

osogbo eyó: Katastrophen in der Vorstellungswelt des afrokubanischen Ifá-Orakels

Lioba Rossbach de Olmos, Universität Marburg (rossbach@staff.uni-marburg.de)

Abstract

Der Beitrag stellt einen religiösen Zugang zu Vorstellungen von Katastrophen vor, wie sie in der afrokubanischen Ifá- und Ocha-Regel – bekannter unter dem Namen Santería – zu finden sind. An Katastrophen beteiligt sind in der Regel Gottheiten, die personifizierte Naturgewalten darstellen und natürliche, übernatürliche und menschliche Eigenschaften in sich vereinigen. Dies entspricht einer Denkweise, welche die herkömmliche Trennung von Natürlichem und Übernatürlichem nicht vornimmt und die von analogen ethischen Regeln für die Natur und die Kultur ausgeht. Um dies zu verdeutlichen, werden einige Narrative aus dem Ifá-Textkorporus vorgestellt, der eigentlich zur Ausdeutung von Zeichen in Orakelsitzungen dient. Diese Narrative belegen ein Ineinandergreifen von natürlichen, übernatürlichen und sozialen Begebenheiten, das auch Folgen für die Metaphernbildung hat. Abgesehen davon, dass Metaphern sprachliche Konstruktionen darstellen und kulturspezifisch sind, neigt das Denken der Ifá- und Ocha-Regel dazu, den realen Sachverhalt mit dem übertragenen Bild nicht zu verwechseln, aber zu vermischen.

The article presents a religious approach to notions of disasters as found in the Afro-Cuban Ifá and Ocha Rule – better known as *Santería*. Disasters usually involve deities that represent personified forces of nature and unite natural, supernatural and human qualities. This corresponds to a way of thinking that does not consist of the conventional separation of the natural and the supernatural world and adopts analogous ethical codes for nature and culture. In order to demonstrate this some narratives from the Ifá text corpus are presented, which are actually used to interpret figures in oracle sessions. These narratives prove an intermeshing of natural, supernatural and social events, which also has consequences for the formation of metaphors. Apart from the fact that metaphors represent linguistic constructions and are culture-specific, the thinking of the Ifá and Ocha Rule tends not to confuse but to mix the real state of affairs with the transferred image.

1. Einleitung: Die Yoruba-Religion(en) als Weltreligion

In seinem Buch *God is not one* bezeichnet der Religionswissenschaftler Stephen Prothero (2011) die Yoruba-Religion als eine Weltreligion. Er bezieht dazu ihre Diaspora ein, denn nur so ergibt sich die enorm große Zahl von weltweit 100 Millionen Anhängern, die diese Bewertung rechtfertigt (Prothero 2011: 264). Es werden also jene Ausdrucksformen berücksichtigt, welche versklavte Yoruba in ihre neue Zwangsheimat in die so genannte ‘Neue Welt’ mitnahmen, wo sie u.a. in Kuba, Trinidad und Tobago oder Brasilien lokal angepasste Ausdrucksformen hervorbrachten (vgl. Kremser 2005). Die schon in Afrika praktizierte

Offenheit der Yoruba (vgl. Prothero 2011:259; Peel 2003: 88-122) gegenüber anderen Religionen setzte sich offenkundig auch in der Neuen Welt weiter fort. Dort wurde sie jedoch als religiöser Synkretismus begriffen, für den die Übernahme christlich-katholischer Elemente als Beleg diente. In Kuba wie in weiten Teilen Lateinamerikas nannte man die Yoruba Lucumi, und ihre Religion war entsprechend als Lucumi-Religion bekannt.¹ So wie beim Candomblé in Brasilien, wohin im 19. Jahrhundert ebenfalls viele Yoruba-Sklaven verschleppt wurden, verehrten die Lucumi in Kuba weiterhin ihre westafrikanischen Oricha-Gottheiten. In beiden Ländern fanden die Sklaven mythologische und ikonographische Entsprechungen einzelner Gottheiten mit katholischen Heiligen, was ihnen ermöglichte, ihre Gottheiten relativ unbeeinträchtigt im Rahmen katholischer Aktivitäten weiterhin zu verehren, sie um Hilfe zu ersuchen und um Schutz zu bitten. Nach heutigem Diskussionsstand scheint die religiöse Praxis jedoch weit mehr einem Pluralismus als einem Synkretismus zu entsprechen. Die Heiligen symbolisieren zwar die Gottheiten, doch werden sie anders behandelt: Während Heilige mit Kerzen oder Blumen gehuldigt werden, ist es den Gottheiten vorbehalten, mit Opfern gespeist und mit Opferblut bei Kräften gehalten zu werden.

Heute lehnen viele Anhänger die Identifikation von Heiligen und Oricha als kolonialistisches Erbe ab und wollen die afrikanischen Wurzeln der Yoruba-Religion wiederbeleben (vgl. Rauhut 2012: 181-247). Nicht zu vergessen ist jedoch, dass die synkretistische Heiligenverehrung einst Schutz vor Verfolgung durch die katholische Kirche garantierte und später die Akzeptanz der Religion bei Menschen ohne afrikanische Herkunft begünstigte. So konnte die Santería in Teilen Kubas zu einer populären Volksreligion werden. Selbst im sozialistischen Kuba Fidel Castros, das bis zum Beginn der 1990er Jahre an einem starren Atheismus festhielt, wuchs sie weiter an und gelangte in den

¹ Zu Gründen und Hintergründen der Bezeichnung *Lucumi* vgl. Law 1997. Als historische Kategorie ist das Ethnonym *Yoruba* problematisch. Es scheint eine Fremdbezeichnung (Exonym) gewesen zu sein, die Nachbargruppen für die Yoruba verwendeten. In frühen Jahrhunderten existierte eine Vielzahl von regionalen Königtümern, die sich auf eine gemeinsame Herkunft beriefen, aber kein gemeinsames Selbstverständnis ausbildeten. Erst später hat sich, im Zuge der britischen Kolonialherrschaft, ein solches übergreifendes Selbstverständnis der Yoruba ausgebildet.

letzten Jahrzehnten mit kubanischen Migranten in weite Teile Amerikas und Europas, wo sie neue Anhänger um sich sammelte (Rosbach de Olmos 2007).²

2. Ontologische Merkmale der afrokubanischen Yoruba-Religion

Die Santería wird heute vorzugsweise in eine Ocha-Regel³ (spanisch: *regla de ocha*) und eine Ifá-Regel (spanisch: *regla de ifá*) unterschieden. Erstere ist auf die Verehrung von Oricha-Gottheiten konzentriert und letztere auf die damit eng verknüpfte Divination, in der die Oricha als Akteure, Adressaten und Hilfsinstanzen eine zentrale Rolle spielen. Obgleich mit dem Synkretismus auch eine Art Modernisierung oder Anpassung an hegemoniale Denkmuster und Diskurse einherging, bewahrten die Ocha- und Ifá-Regel Züge eines traditionellen Weltbildes, das für den hiesigen Zusammenhang von Bedeutung ist. Sie unterließen es, eine wesentliche Wende der Moderne zu vollziehen, oder setzten sie nur bruchstückhaft um: Es handelt sich um die im Zuge der Aufklärung einsetzende Trennung von Natur und Kultur, welche immer weniger die göttliche Hand und immer mehr die Natur und ihre Gesetze als ordnende Kraft der Welt zu betrachten begann. Sie ging mit einer zunehmenden Vermessung bzw. Quantifizierung der Umwelt einher und war der Beginn einer westlichen Weltsicht, die der französische Ethnologe Philippe Descola (2013: 259-300) als *Naturalismus* bezeichnet. Mit diesem Begriff wird in der Kunst (Hauptmann/Seiffert 1988: 69-71) und der Philosophie (vgl. Keil 2008) eine Perspektive auf die Welt verbunden, die – entsprechend dem Ideal der Naturwissenschaften – distanziert beobachtet, genau eruiert und unbeteiligt darstellt. Descola (2013), der an der ontologischen Wende in der Kulturanthropologie beteiligt ist, fasst den Begriff anders. Er identifiziert weltweit vier unterschiedliche Ontologien, die sich jeweils durch ein anderes Verhältnis von äußerer Physis (Materie) und innerer Gefasstheit (Seele) auszeichnen. Der Naturalismus ist nach Descola jene Ontologie, welcher der Gesamtheit des

² Die vorliegenden Ausführungen gehen auf Forschungen in Kuba in den Jahren zwischen 2015 und 2017 zurück und fanden im Rahmen des Forschungsprojektes „Jenseits des Naturalismus. Von der Perzeption zur Rezeption des Klimawandels im Verständnis der Lokalbevölkerung Kubas“ statt. Das Projekt wurde von der DFG gefördert (GZ HA 5957/9-1) und unter der Leitung von Professor Dr. Ernst Halbmayer am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Philipps-Universität Marburg durchgeführt.

³ Die Ocha-Regel hat mit dem so genannten Dilogun (Valdés Garriz 1998) ihr eigenes Orakel, das an das Ifá-System angelehnt, diesem aber untergeordnet und weniger komplex ist.

Seienden eine gemeinsame äußere Physis oder materielle 'Natur' attestiert, während er im Inneren, gewissermaßen bei der Seele, grundlegende Unterschiede zwischen den Menschen und den Nichtmenschen, etwa den Tieren, ausmacht. In gewisser Weise korrespondiert die naturalistische Ontologie mit der Natur-Kultur-Dichotomie. Eine weitere für den hiesigen Kontext relevante Ontologie nach Descola (2013: 301–344) ist der Analogismus, der zwischen äußerer und innerer Gefasstheit keine Übereinstimmungen, sondern nur Unterschiede ausmacht. Dem entspricht der Blick auf eine Welt, der vor allem detailgenaue Unterschiede wahrnimmt. Neben der Hierarchiebildung, dass nämlich alles in eine Stufenfolge gebracht ist, helfen nur Analogieschlüsse der herrschenden Vielfalt Herr zu werden. Neben dem europäischen Mittelalter mit seiner unendlichen Kette des Seins (Descola 2013: 302–310) hat Descola auch in Afrika und in Mexiko eine analogistische Weltsicht ausgemacht. Dass die Ifá- und Ocha-Regel einem ähnlichen Denken folgt, zeigt sich darin, dass alle und alles trotz einiger Gemeinsamkeiten in letzter Instanz einzigartig und divergent sind.⁴

Was nun die Natur-Kultur-Dichotomie angeht, binden die Ifá- und Ocha-Regel Natur und Kultur in eine gemeinsame Logik ein. Dies lässt sich exemplarisch an den Oricha-Gottheiten und ihren Gefolgsleuten nachvollziehen. Der erwähnte Religionswissenschaftler Prothero (2011: 244) charakterisiert die Oricha als „personifizierte Naturgewalten“, was ihre Doppelgestalt aus Natürlichem und (kulturell) Menschlichem sehr treffend zum Ausdruck bringt. Es existieren nämlich anthropomorphe Vor- und Darstellungen der Oricha, die jedoch gleichzeitig Energien aus der Natur repräsentieren. Dies materialisiert sich in der irdischen Sphäre, dem geographischen Raum, der der jeweiligen Gottheit zugeordnet ist. Diese spezifische Energie ist der Gottheit eigen. So wird die Oricha Yemayá mit dem Meer in Verbindung gebracht. Oya ist die Gottheit der Stürme und besonders der Wirbelwinde. Obatalá ist der Oricha der Berghöhen und wird entsprechend mit Kühle und Erhabenheit identifiziert. Changó, die Gottheit des Gewitters, schleudert Blitze. Sie steht für den zerstörerischen, aber auch wohlbringenden Regen. Solche den Oricha zugeordnete

⁴ Die anderen beiden Ontologien sind der Animismus und der Totemismus. Während der Animismus die Identität des Inneren, des Seelenlebens (Descola 2013: 197–218), annimmt, weshalb Amazonasindianer auch Tiere als „seelenverwandt“ begreifen, geht der Totemismus von einer Übereinstimmung im Physischen und Seelischen aus (Descola 2013: 219–258).

Sphären umfassen im Übrigen nicht nur Naturräume im engeren Sinne, obgleich diese hier besonders interessieren. Sie umfassen ebenso von Menschen gestaltete Räume. Ochosi etwa, der Jäger unter den Gottheiten, steht für das Gefängnis als Raum sowie für Justiz und für Gerechtigkeit. Es handelt sich dabei um eine menschliche bzw. gestaltete Sphäre, die man sich auch mit energetischen Konnotationen vorstellen muss.

Nun spiegelt sich die Doppelgestalt der Oricha auch im Charakter, vielleicht besser dem 'Naturell', ihrer Anhänger wider. Nach der Ifá- und Ocha-Regel ist jeder Mensch, ob wissend oder unwissend, das 'Kind' (Yoruba: *omo*) einer Gottheit, deren energetische Besonderheiten sich in ihm Ausdruck verschaffen. Es ist ein Orakelpriester, der die Vater- oder Mutterschaft eines Menschen durch das Ifá-Orakel bestimmt. Den Referenzrahmen zum Verständnis der Psychologie der Oricha-Kinder liefern die in der Umwelt verorteten Energien. So gelten die Kinder Yemayás analog zum Meer als aufgewühlt, tosend, rau, aber auch tiefgründig blau, ruhig und still. Die Kinder Oyas stehen im Ruf, windig, stürmisch und entfesselt zu sein. Von den Kindern Obatalás heißt es, sie seien erhaben, aber auch behäbig und getragen. Changó hat plötzlich losbrechende und sich spontan entladende Kinder (vgl. Bolívar 1990). Freilich sind naturnahe Energien im Wesen der Oricha-Kinder nur ein Aspekt, wenngleich ein wichtiger, neben den andere Eigenschaften treten. Insgesamt dominiert in der Ifá- und Ocha-Regel ein Blick auf die Welt, der sich mit den Ähnlichkeiten stets auch die Unterschiede vergegenwärtigt. Er entspricht in diesem Sinne der analogistischen Denkart von der unendlichen Vielfalt unterschiedlicher Dinge.

3. Naturkatastrophen in der Vorstellungswelt des Ifá-Orakels

Die nicht vollzogene Trennung von Natur und Kultur findet Entsprechungen in den Vorstellungen von Naturkatastrophen. Obgleich Ocha- und Ifá-Priester und Anhänger durchaus 'naturalistisch' begründete Elemente über Vorgänge in der Umwelt in ihren Wissensfundus integriert haben und selbst bei der Auslegung des Orakels berücksichtigen, machen sie in Umweltgeschehnissen und Naturereignissen immer auch Gottheiten mit ihren spezifischen Energien aus. Analog zum religiösen Synkretismus kann es aber auch hier mehrere Erklärungen geben. Naturalistische und religiöse Gründe bilden einen Pluralismus.

3.1 Grundzüge des Ifá-Orakels

Ich möchte dies im Folgenden am Beispiel der Divination erläutern und zu diesem Zweck das Ifá-Orakel kurz vorstellen (vgl. auch Bascom 1991/1969, Holbraad 2012). Beim Ifá-Orakel ermittelt der Orakelpriester oder Babalawo ein Orakelzeichen (Lucumi: *odu*), das über die aktuelle Situation eines Ratsuchenden Auskunft gibt. Es handelt sich um ein achteiliges Zeichen, das in zwei Spalten mit jeweils vier Einzelzeichen angeordnet ist. Die Einzelzeichen sind binär kodiert: Sie bestehen entweder aus *Einstrich* oder *Zweistrich* (I oder II). In der Divination ermittelt der Orakelpriester die Einzelzeichen jedes für sich, das er auf einem mit Orakelpulver (Lucumi: *irosun*) bestreuten Orakelbrett notiert, bis das Gesamt-*odu* vollendet ist. Eine alternative Schreibweise ist *Einstrich* und *Kreis* (I und O). Die alltägliche und schnellere Ermittlung des Zeichens erfolgt durch eine Orakelkette mit acht beweglichen Gliedern, die – mittig gefasst – geworfen wird, so dass jeweils vier Glieder parallel zu liegen kommen. Jedes der acht Glieder kann auf eine der beiden Seiten fallen, die entsprechend markiert sind und jeweils *Einstrich* oder *Zweistrich/Kreis* entsprechen.

I I I I I I I I 1 Baba Eyiogbe Meyi	II II II II II II II II 2 Oyekun Meyi	II II I I I I II II 3 Iwori Meyi	I I II II II II I I 4 Odi Meyi
I I I I II II II II 5 Iroso Meyi	II II II II I I I I 6 Ojuani Meyi	I I II II II II II II 7 Obara Meyi	II II II II II II I I 8 Okana Meyi
I I I I I I II II 9 Ogunda Meyi	II II I I I I I I 10 Osa Meyi	II II I I II II II II 11 Ika Meyi	II II II II I I II II 12 Otrupon Meyi
I I II II I I I I 13 Otura Meyi	I I I I II II I I 14 Irete Meyi	I I II II I I II II 15 Oche Meyi	II II I I II II I I 16 Ofun Meyi

Abb. 1: Die 16 wichtigsten Orakelzeichen in ihrer hierarchischen Ordnung

Insgesamt existieren 256 solcher Zeichen, die sich aus 16 Hauptzeichen ableiten lassen. Bei diesen handelt es sich um Doppelzeichen, d.h. *meji*-Zeichen, deren beide Spalten identisch sind, weil an den vier Positionen der beiden Spalten exakt die gleichen Einzelzeichen angeordnet sind. Die übrigen 240 Zeichen sind Kombinationen von zwei Spalten der Hauptzeichen. Alle 256 Zeichen sind hierarchisch gereiht. Jedes Zeichen trägt einen eigenen Namen und nimmt eine unverwechselbare Position im Gesamt der Zeichen ein.

Ihrem Anspruch nach sind alle Erfahrungen und Geschehnisse, die der Mensch jemals erlebt hat und die er jemals erfahren wird, in diesen Zeichen gespeichert. Jedem Zeichen entspricht ein komplexer und umfangreicher Bedeutungshorizont. In Yorubaland⁵ leugnete man einst jede Aktualisierungen der Bedeutungsinhalte der Zeichen oder sprach vereinzelte Fälle von Änderungen dem Einfluss von Ifá-nahen Geistwesen zu. Heute jedoch werden Modifikationen nicht mehr bestritten (Abimbola 1973, 2016). Neuerungen, wie technische Erfindungen oder unbekannte Ereignisse, werden mit Hilfe von Analogiebildungen dem Bedeutungshorizont der vorhandenen Zeichen zugeordnet.⁶ Dass dabei Analogien zum Einsatz kommen, passt zu der im Ifá- und Ocha-Denken angelegten Annahme von der allgegenwärtigen Differenz in der Vielfalt des Seienden, der man mithilfe von Entsprechungen beikommen muss, weil zwingende Kausalitäten und völlige Übereinstimmungen nicht vorkommen.

Es herrscht die Vorstellung, dass die Zeichen, die im Orakel auftauchen, kodifizierte Botschaften Orunmilas⁷ sind, des Oricha der Weisheit und des Kenners des menschlichen Schicksals. In jedem Zeichen ist optional eine Vielfalt von Situation und Ereignissen gespeichert. Die richtige Wahl für den aktuellen Fall zu treffen und in der Interpretation zu konkretisieren, ist Aufgabe der Orakelpriester. Dazu rekurrieren diese in Afrika auf sakrale Verse und in Kuba auf spanische Narrative mit kreolisierten Yoruba- bzw. Lucumi-Passagen, die *pataki* genannt werden. In Yorubaland sind die Verse unmittelbare Quelle der

⁵ Yorubaland hat sich als Bezeichnung für das Siedlungsgebiet der Yoruba durchgesetzt, die weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart eine zusammenhängende territoriale Einheit bewohnten.

⁶ Am 30.9.2017 war die Autorin im Hause Antonio Aguilas Zeuge einer Debatte von drei Babalawos über die mögliche Zuordnung einer technischen Neuerung zu einem Orakelzeichen. Es handelt sich um ein hermeneutisches Verfahren.

⁷ Orunmila wird auch Orula oder Orumila genannt.

Wahrheit, wenngleich die Interpretation eine Übertragung auf die konkrete, aktuelle Situation des Ratsuchenden zu leisten hat. In Kuba ähneln die Pataki Parabeln und dienen der Illustration.

3.2 'Unglück' in der Vorstellungswelt Ifás

In der Regel finden Orakelkonsultationen für Einzelpersonen statt, die entweder Auskunft über ihr Schicksal einholen wollen oder Rat für ein aktuelles Problem suchen. Bei Initiationen in die Ifá- und Ocha-Regel sind Orakelbefragungen ebenfalls unverzichtbar. Darüber hinaus ist eine Divination für die Gemeinschaft fest etabliert. In Yorubaland fällt sie in den Juni zur Erntezeit⁸, wenn die Mangelmonate beendet sind, in Kuba hingegen findet ein Jahresorakel (Spanisch: *letra del año*) am Beginn des gregorianischen Kalenderjahrs statt. Für das Kollektiv durchgeführte Divinationen existieren demnach auf beiden Seiten des Atlantiks. Für Kuba wird ihre Existenz bis zur Generation der Ifá-Gründerväter um ca. 1850 zurückgeführt und gilt mit Unterbrechungen im Zuge der kubanischen Revolution bis in die Gegenwart als sicher (Trimegistros 2003).

Bei kollektiven wie individuellen Orakelbefragungen tritt ein Zeichen entweder mit positiven oder negativen Aussichten auf. Zur Klärung ermittelt der Babalawo zwei weitere Zeichen, die so genannten Zeugen (Spanisch: *testigos*), und entnimmt deren Position zueinander die Wertigkeit des Hauptzeichens (Lucumi: *toyale*). Was die positiven, aber auch die negativen Aussichten, die *osogbo*, angeht, wird zwischen natürlichen, menschlichen und übernatürlichen Ursachen des Missgeschickes nicht unterschieden. Ähnlich wie bei Natur und Kultur wäre auch hier die Trennung in natürliches, soziales und übernatürliches Ungemach künstlich. Wenn im Verlauf der Divination die Urheber des Übels ermittelt werden, können sich darunter durchaus Menschen befinden. Die Kategorie *osogbo* als solche nimmt keine Unterscheidung vor, ob eine 'Krankheit' sozialer Natur ist oder im Sinne der Biomedizin verstanden werden muss.⁹ Zumindest die kubanische Ausdrucksform von Ifá fasst alle in einer

⁸ Im Ifá-Zeichen Ogbe Otura oder kurz: Ogbetua der kubanischen Ifá-Ausdrucksform wird der Ursprung des Jahresorakels erläutert. Das Pataki beinhaltet den Hinweis, dass die Jahreslesung in Yorubaland im Juni, d.h. zur Erntezeit, und nicht im Januar, wie in Kuba, erfolgt, vgl. <http://www.orula.org/orula/ejiogbewiki.nsf/Pages/LA%20VISITA> (07.02.2019).

⁹ Zum Verständnis der Biomedizin vgl. Greifeld (2013: 13–37).

Kategorie zusammen. Im Deutschen scheint „Unglück“ eine passende Übersetzung zu sein, da es sich auf ein von äußeren Faktoren, etwa Naturgewalten, wie auch auf ein von menschlichem Fehlverhalten hervorgerufenen, verhängnisvolles Ereignis beziehen kann, das einen oder viele Menschen betrifft. Zudem kann es persönliches Missgeschick und Pech bezeichnen. Es konnotiert also individuellen und kollektiven wie auch natürlichen und sozialen Unbill.¹⁰ Ein nicht übersehbarer Grund ist zudem, dass alle Problemlösungen in ein- und dieselbe Richtung weisen: Dank Opfer stellen sich die Gottheiten (oder Ahnen) dem Missgeschick entgegen oder verhindern es insgesamt.

Tod, Krankheit, Verlust, Versagen und Tragödie sind die häufigsten Fälle von Unglück. Der rituelle Lucumi-Begriff *eyó*, der auf Spanisch mit „Tragödie“ (*tragedia*) übersetzt wird, erinnert vielleicht am ehesten an Vorstellungen von naturalistischen Vorgängen. Weitere Bedeutungsinhalte, wie „Revolution, Durcheinander und Probleme“ machen jedoch deutlich, dass auch hier eine Abgrenzung zu sozialen oder kulturellen Sphären schwierig ist.

Die Vorstellungen von Katastrophen innerhalb des Ocha- und Ifá-Denkens lassen sich am besten dem umfangreichen Ifá-Korpus entnehmen, das mündlich in Form von Versen, Sprichwörtern und Gebeten nach Kuba gelangte und dort von kreolischen Babalawos bald verschriftlicht wurde. In diesem Textkorpus verweisen Naturkatastrophen wie menschliche Tragödien oft auf die gleichen Hintergründe: Es sind Gottheiten im Spiel, die eigene Ambitionen verfolgen oder unterbliebene Opfer anmahnen bzw. Fehlverhalten von Menschen ahnden. Selbst ein offenkundig durch die Natur entstandenes Missgeschick, welches das Orakel ermittelt, nämlich die Umwelt, d.h. *afebile*, kann sich neben der natürlichen auf die soziale Umwelt beziehen, etwa im Sinne des häuslichen oder familiären Klimas. Es sei hier daran erinnert, dass in der Vorstellungswelt vieler historischer und zeitgenössischer Kulturen die Widrigkeiten in der ‚natürlichen‘ Welt mit jener in der menschlichen Sphäre korrespondieren. Geschehnisse im Makrokosmos schlagen sich im Mikrokosmos nieder. Dies ist etwa das Grundprinzip in der Astrologie, in der das Schicksal des Menschen im Kleinen dem Lauf der Gestirne im Großen entspricht (vgl. Gatzemeir/Holzhey 2017).

¹⁰ Vgl. „Unglück“, bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache, www.dwds.de/wb/Unglück (07.02.2019).

Ein Denken, das in allem Seienden nur allumfassende Einzigartigkeiten ausmacht, das in Übereinstimmungen Ausnahmen erkennt und bestenfalls Ähnlichkeiten identifizieren kann, mag nun in besonderem Maße dazu neigen, Analogien zu bilden, um vergleichbare Sachverhalte zu erfassen. Dies gilt umso mehr, als diesem Denken starre Trennlinien fremd sind, wie jene zwischen Natur und Kultur oder Irdischem und Übernatürlichem. Stattdessen gestalten sich die Grenzziehungen als durchlässig. Dass eine Nähe besteht zwischen Analogiebildung und Metapher, ist im westlichen Denken seit Aristoteles bekannt (vgl. Weinreich 2007). Das Denken und die Sprache der Yoruba und infolgedessen auch der Lucumi zeichnen sich zusätzlich dadurch aus, dass der Umgang in und mit der Welt außerordentlich stark metaphorisch durchdrungen ist. Die Unterscheidung zwischen dem Bezeichneten und durch die Metapher Bezeichnenden ist fließend. Wenn über Generationen hinweg überlieferte Yoruba-Verse als Quelle der Wahrheit und als Modell für heutige Problemlösungen gelten, verschmelzen Bildliches und Reales miteinander. Die Poesie ist mythisch real. Sicherlich mögen etwa auch bibeltreue Christen auf alt- oder neutestamentarische Psalmen und Gleichnisse rekurren, um aktuelle Ereignisse einer Sinnggebung zuzuführen. Die Losungen der Herrnhuter Brüdergemeinde könnten hier genannt werden, die jeden Tag des Jahres unter das Motto eines ausgelosten Bibelverses stellen (Brüder-Unität 2018). Doch die Analogie eines Pataki zum aktuellen Ereignis ist ungleich enger und durch die Divination legitimiert. Dies gilt nicht zuletzt auch für Vorstellungen von Katastrophen, wie sie im Textkorpus der kubanischen Ifá-Fassung zum Ausdruck kommen. Auch wenn das Textkorpus nicht mit dem Alltagswissen der Menschen identisch ist, sondern ein religiöses Wissen darstellt, ist es doch im Alltag gegenwärtig.

3.3 Katastrophen im kubanischen Ifá-Textkorpus

Im Folgenden werden einige kubanische Narrative oder Pataki vorgestellt, in denen Katastrophen zur Sprache kommen. Sie scheinen zwar unserem Naturverständnis zu entsprechen, werden aber anders kontextualisiert. Schon im ersten Narrativ werden Natürliches, Übernatürliches und Menschliches miteinander verknüpft. Es geht um ein Erdbeben, das sich im Bedeutungshorizont des Orakelzeichens Otura Okana findet, das auch als Otura Tiku bekannt ist. Dem überlieferten Textkorpus zufolge ist darin vieles gespeichert,

wenngleich weniger als in anderen Zeichen. Otura Tiku sind nur fünf Narrative zugeordnet im Vergleich etwa zu 15 in Eyiogbe. Jedes Narrativ stellt eine mögliche Variante des Zeichens dar, "Weg" (Spanisch: *camino*) genannt. Otura Tiku beinhaltet insgesamt viel Gefährliches: Mütter sind bedroht, der Tod ist allgegenwärtig und kann plötzlich und unerwartet einen Menschen aus dem Leben reißen. Das erwähnte Narrativ trägt den Titel „Der plötzliche Tod der Ältesten“. Es wird hier in der Zusammenfassung wiedergegeben, da es in der Originalversion viele schwer übersetzbare Lucumi-Formulierungen enthält. Es kann aber im Internet in Spanisch nachgelesen werden.¹¹ Es berichtet davon, dass das Land Ina Bi Ine großes Leiden erduldet. Es wurde seit geraumer Zeit wiederholt von Erdbeben heimgesucht, wobei sich stets die Erde auftat. Einzig die Kinder glaubten an die Macht der Oricha und richteten unter Tränen Gebete an diese mit der Bitte um Hilfe. Und sie brachten der Erde ein schwarzes Huhn als Opfer dar, welche sich daraufhin umgehend verschloss. Als Ikú, der Tod, den Glauben der Kinder sah, zog er sich zurück. Später wollten die Kinder erneut ein Opfer darbringen, doch die Mütter versuchten, sie davon abzuhalten. Der Tod, der sich versteckt hatte, hörte, wie die Mütter den Kindern einredeten, dass der Tod sie betrüge, nur um sich an den Opferspeisen gütlich tun zu können. Der Tod beschloss daraufhin, die ungläubigen Erwachsenen zu vernichten. Dann aber tauchte Elegua¹², die göttliche Trickstergestalt, auf und warnte Ikú. Dieser entfernte sich, versuchte aber, Elegua zum Mitwirken bei seinem Rachefeldzug zu gewinnen. Beide erreichten schließlich das Haus Orunmilas, der vor dem Haus das Zeichen Otura Tiku angebracht hatte. Orunmila, die Gottheit des Orakels, war soeben dabei, die Zeremonie zur Beseitigung eines unheilbringenden Totengeistes für Elegua zu vollziehen. Zu dessen Schutz hatte das Orakel das Ritual empfohlen. Als Ikú das Zeichen erkannte, erstarrte er vor Schreck und warf sich zu Boden. Er klopfte dreimal an die Tür und schickte Elegua vor.¹³ Dies hinderte ihn aber nicht, sich über die Opferreste der Zeremonie herzumachen, die Orula ihm hinwarf und die er

¹¹ Vgl.

[www.orula.org/orula/OturaWiki.nsf/Pages/LA%20MUERTE%20DE%20REPENTE%20EN%20LOS%20MAYORES\(07.02.2019\)](http://www.orula.org/orula/OturaWiki.nsf/Pages/LA%20MUERTE%20DE%20REPENTE%20EN%20LOS%20MAYORES(07.02.2019)).

¹² Elegua ist der Botschafter und Trickster, der oft widersprüchlich agiert. Einmal sorgt er für Gerechtigkeit, ein anderes Mal für Unordnung.

¹³ Dieses Detail hat rituelle Bedeutung.

sofort gierig verschlang. Orula war durch das Zeichen vorgewarnt und erkannte die Schwere der Situation. Zunächst erklärte er Ikú, dass er dessen drastisches Vorhaben zwar für gerechtfertigt hielte, dass aber gelegentlich Gnade vor Recht ergehen müsse. Alsdann eilte Orunmila in das Land Ina Bi Ine und vollzog für alle Ungläubigen dieselbe Zeremonie zur Beseitigung von unheilbringenden Totengeistern, so dass Ikú, der Tod, als auch er schließlich dort eintraf, nur noch betende Mütter antraf. So konnte Ikú nur die Mutter von Otura Tiku mitnehmen, weil diese nicht betete.

Das Narrativ hat einerseits allgemeine ethische Dimensionen: Denjenigen, die die Oricha verehren, auf das Ifá-System vertrauen und ihre rituellen Verpflichtungen erfüllen, kann der Tod wenig anhaben. Aber es werden darüber hinaus Aspekte angesprochen, die alle in den Bedeutungshorizont des Zeichens Otura Tiku eingeschrieben sind: Tod und unheilbringende Totengeister, ungläubige Mütter, die unter den Einfluss des Todes geraten, und die Sorge um das bedrohte Überleben der Nachkommen. Es ist schließlich die Intervention Eleguas angesprochen, der Ikús Tun hintertreibt und im Zusammenspiel mit Orula für die Rettung der gefährdeten Mütter sorgt, und zwar durch die im Zeichen vorgesehene Zeremonie zur Vertreibung von unheilvollen Totengeistern. Die Prophetie, die ein Orakelpriester aus dem Orakelzeichen ableiten wird, dürfte die Gefahr eines unerwarteten Todes einschließen.

Außerhalb der individuellen Orakelbefragung, in welcher der Orakelpriester dem Ratsuchenden weitere Details zum ermittelten Hauptzeichen erhellt, will die Erzählung deutlich machen, dass gläubige Menschen besser gewappnet sind, Tragödien, wie Erdbeben, zu überstehen, wenn sie sich Rat bei Ifá holen, wenn sie die Empfehlungen Orunmilas befolgen und die Zeremonien vollziehen, die das Orakel ihnen vorschreibt.

Nun scheint das Erdbeben in der Erzählung nur eine Nebenrolle zu spielen. Wenn man sich jedoch der eingangs erwähnten personifizierten Naturgewalten erinnert, wird schnell deutlich, dass es eine Energie darstellt, welche der Erde zugeordnet ist, wie der Wirbelsturm Oya oder der Blitz Changó. Das Erdbeben hat damit keinen rein naturalistischen Charakter, sondern ist energetischer Ausdruck der Erde. Die Erde wiederum zeigt sich durch das Opfer der

betenden Kinder als Instanz, die über eine den Oricha vergleichbare Handlungsmacht verfügt.¹⁴ Die Erde agiert und reagiert: Sie öffnet sich und verschlingt alles, wenn sie rituell nicht gespeist wird. Doch sie schließt sich umgehend, wenn sie ein Opfer erhält.¹⁵ Es ist im Übrigen eine übliche Opferzeremonie, die Erde zu speisen, und zwar insbesondere, wenn Krankheit und Tod drohen. Eine ähnliche Handlungsmacht wird auch dem Tod zuerkannt, der nicht als naturalistischer Vorgang, sondern als agierende Instanz in Erscheinung tritt.

Nun existieren die Ifá- und Ocha-Regel nicht isoliert von wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen unserer Zeit. Man denke gerade auch an die religiösen kubanischen Migranten, die in vielen Teilen der Alten und Neuen Welt heimisch geworden sind und an den technologischen Neuerungen teilhaben.¹⁶ Vergleichbar dem alten Erklärungsmodell des Synkretismus, hinter dem ein religiöser Pluralismus auszumachen war, gibt es in dieser Frage ebenfalls Raum für mehr Sichtweisen auf die eine Welt, die parallel existieren können. So wird die Erklärung, dass ein Erdbeben auf die Verschiebung der tektonischen Platten zurückzuführen sei, keinesfalls zurückgewiesen, und doch gilt die Erde weiterhin als eine Entität mit Handlungsmacht. Diese pluralistische Haltung konnte ich bei Alberto Villegas antreffen,¹⁷ der am kubanischen meteorologischen Institut (Instituto Nacional de Meteorología) tätig ist und in die Ocha-Regel sowie eine weitere afrokubanische Religion initiiert ist. Er ist Ozeanograph und als solcher mit dem Klimawandel beschäftigt. Er befährt regelmäßig per Schiff die kubanische Küste und nimmt Messungen über den Anstieg des Meeresspiegels vor. Einen Großteil seiner freien Zeit widmet er hingegen der Religion. Er pflegt in gewisser Weise mit zwei Realitäten Umgang, die sich aus seiner Sicht kaum berühren. Auch der religiöse Ozeanograph sieht kaum Übereinstimmungen zwischen den beiden Weltzugängen, außer dass

¹⁴ Viele mit der handlungsmächtigen Erde verknüpfte Aspekte sind in dem Ifá-Zeichen Irete Ogunda, auch Irete Kutan, aufbewahrt. Vgl. www.orula.org/Orula/IreteWiki.nsf/Pages/Irete-ogunda (07.02.2019).

¹⁵ Der Orakelpriester Ogunsina, der selbst Yoruba ist, sagte in seinem Buch über die Gottheit Obatala: „Without much effort, land become a divinity of reverence.“ (Ogunsina 2013: 105).

¹⁶ Als Beispiel sei etwa eine Smartphone-App erwähnt, mit der sich das ganze Ifá-Textkorpus abrufen lässt (Rosbach de Olmos 2017).

¹⁷ Ich hatte in der Zeit vom Januar bis Juli 2017 oftmals Kontakt mit Alberto Villegas und führte zahlreiche Gespräche mit ihm.

beide im unangemessenen Verhalten der Menschen die Ursache für Katastrophen erkennen. Die einen sehen im Unterlassen ritueller Verpflichtungen den Grund; die anderen im materiellen Fehlverhalten. In der Ifá- und Ocha-Regel aktiviert allerdings jedes 'natürliche' Katastrophenereignis die Vorstellung von der dazugehörenden personifizierten Naturgewalt.

Im Zeichen Irete Entelu ist von einer anderen Umweltkatastrophe die Rede. Vor Gefahren durch das Meer, etwa Sturmfluten und Überschwemmungen, warnt das Pataki „Olokun vergrößert sich“.¹⁸ Olokun ist der mysteriöse Oricha der Meerestiefen. Nach dem Narrativ verfiel er der Schwermut, weil niemand ihm Beachtung schenkte. Daraufhin beschloss er, groß zu werden, und machte sich auf zu Orula. Diese befragte das Orakel für ihn und ermittelte das Zeichen Irete Untelu, das den Grund seines Leidens bestätigte. Olokun wurde empfohlen, eine Opferzeremonie zu vollziehen, deren Ingredienzien er in einem Tonkrug an seinem Nachtlager aufbewahren und allmorgendlich mit einem Gesang begrüßen sollte. Olokun gehorchte willig den Vorgaben des Ifá-Orakels. Eines Tages beobachtete Elegua den folgsamen Olokun dabei, wie dieser an seinem Nachtlager, dem Felsenriff, seinen rituellen Verpflichtungen nachkam und beschloss, ihm zu helfen, groß und mächtig zu werden. Als bald schwoll Olokun an und überflutete das ganze Land, so dass sich alle Lebenden auf Hügel und Höhen flüchten mussten. Sofort zollten sie Olokun Achtung und ernannten ihn zum König des großen Wassers. So erklärt sich, dass Olokun gelegentlich über die Ufer tritt, die Kinder bestraft, die es ihm an Achtung fehlen lassen und die sein Gebiet besetzen, misshandeln und verschmutzen.

Im Zeichen Irete Entelu ist auch in der allgemeinen Beschreibung von dramatischen Vorfällen im Zusammenhang mit dem Meer die Rede.¹⁹ Es heißt dort: „Dieses Ifá(-Zeichen, L.R.) zeigt Meeresvorkommnisse an, wie Flutwellen oder Küstenüberschwemmung, die mit dem Tod kommen, welcher das Seine einfordert.“²⁰ Gleichzeitig macht das Pataki deutlich, dass sich Gottheiten wie Menschen (sowie belebte und unbelebte Entitäten der Welt) des Orakels und

¹⁸

www.orula.org/Orula/IreteWiki.nsf/Pages/OLOKUN%20AUMENTA%20DE%20VOLUMEN (07.02.2019).

¹⁹ Vgl. www.orula.org/Orula/IreteWiki.nsf/Pages/Irete-ejiogbe (07.02.2019).

²⁰ Im Original: „Este Ifá señala fenómenos marinos como ras de mar, penetración del mar, que viene [sic] juntos con el ikú a cobrar lo suyo“.

Opferhandlungen bedienen müssen, um ein erfülltes Dasein zu führen. Während im vorherigen Pataki Menschen durch ihr Fehlverhalten die Katastrophe heraufbeschworen, bildet hier eine Gottheit die Ursache. Dies zeigt, dass die materielle und die spirituelle Welt, das Diesseits und das Jenseits, um es so auszudrücken, in vielerlei Hinsicht analogen Regeln unterworfen sind.

In einem anderen Pataki des Zeichens Iroso Ogunda vereitelt Orunmila Olokuns Rachepläne und überzeugt die Menschen, das vom Ifá-Orakel empfohlene Opfer zu vollziehen. Im Pataki namens „Der Meeresarm“ des Zeichens Ogbe Odi ist von einer Bucht die Rede, in der Olokun lebt.²¹ Aus Entrüstung, dass niemand ihm Opfergaben darbrachte, verschlang er all jene, die es wagten, sich in seine Nähe zu begeben. Als die Gottheit Obatalá schließlich das Verschwinden der Menschen bemerkte, befragte sie das Orakel. Ifá schrieb Opfer sowie die Initiation aller Menschen vor. Sobald die Empfehlungen befolgt waren, trocknete der Meeresarm aus und die Menschen konnten wieder bedenkenlos den alten Weg beschreiten.

In dem Zeichen Ofun Bile werden – nach unserem Verständnis – natürliche Instanzen für die Lösung menschlicher Problemen adressiert. Das Pataki „Die große Familie“ berichtet, dass alle Angehörigen einer Familie im Sterben lagen, und der letzte von ihnen, ein Sohn der Oricha-Gottheit Oya, sie retten sollte. Er ging zu Orunmila, ließ diesen das Orakel befragen und wurde mit einer Opferzeremonie beauftragt. Orunmila vollzog dieses Opfer: Er umfasste einen Hahn, Tauben und Indigoblau.²² Dann mussten die Hilfsinstanzen Himmel und Erde gemeinsam gespeist werden. Dazu stellte man des Nachts einen mit Wasser gefüllten Teller auf die Erde, in dem sich der Mond spiegelt, und vollzog dort die Opferzeremonie. Die Familie wurde so in ihrer Existenz gerettet.

Die Pataki kommen jedoch nicht nur als Narrative zur Interpretation von Orakelzeichen zum Einsatz, sondern sie liefern auch nachträgliche Einordnungen von bereits erfolgten Katastrophen. Olokuns Wirken wird nicht selten in Sturmfluten ausgemacht. Am 27. Januar 2019 fegte ein Tornado über die kubanische Hauptstadt Havanna hinweg, der mehrere Menschen das Leben

²¹ Vgl. www.orula.org/orula/ejiogbewiki.nsf/Pages/EL%20BRAZO%20DE%20MAR (07.02.2019).

²² Die gelegentlich unzusammenhängend anmutenden Ingredienzien der Rituale haben oft in Besonderheiten der Orakelzeichen und der beteiligten Oricha-Gottheiten ihre Logik.

kostete und große Verwüstungen anrichtete. Man identifizierte die Gottheit Oya, die Gottheit der Wirbelwinde, mit diesem Ereignis. Da Oya im katholischen Heiligenkalender mit „Unserer lieben Frauen Lichtweihe“ oder „Lichtmess“ (Spanisch: *Virgen de la Candelaria*) identifiziert wird, die nur wenige Tage später, am 2. Februar, ihren Patronatstag beging, war die Verantwortung für den Tornado religiös sofort geklärt.

4. Zusammenfassung

Das Ifá-Orakel fokussiert in der Regel den einzelnen Menschen, für den das Orakel befragt wird. Dies ist bei (drohenden) Naturkatastrophen nicht anders. Auch für eine Vielzahl betroffener Individuen kann ein- und dasselbe Erdbeben unterschiedliche Folgen zeitigen: Es kann das Leben kosten, 'nur' das Haus vernichten oder die ganze Habe zerstören. Der Frage „Warum gerade ich?“, die den einzelnen Menschen nach einem Erdbeben oder einem anderen Unglück umtreibt, entspricht dem Fokus des Ifá-Orakels, während staatliche oder internationale Katastrophenhilfe sich stets auch den allgemeinen Überblick über die Dimensionen des Unglücks, über die Opfer und Schäden, verschafft.

Zusammenfassend artikuliert sich hier eine Auffassung, die Katastrophen als unvermeidlichen Teil des Lebens begreift. Zur Erklärung des Ausmaßes wird auf unterlassene rituelle Verpflichtungen im diesseitigen oder jenseitigen Teil der Welt rekurriert. Die Schwere der Folgen für die Menschen hängt davon ab, ob diese mit den Gottheiten im Reinen sind und nicht vom eigenen Schicksalsweg abkommen. Dazu sollten sie dem Rat Orulas beherzigen und die Empfehlungen des Orakels befolgen, das in der Regel Opferzeremonien vorschreibt und Verhaltensempfehlungen gibt. So wird das Schlimmste abgewendet. Gegner wie Helfer sind religiöse wie auch natürliche Instanzen, die innerhalb einer gemeinsamen Logik agieren. Sie sind weder ausschließlich naturalistisch, d.h. einzig den starren Gesetzen der Natur unterworfen, noch sind sie rein religiös, die spirituellen Regeln folgen und deren Wirkkraft ausschließlich auf einer spirituellen und moralischen Ebene angesiedelt ist.

Ein Orakel für die Gemeinschaft stellt das jährlich stattfindende Jahresorakel dar, das in Kuba ein interessantes Detail beinhaltet. Nach der Darlegung des Zeichens und der damit zusammenhängenden Details, wie die Wertigkeit und Prophetie, folgen drei Abschnitte, welche die eigentliche Interpretation beinhalten, und zwar drohende Krankheiten, Geschehnisse von sozialem Belang

und Verhaltensempfehlungen.²³ Bezeichnend ist, dass Vorhersagen, welche die Natur betreffen, unter *Sozialem* aufgeführt sind. Für das Jahr 2019 wird dort gewarnt vor: „Sturmfluten, die Überschwemmungen und Erdrutsche verursachen können“ und „Die Gefahr und Bedrohung von Naturkatastrophen aller Art besteht fort.“²⁴ Der oben erwähnte Tornado gilt schon als Bestätigung, dass das Orakel Recht behält. Dass Naturereignisse als etwas Soziales charakterisiert werden, mag als eine Nebensächlichkeit erscheinen, unterstreicht aber das Soziale in den (gefährlichen) Vorgängen der Natur und die Nähe von beiden, die unter denselben Rahmenbedingungen existieren.

Eine vergleichbare Unschärfe von Grenzen zeichnet nach meiner Auffassung auch das Ifá- und Ocha-Denken hinsichtlich der Metaphernbildung aus. Die Metapher als Übertragung eines bildlichen Ausdrucks auf einen naheliegenden Sachverhalt stellt nach heutigem Erkenntnisstand ein Grundmuster menschlichen Denkens dar (Schmidt 2017: 49, 89). Dennoch gilt es festzuhalten, dass Metaphern in hohem Maße kultur- und sprachabhängig sind und sich in der spezifischen Idiosynkrasie der jeweiligen Gemeinschaften Ausdruck verleihen. Dass die Yoruba in Westafrika einem ausgeprägten Bildreichtum huldigen, der sich bis zur Übertragung von Eigenschaften eines Mannes auf die Namen seiner Tiere verfolgen lässt, ganz abgesehen von einer besonders ausgefeilten Tiermetaphorik (Olateju 2005), deutet das Problem an: Im religiösen Yoruba-Denken neigt der Unterschied zwischen dem ‘realen’ Gegenstand oder Sachverhalt und dem Bild, auf das dieser übertragen wird, zu verschwimmen. Zumindest ein Teil der Ifá- und Ochá-Anhänger sieht in den Pataki reale Ereignisse einer mythischen Vergangenheit. Ein Santería-Priester wird den Donner ebenso wenig als Metapher für die Gottheit Changó verstehen, wie er Changó für eine Metapher des Donners hält. Beides steht füreinander und hat einen analogen Realitätsgehalt. Die abschließende Frage lautet: Steht insgesamt

²³ Seit etlichen Jahren haben Anhänger der Ifá- und Ocha-Regel im Ausland eigene Vereinigungen ins Leben gerufen, deren Jahreslesung allerdings nicht derselben Darstellungsstruktur folgt.

²⁴ Im Original: „... Penetraciones del mar que pueden producir inundaciones y derrumbes ... Continuará el peligro y las amenazas a catástrofes naturales de todo tipo.“ Vgl. <http://proyecto-orunmila.org/letra-del-ano-la-letra-del-ano/cuba/consejo-cubano-de-sacerdotes-mayores-de-ifa/2019> (07.02.2019).

immer eindeutig fest, was der Gegenstand und was ein Bild ist, oder kann nicht gerade in analogischen Denkmustern beides verschwimmen?

5. Literatur

- Abimbola, Wande (1973): „The literature of the Ifa cult“, in: Biobaku, Saburi O. (ed.): *Sources of Yoruba history*, Oxford: Clarendon Press, 41–62.
- Abimbola, Wande (2016): „Continuity and change in the verbal, artistic, ritualistic, and performance traditions of Ifa divination“, in: Rowland Abiodun/Olupona, Jacob K. (eds.): *Ifa divination, knowledge, power, and performance*, Bloomington: Indiana University Press, 32–42.
- Adésolá Olátéjú (2005): „The Yorùbá Animal Metaphors: Analysis and Interpretation“, in: *Nordic Journal of African Studies* 14, 3, 368–383.
- Bascom, William (1991, 1969): *Ifa divination. Communication between gods and men in West Africa*, Bloomington: Indiana University Press.
- Bolívar Aróstegui, Natalia (1990): *Los orishas en Cuba*, Ciudad de La Habana: Edición Union.
- Brüder-Unität (2018): *Die Losungen 2019. Deutschland*, Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.
- Descola, Philippe (2013): *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Gatzemeier, Matthias/Holzhey, Helmut (2017): „Makrokosmos/Mikrokosmos“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel: Schwabe AG Verlag.
- Greifeld, Katarina (2013): „Einführung in die Medizinethnologie“, in: Greifeld, Katarina (ed.), *Medizinethnologie: Eine Einführung*, Berlin: Reimer Verlag, 13–37.
- Hauptmann, Gerhart/Seiffert, Dieter (1997): *Gerhart Hauptmann, Bahnwärter Thiel*. Berlin: Cornelsen.
- Holbraad, Martin (2012): *Truth in motion. The recursive anthropology of Cuban divination*, Chicago: University of Chicago Press.
- Keil, Geert (2008): „Naturalismus und menschliche Natur“, in: Keil, Geert/Cramm, Wolf-Jürgen (eds.): *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt: Logische und anthropologische Ortsbestimmungen*, Weilerswist: Velbrück, 192–215.
- Kluxen, Wolfgang/Remane, Adolf (2017): „Analogie“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel: Schwabe AG Verlag.

- Kremser, Manfred (2012): „Afroamerikanische Religionen in der Karibik“, in: Hausberger, Bernd/Pfeisinger, Gerhard (eds.): *Die Karibik: Geschichte und Gesellschaft 1492-2000* Wien: Edition Weltregionen, 173–188.
- Law, Robin (1997): „Ethnicity and the slave trade: ‘Lucumi’ and ‘Nago’ as ethnonyms in West Africa“, in: *History in Africa* 24, 205–219.
- Peel, John David Yeadon (2003): *Religious encounter and the making of the Yoruba*, Bloomington: Indiana University Press.
- Prothero, Stephen R. (2011): *God is not one. The eight rival religions that run the world*, New York: Harper One.
- Rauhut, Claudia (2012): *Santería und ihre Globalisierung in Kuba*, Würzburg: Ergon Verlag.
- Rossbach de Olmos, Lioba (2007): „De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización“, in: *Memorias. Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe Cubano*, 7, 129-160,
<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/memorias/article/view/364/179> (07.02.2019).
- Rossbach de Olmos, Lioba (2014): „Cruces y entrecruzamientos en los caminos de los orichas: Tradiciones en conflicto“, in: *Indiana* 31, 9-107,
<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2052/1690> (07.02.2019).
- Schmitt, Rudolf (2017): *Systematische Metaphernanalyse als Methode der qualitativen Sozialforschung*, Wiesbaden Springer Science and Business Media.
- Trimegistros, Hermes (2003): *Concepto ‘Letra del Año’*,
http://www.archivocubano.org/concepto_letra.htm (07.02.2019).
- Valdés Garriz, Yrmino (1998, 1997): *Dilogún*, Ciudad de la Habana: Ediciones Unión.
- Weinrich, Harald (2017): „Metapher“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* online, Basel: Schwabe.

DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Offen im Denken

ub | universitäts
bibliothek

Dieser Text wird via DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: 10.17185/duepublico/83939

URN: urn:nbn:de:hbz:465-20250728-083145-6

Erschienen in: *metaphorik.de* Heft 31 (2020): Schwerpunkt: Metaphern und Naturkatastrophen, S 197-215

Alle Rechte vorbehalten.