigenschaft als Grenzgänger auf die „Liminalität“ individuellen Verhaltens in Japan. Mit weiteren Beispielen versucht Smyers, Merkmale des Inari-Kultes auf die Charakteristika der japanischen Gesellschaft zurückzuführen. Diese Versuche vermögen allerdings nicht zu überzeugen, setzten sie doch die Unwandelbarkeit der japanischen Gesellschaft voraus. Das Verhältnis zwischen „Individuum“ und „Gruppe“ hat sich seit der Vormoderne gewandelt, während die Figur des Fuchses im Inari-Kult unverändert populär blieb. Spannend wäre es gewesen, diesen Umstand genauer zu erörtern.

Wie ist das Nebeneinander einer vermeintlichen Einheitlichkeit japanischer Religion, wie sie im kulturellen Diskurs betont wird, und der „unerwarteten Vielfalt“ (S. 184) im Inari-Kult zu erklären? Diese Frage erörtert das sechste Kapitel. Smyers argumentiert, daß dieses Nebeneinander durch bestimmte Kommunikationsstrategien ermöglicht wer-

12 Hingewiesen sei darauf, daß die Autorin selbst auf ihr fälschliches Buddhismus-Verständnis anspielt (S. 224).

de. Zu diesen zählt sie das „Verdecken“, eine Methode, mit der spezifische und außergewöhnliche Erlebnisse in neutralen und allgemein akzeptierten Begriffen ausgedrückt werden. Sie nennt weiter „Zurückhaltung“ beispielsweise privater, religiöser Überzeugungen und „Lavierien“, sprich das Vermeiden von Eindeutigkeit. Weitere Strategien umschreibt sie als „Abgrenzung“ und als „Überlagerung“, namentlich von *honno* und *tatema*. Diese fünf Kommunikationsstile macht die Verfasserin dafür verantwortlich, daß Vielfalt und Widersprüchlichkeit des Inari-Kultes unartikuliert und für viele Anhänger des Kultes auch unerkannt bleiben. Wie sie hinzufügt, sind diese Stile der Kommunikation nicht auf Japan beschränkt (S. 205).

Smyers hinterfragt, warum die Anhänger des Inari-Kultes ihre religiösen Überzeugungen nicht offenlegen und weshalb keine Auseinandersetzung über den Inari-Kult stattfindet. Ihre Antwort lautet:

In contrast to cultures in which intimate personal experiences quickly become part of one's public self-definition, the personal in Japan is private and carefully protected (S. 206).

Einzuwenden wäre, daß der Grad der Offenheit, über persönliche Überzeugungen zu sprechen, sich unterscheidet je nach Menschentyp, historischen Umständen und – nicht zu vergessen – je nach Thema. Religion gehört zu den Gesprächsgegenständen, die in den meisten Kulturen und zu fast jeder Zeit vorsichtig und zurückhaltend behandelt werden.¹³ Das Fehlen eines Gesprächs über persönliche religiöse Überzeugung und gelehrte Ideen im Inari-Kult ist folglich kaum geeignet, die These zu belegen, in der japanischen Gesellschaft würde das Private stärker verborgen werden als in anderen Kulturen. Mit dieser Feststellung bewegt sich Smyers in die Nähe der sogenannten Japan-Theorien, ein Diskurs, in dem die Homogenität und Unveränderlichkeit Japans beschworen wird.¹⁴

Karen Smyers schließt ihre Studie mit Hinweisen auf die Bandbreite der Inari-Vorstellungen – sie umfassen Fruchtbarkeit, Wandel, Wachstum und Steigerung in weiten Bereichen des Lebens. Die Flexibilität des Inari-Kultes, sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen anpassen zu können, trägt, so Smyers, bis heute zu seiner Popularität bei.

Die Autorin hat eine Studie mit Licht- und Schattenseiten vorgelegt. Der Band präsentiert faszinierendes ethnographisches Material und bietet Einblick in die Abläufe an bedeutenden Kultstätten Japans. Er richtet die Aufmerksamkeit auf den weit verbreiteten, bislang aber – vor allem von der westlichen und anthropologischen – Forschung eher vernachlässigten Bereich des Inari-Kultes und trägt auf diese Weise zu einem vertieften Verständnis japanischer Religiosität bei. Zu bemängeln sind allerdings die theoretischen Schwächen der Studie. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn die Autorin ihre Beobachtungen stärker in religionswissenschaftliche Überlegungen eingebettet hätte. Insbesondere die Frage nach dem Zusammenspiel zwischen einer feststehenden Lehre

13 Die von Smyers angeführten Kommunikationsstile können als geradezu typisch für das Sprechen über Religion angeführt werden.

14 Über die sogenannten Japaner-Theorien liegt eine Fülle von analytischer Literatur vor; als neuerer Beitrag aus dem Bereich Religion sei genannt: Winston DAVIS: „Religion and National Identity in Modern and Postmodern Japan“, in: Paul HEELAS (Hg.): *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell (1998), S. 169–185.

und abweichenden aber erfolgreichen Ideen hätte größerer Aufmerksamkeit bedurft.¹⁵ Die Autorin spricht an mehreren Stellen von „populären Energien“ als gestalterischer Kraft im Inari-Kult. Dabei handelt es sich um eine ärgerliche Formulierung, lenkt sie doch von der Tatsache ab, daß Religion stets „populär“ im Sinne von allgemeinverständlich, allgemein bekannt und Anklang findend sein muß, um Erfolg zu haben.

Ergiebig wäre es auch gewesen, die Schlußfolgerungen über den Inari-Kult stärker in den Kontext der japanischen Religion und Studien über sie einzuordnen. Zu Berücksichtigen wären etwa die von Allan Grapard festgestellte Bedeutung der Lokalität in der japanischen Religion wie auch die Diskussion über das Verhältnis von Shintô und Buddhismus gewesen.¹⁶ Smyers stellt zwar fest, daß Shintô und Buddhismus im Inari-Kult als nicht voneinander zu trennende Lehren wahrgenommen werden. Aber mögliche Schlußfolgerungen daraus läßt sie offen. Die mangelnde theoretische Absicherung ist dafür verantwortlich zu machen, daß Karen Smyers mit den Schlußfolgerungen ihrer Studie in den Bereich der spekulativen Japan-Theorien abdriftet.

Trotz der Einwände und des Abschlusses lohnt sich der Band und zwar vor allem, weil er eine ganze Reihe von Fragen aufwirft: Welche Eigenschaften und Kennzeichen sind es, die Religion zum Erfolg verhelfen? Welche Teile religiöser Lehren müssen verbindlich und welche können offen für persönliche Überzeugungen sein? Und schließlich: Für welche Bereiche und Abschnitte der japanischen Religionsgeschichte ist die Unterscheidung zwischen Buddhismus und Shintô überhaupt noch sinnvoll? Karen Smyers Studie hat einen wichtigen Anstoß dafür geliefert, diese Fragen in Zukunft stärker zu berücksichtigen.

Inken Prohl, Berlin

15 Vgl. zu diesem Zusammenspiel etwa H. J. ROSE: *Religion in Greece and Rom*. New York: Harper Torch Press 1959, S. 293–305 und Margaret R. MILES: „Introduction“, in: Clarissa W. ATKINSON (Hg.): *Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality*. Boston: Beacon Press 1987, S. 1–14.

16 Vgl. Allan G. GRAPARD: *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*. Berkeley: University of California Press 1992.