First published on pharmakeia.com | astralis.pharmakeia.com: Rohde, Silvio Andreas (2001). Formen des religiösen Gebrauches des entheogenen Sakramentes Ayahuasca unter besonderer Berücksichtigung des Aspektes ihrer Kriminalisierung. Universität Bremen. http://pharmakeia.com/pdf/entheogene.religion.pdf

~

Formen des religiösen Gebrauches des entheogenen Sakramentes Ayahuasca unter besonderer Berücksichtigung des Aspektes ihrer Kriminalisierung

Diplomarbeit im Fach Religionswissenschaft, vorgelegt im November 2001
an der Universität Bremen

von
Silvio Andreas Rohde
(Silvio_rohde@gmx.de)

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung **2**
I. 1 Annäherungen und Grundlagen: Entheogene und religiöse Erfahrung **3**
I. 2 Historische Dimensionen entheogener Religion **10**

II. Das Entheogen Ayahuasca **19**
II. 1 Botanik und Phytochemie von Banisteriopsis caapi **22**
II. 2 Additive in Ayahuasca-Tränken **24**
II. 3 DMT: Molekulare Brücke zur Geistwelt ? **26**

III. Formen des sakramentalen Gebrauchs von Ayahuasca **32**
III. 1 Indigene Formen des amazonischen Ayahuasca-Gebrauchs **33**
A. Intention des Ayahuasca-Gebrauches in südamerikanischen Stammeskulturen **34**
B. Ayahuasca im Schamanismus der Tukano-Indianer **36**
C. Die Verwendung von Ayahuasca bei den Shuar **41**
III. 2 Vegetalismo: Ayahuasca als entheogenes Sakrament der amazonischen Mestizen **45**
A. Kosmologische Motive und konzeptuelle Dimensionen der visionären Erlebnisräume amazonischer Vegetalistas **46**
B. Heilung mit Ayahuasca in Iquitos, Peru **49**
III. 3 Santo Daime, Uniao do Vegetal und Barquinha: Kirchlich institutionalisierte Formen entheogener Religion in Brasilien **52**
A. Der Santo Daime Kult: Die Religion der Königin des Waldes **53**
1. Historische Aspekte von Santo Daime. **53**

2. Konzeptuelle Elemente der Santo Daime Doktrin 57

III. 4 Der sakramentale Gebrauch von Ayahuasca in der westlichen Welt 62

A. Santo Daime in Europa und den USA **64**

B. Dezentralisierte Ayahuasca-Rituale zwischen Neoschamanismus und Psychotherapie **65**

IV. Die Kriminalisierung entheogener Religiosität 69

A. Ist Ayahuasca eine Gefahr für die Gesundheit? **71**

B. Legalisierung von Santo Daime in den Niederlanden **74**

V. Ayahuasca: Agens einer globalen Revitalisierung des sakramentalen Gebrauchs psychoaktiver Pflanzen? 84

VI. Bibliographie 87

I. Einleitung

Mit Entheogenen malst Du die Dinge, Oh Geber des Lebens! Mit Liedern tauchst Du sie in Farbe, Du vermengst mit Farbe all das, was auf der Erde leben soll.
(Acolmiztli Nezahualcoyotl (ca. 1450))

Gegenstand dieser Arbeit ist der Wandel des entheogenen Trankes Ayahuasca von einer traditionellen „Lehrerpflanze“[1] lokaler schamanistischer Traditionen des amazonischen Regenwaldes zu einem sakramentalen Agens mystischer Selbst- und Gotteserfahrung mit globaler Relevanz. Diese Aneignung erfolgte in den vergangenen Jahrzehnten durch eine häufig als „Neoschamanismus“ bezeichnete Bewegung, die stammeskulturell - möglicherweise neolithisch verwurzelte - Techniken der Bewußtseinsveränderung und Heilung revitalisiert und aufgreift und mit neuen, an ein post-industriekulturelles Milieu angepaßten Bedeutungsdimensionen und esoterischen Konzeptionen von individueller und kollektiver Transformation versieht. Im Rahmen dieses Prozesses sehen wir uns heute der Entfaltung eines Spannungsfeldes gegenüber, das aus der Prohibition vieler entheogener Pflanzen und Substanzen aufgrund ihrer Klassifikation als nicht verkehrsfähige „Betäubungsmittel ohne anerkannten therapeutischen Nutzen“ in Anhang I des Betäubungsmittelgesetzes erfolgt. Die entheogenen Prinzipien solcher

[1] Im amazonischen Schamanismus beziehen Schamanen ihre Macht vor allem von Natur- und Pflanzengeistern. Der Kontakt zu den Geistern wird meist durch die Einnahme psychotroper Pflanzen hergestellt, die manchmal auch „doctores“ genannt werden. Es herrscht die Auffassung, daß die Schamanen von den Geistern der Pflanzen instruiert werden, wie bestimmte Heilungen oder Diagnosen von Krankheiten erzielt werden können (Luna, 1992: 232).

Pflanzensakramente wie Ayahuasca (Dimethyltryptamin), Peyote (Meskalin), Psilocybinpilze (Psilocybin) oder Ganja (THC) sind hier allesamt erfaßt; Herstellung, Handel, Weitergabe und Besitz unterliegen massiven Strafen. Das Betäubungsmittelgesetz trägt Fragen der religiösen Freiheit bisher keine Rechnung, es erfolgt keinerlei Unterscheidung von intentionalem rituell-religiösem *Ge*-brauch und hedonistisch-addiktivem *Miß*-brauch. Naturgemäß wird dieser Umstand von den Ausübenden entheogener Religionsformen, seien sie privat oder kollektiv, als ein nachhaltiger Eingriff in das Grundrecht der religiösen Freiheit erfahren, gar als eine Form inquisitorischer Repression.

Im Jahre 1999 erfolgten erstmals europaweit Razzien, Verhaftungen und Beschlagnahmungen im Umfeld lokaler Gemeinden der brasilianischen Santo Daime Religion, in deren Gottesdiensten Daime (Ayahuasca) eine zentrale Rolle einnimmt. Dies zeigt deutlich auf, daß das Problem nicht marginalisiert werden kann, sondern einer sorgfältigen Aufarbeitung bedarf. Allochthone Gebräuche wie die Verwendung psychoaktiver Sakramente werden mit zunehmender Globalisierung und Pluralisierung von Kultur, Religion und Gesellschaft verstärkte Anforderungen an die Tiefenschärfe, Adäquanz und Ausgewogenheit von Gesetzestexten und deren Auslegung stellen. Die vorliegende Arbeit soll am Beispiel von Ayahuasca und insbesondere der Santo Daime Religion dabei zu berücksichtigende Dimensionen ins Blickfeld rücken. Ich werde hierbei zunächst das traditionelle religiöse Umfeld des Gebrauchs dieses Trankes darstellen, um dann im zweiten Teil der Arbeit zu zeigen, welche Rolle Ayahuasca in euroamerikanischen Vorstellungen und religiösen Praktiken eingenommen hat. Insbesondere soll hierbei das Problemfeld der Kriminalisierung des Gebrauchs dieses religiösen Sakramentes ausgeleuchtet werden.

I. 1 Annäherungen, Begriffe und Grundlagen: Entheogene und religiöse Erfahrung

Seit jeher haben psychoaktive Stoffe als Katalysatoren spiritueller Erfahrungen gedient. Werden diese Pflanzen und Substanzen historisch oder zeitgenössisch vorwiegend in einem religiösen Kontext genutzt, nenne ich sie Entheogene[2]. Das hier

[2] Der Begriff *Entheogen* wurde 1970 auf einem informellen Komitee von Gordon Wasson, Jonathan Ott und anderen Forschern eingeführt (Ott, 1995:113). Er diente als Ersatz für pejorative

behandelte Thema gehört in den Kontext ekstatischer Religiosität und berührt weitere Forschungsgebiete der Religionswissenschaft wie den Schamanismus[3] und die Mystik. Die komplexen Dimensionen des Diskurses insbesondere über das Forschungsgebiet des Schamanismus können hier nur am Rande berührt werden[4].

Bezeichnungen von psychoaktiven Pflanzen mit halluzinogenen Wirkeigenschaften. Der Terminus `*Halluzinogen*` akzentuiert westliche, pathologisierende Konzepte von Wahnidee und Täuschung (lat. halucinari: faseln, ins Blaue reden (Rosenbohm, 1991:15)) in Zusammenhang mit Pflanzen, die in den Kulturen, in denen eine traditionellen Verwendung erfolgt, eine hohe Wertschätzung als Vermittler höherer Wahrheit erfahren. Andere westliche Bezeichnungen für diese Substanzen wie etwa *´Psychotomimetika´* (eine Psychose nachahmend) können noch viel weniger ernsthaft für eine Betrachtung ihres religiösen Bedeutungsgehalts herangezogen werden. Der von Osmond und Huxley eingeführte Begriff *Psychedelikum* (daher eine Substanz, die die Seele sichtbar werden läßt) ist mit zahlreichen Bedeutungen der westlichen Gegenkultur der sechziger Jahre belegt, und daher unpassend für die historische und ethnographische Beschäftigung mit dem Thema. Aus diesem Grund entscheide ich mich in dieser Arbeit für die Verwendung des Begriffs ´Entheogen´, der mittlerweile besonders in der englisch sprachigen Literatur weite Verbreitung erfahren hat. Der Begriff leitet sich vom griechischen Wort ´entheos´ ab, das von den Griechen für die Beschreibung poetischer und prophetischer Inspiration verwendet wurde. Ein Entheogen ist eine Substanz, die unter bestimmten Umständen in einem Individuum die subjektive Erfahrung des Göttlichen hervorruft. Es ist kein theologischer Begriff, da er sich auf keine spezifische Gottheit bezieht.

[3] Die ersten Berichte über das Phänomen, das heute als Schamanismus in aller Munde ist, kamen über russische Völkerkundler, die das Leben nordsibirischer Volksstämme beschrieben, in den abendländischen anthropologischen und religionswissenschaftlichen Diskurs. Schon damals, im neunzehnten Jahrhundert, meinte man zu erkennen, daß der Schamanismus kein nur auf den sibirischen Stamm der Tungusen beschränktes Phänomen sei, sondern in der Kulturgeschichte der Menschheit eine weite Verbreitung erfahren hat. So war etwa der Amerikaner Roland Dixon der Auffassung, daß es keinen wesentlichen Unterschied zwischen einem Schamanen und einem „gewöhnlichen“ Medizinmann gab (Hultkrantz, 1989: 56). Ungeachtet dessen wurde das Wort `Schamane` jedoch in erster Linie zu einem Begriff, mit dem vor allem charismatische Persönlichkeiten, die dem tungusischen Mystikertypus entsprachen, bezeichnet wurden (ebd.). Der Begriff stammt von dem Wort ´saman` aus der Sprache der sibirischen Tungusen. Möglicherweise steht das tungusische Wort in einer etymologischen Beziehung zur indoeuropäischen Verbwurzel `sa`, ´wissen´. Der/die SchamanIn wäre somit wörtlich der/die `Wissende` (Ripinsky-Naxon, 1993: 69; eine andere Deutung des Wortes bei Hamayon 1998: 182)).

Integrale Bestandteile des tungusischen (Ur)schamanismus sind die kosmologische Dreiteilung der Welt in eine Alltags-, Ober- und Unterwelt, sowie der Glaube an die Existenz verschiedener, spiritueller Wirklichkeiten, die von einer Vielzahl Geistwesen bewohnt werden. Diese Anderswelt kann von dem/der SchamanIn mittels des Eintritts in einen veränderten Bewußtseinszustand, die schamanische Trance, besucht werden. In dieser anderen Wirklichkeit erwirbt sich der/die SchamanIn spezielle Hilfsgeister, die ihm bei seinen magischen Handlungen zur Seite stehen. Zentral ist weiterhin das Phänomen der schamanischen Krise, jenes Auftauchen einer schweren Krankheitssymptomatik, die einem Individuum nachdrücklich anzeigt, daß es zu einer Karriere als Schamane berufen ist. Auch scheint es für SchamanenInnen charakteristisch, daß er/sie die Fähigkeit, in die Anderswelt zu reisen, in einen therapeutischen Kontext stellt. Die von ihm/ihr in der schamanischen Trance gewonnenen Erkenntnisse stehen im Dienst der Mitglieder seines/ihres Stammes.

[4] So gibt es in der Schamanismusforschung bis heute keinen Konsens darüber, was eigentlich die konstitutiven Merkmale des als Schamanismus bezeichneten Phänomens darstellen. Eliade hat in seinem wohl einflußreichsten Werk zum Thema (1975) eine auch heute noch populäre Minimaldefinition eingeführt. Eliade erhebt den Gebrauch von Ekstasetechniken zur Herstellung eines veränderten Bewußtseinszustands, der die Interaktion mit der Geistwelt zum Wohle der Gemeinschaft ermöglicht, zum Kern des Schamanismus. Der ekstatische Zustand des Schamanen wurde von Eliade vor allem als magischer Flug konzipiert. Gegen diese Charakterisierung des Schamanentums durch Kategorien wie Trance und Ekstase wenden sich Forscher wie Roberte Hamayon. Einerseits sind laut Hamayon Mängel in der semantischen und deskriptiven Präzision dieser Begriffe hinderlich bei der Schilderung der Praxis des Schamanen (1993: 6). Ein Satz wie „der Schamane fällt in Trance“ gibt Hamayon zufolge meist den subjektiven Eindruck eines Forschers wieder, weniger eine empirisch

Vielmehr steht im Zentrum dieser Arbeit der religiöse Gebrauch eines bewußtseinsverändernden Trankes, der ursprünglich hauptsächlich in Kulturen verwendet wurde, die als schamanistisch geprägt aufgefaßt werden können. Ich begreife den Schamanismus hier - sehr weit gefaßt - als ein kulturübergreifend anzutreffendes Phänomen, dessen wesentliches Merkmal die Induktion eines Kontaktes zur Geistwelt durch Techniken der Bewußtseinsveränderung darstellt[5]. Natürlich finden mystisch-schamanische ASC[6]-Erfahrungen nicht in einem kulturellen Vakuum statt, sondern verlaufen entlang kulturspezifischer Vorgaben. Die Erlebnisse in einer anderen Wirklichkeit werden erst mit Hilfe kultureller Deutungsmuster kommunizierbar; der/die SchamanIn begegnet in der Anderswelt den Entitäten, denen in seiner Kultur *Be*-deutung zukommt. Individuelle (schamanische) Erfahrung befindet sich hier immer in einem komplexen

---

überprüfte Wirklichkeit. Einflußreiche Konzeptualisierungen des Schamanen als Ekstasespezialisten, wie die von Eliade hätten zu *a priori* Annahmen und Erwartungen an das Verhalten von Schamanen geführt, die im Feld ungeprüft immer wieder als gegeben vorausgesetzt und bestätigt gesehen wurden. Andererseits bestehe keine Notwendigkeit, eine abendländisch geprägte „ekstatische Terminologie" (1998: 183) zur Beschreibung schamanischer Phänomene heranzuziehen. Vielmehr könne ein Rückgriff auf emische Begriffe, die das Wirklichkeitsverständnis einer fremden Kultur aus der Innenperspektive beschreiben, die Nachteile etischer Begrifflichkeiten wie Trance und Ekstase überwinden. Für Hamayon ist das Wesentliche des Schamanismus auch weniger die physiologische oder psychologische Qualität eines veränderten Bewußtseinszustandes, als die durch die Gemeinschaft vorgenommene, kulturelle Interpretation eines bestimmten Zustands als Kontakt zur Geistwelt. Einen ähnlichen Standpunkt nimmt Horst Figge (1973) in Hinblick auf Phänomene der Geistbesessenheit (spiritpossession) ein. Er sieht spiritpossession nicht in erster Linie als einen Zustand veränderten Bewußtseins, sondern als das Einnehmen einer kulturell vorgeformten Geistrolle. Figge ist der Auffassung, daß das eigentliche Phänomen der Besessenheit nicht notwendig mit einem Trancezustand verbunden sei. Vielmehr sei das signifikante Moment der Besessenheit das Einnehmen einer erlernten Geistrolle. Jeder Mensch verfüge über verschiedene psychologische Rollen, die, je nach situativem Kontext das Handeln und Empfinden einer Persönlichkeit steuern. Laut Figge sei der entscheidende Einfluß einer Besessenheit die psychologische Identifikation mit einer bestimmten Geistrolle, bei der es gleich ist, ob sie mittels einer Trance oder durch andere Techniken erreicht wird. Forscher wie Daniel Noel (1997) hingegen betonen vor allem, daß der Schamanismus über weite Strecken ein Konstrukt westlicher Imagination sei. Für die neoschamanistische Bewegung sei vor allem das Bild des Schamanentums relevant, welches zunächst von Eliade, später von Autoren wie Castaneda gezeichnet wurde. Noel zufolge können diese aber nicht als Tatsachenberichte über traditionellen indigenen Schamanismus gelten, sondern spiegeln die individuellen Sehnsüchte der Autoren wieder. Mehr als die Schamanen sei die Ethnologie der Begründer der spirituellen Bewegung des Neoschamanismus. Für den Anthropologen Michael Taussig (1987) sind Begriffe wie mystische Reise, Ritualleiter etc. Elemente einer offenkundig männlich-faschistischen Geisteshaltung. Taussig glaubt, der Schamane als „Wilder Mann" und „Besitzer von Magie" sei ein koloniales Konstrukt. Er betont vor allem die soziale Funktion des Schamanen.

[5] Insofern fallen hier also mitunter auch magisch-religiöse Praktiker unter den Begriff, die als Heiler, Hexer, Medien, Vegetalistas, Curanderos etc. spezifiziert werden können. Sie teilen nicht zwangsläufig die dem „klassischen" Schamanismus zugeschriebenen Charakteristika wie z. B. Seelenreise, Transformation in Tiergeister oder Jagdmagie. Siehe hierzu auch Winkelman, 2000: 64ff.)

[6] ASC = Altered States of Consciousness.

Wechselspiel zu den in einem bestimmten historischen und mythologischen Kontext stehenden kulturellen Konstruktionen von säkularer und spiritueller Wirklichkeit[7].

Die Mystik berührt das Thema, da in ihr das auf unmittelbarer spiritueller Erfahrung beruhende Ausrichten des Denkens, Fühlens und Handelns auf eine empirisch nicht meßbare Wirklichkeit zentral ist[8]. Der mystischen Erfahrung liegen nach W. T. Stace (1961) fundamentale, kultur- und religionsübergreifende Charakteristika zugrunde. Diese sind z. B. : Wahrnehmung von Einheit, Transzendenz von Raum und Zeit, tief empfundene positive Stimmung, Gefühl der Heiligkeit, intuitives Wissen um die Existenz einer anderen Realität, Paradoxien, Unaussprechlichkeit der Erfahrung, Flüchtigkeit der Erfahrung sowie positive Veränderungen in Einstellung und Verhalten gegenüber der Umwelt.

Mystisches Erleben kann spontan auftreten, läßt sich aber auch durch die Instrumentalisierung verschiedener Techniken der Bewußtseinsveränderung provozieren. Zu diesen Auslösern religiöser Trance und Ekstase[9] gehören etwa die

---

[7] Siehe hierzu z. B. Gimello (1982: 63): „*Mysticism is inextricably bound up with, dependent upon, and usually subservient to the deeper beliefs and values of the tradition, cultures and historical milieux which harbour it*“. Auch Steven Katz (1982: 66) vertritt den Standpunkt, mystische Erfahrung sei „ (...) at least in respect of some determinative aspects, culturally and ideologically grounded“ (zit. i. Fuller, 2000: 174).

[8] E. O´Briens Feststellung, daß es für die Wissenschaft kein Thema gibt, welches eine beständigere Provokation darstellen würde als die Mystik, gilt natürlich nach wie vor. Wie wollen wir diesen Begriff definieren? Für W. James ist ein „Bewusstsein von Erleuchtung“ das Kennzeichen eines mystischen Bewußtseinszustandes. Underhill beschreibt Mystik als „die Wissenschaft der letzten Dinge, die Wissenschaft von der Vereinigung mit dem Absoluten, und sonst nichts“. Dumoulin hingegen betont eine „unmittelbare Beziehung zur absoluten spirituellen Wirklichkeit“ als Kennzeichen von „wahrer“ Mystik (Austin, 1998:15). Im Rahmen dieser Arbeit ist aus Gründen des Umfangs keine vertiefende Diskussion der verschiedenen Auffassungen von Mystik und Mystizismus möglich.

[9] Trancezustände sind ein nahezu universales Phänomen, wie man seit den viel zitierten statistischen Erhebungen der Anthropologin Erika Bourguignon (1973) weiß. Form und Inhalt der Trance wird offensichtlich von zweierlei Komponenten, einer neurophysiologischen und einer kulturellen, determiniert. Der Terminus Trance hat in der Forschungsgeschichte und natürlich auch im alltagssprachlichen Gebrauch uneinheitliche Verwendung gefunden, und wurde allgemein auf verschiedene Phänomene angewendet, die unter dem Oberbegriff „veränderte Bewußtseinszustände“ gefaßt werden können. Insbesondere wird das Wort Trance häufig benutzt, um Bewußtseinszustände des Typs Ekstase zu bezeichnen. Vielfach wird der Begriff auch benutzt, vor allem umgangssprachlich, um Zustände emotionaler Ergriffenheit oder der Selbstvergessenheit anzudeuten. Mir geht es hier um die Form der Trance, die auch religiöse Trance oder rituelle Trance genannt wird. In einer Vielzahl von Religionen (etwa der afrikanischen Yoruba oder den afrobrasilianischen Neureligionen wie Umbanda oder Candomblé, wird diese rituell eingeleitete Trance von einem Phänomen begleitet, welches von den die Trance ausübenden Individuen und der Kongregation der Gläubigen als die Einkehr eines Geistwesens in den physischen Körper eines Mediums gedeutet und erfahren wird. Besessenheit ist im westlichen Kulturkreis ein eher seltenes oder obskures Phänomen, dem mit Skepsis oder Unbehagen begegnet wird. Hier ist man nicht von Geistern besessen, sondern von Vorstellungen bzw. Ideen, Konsumwünschen, sexuellen Phantasien und dergleichen. Die dämonische Besessenheit ist ein Thema von Hollywood, ebenso wie durch Voodoo-Zauber gelenkte Zombies. Rituell erzeugte und kontrollierte Besessenheit, um die es hier geht, wird außer in einigen religiösen Bewegungen nicht angestrebt.

rhythmische Stimulation in verschiedenen sensorischen Modalitäten, sensorische Deprivation, anhaltendes Tanzen und Fasten, Überanstrengung, Schlafentzug, Schmerzen etc. In der religiös-rituellen Praxis finden sich gemeinhin effektive Mischformen dieser Auslöser von veränderten Bewußtseinszuständen. Aus neurophysiologischer Sicht bewirken all diese Techniken Veränderungen der Neurochemie des Gehirns, wie sie natürlich genauso auch durch Drogen und psychoaktive Stoffe bewirkt werden können (Gladigow, 1978).
Zur Anerkennung der Authentizität des mystischen Erlebens unter dem Einfluß von Entheogenen trug nicht unwesentlich das berühmte Karfreitags-Experiment bei, welches von Walter Pahnke gemeinsam mit dem Religionspsychologen Walter Houston Clark, einem der Mitbegründer der *Society for the Scientific Study of Religion,* unter der Aufsicht des Psychologieprofessors Timothy Leary durchgeführt wurde.

Diese Studie sollte den experimentellen Beweis für die Hypothese liefern, daß die psychoaktive Substanz Psilocybin genuine spirituelle Erfahrung katalysieren kann. Als Testgruppe wurden 20 nicht mit Entheogenen vertraute Theologiestudenten und 10 weitere Studenten, die als Helfer und Führer der anderen fungieren sollten, ausgewählt. Am Karfreitag des Jahres 1962 trafen sich die Studenten in der Kapelle der Universität Boston. Eine Hälfte der Studenten erhielt im Doppelblindversuch ein Placebo, welches zwar physiologische Wirkungen hatte, jedoch nicht psychoaktiv war, während die anderen 15 Studenten Psilocybin verabreicht bekamen. Die anschließenden Berichte der Studenten wurden von ehemaligen Schullehrern auf der Basis der neun klassischen Kennzeichen mystischer Erfahrung evaluiert, die von Walter Stace in seinem grundlegenden Werk *Mysticism and Philosophy* aufgezählt werden. Die Ergebnisse zeigten, daß die Probanden, welche Psilocybin eingenommen hatten, Erfahrungen gemacht hatten, die nicht unterscheidbar, d.h.

Schon Platon unternahm eine Systematisierung verschiedener Formen der Trance. Im Phaedrus spricht er von *mania*, einem Wort, welches vielfach als Wahnsinn oder Raserei übersetzt wird, von Platon aber in einem Kontext gebraucht wird, der auf Trancephänomene verweist. Platon unterscheidet zwei Formen von *mania.* Eine, die aus menschlichen Krankheiten hervorgeht, und eine, deren Ursache ein göttlicher Zustand (*theias exallages*) ist. Von dieser göttlichen mania gäbe es vier Varianten, die jeweils von einer bestimmten Gottheit inspiriert seien: mantische (Apollo), die zur Divination führt, poetische (Musen), erotische (Eros und Aphrodite) und telestische (*telestike*) Trance (Dionysos). Die mit dem Gott der Rauschdrogen verbundene Trance wird als telestisch beschrieben, was bedeutet, sie beinhalte *teletai* (Riten), gleichsam rituelle Trance. Nirgends in Platons Schriften findet sich ein genauer Hinweis, was er unter diesen *teletai* versteht, aber er läßt uns zumindest wissen, daß sie, was auch sonst, mit Opfern, Tanz und Musik zu tun haben (Rouget 1985:189).

identisch zu den Kategorien mystischer Erfahrung waren, die durch Staces Typologie der (nicht entheogen-induzierten) mystischen Erfahrung bezeichnet wurden (Smith, 2000: 21f.).

In den Kontext der Auseinandersetzung um wahre und künstliche Mystik fiel auch die Huxley-Zaehner Debatte. Der in Oxford lehrende Professor für östliche Religion und Ethik, R.C. Zaehner, war der Wortführer gegen die von dem Schriftsteller Aldous Huxley[10] propagierte „Drogenmystik", der er jegliche Authentizität absprach.

Gilbert Rouget versucht zu begründen, daß die telestische Trance eine Bezeichnung für spiritpossession, d.h. Geistbesessenheit ist (ebd.:196).

[10] Aldous Huxley (1894 – 1963) war in den 50er Jahren zum eloquenten Fürsprecher der psychedelischen Bewegung geworden. Huxley, der aus dem gelehrten englischen Bürgertum stammte, schildert seine erste Erfahrung mit Meskalin, welches er im Beisein von Dr. Osmond einnahm (Huxley, 1994: 16): *Ich blickte weiter auf die Blumen, und in ihrem lebendigen Licht glaubte ich das qualitative Äquivalent des Atmens zu entdecken – aber eines Atmens ohne das wiederholte Zurückkehren zu einem Ausgangspunkt, ohne eine wiederkehrendes Verebben; nur ein Fluten von Schönheit zu immer größerer Schönheit, von tiefer zu immer tieferer Bedeutung. Wörter wie „Gnade" und „Verklärung" kamen mir in den Sinn, und eben dafür standen diese Worte auch. Meine Augen wanderten von der Rose zur Nelke und von diesem gefiederten Erglühen zu den glatten Schnörkeln des Gefühl verströmenden Amethysts der Iris. Die beseligende, Schau,* ***Sat Chit Ananda****, Seins-Gewahrseins-Seligkeit - zum erstenmal verstand ich, losgelöst von der Bedeutung der Wörter (...), worauf sich diese bedeutungsvollen Silben beziehen.* Huxley hatte durch Meskalin endlich eine ekstatische Erfahrung machen können, eine Erfahrungsdimension, die ihm immer verschlossen geblieben war, möglicherweise aufgrund der Last von „*zwanzig Tonnen rationalem Denken*", die auf ihm ruhten. Seine frühen, von agnostischem Zynismus geprägten Ideenromane sind voller Figuren, die zwar gemäß der Mode in der guten Gesellschaft der zwanziger Jahre mit den Motiven von Askese, Mystik und (fernöstlicher) Religion kokettieren, deren Beschäftigung damit aber von intellektuellem Spiel, romantischer Verklärung oder dekadentem Exotismus getragen bleibt. Seit Mitte der 30er Jahre konvertierte Huxley mehr und mehr vom zynischen Kommentator seines Zeitgeschehens zum intellektuellen Mystiker. Er wird Schüler von Swami Prabhavananda, der in Hollywood ein Zentrum der hinduistischen Vedanta-Lehre gegründet hatte, in deren Mittelpunkt die Lehren der Upanischaden standen. Er versuchte zeitweise ein autonomes Lebensmodell in der Mojave Wüste zu verwirklichen. Er wandte sich gegen die Vermarktung und Prostitution der Wissenschaft, gegen dumpfen Fortschrittsglauben und trat für eine Versöhnung von Glaube und Wissenschaft ein.. Als Frucht dieser eingehenden Periode des Studiums der Mystik und der vergleichenden Religionswissenschaft publizierte er die umfangreiche Anthologie *Die ewige Philosophie*, eine mehrere Jahrtausende umspannende, kommentierte Sammlung mystisch-religiöser Weisheit aus Ost und West. Psychedelika waren das Faible seiner späten Jahre. Er schlug vor, im therapeutischen Setting aus dem tibetanischen Totenbuch zu lesen, um Patienten zu kurativen mystischen Erfahrungen zu führen. Viele Zeitgenossen reagierten erschrocken auf Huxleys Hinwendung zu bewußtseinsverändernden Substanzen. Ihm wurde z.B. von Thomas Mann Eskapismus vorgeworfen. Mann verurteilte das Herbeiführen eines Zustands, „*in dem alles Menschliche mir gleichgültig wird und ich gewissenlosem ästhetischen Selbstgenuß verfalle*" und nannte *Die Pforten der Wahrnehmung* ein „*verantwortungsloses Buch, das nur zur Verdummung der Welt und zu ihrer Unfähigkeit beitragen kann, den todernsten Fragen der Zeit mit Verstand zu begegnen*" (zit. in Schumacher, 1987: 112.). Andere wie etwa Arthur Köstler, machten ethische Einwände gegen seine „Drogenmystik" geltend, die Vorstellung von einer „Instant-Mystik" war vielen zuwider, man pflegte die moralische Forderung, mystisches Erleben müsse hart und mit Entbehrung erarbeitet werden. Huxley hielt dagegen, nur der sittlich an sich arbeitende Mensch würde die wirklich profunden Schichten der psychedelischen Ekstase erfahren können. Er versucht nachzuweisen, daß letztlich faßt alle visionäre Erfahrung induziert auftritt, d.h. auf Techniken psychophysiologischer Manipulation der Neurochemie beruht. Huxley wundert sich über die Ablehnung seiner Ideen. Er stellt fest: *Wie merkwürdig, daß Belloc und Chesterton das Lob des Alkohols singen dürfen (der für ungefähr zwei Drittel aller Autounfälle und drei Viertel aller Gewaltverbrechen verantwortlich ist) und als gute Christen und feine Kerle angesehen werden,*

Zaehner (1961: 12): „*The importance of Huxley´s Doors of Perception, is that in it the author clearly makes the claim that what he experienced under the influence of mescaline is closely comparable to a genuine mystical experience. If he is right, the conclusions are alarming*."[11] Auch wenn Pahnkes Experiment methodische Schwächen hatte (siehe Doblin, 1995), machte es doch deutlich, daß sogenannte Drogenmystik phänomenologisch anderen Formen der Mystik gleichzustellen war. Walter Stace, die damalige Autorität in Fragen der Mystik, antwortete auf die Frage, ob die Drogenerfahrung der mystischen Erfahrung ähnlich sei mit den Worten: „*Es ist nicht eine Frage der Ähnlichkeit zu mystischen Erfahrungen; es ist mystische Erfahrung*." (zit. i. Smith, 2000: 24).

Neurotheologie ist zur Zeit das populistische Schlagwort, unter dem die Frage nach den biologischen Grundlagen von Spiritualität gestellt wird. So erschien kürzlich in *Newsweek*[12] ein umfangreicher Artikel mit dem Titel: *„God and the brain: how we´re wired for spirituality*" und die Washington Post titelte: „*Tracing the Synapses of our Spirituality*"[13]. Inhalt der Artikel ist die Suche von Neurowissenschaftlern nach den biologischen Korrelaten des religiös-mystischen Erlebens. Hier wird mit Hilfe komplexer Technologie gemessen, welche Hirnareale etwa das Gefühl vermitteln, eins mit dem Universum zu sein oder welche Regionen im Gehirn während eines meditativen Samadhi-Erlebnisses aktiv sind.

In diesen Kontext fallen auch die Forschungen von Michael Persinger von der Laurentian University in Sudbury. Ihm ist es mit Hilfe eines helmartigen Apparats,

---

während jemand, der es wagt darauf hinzuweisen, daß es vielleicht noch andere und weniger schädliche Abkürzungswege zur Ich-Transzendenz gibt, wie ein gefährlicher Drogenteufel und gottloser Verführer der schwachköpfigen Menschheit behandelt wird." (ebd.).

[11] Als Antwort auf Huxleys „*Doors of Perception*" unternahm Zaehner auf dem Campus seiner Universität ein Experiment mit Meskalin. Er hatte einige humorvolle Einsichten, die er aber als eher trivial einstufte (Rudgley, 1999: 241). Huxleys Erfahrungen seien von „*enthusiastischer Übertreibung*" getragen (zit. i. Smith, 2000: 20). Um Huxley zu widerlegen schrieb er das Buch *Mysticism: Sacred and Profane* (1957). Er führt hier die Unterscheidung von drei Arten der Mystik ein: in der *Naturmystik* vereinigt sich der Mystiker mit der bloßen Natur; in der *monistischen Mystik* verschmilzt die Seele mit einem unpersönlichen Absoluten; und schließlich existiere die *theistische* Mystik, in der sich die Seele endlich dem höchsten Ziel gegenüber sieht: dem lebendigen und persönlichen Gott. Allenfalls die ersten beiden Formen der Mystik könnten durch Drogen erfahren werden. Zaehners Deutung ist offenkundig theologisch verankert; er kann hier wohl sein eigenes christliches Wertesystem nicht so ganz abstreifen. Zaehner kam zu dem Schluss, Drogenmystik sei „*künstlich*" und zutiefst „*antireligiös*" (Rudgley, 1999: 241). Rudgley (ebd.): „*Eine bemerkenswerte Folgerung, für einen Mann, der sich sein ganzes akademisches Leben lang dem Studium der religiösen Traditionen Indiens und Irans verschrieben hatte (und schwergewichtige Bände über den Hinduismus und den Zoroastrismus verfaßt hatte), die jeweils die psychoaktive Soma-Pflanze bei ihren archaischen religiösen Riten eingesetzt haben*!"

[12] Newsweek, 7.5.2001

[13] Washington Post, 17.6. 2001

der schwache elektromagnetische Ströme um die Köpfe von Versuchspersonen aussendet, gelungen, in 4 von 5 Personen eine paranormale Erfahrung auszulösen, z. B. das Gefühl, daß ein fühlendes Wesen hinter ihnen steht. Einige brechen in Tränen aus, andere haben die Wahrnehmung, von Gott berührt worden zu sein. Aber es kommt auch vor, daß die Versuchspersonen Angst empfinden und von Dämonen und bösen Geistern sprechen.

Persinger hat die Schläfenlappen von mehr als 900 Personen elektromagnetisch behandelt. Die Versuchspersonen, so fand er dabei unter anderem heraus, bezeichnen ihre paranormalen Wahrnehmungen dabei mit den Namen, die ihre Kultur solchen Erscheinungen zuweist: Jesus, die heilige Jungfrau Maria, Mohammed, etc. Persinger glaubt aufgrund seiner Forschungen zu zeigen, daß Gottesvorstellungen und religiöse Systeme nicht einzigartig seien. Vielmehr seien sie Facetten von bestimmten, universal anzutreffenden Gehirnfunktionen, und könnten daher keinerlei dogmatische Wahrheit beanspruchen. „*Religion is a property of the brain, only the brain and has little to do with what´s out there*“[14], so Persinger, der darauf abzielt, Religion in die Nähe einer Halluzination zu rücken. Der Reduktionismus, Religion sei gleichzusetzen mit einer paranormalen Erfahrung, die im Fall der Versuche von Persinger häufig noch nicht einmal im engeren Sinne mystisch zu nennen ist[15], tritt hier offenkundig zu Tage.

Der Anthropologe Michael Winkelman (2001) stellt die offenkundige Tatsache fest, daß die grundlegenden in der Neurotheologie formulierten Ideen, nämlich das mystisch-spirituelle Erfahrungen durch intentionale Bewußtseinsveränderung erzeugt werden können, uralt sind. Sie kommen Winkelman zufolge universal in den im Schamanismus - der wahrscheinlich ältesten religiösen Praxis der Menschheit - vorzufindenden Technologien zur Veränderung des Bewußtseins zur Anwendung. Die Praktiken der Schamanen weisen laut Winkelman in verschiedenen Teilen der Welt kulturübergreifend so große Ähnlichkeiten auf, weil sie angeborene Hirnprozesse reflektieren (Winkelman, 2001). Schamanismus aktiviere sozioemotionale und mit dem Selbst zusammenhängende Strukturen und Funktionen des Gehirns, und beeinflusse therapeutisch die serotonergen und endorphinen Neurotransmitter-Systeme des Gehirns. Winkelman stellt die Anomalie fest, daß in

[14] Washington Post, 17.6. 2001

[15] Die Versuchspersonen erleben im allgemeinen offenbar Varianten des Phänomens der „sensed presence“, aber nicht die typischen Charakteristika mystischer Erfahrung, d.h. etwa Auflösung der dualistischen Subjektobjekt-Bezogenheit.

der modernen Welt die uralten schamanischen Techniken der Bewußtseinsveränderung trotz Aufklärung und Technologisierung nicht verschwinden, sondern im Gegenteil im sog. „Neoschamanismus“ eine umfassende Renaissance und zunehmende Popularität erfahren, insbesondere unter den gebildeteren Segmenten der Bevölkerung (ebd.).

Das Thema dieser Arbeit, der spirituelle Gebrauch des psychoaktiven Sakraments Ayahuasca, fällt in eben diesen Bereich der Renaissance schamanisch verwurzelter Techniken der Bewußtseinsveränderung. Im nächsten Kapitel soll nun zunächst ein Blick auf die historischen Dimensionen des religiösen Gebrauchs entheogener Pflanzen geworfen werden.

I. 2 Historische Dimensionen entheogener Religion

Häufig wurde die Auffassung vertreten, daß Religionen ihren Ursprung in erster Linie drogeninduzierter mystisch-schamanistischer Schau metaphysischer Wirklichkeiten verdanken[16]. Sicher gibt es gute Gründe, die Bedeutung von Drogenerlebnissen bei der Ausbildung religiösen Verhaltens und der ursprünglichen Ermöglichung religiöser Ekstase anzunehmen. Dieser Standpunkt kommt etwa im folgenden Zitat des Anthropologen Dan Russell zum Ausdruck, der eine umfangreiche Untersuchung zur Bedeutung von psychoaktiven Pflanzen in den antiken Kulturen des Mittelmeerraumes vorlegte (1998: 1):

Herbal magic, real pharmaco-shamanism, is at the core of all matriarchal cultures. The Goddess does not separate from her herbal magic, from her invention of medicine. The central sacrament of all Paleolithic, Neolithic and Bronze Age cultures known is an inebriative herb, a plant totem, which became metaphoric of the communal epiphany. These herbs, herbal concoctions and herbal metaphors are at the heart of all mythologies. They include such familiar images as the Burning Bush, the Tree of Life, the Cross, the Golden Bough, the Forbidden Fruit, the Blood of Christ, the Blood of Dionysos, the Holy Grail (or rather its contents), the Chalice (Kalyx: 'flower cup'), the Golden Flower (Chrysanthemon), Ambrosia (Ambrotos:'immortal'), Nectar (Nektar:'overcomes death'), the Sacred Lotus, the Golden Apples, the Mystic Mandrake, the Mystic Rose, the Divine Mushroom (teonanacatl), the Divine Water Lily, Soma, Ayahuasca ('Vine of the Soul'), Kava, Iboga, Mama Coca and Peyote Woman. The transition from tribal to patriarchal

[16] So z. B. von dem Anthropologen Weston La Barre 1972 in seinem Essay „Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion“. La Barre stellt hier fest, daß alles menschliche Wissen bezüglich des Übernatürlichen in letzter Konsequenz von Ekstasespezialisten bzw. Visionären stammt. Die Urform ekstatischer Erfahrung findet sich La Barre zufolge in der religiösen Matrix des Schamanismus, und dieser wiederum sei nachweislich essentiell mit dem Gebrauch psychoaktiver Pflanzen verbunden.

culture - the invention of chattel slavery - changed the sanctioned interpretation of this imagery and criminalized the power-rites to which it referred.

Als eine der explizitesten Proponenten dieser These vermutet die Mythenforscherin Mary Barnard[17] bereits in den sechziger Jahren eine tiefe ursprüngliche Symbiose zwischen religiösem Erleben und bewusstseinsverändernden Pflanzen:

Half a dozen important mythological themes the shaman's journey, the food of immortal life, the food of occult knowledge, the fate of the disembodied soul, the communication with the dead, plant-deities all converge on this point; that is, on some actual food (usually a drug plant) ritually consumed, not symbolically but for the experience it confers.

Which was more likely to happen first, the spontaneously generated idea of an afterlife in which the disembodied soul, liberated from the restrictions of time and space, experiences eternal bliss, or the accidental discovery of hallucinogenic plants that give a sense of euphoria, dislocate the center of consciousness, and distort time and space, making them ballon outwards in greatly expanded vistas? The latter experience might have had an almost explosive effect on the largely dormant minds of men, causing them to think of things they never had thought of before. This, if you like, is direct revelation.

Looking at the matter coldly, unintoxicated and unentranced, I am willing to prophesy that fifty theobotanists working for fifty years would make the current theories concerning the origins of much mythology and theology as out-of-date as pre-Copernican astronomy.

Leider existiert auch nach wie vor kein interdisziplinäres Forschungsprojekt, welches den Nachweis für einen entheogen-induzierten Ursprung der Religion führen könnte. Die Diskussion soll an dieser Stelle nicht vertieft werden, ich möchte jedoch anmerken, daß es wenig naheliegend erscheint, daß sich bereits die frühesten Hominiden durch elaborierte Trommelrhythmen in Trance versetzten; die These, sie hätten mit der Nahrung psychoaktive Pilze oder Pflanzen zu sich genommen, scheint plausibler[18].

Es ist wiederholt vermutet worden, daß Entheogene einen adaptiven evolutionären Vorteil verschaffen könnten. Terence McKenna (1992: 52) spekuliert über Entheogene als Katalysatoren kultureller und individueller Entwicklung. Diese Vorstellung ist für viele Forscher naheliegend, da sie den Schamanismus als eine

[17] Barnard, 1966: 16-24, zit. i. Smith 2000: 19.

[18] Neben psychoaktiven Pflanzen waren wohl auch Erschöpfungszustände durch deprivatorische Erfahrungen, die durch Hunger und anstrengende Jagdausflüge sowie Krankheit und Verletzung ausgelöst wurden, vorkulturelle Prototypen von Ekstasetechniken. Sowohl rituelles Fasten als auch erschöpfende rituelle Tänze und Flagellantentum können als elaborierte kulturelle Mimesis dieser ursprünglichen Auslöser des Kontaktes zum Übernatürlichen betrachtet werden (siehe Gladigow, 1978 25).

archetypische und adaptive Verhaltensweise des Neolithikums, möglicherweise gar des Paläolithikums begreifen. (Russell, 1999: 25f.; siehe auch Winkelman, 2000). Dies ist ein durchaus umstrittener Standpunkt. Doch neben den zur Verfügung stehenden archäologischen Funden, die Auskunft über das hohe Alter der Verwendung von psychoaktiven Pflanzen liefern, wissen wir heute durch die Erkenntnisse der Ethnobotanik (Schultes u. Hofmann, 1980; Rätsch, 1999, Furst, 1990), daß Entheogene in einer Vielzahl der bekannten Stammeskulturen teils zentrale religiöse Bedeutung aufweisen, auch wenn dies in der frühen

ethnographischen Literatur nicht immer in vollem Umfang gewürdigt wurde.

Dimethyltryptamin

Anlaß zu Spekulationen über die Rolle von Entheogenen in der Evolution des Bewußtseins gibt auch ihre Ähnlichkeit zu endogenen Neurotransmittern[19]. So ist z.B. Serotonin, einer der wesentlichen Neurotransmitter des Gehirns, von zentraler Bedeutung für eine Vielzahl von Funktionen des ZNS (Winkelman, 1999: 218ff.). Serotonin ist ein endogenes Tryptaminderivat, also eine körpereigene Substanz, die eine enge chemische Verwandtschaft zu den wichtigsten entheogenen Wirkstoffen aufweist. Die Entheogene *Teonanacatl* (Psilocybin), *Ololiuqui* (LSA)[20] sowie Ayahuasca (Dimethyltryptamin) enthalten ebenfalls dem Serotonin eng verwandte Tryptamine.

---

[19] Der Prozeß der chemischen Übertragung an den Synapsen beruht auf der Aktivität von Trägerstoffen, die als Neurotransmitter bezeichnet werden. Wenn ein Nervenimpuls das Ende eines Axons erreicht, werden hier genau abgemessene Mengen von Botenstoffen in den Spalt zwischen den Synapsen freigesetzt (Zimbardo, 1995: 125).

[20] Aus der „Allgemeinen Geschichte der Dinge in Neu-Spanien“, die im 16. Jh. von dem Franziskanermönch Bernardino de Sahagun veröffentlicht wurde, geht hervor, daß die Azteken einen heiligen Pilz benutzten, den sie Teonanacatl (Fleisch der Götter) nannten. Ololiuqui nannten die Azteken die Samen der Trichterwinde (Turbina corymbosa und Ipomea violacea) (Rudgley 1999:259; 289)

Die körpereigenen Neurotransmitter *Norepinephrin* (Adrenalin) und *Dopamin* sind Phenethylaminderivate, wie auch Meskalin, das entheogene Prinzip der Peyote-Religion der nordamerikanischen Indianer. Endorphin ist eine Bezeichnung für körpereigenes Morphium. Der schmerzstillende Transmitter ist praktisch identisch mit diesem Bestandteil des Harzes des Schlafmohns, welches als Opium bekannt ist. Von den elf bisher bekannten endogenen Neurotransmittern sind fast alle chemisch und funktional Kopien von psychoaktiv wirksamen Pflanzenalkaloiden (Callaway, 1999: 250ff.). Der Neurochemiker David Nichols, der seit mehr als 30 Jahren mit Psychoaktiva arbeitet, beschreibt seine Forschung wohl aus diesem Grund kurzerhand als das „Design molekularer Untersuchungen von Gehirnfunktionen" (Nichols, 1998: 40).

. Es muß die Frage gestellt werden, warum die endogenen neuroaktiven Agenten, die solch eine zentrale Bedeutung in der Steuerung des Verhaltens von Wirbeltieren einnehmen, eine so enge Verwandtschaft zu den entheogenen Substanzen aufweisen, die in psychotropen Sakramenten enthalten sind. Ich möchte an dieser Stelle keine evolutionsgeschichtlichen Schlüsse aus diesen Fakten ableiten, sondern nur noch hinzufügen, daß Roland Fischer 1970 in einem interessanten Experiment nachweisen konnte, daß geringe Dosierungen von Psilocybin die Wahrnehmung objektiver Wirklichkeit positiv beeinflussen können (Fischer, 1970; McKenna, 1992: 52). In dieser Hinsicht sind auch die Experimente von Max Knoll interessant. Er generierte in Versuchspersonen mittels elektrischer Impulse experimentell erzeugte Phosphene[21], wie sie auch unter dem Einfluß von Entheogenen entstehen. Eine Kategorisierung der von den Versuchspersonen reproduzierten Zeichen ergab, daß mehr als die Hälfte von diesen den traditionellen magischen Zeichen identisch waren, die aus zahlreichen paläolithischen und neolithischen Felszeichnungen bekannt sind (Ripinsky-Naxon, 1993:148ff.).

Zahlreiche archäologische Funde geben uns heute Aufschluß über das hohe Alter des rituellen Gebrauchs entheogener Pflanzen. Ich möchte an dieser Stelle einige historische Pinselstriche einflechten, um die religiöse Bedeutsamkeit von psychoakiven Substanzen zu untermauern.

[21]Phosphene sind neurophysiologisch erzeugte optische Wahrnehmungen mit zeichenhaften Charakter, die durch Dunkelheit, mechanischen Druck auf die Augen und durch den chemischen Einfluß psychoaktiver Substanzen entstehen.

Eine der ältesten Hinweise auf prähistorischen Gebrauch psychoaktiver Pilze begegnet uns in den tanzenden anthropomorphen Pilzgeistern, die auf Höhlenmalereien im algerischen *Tassili n´Ajjer*-Massiv abgebildet sind. Die Bilder sind möglicherweise Ausdruck einer rituellen Kommunion mit dem Pilzgeist bzw. einer Psilocybin-Vergiftung, wie es vielleicht ein besorgter Mediziner heute ausdrücken würde. Vermutlich sind die tanzenden anthropomorphen Wesen, wie mir der Archäologe K. H. Striedter vom Frobenius Institut in Frankfurt mitteilte, der Rundkopfperiode zuzurechnen, welche die ältesten Malereien in der Zentralsahara umfaßt. Laut Striedter ist die absolutzeitliche Datierung dieser Zeichnungen nach wie vor strittig, wird im allgemeinen jedoch vor dem 6. Jahrtausend v. Chr. angesetzt. Striedter selbst hält es jedoch für fraglich, ob es sich bei den ikonischen Elementen wirklich um Pilze handelt. Die Felsbilder selbst ließen diesen Schluß nicht zu. Der/Die LeserIn möge anhand der Abbildungen selbst entscheiden. Es existieren weitere interessante Darstellungen aus dieser Periode im Tassili. So etwa der Maskenträger aus Aouanrhat und eine Darstellung mit pilzartigen Elementen aus Tin Aboteka (Ripinsky-Naxon 1993 152ff; McKenna 1992: 109f.).

Anthropomorphen von Tin-Tazarif/Algerien (Gartz, 1992)

Aouanrhat/Algerien . (Ripinsky-Naxon 1993)

Im Gefolge seiner Symbionten Birke und Kiefer gedeiht der Fliegenpilz wahrscheinlich seit dem Ende der letzten Eiszeit auf den Ebenen der sibirischen Taiga. Auf 1000 v. Chr. datierende Petroglyphen, die in der Nähe des Pegtymel-Fluß gefunden wurden, zeigen zahlreiche pilzförmige Motive. Es ist bekannt, daß der rituelle Gebrauch des Fliegenpilzes im äußersten Norden und Osten des eurasischen Kontinents über lange Zeit ein wichtiges Element im Schamanismus der sprachlich und kulturell nah verwandten Stämme der Korjaken, Kamtschadalen, Tschuktschen, Samojeden und Jukagiren war (Dobkin de Rios: 1990: 30ff.).

Vermutlich wurde schon 5000 v. Chr. rituell Peyote (Abb. oben) gegessen. Dies legt zumindest der Ausgrabungskontext eines auf 5000 v. Chr. datierten Peyote-Fundes nahe (Schultes 1997:3).

Eines der prominentesten Beispiele für entheogene Religion begegnet uns im Soma-Kult der indoeuropäischen Stämme. Erstmalig schriftlich fixiert wurden die brahmanischen Hymnen an das vergöttlichte Entheogen vermutlich um 800 v. Chr.. Im Rig-Veda finden sich 120 Hymnen und zahlreiche weitere Referenzen an das Entheogen Soma. „*Wir haben Soma getrunken, wir sind unsterblich geworden, wir sind im Licht angekommen, wir haben die Götter gefunden*“ (Rg-Veda VIII, 48), sangen die Priester des Soma-Kultes in ihrer poetisch-religiösen Ekstase, möglicherweise hervorgerufen durch den bereits erwähnten Pilz *Amanita muscaria*[22] (siehe dazu: Wasson 1972 u.1986; Heinrich 1998.).

Die Bedeutung der Tatsache, daß im Zentrum der ältesten Schriften der indischen Religionsgeschichte ein entheogener Kult steht, sollte nicht verkannt werden, denn die Grundideen der späteren indischen Religions- und Yogasysteme sind bereits in den Veden angelegt, so daß man nicht umhin kann, eine Verbindung von den Wirkungen des entheogenen Somas zu den Vorstellungskomplexen zu ziehen, die das geistige Fundament des religiösen Konglomerats bilden, welches heute vielfach

[22] Es kann heute nicht als unanzweifelbar gelten, daß Soma tatsächlich der Fliegenpilz war (vgl. d. Flattery u. Schwartz, 1989, Spess 2000). Die Hinweise die Wasson zusammengetragen hat, sind jedoch möglicherweise die schlüssige Annäherung an die Identität des Entheogens. Führende Spezialisten der Indologie sehen meistens keine Gründe, der Amanita Beweislage zu widersprechen. So bspw. Stella Kramrisch, führender Experte für religiöse indische Kunst: „*Wasson beweist jenseits aller Zweifel, daß Soma aus Amanita muscaria hergestellt wurde. Er hat fast 3000 Jahre der Unwissenheit über die „Pflanze der Unsterblichkeit“ richtiggestellt.*“ Die renommierte Indologin O´Flaherty, stand der Hypothese zunächst skeptisch gegenüber, betrachtet sich heute jedoch als vollkommen konvertiert, in Hinblick auf Wassons These. Professor Ingalls von der Harvard Universität resümiert: „*Die grundsätzlichen Fakten über die Somapflanze wie sie im Rig-Veda beschrieben wird, legen keine gute Rechenschaft ab, für die vorhergehenden Identifizierungsversuche. Sie sind jedoch perfekt geeignet, die Identifizierung mit dem Amanita muscaria oder Fliegenpilz zu stützen. Nicht all die Epitheta, die Wasson heranzieht, müssen so gedeutet werden, wie er es vornimmt, aber selbst dann bleibt immer noch genug in seiner Argumentation, um zu überzeugen. Wassons Identifizierung ist eine wertvolle Entdeckung.*“ Der Anthropologe Weston La Barre ist gar überzeugt: „*Der Zusammenschluß von linguistischen, botanischen, ethnographischen und ökologischen Beweisen ist erheiternd. Die Identifizierung von Soma als Amanita muscaria ist definitiv, und das Sanskrit Puzzle von 2000 Jahren, von den Brahmanas bis heute, kann nun als letztgültig gelöst betrachtet werden.*“ Levi-Strauss: „*Die Arbeit von Herr Wasson begründet überzeugend, daß unter all den möglichen Kandidaten für Soma, Amanita muscaria der weit und breit plausibelste ist.*“ (Smith, 2000: 57ff.).

als Hinduismus bezeichnet wird. Selbst Mircea Eliade, der in seinen Schriften entheogenen Pflanzen meist pejorativ und eher nebensächlich behandelte, erkennt die primäre Signifikanz von Soma für die Entwicklung aller darauffolgenden Formen der indischen Mystik, dessen Motor die Suche nach Methoden war, die erhabenen Wirkungen des Soma zurückzuerlangen. Eliade schreibt (1978: 212):

"We will not stop to consider the surrogates and substitutes for the original plant in the cult. It is the role that these plants play in Indian thought that is important. Very probably such experiences were confined to priests and a certain number of sacrificers. But they had considerable repercussions by virtue of the hymns that praised them and especially by virtue of the interpretations the hymns called forth. The revelation of a full and beatific existence, in communion with the gods, continued to haunt Indian spirituality long after the disappearance of the original drink. Hence an attempt was made to attain such an existence by the help of other means: ascetism or orgiastic excesses, meditation, the techniques of Yoga, mystical devotion... . In addition, the quest for absolute freedom gave rise to a whole series of methods and philosophoumena that, in the last analysis opened out into new perspectives and vistas, unsuspected in the Vedic period. In all these later developments, the god Soma played not a very prominent role; it is the cosmological and sacrificial principle that he signified, which ended by preempting the attention of theologians and metaphysicians.

Von Gordon Wasson und Carl Ruck (Wasson et al. 1984) stammt die Theorie, daß auch im antiken Mysterienkult von Eleusis die Einnahme eines entheogenen Trankes im Mittelpunkt stand. Dieser Standpunkt ist nach wie vor umstritten, und wird von Altertumsforschern eher als nicht hinreichend belegt oder unwahrscheinlich erachtet. Forscher wie Ripinsky-Naxon (1993: 160) und Robert Fuller, (2000: 7) betrachten es aber heute als gesichert oder höchst wahrscheinlich (Smith, 2000: 18), daß der Inhalt des *Kykeon* psychoaktiv war. Da sie für den Verlauf dieser Arbeit nicht zentral ist und eine eingehende Diskussion erfordern würde, zeichne ich die Argumentation von Wasson und Ruck an dieser Stelle jedoch nicht nach.

In den letzten Jahren hat es verschiedene wissenschaftliche Publikationen gegeben, die sich mit der Frage auseinandersetzen, ob und welche Rolle Entheogene im frühen Christentum gespielt haben. Der Religionswissenschaftler Dan Merkur geht in seinem Buch *The Mystery of Manna* (2000) von einer ungebrochenen Tradition des sakramentalen Entheogen-Gebrauchs aus, angefangen bei Moses und Manna bis hin zu Jesus und dem Eucharist. Er versucht zu begründen, daß Manna in der Zeit von Moses noch Gegenstand öffentlichen Wissens war, bevor es zu einem Mysterium der Priester und Propheten des Salomonischen Tempels wurde. Philo von Alexandria, Jesus und einige andere Juden des ersten Jahrhunderts kannten das Mysterium und

wollten es laut Merkur wieder öffentlich zugänglich machen, scheiterten jedoch aufgrund von Verfolgung und generellem Desinteresse ihrer Zeitgenossen. Das Geheimnis, so Merkur, wurde dann zu einem Mysterium sowohl innerhalb des rabbinischen Judentums als auch in der syrischen christlichen Kirche.

Clark Heinrich (1998) und David Spess (2000) gehen der Frage nach der Bedeutung von psychoaktiven Pflanzen in Alchimie und westlicher Esoterik nach. Dan Russell (1998) beleuchtet das gnostische Christentum unter dem Aspekt des Gebrauchs psychoaktiver Pflanzen.

An dieser Stelle mögen diese keineswegs vollständigen Ausführungen zu den historischen Ausformungen des religiösen Gebrauchs psychoaktiver Pflanzen genügen. Warum gab es seit Menschengedenken eine solch innige Verbindung zwischen Drogen und Religion? Der Grund liegt wohl in der speziellen Kapazität von entheogenen Pflanzen, mystische Erfahrungen zu ermöglichen. Auf der Basis einer umfangreichen Phänomenologie der Bewußtseinsveränderung durch entheogene Pflanzen (Erfahrungsberichte in Metzner, 1999; Merkur, 1998; Masters, 1966; Grof 1978; 1985) läßt sich sagen, daß ihre Wirkung häufig wie eine Identifikation des erlebenden Subjekts mit der Tiefenstruktur des eigenen Bewußtseins erfahren wird, das nun selbst sowohl als Schöpfer der Objekte der Wahrnehmung wie auch als Schöpfer der vormaligen Ich-Einheit rezipiert wird. Aus dieser Perspektive erhält die Welt wie sie aus dem Alltagsbewußtsein erscheint, vielfach den Charakter einer illusionären Existenz, während der mystische Bewußtseinszustand sich als Heimkehr zum wahrhaftigen Ursprung und gleichzeitig als transpersonales Ziel von kollektiver und individueller Evolution übermittelt. Die Entfaltung dieser Erfahrung wird als Auflösung von Raum und Zeit, sowie der dualistischen Gegensätze von Innen und Außen, zwischen Subjekt und Gegenstand der Erfahrung, traditionell als *Unio mystica* konzipiert. Das dauerhafte Verweilen in diesem Bewußtseinszustand (nicht das temporäre, wie bei der Entheogenerfahrung), bzw. das Aufgehen aller bedingten Zustände in der letzten Wahrheit und Grundlage des Seins bildet höchstes Ziel zahlreicher Heilslehren, insbesondere vieler Traditionen des Hinduismus (bspw. Yoga, Advaita Vedanta), des Buddhismus und des esoterischen Christentums.

Entheogene beinhalten das Potential, keinesfalls jedoch die Garantie, ein temporärer Zeuge des Bewußtseinszustands der Unio mystica zu werden. Es erfolgt jedoch

meistens keine dauerhafte Transformation durch diese Erfahrung, die ja dadurch als Erfahrung gekennzeichnet ist, daß sie zeitlich begrenzt stattfindet und zurück in das Alltagsbewußtsein mündet. Häufig bleibt diese tiefgreifende Erfahrung aber als ein Wegweiser im Gedächtnis, der zu einer Auffassung des individuellen Lebensweges als Suche nach Möglichkeiten der dauerhaften Verwirklichung und Wiederherstellung dieses Bewußtseinszustandes führt. Wiederholte mystische Erfahrung kann somit zum mystischen Sein führen. Um dies zu erreichen, dienen häufig religiöse Modelle der Läuterung und Lebensführung, die in religiösen Doktrinen verdichtet sind[23].

II. Das Entheogen Ayahuasca

Der Amazonas mit den ihn umgebenden Regenwäldern hat die Phantasie der Menschen schon immer zu Höhenflügen angetrieben. Dies gilt sowohl für seine Ureinwohner als auch für die Menschen, die nach 1541 im Gefolge von Francisco de Orellana diesen primordialen Garten betraten. Die Flora und Fauna dieses größten Waldes, der (noch) auf unserem Planeten zu finden ist, hat in den vergangenen Jahrhunderten massiv unter dem Einfluß westlicher „Zivilisation“ gelitten, unter den Herrschafts- und Eroberungsneurosen einer nach Wachstum und Fortschritt strebenden materialistischen Kultur. Genauso wie die Natur, wurden auch die Menschen, die hier ursprünglich lebten, an den Rand der Ausrottung gebracht[24]. Dazu trugen eingeschleppte Epidemien, Sklavenjagden, erzwungene Umsiedlungen von Eingeborenen durch Missionare (reducciones), Massaker und die Verpflanzung

[23] Der Anthropologe Victor Turner (1989) hat darauf hingewiesen, daß die Gründungsphase von religiösen Bewegungen vielfach mit einem weitverbreiteten Erleben von Ekstase unter ihren Anhängern einhergeht. Das flüchtige Moment der Ekstase, von Turner als „spontane Communitas“ bezeichnet, würde jedoch im Prozeß der Institutionalisierung von Religionen durch Doktrinen und moralische Codes - „normative Communitas“ – abgelöst. Die institutionalisierten Formen von Communitas nennt Turner "normativ", da sie auf der Etablierung normativer Regeln und Strukturen basieren, in denen das Anti-Strukturelle der spontanen Communitas auf Dauer aufrechterhalten, bzw. in sozial konstruktive Bahnen gelenkt werden soll. Normative Communitas läuft natürlich immer Gefahr, die unmittelbare Verbindung zum ursprünglich ekstatischen Impetus mit der zunehmenden Formation von Struktur zu verlieren.

[24] Die Bevölkerungsdichte im Amazonas-Bassin war neueren Studien zufolge vermutlich wesentlich höher, als dies in der Vergangenheit angenommen wurde. Davon ausgehend, dass bereits im 16. und 17. Jh. von den Einfallenden Eroberern Epidemien mit einer Sterblichkeitsrate von 75% unter den Stämmen des Amazonas verbreitet wurden, schließt Thomas P. Myer (1988, zit. i. Luna, 1991: 9) auf eine ursprüngliche Bevölkerungszahl an den unteren Huallaga und Pastaza Flußläufen, die im Jahre 1524 möglicherweise 10 Millionen überstieg. 1654 gab es hier noch 106500 Einwohner. Die Cocamas vom Ucayali zählten vielleicht mehr als 1.200.000 Menschen. 1651 verblieben hier noch 1650 Seelen. Sollten diese Daten wahr sein, stehen frühere Theorien über die Fähigkeit des Amazonasgebietes, eine Vielzahl von Menschen zu ernähren, als unterschätzende Mythen dar, und die Stammeskulturen dieser Region verfügten über ein heute ausgelöschtes, hoch effizientes Wissen über die agri- bzw. hortikulturelle Nutzung der Ressourcen ihrer Umwelt.

ganzer Dörfer während des Gummibooms genauso bei, wie die Ausbeutung der hier beheimateten Menschen bei der Gewinnung von Gold, der Abholzung wertvoller Bäume und der Erlangung anderer Güter. Im 20. Jahrhundert erloschen allein in Brasilien 87 indigene Gruppen vollständig (Luna 1991: 9.). Auch heute schreitet die Assimilierung und der Prozeß der Akkulturation der verbliebenen indigenen Kulturen unaufhaltsam voran. Häufig mit verheerenden Folgen für die Menschen, die sich oft am unteren Ende der sozialen Hierarchie wiederfinden, in der ihr eigenes kulturelles Erbe, ihre Fähigkeiten und Traditionen nach wie vor als primitive und zu überwindende Daseinsform betrachtet werden. Indigenes Wissen ist auch heute meilenweit von der Anerkennung seiner genuinen Bedeutsamkeit entfernt; ungemilderte Profitsucht rechtfertigt weiterhin Ökozid und Genozid, nicht nur in Amazonien. Biopiraterie ist trotz der 1992 in Rio de Janeiro verabschiedeten Artenschutzkonvention, die vorsieht, daß für die Benutzung der genetischen Reichtümer anderer Länder Abgaben entrichtet werden, nach wie vor ein Thema.. Ein Pharmaunternehmen, das die traditionellen Heilkräuter der Indianer für die Entwicklung von Medikamenten benutzen will, muß sie am Gewinn beteiligen. Trotzdem geht an die Herkunftsländer, die fast alle auf der südlichen Erdhalbkugel liegen, bislang kaum ein Pfennig. Dadurch verliert die Dritte Welt jährlich über fünf Milliarden Dollar, heißt es in einem Bericht der Vereinten Nationen.

Doch entsteht zunehmend auch ein Bewusstsein, welches sich der Notwendigkeit eines respektvollen Umgangs mit den Traditionen von Stammeskulturen gewahr ist. Eine Äußerung wie die folgende von D. A. Posey bringt dieses Gewahrsein stammeskultureller Weisheit, ohne dabei in Romantizismus und Exotismus zu verfallen, zum Ausdruck (Posey 1987: 8, zit. in Luna, 1991 9):

Recognition of the value of indigenous knowledge by our civilization would permit Indians to be seen as major intellectual contributors to humanity, rather than mere exotic footnotes to the pages of history books. This recognition could provide an ´ideological bridge´ through which Amerindians can prosper in a modern, multi-ethnic society with the dignity they need and the respect they deserve.

Zu dieser Anerkennung indigenen Wissens gehört natürlich auch die ernsthafte Auseinandersetzung mit der religiösen Welt dieser Menschen. Diese religiöse Welt ist maßgeblich vom Ethos des universal anzutreffenden Handlungs- und Vorstellungskomplexes durchdrungen, der mit der religiösen Metapher Schamanismus umschrieben wird.

Eine wachsende Anzahl Angehöriger der westlichen Kultur nimmt heute persönliche und kollektive Defizite in einem im 17. Jh. verankerten mechanistischem Denken wahr. Für diese Menschen ist die Erfahrungswelt der SchamanInnen mit zunehmender Heilserwartung und Attraktivität ausgestattet. Warum ist gerade der Schamanismus, die wahrscheinlich archaischste aller menschlichen Formen der strukturierten Begegnung mit dem Numinosen, mit solch einer Anziehungskraft für den modernen Menschen des anbrechenden Jahrtausends ausgestattet? Dies ist eine sehr komplexe Frage, die hier nicht erschöpfend behandelt werden kann. Es liegt jedoch auf der Hand einen Grund hierfür, in der zunehmenden Entfremdung und Separation von der Natur zu sehen, die im Gefolge der nachhaltigen Zerstörung der Biosphäre von den Mitgliedern der auf euroamerikanischen Wertvorstellungen basierenden Gesellschaften immer massiver als ein schmerzlicher Verlust erfahren wird.

Eine entzauberte, tote, zum bloßen Rohstoff degradierte Umwelt scheint vielen heute als unerträgliches Sinnbild einer evolutionären Sackgasse. Diese Krise führt dazu, Ausschau nach sinnerfüllteren Modellen der Interaktion und Anpassung zu suchen, welche die Pflege, Bewahrung und den liebevollen Respekt zu allen Lebensformen der Natur berücksichtigen, und gegenüber profitmaximierenden Werten und Geisteshaltungen in den Vordergrund stellen. Schamanismus ist möglicherweise eine adaptive, spirituell-ökologische Technik mit paläolithischen Wurzeln, die sich wie keine andere (dies bezeugt ihr hohes Alter) als erfolgreiche Institution der harmonischen Vermittlung zwischen Mensch und ihn umgebender Welt - Mensch, Tier, Pflanze, Natur, Kultur, Geist – bewährt hat. Eine der zentralen Medien der Kommunikation mit den spirituellen Bereichen der Wirklichkeit ist in schamanisch geprägten Gesellschaften die elaborierte Verwendung psychoaktiver Pflanzen.

In der komplexen Umwelt des Amazonas-Bassins ist diese kulturelle Tradition ausgeprägter anzutreffen und unversehrter bewahrt worden, als in allen anderen Teilen der Welt. „Wir haben keine Religion, wir trinken Ayahuasca“, bringt es ein Schamane der peruanischen Shipibo auf den Punkt. Ayahuasca fungiert hier als Metapher für die reichhaltige pharmakoschamanistische Tradition dieses Areals, die elementarer Bestandteil der ursprünglichen Religionen des südamerikanischen Regenwaldes war und ist. Bei den Yagua heißt es, Kontakt zu den Geistern der Pflanzen durch deren Einnahme sei der „einzige Weg zum Wissen“ (Chaumeil 1983: 33, zit. i. Luna, 1991) Im Amazonas-Bassin waren es natürlich die stammeskulturell

organisierten Ureinwohner, die diese Tradition zunächst entwickelten und weitergaben. Luis Eduardo Luna (1986) zählt mehr als siebzig verschiedene Stämme auf, die Ayahuasca rituell nutzen. In Peru, Ecuador, Brasilien, Kolumbien und Venezuela ist ferner eine umfangreiche Verbreitung von *Vegetalistas*, *Curanderos* und *Ayahuasqueros* anzutreffen. Diese erfüllen eine wichtige Funktion in der Volksmedizin der sozial schwächeren Bevölkerungssegmente, die sich den „Segen" moderner Medizin nicht leisten können (Luna, 1986; Dobkin de Rios, 1972). Pizarros Priester nannten die heiligen Sakramente der amazonisch-andinen Kulturen *un delusio del demonio*. Wenn wir heute von den heiligen Pflanzensakramenten fremder Kulturen sprechen, ist es nicht länger vertretbar, wie in der Vergangenheit unreflektiert vielfach zu pejorativen Etiketten verkommende Begriffe wie Drogen, Narkotika, Rauschgifte, Halluzinogene, gar Psychotomimetika etc. zu verwenden. Diese Bezeichnungen entspringen allesamt ideologischer Befangenheit und zeugen von einem Mangel kulturrelativistischer Einsicht. Es sollte selbstverständlich sein, den Elementen fremder Religionen gegenüber zunächst einmal eine Haltung der Achtung und des Respekts einzunehmen. Es ist daher notwendig, uns die eurozentristischen Dimensionen solcher Etikettierungen bewußt zu machen. Nicht nur amerindianische Religiosität wurde in der Vergangenheit zu häufig und mit unsäglichen Folgen zu primitiven Aberglauben abgewertet, nur um sie durch unsere eigenen, vermeintlich überlegenen, Ideologien und Glaubenssysteme zu ersetzen. Den traditionellen Konzepten des Umgangs mit diesen Pflanzen ist daher Raum zu geben. Das Wort Entheogen spiegelt diese Bemühung, den traditionellen spirituellen Bedeutungszusammenhängen bewusstseinsverändernder Pflanzen Ausdruck zu verleihen.

II. 1 Botanik und Phytochemie von Banisteriopsis caapi

Ayahuasca ist ein Terminus der andinen Hochlandsprache Quechua, und wird meist mit "Liane der Toten", auch als "Ranke der Seele" oder „Liane der Geister" übersetzt. Ayahuasca ist der vorwiegend in Peru und Ecuador verwendete Name, der sowohl mehrere verschiedene Spezies der Schlingpflanze *Banisteriopsis* bezeichnet, als auch das entheogene Getränk, das aus *Banisteriopsis* gewonnen wird (Dobkin de Rios, 1972: 141). Im nordwestlichen Amazonasgebiet ist das Entheogen meist unter der Bezeichnung "*Yajé*" oder "*Yagé*" bekannt, während es in Brasilien oft "*Caapi*"

genannt wird. Richard Spruce hat die Verbreitung von Ayahuasca östlich bis zum Gebiet des Rio Negro in Brasilien, westlich bis zu den Ausläufern der ecuadorianischen Anden, und nördlich bis in das Orinocobecken in Venezuela hinein, angegeben. Aus heutiger Sicht kann man das Areal bis zu den Pazifikküsten Ecuadors, Kolumbiens und Panamas ausdehnen, wo Ayahuasca unter den Namen *Pilde* und *Dapa* bekannt ist (Reichel-Dolmatoff, 1972: 84). Weiterhin liegen Berichte über Ayahuasca-Gebrauch in Peru und Bolivien vor. Bei den Shuar-Indianern in Ecuador wird der Trank *Natema* genannt, *Nishi* bei den Shipibo-Conibo in Peru, *Biaxi* bei den Sibundoy in Kolumbien etc. (Harner, 1972 ; Illius, 1987; Bristol, 1966).

Von den verschiedenen Arten der Schlingpflanze findet am häufigsten *Banisteriopsis caapi* Verwendung, gelegentlich auch *B. muricata* und *B. martiniana*. Von weiteren Arten wird berichtet, sie fänden in halluzinogenen Tränken Anwendung. Verschiedene Banisteriopsis Arten haben eine Bedeutung in ethnomedizinischen Zusammenhängen, unabhängig von ihren psychoaktiven Wirkeigenschaften, oder sie werden etwa als Zaubermittel beim Fischfang gebraucht (Ott,1995:19). *Banisteriopsis caapi* wächst in den Tiefland-Regenwäldern Südamerikas. Im Süden reicht die Verbreitung des Gewächses bis nach Bolivien, im Norden findet man es bis nach Venezuela und Panama, und nach Westen reicht die Verbreitung der Liane in die Küstengebiete Ecuadors westlich der Anden (Ott, 1995:21).

Der erste Forscher, der Belegexemplare der Pflanze sammelte, war der britische Botaniker Richard Spruce. Spruce wohnte im Jahre 1851 einem Fest der Tukano-Indianer im brasilianischen Amazonasgebiet bei, als er einen "Caapi" genannten Trank selbst kostete. Spruce nahm nur eine geringe Dosis des Getränkes, das ihm

dargeboten wurde, zu sich, und er verspürte keine nennenswerte Wirkung außer Übelkeit und Benommenheit. Diese resultierte wohl auch aus der Kombination von Ayahuasca, einem großen Becher Palmwein und einigen Zügen aus einer armdicken Zigarre, die der Nichtraucher im Rahmen des Festes zu sich nehmen mußte (Dobkin de Rios, 1972: 121). Spruce bezeichnete die Pflanze, die Ausgangsstoff des im rituellen Zusammenhang verwendeten Getränks war, mit dem Namen *Banisteria Caapi*. Auch vor der Identifizierung der Pflanze durch

Spruce gab es frühe Erwähnungen eines "teuflischen Getränkes" durch jesuitische Missionare.

Die phytochemische Erforschung von *Banisteriopsis caapi* (Abb. oben) begann im Jahre 1905 mit der Isolierung eines Präparats aus einem Ayahuasca-Trank, das der kolumbianische Pharmazeut R. Zerda Bayon mit dem romantischen Namen Telepatina belegte. Nach zahlreichen taxonomischen und terminologischen Wirrungen zeigen die Chemiker A.L. und K.K. Chen 1939, daß aus Banisteriopsis isolierte Stoffe Telepathin, Yajein und Banisterin allesamt mit Harmin identisch sind, welches seit Mitte des neunzehnten Jahrhunderts bekannt war, und erstmals 1927 synthetisch hergestellt wurde (Ott, 1995: 42). Das Hauptalkaloid von Banisteriopsis ist also die Substanz Harmin, weitere Wirkstoffe in der Pflanze sind Harmalin und d-Leptaflorin.

II. 2 Ayahuasca-Additive

Ayahuasca bezeichnet ein Getränk, das aus wäßrigen Auszügen des Malpiphigiengewächses *Banisteriopsis caapi* hergestellt wird. In den meisten Fällen werden dem gewonnenen Sud weitere Pflanzen beigemengt, die psychotrope Wirkstoffkomponenten enthalten und im entscheidenden Maße für die entheogenen Wirkungen mitverantwortlich sind. J. Ott klassifiziert diese Ayahuasca-Beimischungen in drei Kategorien:

1.) Nicht psychoaktive und möglicherweise therapeutische Additive

2.) Stimulanzien

3.) Entheogene und visionäre Drogen

Die erste Kategorie bezieht sich auf Pflanzen, die unter Umständen einen spezifischen therapeutischen Zweck haben: entweder durch pharmakologische Mechanismen, oder durch ihre Bedeutung in Zusammenhang mit Heilungsmagie. Ott zitiert eine neuere Untersuchung von Ayahuasca-Zusätzen, die zeigt, daß vier der fünf meistgebrauchten phytotherapeutischen Anti-Rheumamittel in Amazonien auch als Ayahuasca-Additive dienen (Ott, 1995: 25).

Das in reinen Banisteriopsis Aufgüssen wirksame Harmin hat eine ausgeprägt sedative Wirkung. Somit werden den Tränken gelegentlich stimulierende Pflanzen

zugefügt, bspw. die Blätter von Ilex guayusa, welche eine der potentesten koffeinhaltigen Pflanzen ist. Auch das koffeinhaltige Guarana und kokainhaltige Gewächse finden bei verschiedenen Indianerstämmen ihren Weg in Ayahuasca-Tränke, um "Kraft beim Umgang mit Ayahuasca zu geben" (Ott, 1995: 26).

Die dritte Gruppe der visionären und entheogenen Ayahuasca-Additive kategorisiert Ott in vier Untergruppen, die alle die Funktion haben, die visionserzeugende Wirkung von Ayahuasca zu verstärken oder spezifische Qualitäten des Ekstaseerlebnisses zu evozieren. Die vier Untergruppen sind (Angaben in Klammern bezeichnen die psychoaktiven Wirkstoffe) :1.) Nicotiana (Nikotin); 2.) Brugmansia (Tropanalkaloide); 3.) Brunfelsia (Skopoletin) ; 4.) Chacruna/ Chagropanga (DMT).

Tabak ist nicht nur, wie Ayahuasca im Amazonischen, sondern im Pan-Amerikanischen Schamanismus tief verankert (Wilbert, 1987). Häufig wird Tabakrauch zu zeremoniellen Anlässen inhaliert, auch die orale Einnahme von Tabaksud ist nicht selten anzutreffen (Harner, 1972). Teilweise schätzen die Indianer den Tabak in seiner Qualität als "Pflanzenlehrer" sogar höher ein als Banisteriopsis (Wilbert, 1987).

Verschiedene Brugmansia-Arten haben ein psychoaktives Wirkungsspektrum und werden im andinen Hochland auch einzeln als wahrsagefördernde Droge genutzt. Bei den Shipibo-Conibo in Peru wird *Brugmansia suaveolens* von den Schamanen gelegentlich verwendet, im allgemeinen jedoch aufgrund ihrer unter Umständen wahnsinns- oder gar todbringenden Eigenschaften gemieden. Hier wird sie auch mit *brujeria*, schwarzer Magie in Zusammenhang gebracht (Illius,1987:106).

Brunfelsia findet ebenfalls bei einigen Indianerstämmen für sich allein Anwendung als Entheogen, aber auch in Mixtur mit Banisteriopsis-Abgüssen (Schultes/Hofmann,1980:68-69).

Die vierte Kategorie von Ayahuasca-Additiven wird häufig mit dem Quechua-Wort *Chacruna* bezeichnet, welches dem Rötegewächs Psychotria viridis zugeordnet ist. *Chagropanga* bezeichnet Pflanzen der Spezies *Diplopterys cabrerana*. Beide Pflanzen enthalten das extrem intensiv- und kurzwirkende Entheogen DMT (Dimethyltryptamin). DMT wird dem Ayahuasca zugegeben, um die visionsschenkende Wirkung zu "verlängern und zu verstärken" (Ott, 1995: 29). *Psychotria viridis* und *Diplopterys cabrerana* sind klassische und weit verbreitete

Zusätze von Ayahuasca, und sie enthalten das eigentliche entheogene Prinzip des Tranks.

DMT hat oral verabreicht keinerlei Wirkung. Wie kann also DMT seine Wirksamkeit in Ayahuasca-Tränken entfalten, die ja oral eingenommen werden? Erinnern wir uns an die enzymhemmende Qualität von in *Banisteriopsis* enthaltenem Harmin und Harmalin. Diese Betakarboline blockieren das Enzym Monoaminooxidase, das bspw. Tryptamine wie DMT oxidiert bzw. abbaut, bevor sie das zentrale Nervensystem erreichen können. Harmin ermöglicht also durch die Hemmung eines DMT zersetzenden Enzyms dessen Stabilität in unserem Körper, so daß es seine psychotrope Wirkung im Gehirn entfalten kann (Ott, 1995: 58) . Jonathan Ott charakterisiert die Entdeckung dieser elaborierten Wirkstoffsynergie durch die präliteraten indigenen Kulturen des Regenwaldes als eine der größten pharmakognostischen Entdeckungen der Vorzeit.

II. 3 Dimethyltryptamin: Molekulare Brücke zur Geistwelt ?

Es ist bestimmt keine Übertreibung festzustellen, daß uns in dem Tryptaminderivat DMT eine der Substanzen mit den interessantesten Wirkungen auf den menschlichen Geist begegnet, die der Menschheit bis zum heutigen Tage bekannt ist. Die Interaktion der Substanz mit dem menschlichen Gehirn weist profunde Wirkungen auf, die möglicherweise in Beziehung zu den Erlebnishorizonten von SchamanInnen, MystikerInnen und den Motiven religiöser Mythologie stehen[25]. Weiterhin stellt die

[25] Kaum jemand hat die existentielle Dimension, mit der uns DMT konfrontiert, eloquenter zum Ausdruck gebracht, als der kürzlich verstorbene Schamanismusforscher und Kulturphilosoph Terence McKenna: „Unter dem Einfluß von DMT wird die Welt zu einem arabischen Labyrinth, einem Palast, einem alle Möglichkeiten übersteigenden Juwel vom Mars, ungeheuer groß und voller Motive, die den weit geöffneten Geist mit vielschichtiger und wortloser Ehrfurcht überfluten. Farbe und das Empfinden eines ganz nahen, die Realität offenbarenden Geheimnisses durchdringen das Erleben. Man hat das Empfinden anderer Zeiten, und Gefühle der eigenen Kindheit, man staunt, staunt, staunt immer mehr. Es ist eine Audienz bei einem außerirdischen Nuntius. Und in der Mitte dieser Erfahrung und offenbar am Ende der menschlichen Geschichte scheinen sich schwere Schutztüren zu einem heulenden Mahlstrom der unsäglichen Leere zwischen den Sternen zu öffnen; dort ist die Ewigkeit. Die Ewigkeit ist, wie Heraklit vorausschauend feststellte, ein Kind beim Spiel mit bunten Bällen. Viele winzig kleine Wesen sind hier anwesend – die „Würmchen“, die sich selbst verwandelnden Maschinenelfen des Hyperraums. Sind sie die Kinder, die dazu bestimmt sind, dem Menschen Vater zu sein? Man hat den Eindruck, in eine Ökologie der Seelen einzutreten, die hinter den Portalen dessen liegt, was von uns naiv als Tod bezeichnet wird. Ich weiß es nicht. Sind sie unsere synästhetischen Verkörperungen als das Andere oder die Verkörperungen des Anderen als wir? Sind sie die Elfen, die uns seit dem Verblassen des magischen Lichtes der Kindheit verlorengegangen sind? Hier ist etwas Ungeheuerliches und Gewaltiges, das sich kaum in Worte fassen läßt, die Erscheinung einer Gottheit, die unsere wildesten Träume übertrifft. Hier ist der Bereich dessen, was fremder ist, als

Phänomenologie der psychoaktiven Effekte des Moleküls die Forschung vor wichtige Fragen in Hinblick auf die Natur pathologischer Geisteszustände wie Schizophrenie und die grundsätzlichen Beziehungen zwischen Bewußtsein, Geist und Materie.

DMT wurde erstmals 1931 von dem Engländer Manske synthetisiert, aber erst 1956 auf seine psychoaktiven Eigenschaften hin untersucht. Dies wurde unternommen, weil man 1955 erstmals definitiv nachweisen konnte, daß DMT ein Alkaloid von Samen und Schoten des Baumes *Anadenathera peregrina* war (Ott 1995: 56). Die Samen dieses Baumes wurden zur Herstellung von entheogenen Schnupfpulvern auf Haiti verwendet, die *Cohoba* genannt wurden. Später stellte sich heraus, daß DMT das entheogene Prinzip eines umfangreichen amazonischen magisch-religiösen Komplexes darstellt, der wesentlich auf der rituellen Einnahme von entheogenen Schnupfpulvern[26] oder Tränken[27] basiert. Traditionelle amazonische Stammesreligionen, sowie zeitgenössische synkretistische Kult- und Heilungsformen basieren hier wesentlich auf der rituellen Ummantelung DMT-vermittelter Ekstase.

Die ersten Forschungen zur Psychopharmakologie von DMT fanden unter dem zur damaligen Zeit in der wissenschaftlichen Erforschung entheogener Substanzen üblichen Paradigma statt, welches die Wirkungen dieser Alkaloide als psychotomimetisch – als experimentelle Psychose - interpretierte. Es war damals unter vielen Wissenschaftlern verbreitet, die Ekstase von SchamanInnen bzw. MystikerInnen als pathologische Erscheinung, gleichsam eine Form der Geisteskrankheit aufzufassen[28]. Gleiches galt für die Symptome eines durch

---

wir vermuten *können*. Hier ist das Mysterium, lebendig und unversehrt, und für uns noch genauso neu wie für unsere Vorfahren, die es vor fünfzehntausend Sommern lebten. Die Tryptamin-Wesenheiten bieten uns das Geschenk einer neuen Sprache; sie singen mit perlenden Stimmen, die wie farbige Blütenblätter herunterregnen und durch die Luft fließen wie heißes Metall, um zu Spielzeugen zu werden und zu Geschenken, wie sie Götter ihren Kindern geben würden. Das Empfinden einer emotionalen Verbindung ist erschreckend und intensiv. Die offenbarten Mysterien sind real und werden, wenn sie jemals in ganzer Länge erzählt werden, in der kleinen Welt, in der wir so schwer erkrankten, keinen Stein auf dem anderen lassen.“ (McKenna 1995: 319)

[26] So bspw. *Yopo, Vilca, Cebil, Parica* und *Epena* (DeSmet, 1985)..

[27] Bspw. Ayahuasca oder *Vinho de Jurema*, der aus der DMT beinhaltenden Rinde verschiedener Mimosa Arten hergestellt wird.

[28] Immer wieder wurden Schamanen von westlichen Forschern mit zweifelhaften Diagnosen wie Schizophrenie, arktische Hysterie u. ä. bedacht. Anlaß dazu gab neben aufklärerischem Szientismus die unreflektierte Betrachtung transkultureller Phänomene wie der schamanischen Berufungskrise, die äußerlich eine ähnliche Symptomatik aufweist, wie bestimmte psychopathologische Zustände. In der Krise des Schamanen begegnen wir jedoch einer konstruktiven Übergangssymptomatik, die gemeinhin in die Struktur einer überdurchschnittlich intelligenten, integrierten und stabilen Persönlichkeit mündet. Während, wie Ripinsky-Naxon (1993: 104) einwendet, eine schizophrene Persönlichkeit seine Umwelt fragmentiert und unzusammenhängend, ohne eine strukturelle Einheit

Psychoaktiva vom Halluzinogen-Typus hervorgerufenen veränderten Bewußtseinszustands. Schaut man sich die Berichte über die Forschungen aus dieser Zeit an, sieht man deutlich, wie das Psychotomimetika-Paradigma die Ergebnisse der Forscher und auch das Erleben der Probanden beeinflußte.

Der erste Experimentator mit DMT war der Ungar Stephen Szara, der 1956 DMT intramuskulär an 30 Freiwilligen injizierte, die fast alle Ärzte waren. Er gelangte daraufhin zu dem Schluß, das Entheogen hätte „eine psychotische Wirkung, zum Teil ähnlich der, die von Meskalin oder LSD-25 verursacht wird" (Sai-Halasz u.a. 1958). Szara prägte gar den Begriff Psychotikum für DMT.

Hier kommt zum Ausdruck, daß die qualitative psychiatrische Forschung dieser Zeit aufgrund unrichtiger Grundannahmen nicht in der Lage war, die Phänomenologie der durch Entheogene hervorgerufenen Wirkung angemessen einzuordnen[29]. So wurden z.B. die Wahrnehmungsveränderungen fast immer pejorativ von vorneherein als

---

wahrnimmt, kann man über den Schamanen genau das Gegenteil sagen. Seine Sicht der Welt ist gekennzeichnet durch die Betonung ihrer Einheit und ihres Zusammenhangs, der Verbindung zwischen all ihren Elementen und Komponenten. Ripinsky-Naxon (ebd.) bezeichnet die initiatorische Krise des Schamanen als ein Übergangsritual. Die erfolgreiche Überwindung der Krise durch den Initianden befördert diesen über die bloße Perspektive des Stammes in einen Zustand kosmischer Wahrnehmung. Auch Harner (1989: 28) erkennt, daß ein Schamane normalerweise sehr stark in der gewöhnlichen Alltagsrealität verwurzelt ist, und er bei der Ausübung seiner Aufgaben, seien es die ekstatischen Reisen in andere Welten oder die kurativen Handlungen für seine Stammesgenossen, sehr konzentriert und diszipliniert vorgeht. Es entbehrt nicht einer traurigen Ironie, daß Menschen die für die Harmonie und Gesundheit ihres Stammes wirken, von der westlichen Wissenschaft in die Nähe von Geisteskranken gerückt wurden.

[29] Ende der dreißiger Jahre begannen Psychiater nachhaltig eine psychotomimetische Wirkung von Entheogenen zu postulieren. Sie sahen in den Stoffen ein biochemisches Modell mentaler Störungen, insbesondere der Schizophrenie. Der Psychiater Tayleur Stockings bringt diese Sichtweise zum Ausdruck: „*Mescaline intoxication is indeed a true ´Schizophrenia´ if we use the word in its literal sense of ´split mind,´ for the characteristic effect of Mecaline is a molecular fragmentation of the entire personality, exactly similar to that found in schizophrenic patients.... Thus the subject of the mescaline psychosis may believe that he has become transformed into some great personage, such as a god or a legendary character, or a being from another world. This is a well known symptom found in states such as paraphrenia and paranoia*" (Stockings, 1940, zit i. Grob, 1998: 11). Nachdem Dr. Albert Hofmann 1943 zufällig die Psychoaktivität des von ihm synthetisierten LSD am eigenen Leibe entdeckt hatte, begann die Pharmafirma Sandoz ab 1947 damit, LSD als ein Werkzeug für das Studium der Psychose aktiv an Psychiater und Psychologen zu vermarkten. Angehende Psychiater wurden ermutigt, sich LSD zu verabreichen, um Einblicke in die Geisteswelt des Psychotikers zu erhalten. Das psychotomimetische Paradigma der Entheogen-Wirkung blieb die gesamten 50er Jahre hindurch wirksam, bevor ein wachsender Konsens emergierte, der die Unterschiede zwischen Psychose und pharmakologisch erzeugter Bewußtseinsveränderung betonte, und den Wert des Modells mehr und mehr in Frage stellte. Das zentrale Gegenargument lieferte Manfred Bleuler 1959, indem er deutlich machte, daß charakteristisch für Schizophrenie der allmähliche und unerbittliche Fortgang eines Symptom-Komplexes (gestörte Denkprozesse, Depersonalisierung und auditive Halluzinationen) sei. Dieser Komplex münde dann in eine generelle Funktionsuntüchtigkeit (Grob, 1998: 11). Er schloß mit der demonstrativen Erklärung, daß die psychotomimetischen Drogen vielleicht zum konzeptuellen Verständnis der organischen Psychose beigetragen hätten, jedoch „nichts zum Verständnis der Entstehung von Schizophrenie" (ebd.).

Wahrnehmungsstörungen bezeichnet. Es wurden demgemäß „Störungen der Raumwahrnehmung, des Körperschemas, Zeitstörungen“ etc. registriert. Weniger gestört und psychotisch als offenbar von besonderer Intensität und Klarheit geprägt sind die Empfindungen einiger Probanden. Eine damals 27jährige Ärztin etwa beschreibt ihr Erleben folgendermaßen (Sai-Halasz 1958: 72):

Die Dimensionen sind sonderbar. Die ganze Welt ist furchterregend realistisch. Das ist die wahre Farbe und Form der Dinge. Gefährliches Spiel, es wäre so leicht nicht zurückzukehren. Ich bin mir dunkel bewußt, daß ich Arzt bin, das ist aber gar nicht wichtig; Familienbeziehungen, Studien, Pläne und Erinnerungen sind von mir sehr weit entfernt. Nur diese wirkliche Welt ist wichtig, ich bin frei und ganz allein.

Als Resümee ihrer DMT-Erfahrung schließt die Ärztin ihre retrospektive Mitteilung mit den Worten: “*Ich bin ein anderer Mensch geworden, erfahrener und freier. Jetzt verstehe ich schon vielmehr*“ (ebd.). Auch die Schilderung der eigenen DMT-Erfahrung von Szara mutet m.E. keineswegs psychotisch, sondern vielmehr visionär an:

Eidetische Phänomene, optische Illusionen, Pseudo-Halluzinationen und später echte Halluzinationen tauchten auf. Die Halluzinationen bestanden aus sich bewegenden, strahlend bunten orientalischen Motiven, und später sah ich wundervolle Szenen, die sich sehr rasch änderten. Die Gesichter der Menschen schienen Masken zu sein. Mein Gefühlszustand war auf die Ebene der Euphorie gehoben. (Szara 1957; zitiert bei Ott 1985).

Offensichtlich berichtete keine der Versuchspersonen aus der frühen Testreihe von Szaras´ Forschungsgruppe von der, für DMT charakteristischen Erfahrung der Begegnung mit körperlosen Entitäten, wie sie später vielfach beschrieben wurde. Heute kann man sagen, daß dies an der Zuführung der Substanz via intramuskulärer Injektion gelegen haben kann. Diese Form der Applikation vermindert die Wirksamkeit des Alkaloids. Wie oben bereits beschrieben, ist DMT normalerweise oral inaktiv. Seine stärksten Wirkungen entfaltet es offenbar durch das Schnupfen oder durch das Rauchen der freien Base[30], bzw. durch intravenöse Injektion.

Das Rauchen von DMT wurde im Zuge der Psychedelika Welle der 60er und 70er Jahre in einigen Kreisen der Gegenkultur populär. DMT war jedoch immer eher einem kleinen Kreis zugänglich und bekannt, es erlangte nie die Bedeutung und Popularität von LSD, Psilocybin oder Meskalin.

Wie auch das aus psychoaktiven Pilzen bekannte Alkaloid Psilocybin ist Dimethyltryptamin chemisch ein Tryptaminderivat. Beide Stoffe weisen eine enge Verwandtschaft zu 5-Hydroxytryptamin (Serotonin) auf (McKenna 1992: 306). Die Nähe zu endogenen Neurotransmittern liefert einen Hinweis für die Gründe, warum DMT im Gehirn extrem schnell metabolisiert wird. Die Erfahrung setzt im Vergleich zu anderen Entheogenen sehr schnell ein, und hält im Falle von gerauchtem DMT nur etwa 10 – 15 Minuten an. Gleiches gilt für intravenös appliziertes DMT. Intramuskulär verabreicht hält die Wirkung ca. 1 Stunde an, während die durch Mao-Hemmer ermöglichte orale Einnahme, etwa in Ayahuasca-Tränken, 2-3 Stunden wirksam bleiben kann, wenngleich der eigentliche Klimax der visionären DMT-Schau sich meist über einen wesentlich kürzeren Zeitraum erstreckt (Strassman: 2001: 121 ff.)

Wir haben bereits die Anwesenheit von DMT in zahlreichen Pflanzen erwähnt. Der Stoff findet sich z.B. in vielen Varietäten des auch in Europa beheimateten *Phalaris*-Grases,. weiterhin in einigen Malpiphigien sowie in vielen Arten der Akazie etc[31]. Aber nicht nur Pflanzen enthalten DMT. Im Gift der Kröte[32] *Bufo alvarius* findet sich das ebenfalls entheogene 5-Meo-DMT (5-Methoxy-Dimethyltryptamin). Nagetiere weisen in ihrem Gehirn bereits bei der Geburt DMT auf (ebd.: 42ff). Weiterhin scheint es, daß letztlich alle Säugetiere einschließlich des Menschen DMT enthalten. DMT kommt z.B. in der cerebrospinalen Flüssigkeit des Menschen vor.

Die Funktion von DMT im menschlichen Körper ist unbekannt. Es konnte herausgefunden werden, daß die Substanz bei Schizophreniepatienten in etwas höherer Menge vorkommt, als bei „normalen“ Kontrollgruppen.. Diese Unterschiede sind jedoch minimal und lassen keine signifikanten Rückschlüsse darauf zu, daß es einen direkten Zusammenhang zwischen DMT und psychischen Pathologien bzw. deren Pathogenese gibt (Rudgley: 1999: 377). Laut einer Untersuchung aus dem Jahre 1976 fluktuiert der DMT Gehalt im Körper mit der Intensität von als

[31] Für eine botanische Aufzählung von DMT beinhaltenden Pflanzen siehe Ott, 1985: 99ff.

[32] Wer der Arizonakröte Bufo alvarius zu nahe rückt, muß mit strafrechtlicher Verfolgung rechnen. Im amerikanischen Bundesstaat South Carolina gelten sechzig Arbeitsstunden im Zoo als angemessene Bestrafung. Das Gift der Wüstenkröte enthält neben 5-Meo-DMT auch das toxische Bufotenin. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, das weltweite ethnographische Material zur Bedeutung von Kröten in Schamanismus, Magie, Hexentränken, alchemistischen Elixieren und dergleichen neu zu sichten (siehe Rudgley, 1999: 200ff.). In den USA gibt es offenbar gar einen kleinen obskur anmutenden Kult, der das sakramentale Rauchen von Krötengift liturgisch begeht, die „Church of the Toad of Light“ (ebd.).

psychotisch aufgefaßten Symptomen, wie etwa Halluzinationen (Strassman 1997: 157).

Der Psychiater Rick Strassman stellte die Hypothese auf, daß das menschliche Gehirn möglicherweise in einer Situation von verstärktem psychophysischen Streß vermehrt DMT synthetisiert und freisetzt (ebd.). Vielleicht ist die Zirbeldrüse der Ort, an dem das Gehirn DMT synthetisiert, weil hier die höchste Konzentration der DMT-Vorläufer Substanz Serotonin vorliegt. Strassman war nach fast zwanzig Jahren, in denen die Forschung mit Halluzinogenen unterdrückt wurde, der erste Forscher in den USA, der die Erlaubnis zu erneuten Versuchsreihen mit DMT an der University of New Mexico erlangte. Die Versuche bestätigten erneut, daß die Phänomenologie der DMT-Wirkung einige hoch interessante Konstanten aufweist. Mehr noch als bei anderen Entheogenen treten regelmäßig Nahtodeserfahrungen (NDE) auf. Weiterhin sind außerkörperliche Erfahrungen (OBE), sowie das Gefühl der Begegnung mit körperlosen Entitäten zentral. Hier wird die profunde Beziehung des DMT zu Erfahrungen deutlich, die das mechanistische Weltbild vor eklatante Herausforderungen stellt. Wir haben es offensichtlich mit einem Molekül zu tun, welches wiederholbar und konstant Begegnungen mit metaphysischen Erfahrungsdimensionen auslöst, die von den erlebenden *Psychonauten*[33] als realitätsanalog und keineswegs als Halluzination gedeutet werden. Ich zitiere an dieser Stelle nochmals einige Erfahrungen mit DMT, damit dem Leser ermöglicht sei, einen Eindruck vom Tryptamin-Universum zu erlangen:

Dieses Mal sah ich die „Elfen“ als multidimensionale Kreaturen die durch Strähnen sichtbar gewordener Sprache geformt waren. (...) Die Elfen „erzählten“ mir (oder ich verstand es vielmehr so), daß ich sie bereits in der frühen Kindheit gesehen hatte. Erinnerungen der Elfen kehrten zurück, sie sahen noch genauso aus wie damals, (...) mir die sichtbare Sprache zeigend, aus der sie gemacht waren, mich lehrend zu Sprechen und zu Lesen. (Meyer: 1997).

Ich erfuhr die visuellen Halluzinationen als überwältigend, absolut erstaunlich, unbegreiflich und unglaublich. Ich konnte mich nur der Erfahrung überlassen, mich selbst daran erinnernd, daß ich überleben würde, und ich versuchte mit dem Gefühl klarzukommen, daß was ich sah komplett unmöglich war. Ich fragte mich, ob es dies war, was Sterben bedeutet, und überzeugte mich mittels meines Atems, daß ich noch am Leben war. (...) An einem Punkt wurde ich plötzlich einiger Wesen gewahr, die schnell über mich flatterten. Sie erschienen als dunkle, stockförmige Wesen deren

[33] Der Begriff Psychonaut wurde von dem Schriftsteller Ernst Jünger in seinem Buch *Annäherungen: Drogen und Rausch* (1970) geprägt.

Silhouette sich gegen einen sich schnell verändernden kaleidoskopischen Hintergrund abzeichnete. (...) Ich fühlte definitiv ihre Präsenz" (Meyer 1997).

„Es war als ob dort fremde Wesen auf mich warteten, und ich erinnere mich, daß sie zu mir sprachen, als ob sie meine Ankunft bereits erwartet hätten. (...) Sofort vergaß ich was ich gerade erlebt hatte. (...) Die Erinnerung kam erst zurück, als ich später am Abend den verbliebenen Rest in der Pfeife rauchte, nicht genug um erneut durchzubrechen, jedoch genug, um mich zu erinnern. (ebd.)

„Ich sah eine große, extrem farbenvolle Oberfläche, wie eine Membran, die auf mich zu und von mir weg pulsierte...ich erinnerte mich, daß ich dies auf früheren DMT Reisen bereits gesehen, jedoch vergessen hatte. (...). Ich fühlte mich, als ob mir etwas gezeigt werden sollte, und ich versuchte dies zu verstehen, aber ich konnte es nicht. Ich hörte auch Elfen Sprache, aber sie war nicht bedeutungstragend für mich" (ebd.).

Wir begegnen hier wiederholt dem interessanten Phänomen der zustandsabhängigen Erinnerung. Die Psychonauten sind häufig nicht in der Lage, ihre Erlebnisse mit Hilfe erinnernder Imagination wiederzubeleben. Erst wenn die Erfahrung erneut gemacht wird, stellt sich möglicherweise die Erinnerung an vorhergehende Wahrnehmungen wieder her Anders als im Traum (es sei denn er ist vom luziden Typus), machen die Erlebnisberichte jedoch deutlich, daß das erlebende Subjekt zum Zeitpunkt der entheogenen Erfahrung seiner selbst bewußt ist. DMT-Ekstase wird nicht als traumähnlich empfunden, sondern als realitätsähnlich.. Der Pharmakologe Jace Callaway hat die Hypothese geäußert, daß für die kreative Kapazität des Gehirns, während des REM-Schlafs komplexe Traumvisionen hervorzubringen, eine vermehrte Ausschüttung von endogenem DMT verantwortlich sein könnte.

Die Phänomenologie der Wirkung von DMT gleicht in einigen Punkten dem Motiv der schamanischen Reise, wenngleich zeitlich sehr stark gerafft. Das erlebende Subjekt bleibt sich seiner selbst voll bewußt. Ego-Auflösung im Sinne einer Auflösung der Subjekt-Objekt Beziehung findet nur in begrenztem Maße oder gar nicht statt. Das Individuum ist sich bewußt, daß es Dinge und Entitäten sieht, die eigentlich nicht sichtbar sind, und daß ihm eine außergewöhnliche Erfahrung zuteil wird, die wie eine Einweihung in ein Mysterium erlebt wird.

III. Formen des sakramentalen Gebrauchs von Ayahuasca

Wir haben keine Religion, wir trinken Ayahuasca

Die *Liane der Geister* – Ayahuasca – ist heute zu einem Inbegriff des lebendigen und umfangreichen Komplexes religiös-schamanistischer Kultur Amazoniens avanciert. Als einen hervorragenden Einstieg in das soziokulturelle Umfeld der Dschungelliane möchte ich den von Luna und White (2000) herausgegebenen *Ayahuasca-Reader: Encounters with the Amazon´s sacred Vine* der Aufmerksamkeit meines Lesers empfehlen. Er enthält neben westlichen literarischen Beschreibungen und Deutungen der Ayahuascaerfahrung, Berichte von Ethnographen und Anthropologen über ihre Begegnung mit dem Ayahuasca-Universum. Weiterhin enthalten sind auf die Sicht der Ureinwohner bezugnehmende Darstellungen indigener Konzepte und mythopoetischer Motive, die den traditionellen Ayahuasca-Gebrauch umkreisen. Ikonische Darstellungen von Ayahuasca-Visionen finden sich in dem Band *Ayahuasca-Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman* (Luna und Amaringo, 1991). Zahlreiche Erfahrungsberichte zum Gebrauch von Ayahuasca im westlichen therapeutisch-neoschamanischen Umfeld enthält die Publikation: *Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature* (Metzner, 1999).

III. 1 Indigene Formen des amazonischen Ayahuasca-Gebrauchs

Bei den Ethnien des Amazonas-Bassin spielen entheogene Substanzen eine wesentliche Rolle als Instrument, um den Kontakt mit einer den kulturspezifischen Glaubenssystemen entsprechenden spirituellen Wirklichkeit herzustellen. Dabei nehmen Schamanen, Heiler und Ayahuasqueros einen besonderen Status als Vermittler der visionären Erfahrung und als Auslöser von Heilungen und durch Magie erzeugten Krankheiten ein.

Die kollektiven oder individuellen Tranceerlebnisse dienen dabei spezifischen Intentionen, die in den verschiedenen kulturellen Kontexten unterschiedlich akzentuiert sind. Solche Intentionen sind beispielsweise Heilung und Diagnose bestimmter Krankheiten, Divination, Vermittlung von kultureller und religiöser Identität, Schadensmagie und Hexerei, Ausbildung und Erlangung von schamanischer Macht oder Initiation.

Zentrale Motive, die den kognitiven Bezugsrahmen für die Wahrnehmungen in der Ekstase bilden, sind Vorstellungen und Erfahrungen einer komplexen Geisterwelt, aus der sich spezielle Hilfs- und Schutzgeister der Schamanen rekrutieren. Diesen

Geistern sind vielfach materielle Entsprechungen zugeordnet - pathogene Flugobjekte - die als Auslöser von zahlreichen Krankheiten angesehen werden.

Die Behandlungstechniken der Schamanen bestehen häufig aus dem rituellen Beblasen von Körperstellen des Patienten mit Tabakrauch, dem Aussaugen des Krankeitsagens aus dem Organismus und anderen Symbolhandlungen, die nicht selten durch spezifische Gesänge begleitet werden. Gesänge und Lieder spielen auch eine Rolle in der Strukturierung und Führung von Visionsinhalten, und häufig glaubt man, sie stammten direkt aus der Welt der Geister. Die Lieder erfüllen weiterhin die Funktion, Interpretationen für die Trancewahrnehmungen zu leisten.

Die äußerlich sichtbaren Handlungen der Schamanen werden nach deren Angaben durch innere Aktionen und Handlungen in der übernatürlichen Welt begleitet, wie etwa Kämpfe mit Geistern oder anderen Schamanen. Teilweise finden wir die Auskunft, die Handlungen des Schamanen in der materiellen Welt hätten als zentrale Funktion einen dramatischen Effekt, damit den Anwesenden eine Entsprechung der unsichtbaren Aktionen vorgeführt werden kann. Der Kontakt der Schamanen mit seinen Hilfsgeistern stellt sich nicht automatisch durch die Einnahme von entheogenen Pflanzen her, sondern es müssen verschiedenartige komplexe Voraussetzungen erfüllt sein. Eine vielfach anzutreffende Bedingung dafür ist die rituelle Reinheit des Schamanen und der anderen Kommunikanten, die durch diätetische Restriktionen, soziale Isolation und geschlechtliche Meidungen erreicht wird. Weiterhin kommt bestimmten Requisiten (Machtobjekte der Schamanen wie etwa Rasseln, Stäbe, Steine...) eine Bedeutung bei der Aktivierung der numinosen Kräfte bei.

Im folgenden sollen zunächst einige systematisierende Anmerkungen zur Intention des Ayahuasca-Gebrauches in amazonischen Stammeskulturen erfolgen. Daraufhin werde ich konkrete Beispiele darstellen, die ich der ethnologischen Literatur entnommen habe. Sie sollen einen Einblick in den stammeskulturellen Kontext ritueller Ayahuasca-Einnahme vermitteln und die zuletzt genannten typischen Merkmale des amazonischen Ayahuasca-Gebrauchs belegen.

A. Intention des Gebrauchs von entheogenen Ayahuasca-Tränken in Südamerika

Marlene Dobkin de Rios (1972: 45) faßt die Literatur, die die verschiedenen Kontexte des Ayahuasca-Gebrauches darstellt zusammen, und kategorisiert die Daten in der folgenden Art und Weise:

1. Ayahuasca und das Übernatürliche

a.) Verwendung im magischen und religiösen Ritual: Um göttliche Führung zu erhalten und in Beziehung zu den Tier- und Pflanzengeistern zu treten; um besondere Schutzgeister zu erhalten.

b.) Gebrauch zur Divination: um vorauszusagen, ob Fremde kommen; um Aufenthaltsorte von Feinden zu erfahren und ihre Pläne vorauszusehen; um festzustellen, ob Ehefrauen untreu waren; Voraussage der Zukunft.

c.) Hexerei: um Krankheiten und Tod auszulösen; Verwendung als vorbeugender Schutz gegen Angriffe anderer Schamanen/ Zauberer.

2. Ayahuasca und die Behandlung von Krankheiten: Einnahme, um die Ursache einer Krankheit festzustellen, und/oder eine Heilung vorzunehmen.

3. Profaner Gebrauch von Ayahuasca: um aphrodisische bzw. angenehme Zustände zu erreichen, zur Verbesserung sexueller Aktivität, Berauschung und Ermöglichung sozialer Interaktion.

Die dritte Kategorie mag etwas verwundern, da häufig die Meinung zu hören ist, in traditionellen Kulturen würden bewusstseinsverändernde Substanzen nicht aus einer hedonistischen Motivation heraus eingenommen. Dobkin de Rios präzisiert ihre Angaben in dieser Hinsicht leider nicht, außer daß sie auf ethnographische Hinweise in der Literatur verweist.

Wie auch der Gebrauch entheogener Pflanzen in anderen traditionellen Gesellschaften (siehe bspw. Rosenbohm, 1991) findet Ayahuasca seine hauptsächliche Nutzung im Rahmen ritualisierter Handlungsabläufe sozialer oder religiöser Natur. Einen besonderen Status nimmt dabei der Schamane ein, der die entheogene Erfahrung häufig führt und interpretiert, wenn sie im Kollektiv stattfindet (Reichel-Dolmatoff, 1975: 198).

Divination ist ebenfalls eine vielfach anzutreffende Motivation, Ayahuasca zu benutzen. Berichte über die Induktion von prophetischen Träumen durch Ayahuasca liegen von zahlreichen amazonischen Indianerstämmen vor (Reinburg, 1921: 31; Masters, 1966: 114-5). Die Bedeutung von Ayahuasca im Bereich der Schadensmagie beschreibt bspw. M.J. Harner (1972: 157ff.) bei den ekuadorianischen Shuar (siehe weiter unten).

Zentral ist die Nutzung des durch die Medizin hergestellten Kontaktes zur überirdischen Welt im Bereich der Diagnose und Heilung von Krankheiten. Hierbei kommen besondere Techniken zum Einsatz, vielfach saugt der Schamane oder Heiler unter dem Einfluß von Ayahuasca an bestimmten Körperstellen des Patienten, um pathogene Objekte wie kleine Dornen oder Pfeile hervor zu holen, von denen geglaubt wird, sie seien Ursachen von Krankheit (Harner, 1972:160ff.).

B. Ayahuasca im Schamanismus der Tukano-Indianer

Reichel-Dolmatoff beschreibt den Schamanen bei den Tukano als den wichtigsten Spezialisten ihrer gesamten Gesellschaft, in dessen Verantwortungsbereich zahlreiche Tätigkeiten fallen, die er mit außergewöhnlicher Energie wahrnimmt. Er ist nicht nur Medizinmann und Heiler, der seinen Einfallsreichtum benutzt, um seine Stammesgenossen zu dominieren, sondern ein pflichtbewußtes Individuum, das von seiner heiligen Mission überzeugt ist. Im Gebiet des Flusses Vaupes wird der Schamane mit dem Terminus Paye bezeichnet (Reichel-Dolmatoff, 1971: 125). Der Paye unterscheidet sich von seinem Kollegen dem Kumu, der eine priesterliche Funktion ausführt, und den höchsten Grad der Desana Religion verkörpert. Der Kumu wird als erhabene Persönlichkeit, die über der profanen Alltagswelt angesiedelt ist verehrt. Er führt keine Krankenheilungen aus, und enthält sich magischer Manipulationen (Reichel-Dolmatoff, 1971: 135ff.). Der Paye ist vielmehr ein praktisch orientierter Mensch, der kontinuierlich mit den Ereignissen und Beanspruchungen der Alltagswelt seines Stammes in Kontakt steht.

Das Amt des Paye ist nicht vererbbar, sondern ein potentieller Anwärter muß seit seiner Kindheit ein profundes Interesse an den religiösen Traditionen seines Stammes demonstriert haben, und eine gute Kenntnis der Stammesmythen aufweisen. Er sollte ein guter Tänzer und Sänger, ferner zu sexueller Abstinenz in

der Lage sein. Die wichtigste Qualität des angehenden Schamanen ist wohl seine Fähigkeit, klare und bedeutungsvolle Visionen erlangen und interpretieren zu können; Visionen deren Inhalt in der Kultur der Desana eine positive Bewertung erfahren (Reichel-Dolmatoff, 1971: 127).

Die Schamanenausbildung dauert mehrere Monate, während der der Novize Gesänge, Anrufungen und Tänze lernt. Er lernt die verschiedenen Rituale des Lebenszyklus kennen und wird mit einem Wissen über Heilpflanzen ausgestattet. Nach etwa drei Monaten beginnt der Neophyt, Erfahrungen mit Entheogenen zu machen. Der lehrende Schamane trinkt zusammen mit seinem Schützling wiederholt Ayahuasca, bei den Desana als Gahpi bekannt. Auch das halluzinogene Schnupfpulver Viho wird geschnupft. Dem Lehrling werden diätetische Reglementierungen vermittelt, die mit der Entheogen-Einnahme verbunden sind. Die Lehrzeit des Novizen ist mit starkem physischen und psychischem Streß verbunden, hervorgerufen durch Schlafmangel, Diäten und die Effekte der entheogenen Substanzen, die er zu sich nimmt.

Im weiteren Verlauf der Ausbildung bekommt der Schüler seine magischen Projektile, pfeilartige Splitter oder Dornen, und erhält die Instruktionen in den Gebrauch dieser Flugobjekte. Sie dienen bspw. dazu, Krankheit in Angehörigen der Stammesgemeinschaft auszulösen, die gegen moralische Konventionen verstoßen haben. Die Schamanenausbildung endet damit, daß der Neophyt eine Dosis Ayahuasca einnimmt und dann in einen Fluß hinab taucht, wo er unter Wasser ein Objekt findet, welches von nun an seine Macht beinhaltet und seinen Status als Paye öffentlich anzeigt. Dies ist häufig ein Pfeil, eine Rassel oder ein polierter Stab, der vorher vom Schamanenlehrer versteckt wurde. Reichel-Dolmatoff deutet diese Machtobjekte als phallische Symbole, und das Eintauchen in den Fluß habe sowohl die Bedeutung eines sexuellen Aktes als auch den einer Wiedergeburt (Reichel-Dolmatoff, 1971: 128ff.).

Die Obliegenheiten des Schamanen sind bei den Desana zahlreich. Seine zentrale Aufgabe ist die eines Mediators zwischen der Welt des Übernatürlichen und der Stammesgemeinschaft. Der Paye leitet die Zeremonien des Lebenskreises, bei den Desana in der Hauptsache Pubertätsriten und Begräbniszeremonien. Weiterhin ist er Heiler von Krankheiten. Zentral ist seine Funktion als Mittler zwischen den Jägern des Stammes und dem übernatürlichen "Herrn der Tiere". Laut Reichel-Dolmatoff ist

diese Aufgabe eine der wichtigsten des Paye. Sie hat einen ökonomischen Charakter, denn der Schamane fungiert hier als eine Art Wildhüter, der die Herrscher der Tiere so beeinflussen muß, daß sie einige ihrer Tiere hergeben, und er instruiert die Jäger in der Weise, daß sie keine der zahlreichen Vorschriften hinsichtlich der Jagd verletzen. Somit stellt der Paye das Ausbleiben einer übermäßigen Jagd bestimmter Tiere sicher, und sorgt für deren Arterhaltung (Reichel-Dolmatoff, 1971: 15-16).

Ayahuasca wird bei den Desana zu religiösen Festen und zur Heilung von Krankheiten verwendet. Die Basis der Religion der Desana ist die Interpretation der von den Entheogenen induzierten Visionen. Ayahuasca, im nordwestlichem Amazonas allgemein als Yaje, bei den Desana als Gahpi bekannt, steht hier im Mittelpunkt des religiösen Lebens (Reichel-Dolmatoff, 1971: 172). Zu spezifizierten Anlässen kommt auch ein Viho genanntes halluzinogenes Schnupfpulver zum Einsatz.

Die kollektiven Feiern der Desana finden in der Maloca, der gemeinschaftlichen Großhütte des Stammes statt. Die ausschließlich männlichen Teilnehmer finden sich bei Einbruch der Nacht geschmückt mit Federn und Körperbemalungen dort ein. Sie nehmen auf kleinen Hockern Platz und beginnen die Mythen ihres Stammes zu rezitieren und zu singen. Manchmal erheben sich einige Männer und beginnen zu tanzen. Das sakrale Getränk wird von ein oder zwei Eingeborenen portioniert und verteilt. Die Kommunikanten spülen das Getränk mit Ekel im Gesicht hinunter (Reichel-Dolmatoff, 1972). Während des Trinkens rauchen die Teilnehmer zusätzlich Tabak, um die gewünschten Visionen zu produzieren. Obwohl die Frauen selber kein Ayahuasca trinken, kommt ihnen im Verlauf der Zeremonie eine wichtige Rolle zu. Sie sitzen im Hintergrund und animieren die Männer indem sie etwa singen (Reichel-Dolmatoff, 1971:174):

Trink, Trink! Dies ist es weshalb wir geboren sind. Trink, Trink! Weil dies unsere Aufgabe ist. Durch das Trinken werden sie all die Traditionen ihrer Väter kennenlernen. Durch das Trinken werden sie tapfer. Wir werden ihnen helfen.

Die Zeremonie ist in verschiedene Runden aufgeteilt, die jede etwa der Zeitdauer von einer Stunde entsprechen. Nach jedem Teilabschnitt des Rituals gibt es eine kurze Unterbrechung, in der erneut Ayahuasca eingenommen wird. Dies geschieht etwa 6-7 mal während einer Nacht (Reichel-Dolmatoff, 1972).

Wenn das Entheogen nach ungefähr einer halben Stunde beginnt, seine Wirkung zu entfalten, fängt der Paye oder Kumu an, mit einer lauten Stimme zu verkünden: "*Ich bin die zentrale Person, Ich bin der einzige der übrig ist. Deswegen werde ich euch nun belehren.*" (Reichel-Dolmatoff, 1971: 173). Der Schamane hebt also seine besondere Stellung und Autorität in der Vermittlung der religiösen Traditionen seines Stammes hervor. Im weiteren Verlauf der Sitzung erklärt und interpretiert der Schamane die Verläufe der Visionen, sowie der visuellen und akustischen Begleiterscheinungen. Er spricht in einem hypnotischem Tonfall, mit großer Präzision und Bestimmtheit (Reichel-Dolmatoff, 1971: 173). So sagt er beispielsweise, der anfangs erfahrene starke Luftstrom sei der Aufstieg zur Milchstraße, nur der Wind besitze die Macht, die Teilnehmer des Rituals aus dem Diesseits hinweg zu tragen. Die zweite Phase der Visionen beginnt mit der Ankunft in Ahpikondia, der Anderswelt, wo leuchtende Gestalten in verschiedenen Farben und in ständiger Veränderung begriffen wahrgenommen werden. Dies sind laut Interpretation des Schamanen die Töchter der Sonne. Im weiteren Verlauf der Reise treffen die Visionäre viele wichtige Gestalten der Tukano-Mythologie (Reichel-Dolmatoff, 1971: 173).

Die Desana nennen das Einnehmen von Ayahuasca "trinken, um zu sehen". Reichel-Dolmatoff gibt die Konzepte der Indianer hinsichtlich der entheogenen Erfahrung in der folgenden Weise wieder (1971: 174): Die visionäre Reise mit Ayahuasca will zurück in die Zeit der Entstehung der Dinge und der Geburt des Menschen führen. Das Erlebnis unter dem Einfluß der Substanz wird als eine Reise in den kosmischen Uterus, eine Rückkehr zum Urquell der Dinge gedeutet. Jeder Ayahuasca-Trinker nimmt noch einmal an der Schöpfung der Welt teil, mit seinem Ganzen eigenem Erleben. Der Kessel, in dem das Entheogen gebraut wird, symbolisiert für die Desana die weibliche Vagina, auf dem Grund des Gefäßes befindet sich die Zeichnung des Sexualorgans. Das Trinken von Ayahuasca wird von einem Informanten als spiritueller Beischlaf bezeichnet (Reichel-Dolmatoff, 1972). Wahrscheinlich sind diese Beschreibungen auch ein Ausdruck von pränatalen Erfahrungen, wie sie unter dem Einfluß von Substanzen wie LSD gemacht werden (Grof, 1975). Die Kommunikanten unternehmen eine Reise in den embryonalen, pränatalen Zustand, und von dort aus geht es weiter zum Beginn des Universums. Das Ayahuasca gilt den

Indianern als göttliches Sperma, und der Rauschzustand selbst als ein Orgasmus, der dem Ertrinken gleicht (Reichel-Dolmatoff, 1975: 147).

Entsprechend dem Schöpfungsmythos der Tukano wird sowohl die Entstehung der ersten Menschen und Tiere miterlebt, als auch die Konstituierung der sozialen Ordnung, insbesondere die der Exogamiebeschränkungen. Die Drogenerfahrung wird auch als Tod interpretiert und empfunden, der von einer anschließenden Wiedergeburt gefolgt wird (Reichel-Dolmatoff, 1971,174).

Ayahuasca wird bei den Desana personifiziert und als Yaje-Wesen, Yaje-Kind und dergleichen bezeichnet. Dies findet sich bereits in der Entstehungsmythe der Pflanze wieder (Rosenbohm, 1991: 134). Diese Mythe berichtet von der göttlichen Herkunft des Yaje, davon, wie die ersten Männer des Stammes, die mit dem Anakonda-Kanu in die Welt gekommen waren, sich im "Haus des Wassers" versammelten und verschiedene Getränke brauten. Die Gottheit "Sonnen-Vater" hatte ihnen ein wunderbares Getränk versprochen, das sie für immer mit der spirituellen Welt verbinden sollte, sowie mit deren Mächten und Wesen. Die erste Frau der Schöpfung, "Yaje-Frau", war zu dieser Zeit schwanger, sie war vom Sonnen-Vater durch einen Blick befruchtet worden. Im Wald gebar sie ein männliches Kind. Dies war die entheogene Pflanze Banisteriopsis. Als die Frau mit ihrem leuchtendem Kind ins "Haus des Wassers" kommt, wo die Männer sich aufhielten, entspringt ein Streit unter ihnen, da jeder der Vater des überirdisch schönen Wesens sein will. Jeder Mann zerrt an dem Kind und reißt ein Stück von ihm ab, und seitdem hat jeder Stamm seine eigenen Yaje-Pflanzen (Rosenbohm, 1991:132).

Von Yaje wird häufig wie von einem lebendigen Wesen gesprochen, es wird bspw. gesagt: "Das Yaje ist sehr eifersüchtig", oder "das Yaje gibt dir seine Bilder nicht" (ders., 1991:135).

Die Schamanen der Tukano müssen vor der Einnahme von Ayahuasca eine spezielle Diät halten. Sie dürfen kein Fleisch oder mit Pfeffer gewürzte Nahrung zu sich nehmen. Bestimmte Fische und Enten sind erlaubt, allerdings keine Larven. Es darf kein geröstetes Essen in der Nähe des Paye zubereitet werden, Geruch und Geschmack von Rauch (jedoch nicht der von Tabak) wird als unrein angesehen (Reichel-Dolmatoff, 1971: 128). Alexandra Rosenbohm weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß ähnliche Diätvorschriften wie vor der Halluzinogen-

Einnahme, für die Männer auch vor dem Geschlechtsakt bestehen, wenn sie ein Kind zeugen wollen (Rosenbohm, 1991: 127). Weiterhin darf der Schamane keine von menstruierenden oder schwangeren Frauen zubereiteten Speisen zu sich nehmen.

Mit der Einnahme von Ayahuasca ist das Gebot der vorherigen sexuellen Abstinenz verbunden. Es existieren Vorstellungen vom Ayahuasca als einem eifersüchtigen Wesen, und werden die Vorschriften hinsichtlich sexueller Enthaltsamkeit nicht beachtet, so wird befürchtet, man habe leidvolle Visionen oder könne gar an der Einnahme des Entheogens sterben (ders., 1991:128). In dieser Hinsicht ist es wichtig zu bedenken, daß das Trinken von Ayahuasca selbst eine starke sexuelle Symbolik aufweist, was die Beschränkungen im Vorfeld plausibel erscheinen läßt.

Das Trinken von Ayahuasca wird weder Frauen noch präpubertären Kindern gestattet, sie können allerdings anwesend sein, wenn das Entheogen konsumiert wird. Es sollten auch keine Kontakte mit schwangeren oder menstruierenden Frauen im Vorfeld der Halluzinogeneinnahme stattfinden (Rosenbohm, 1991:129).

C. Die Verwendung von Ayahuasca bei den Shuar

Die Shuar sind ein indigenes Volk, das im westlichen Stromgebiet des Amazonas hauptsächlich entlang der östlich der Anden gelegenen Cutucu-Bergkette im Grenzgebiet von Ecuador und Peru lebt. Die Shuar waren wegen ihrer Wildheit und ihrer Schrumpfköpfe bekannt. Das brachte ihnen die in der Literatur vielfach anzutreffende Bezeichnung Jivaro ein, was soviel wie "wild" oder "primitiv" bedeutet, und daher ein pejorativer Begriff ist, den ich hier nicht weiter verwenden werde (Perkins, 1995:229; Harner,1972: 14).

Bei den Shuar gibt es im wesentlichen zwei Klassen von Schamanen: Heiler und Hexer. Der behexende Schamane wird *yahauci uwisin*, der heilende *pener uwisin* genannt. Die hexenden Schamanen gewinnen ihren sozialen Einfluß hauptsächlich aus der ihnen von ihren Stammesgenossen entgegengebrachten Furcht, während der Heiler seine soziale Macht daher bezieht, daß er als für das Wohlergehen des Stammes notwendig betrachtet wird (Harner,1972:117).

Die Schamanen sind die Personen mit dem größten Wohlstand in der Gesellschaft der Shuar, laut Harner gestehen sie freimütig ein, daß sie ihre Dienste hauptsächlich zur Verfügung stellen, um mit materiellen Gütern belohnt zu werden (ebd.). Für

Heilungen oder die Verhexung von Feinden erwarten die Schamanen eine hohe Bezahlung im voraus. Die Schamanen der Shuar nutzen ihren Reichtum und sozialen Einfluß häufig, um bestimmte Dienste von ihren Nachbarn zu erhalten.

Der Status des Schamanen wird bei den Shuar zu einem Gutteil käuflich erworben. Um Schamane zu werden, wird einem etablierten Schamanen ein beachtliches Geschenk gemacht. Dafür wird der Aspirant in seinem neuem Beruf instruiert, und wird vom Schamanen mit magischer Kraft in der Form von Hilfsgeistern (tsentsak) ausgestattet. Diese Hilfsgeister sind die Essenz der schamanischen Macht, und sie treten in einer äußerst vielfältigen Form auf. Häufig manifestieren sie sich in der Form unsichtbarer Flugobjekte, den magischen Pfeilen, die der Schamane aussendet, um Schaden zuzufügen, oder die er aus dem Körper eines Kranken saugt, um ihn zu heilen. In der Betrachtungsweise der Shuar residieren diese Hilfsgeister im Körper des Schamanen, und während der Ausbildung eines Lehrlings gibt der Schamane einen Teil seiner magischen Kraft an diesen weiter. Dabei wird eine strenge Hierarchie in der Rangfolge der Schamanen aufrechterhalten, und der ausbildende Schamane ist jederzeit in der Lage, seine Kraft zurück zu fordern, wenn er in Streitigkeiten mit dem Rezipienten seiner Macht gerät, oder durch einen Feind des niederen Schamanen bestochen wird (Harner, 1972:121).

Um einen plötzlichen Verlust seiner Macht zu verhindern, ist der niedere Schamane ständig bemüht, durch Geschenke ein gutes Verhältnis zu seinem ehemaligen Lehrer aufrecht zu erhalten. Harner schätzt, daß jeder vierte Shuar ein Schamane ist, und diese somit einen signifikanten Anteil der männlichen Bevölkerung der Shuar ausmachen (Harner,1972:154).

Die Shuar glauben, daß die wahren Determinanten von Leben und Tod unsichtbare Kräfte sind, die nur mit Hilfe von entheogenen Pflanzen erkannt und beeinflußt werden können. Das alltägliche Wachbewußtsein wird als "Lüge" oder "Illusion" bezeichnet, und die Ursachen für die Manifestationen und Ereignisse des normalen Lebens werden in einer übernatürlichen Welt vermutet, die für die Shuar die reale Welt darstellt (Harner, 1972:134).

Die Verwendung von entheogenen Substanzen hat eine zentrale Bedeutung in der Kultur der Shuar. So wird zum Beispiel neugeborenen Babys ein paar Tage nach ihrer Geburt eine halluzinogene Substanz verabreicht, um ihnen den Übergang aus

der überirdischen "realen Welt" in die irdische zu erleichtern, und um Hilfe durch Geistwesen bei der Bewältigung der Widrigkeiten der frühen Kindheit zu erhalten. Ältere Kindern müssen im Falle eines Fehlverhaltens eine Droge konsumieren, die sie befähigen soll, die Wirklichkeit zu sehen, auf der die Erwachsenen ihre Autorität und ihr Wissen gründen. Selbst Jagdhunde werden mit einer speziellen Substanz gefüttert, um ihnen den essentiellen Kontakt mit der anderen Welt zu ermöglichen (ebd.)

Die Shuar verwenden eine Vielzahl von psychoaktiven Pflanzen. In ihrer Pharmakopoeia wird ein Halluzinogen namens *Maikua* (*Datura arborea*) als das Machtvollste, aber auch Gefährlichste angesehen (Harner, 1972: 137ff.). Im schamanistischen Kontext wird Ayahuasca dem *Maikua* vorgezogen, weil es leichter zu kontrollieren ist. Die Shuar nennen das Getränk *Natema*. Von Datura sagen die Schamanen, daß zu häufiger Genuß krank macht. Es induziert einen delirienhaften Zustand, der das Agieren in Trance, bspw. Singen und die Behandlung von Kranken, ferner auch das Interagieren mit Patienten unmöglich macht.

Die Benutzung von Ayahuasca macht es für fast jeden Stammesangehörigen möglich, den für die Praktizierung schamanistischer Handlungen notwendigen Trancezustand zu erreichen. Wie bereits beschrieben, überträgt ein Schamane gegen ein entsprechendes Präsent einen Teil seiner Hilfsgeister auf den Schamanenanwärter. Dies geschieht im Trance mittels der Hilfe von Ayahuasca. Um den Novizen mit Tsentsak, dem Machtprinzip der Schamanen, zu versorgen, erbricht der agierende Schamane eine schillernde Substanz, die nur unter der Wirkung der Droge sichtbar ist, in der die Hilfsgeister (*Tsentsak*) enthalten sind. Der Schamane schneidet mit einer Machete einen Teil davon ab, und der Novize schluckt diesen Teil hinunter. Der erfährt nach der Einnahme dieser Substanz Schmerzen und bleibt für etwa zehn Tage in seinem Bett, in deren Verlauf er immer wieder Ayahuasca trinkt. Der auszubildende Schamane muß für mehrere Monate inaktiv bleiben, und sich des Geschlechtsverkehrs enthalten (Harner,1972: 155). Am Ende des ersten Monats entspringt ein *Tsentsak* seinem Mund. Die Shuar sagen, dieser dem neuen Schamanen zur Verfügung stehende magische Pfeil löse ein starkes Verlangen aus, jemanden zu verhexen. An diesem Punkt der Schamanenlehre entscheidet sich, ob der Novize zu einem behexenden Schamanen wird, was der Fall wäre, sollte er dem Verlangen nachgeben. Kann er aber seine Lust zu verhexen kontrollieren und bringt

seinen *Tsentsak* in seinen Körper zurück, wird er ein heilender Schamane (Harner, 1972:156).

In der Vorstellung der Shuar haben die Tsentsak, die magischen Pfeile, einen natürlichen und einen übernatürlichen Aspekt. Einerseits sind es materielle Objekte, wie bspw. Pflanzen und Insekten, die von jedem auch im nicht berauschtem Zustand gesehen werden können. Als der "wahre" Aspekt eines *Tsentsak* wird aber die Form angesehen, die unter dem Einfluß von Ayahuasca wahrgenommen wird. Die materiellen Objekte erscheinen dann als Hilfsgeister in verschiedenen Formen, wie riesige Schmetterlinge, Jaguare oder Affen, die dem Schamanen in der Ausführung seiner magischen Handlungen assistieren.

Ayahuasca hat bei den Shuar primär eine Bedeutung, um Heilungen auszuführen, oder im Bereich der Hexerei. Es ist das wesentliche Instrument, welches der Schamane benutzt um in Kontakt mit der Geisterwelt zu gelangen. Zwar finden sich in der Literatur auch Angaben über die Nutzung von Ayahuasca bei den Shuar, um die Zukunft vorauszusehen (Dobkin de Rios, 1972: 46), oder im Verlauf des Tsantsa-Festes, bei dem es um die Erlangung der Arutam-Seele geht, die den einzelnen Shuar vor Angriffen seiner Feinde schützt (Dobkin de Rios, 1972: 46; Harner, 1972: 135ff.), ich konnte jedoch keine Hinweise auf kollektive religiöse Zeremonien in Zusammenhang mit Ayahuasca finden.

Wenn bei den Shuar ein Heiler gerufen wird, um einen Patienten zu behandeln, stellt er als erstes fest, ob die Krankheit durch Hexerei verursacht wurde. Um die Diagnose zu stellen, trinkt der Schamane Ayahuasca und Tabakwasser. Diese Substanzen ermöglichen es ihm, in den Körper des Patienten hineinzusehen. Ist die Krankheit die Folge einer Verhexung, so sieht der Heiler ein pathogenes Objekt, und er kann dann entscheiden, ob seine Macht ausreicht, um zu helfen (Harner,1972:160).

Nach Sonnenuntergang beginnt der Schamane Heilungslieder zu pfeifen, die seine *Tsentsak* erwecken sollen. Später fängt er an zu singen. Laut Harner tendieren diese Lieder dazu, Selbstermunterungen des Schamanen zu sein. Er intoniert etwa in der folgenden Weise: "*My tsentsak are like birds and the wings and bodies are dreams. With these I am now ready. My tsentsak are sitting all over me and as I become cold I shall have power. I can easily suck out Tsentsak. I, I, I, I.*" (Harner,1972: 162).

Wenn der Heiler bereit ist, seine Behandlung zu beginnen, würgt er zwei *Tsentsak* in seine Kehle und in seinen Mund. Diese müssen identisch mit denen sein, die er im Körper des Patienten wahrgenommen hat. Die *Tsentsak* werden im Mund aufbewahrt, damit sie den übernatürlichen Aspekt der pathogenen Objekte auffangen, die der Schamane aus dem kranken Körper heraus saugt. Sollte die spirituelle Essenz der krankheitsverursachenden Objekte in den Körper des Heilers gelangen, so glaubt er, würde er getötet. So aber wird diese Essenz in die materielle Entsprechung der *Tsentsak* des Schamanen aufgenommen, die er dann dem Patienten und seiner Familie präsentiert. Harner gibt an, daß die Nicht-Schamanen daran glauben, daß der Heiler tatsächlich dieses materielle Objekt aus dem Körper des Kranken hervorgeholt hat. Die Schamanen aber wissen, daß nur der spirituelle Aspekt der *Tsentsak* aus dem Körper befreit wurde, und nur dieses wird als für die Behandlung relevant erachtet. Die als Beweis der Heilung ausgewiesenen Objekte positioniert der Heiler heimlich vorher in seinem Mund (Harner, 1972: 162ff.).

Um einen magischen Angriff auf eine Person auszuführen, trinkt der Schamane Ayahuasca und begibt sich dann heimlich in die Nähe des Opfers. Dort trinkt er Tabakwasser, was ihn befähigt, seine *Tsentsak* aus dem Körper zu holen. Diese werden dann in Richtung des Opfers geschleudert, wo sie innerhalb weniger Tage oder Wochen Tod oder Krankheit auslösen, abhängig von der Stärke der Tsentsak des Hexers (Harner, 1972: 157).

Charakteristisch ist die Heimlichkeit, mit der die Shuar magische Angriffe vornehmen. Das Opfer soll nach Möglichkeit nichts von der Attacke auf seine Gesundheit erfahren, um nicht frühzeitig Hilfe bei einem Heiler suchen zu können.

Den Schamanen der Shuar stehen unter Einfluß von Ayahuasca zahlreiche weiter Maßnahmen zur Verfügung, um ihren Opfern zuzusetzen. So kann er speziellen Hilfsgeistern befehlen, nach einem Angriff in der Form eines Insekts oder Tieres in der Nähe eines Verhexten zu verweilen. Sollte das Opfer von einem Heiler geheilt werden, so kann dieser Hilfsgeist selbständig pathogene Objekte aussenden, die das Opfer unmittelbar wieder krank werden lassen (Harner,1972:158).

Bei den Schamanen der Shuar existiert ein ausgefeiltes System von Magie und Gegenmagie. Sowohl den Heilern als auch den Hexern stehen zahlreiche Möglichkeiten zur Verfügung, den Handlungen des anderen entgegenzuwirken.

Dabei steht das Konzept der Tsentsak, d.h. Hilfsgeister im Mittelpunkt, die unter dem Einfluß entheogener Substanzen sichtbar und kontrollierbar werden.

III.2 Vegetalismo: Ayahuasca-Schamanismus der amazonischen Mestizen

Viele Elemente des indigenen Wissens und der Konzeptualisierung um die Kunst des Umgangs mit psychoaktiven Pflanzen, und insbesondere deren Applikation zur psychologischen und physiologischen Heilung, haben ihren Weg in die Vorstellungen der ruralen und urbanen Mestizenbevölkerung des Amazonas und der Anden gefunden. Die in die Städte und Siedlungen migrierenden Indianer brachten das Entheogen Ayahuasca zusammen mit den schamanistischen Techniken, um Kontakt mit der Welt der Geister herzustellen, aus ihren angestammten Gebieten in die Städte von Peru, Kolumbien und Brasilien. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, zur Zeit der sozialen Unruhen des Gummizapferbooms, begaben sich immer mehr Mestizen (Nachkommen von Indios und Weißen), die selbst nicht mehr in stammeskulturellen Bezügen verankert waren, in die Lehre bei indianischen Schamanen, häufig, nachdem sie am eigenen Leibe eine schamanische Heilungserfahrung erlebt hatten (Freedman, 2000: 113). Mit der Zeit resultierte hieraus ein kulturelles Phänomen, das heute als *Vegetalismo*, ein Amalgam aus Kräuterkunde und Schamanismus, bezeichnet wird.

Der Glaube bzw. die Erfahrung, daß der Wald, die Seen und Flüsse sowie die Luft von Geistwesen bevölkert wird, ist in Amazonien weit verbreitet, und geht häufig eine Synthese mit spanisch-portugiesischen, manchmal auch afrikanischen kulturellen Merkmalen ein (Luna,1991:10).

Einen bemerkenswerten Einblick in die visionäre Welt des Vegetalismo bietet der von Luna und Amaringo veröffentlichte Band: *Ayahuasca-Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman* (Luna und Amaringo, 1991). Der ehemalige Schamane Pablo Amaringo präsentiert hier bildhaft die faszinierende Tiefe und Vielfalt der mit dem Gebrauch von Ayahuasca verbundenen mythologischen Geistwelten und konzeptuellen Entwürfe. In den zu einigem Ruhm gekommenen Darstellungen seiner Ayahuasca-Visionen treffen wir auf subaquatische Welten, Geister der Flüsse und Seen, der Wälder und der Luft, außerplanetare Städte, Priester, Heiler und Hexer aus verschiedenen Dimensionen und Kulturen, verschiedenste Tier- und Pflanzengeister etc.. Ebenso wertvoll sind die

umfangreichen Erläuterungen, die Amaringo zu den Motiven und Hintergründen seiner in gewisser Weise dokumentarischen Kunst liefert. Im folgenden sollen einige dieser Motive, Elemente und Konzepte des Vegetalismo, die in Amaringos Kunst zum Ausdruck kommen, vorgestellt werden. Sie sollen als ein Anhaltspunkt für die Bildung einer Vorstellung von den Erlebnisräumen der entheogenen Tradition Amazoniens dienen. Es ist nicht immer sicher, inwiefern diese Konzeptualisierungen wirklich generalisierbar für den gesamten Vegetalismo-Komplex sind, da sie ja die Erfahrung eines einzelnen Schamanen widerspiegeln.

A. Kosmologische Motive und konzeptuelle Dimensionen der visionären Erlebnisräume amazonischer Vegetalistas

Mestizische Schamanen in Peru und Ecuador, die ihr Wissen und ihre Macht hauptsächlich aus dem Gebrauch entheogener Pflanzen ableiten, bezeichnen sich selbst als Vegetalistas (Luna: 1991:12). Grundsätzlich findet eine Unterscheidung verschiedener Typen von Vegetalistas statt. So ist die Rede von *Bancos* (Dschungel und Luft), *Murayas* (Dschungel und Wasser) und *Sumirunas* (Dschungel, Wasser und Luft), entsprechend der elementaren Machtbereiche, die ein Vegetalista kontrollieren kann. Der Sumiruna verkörpert den höchsten erreichbaren Grad für Vegetalistas, da er in der Lage ist, in alle drei Geistwelten, die des Waldes, der Unterwasserwelt und der Luft zu reisen, und hier in Beziehung zu den spezifischen Geistwesen treten kann. Einem *Banco* bleibt das subaquatische Reich verschlossen, ein *Muraya* kann nicht in das Reich der Luftgeister reisen. Diese Vorstellungen variieren jedoch in verschiedenen Arealen Amazoniens, oft gelten die Begriffe mehr oder weniger als synonym (Luna, 1991:32).

Weit verbreitet ist das Motiv des magischen Kampfes zwischen verschiedenen Schamanen. Im oberen Amazonasgebiet sind Vendettas und Fehden keine Seltenheit. Der Hexerei verdächtigte Vegetalistas werden gelegentlich einfach umgebracht (Freedman, 2000: 113). Weiterhin ist das Motiv der „Schamanen-Kriege“ anzutreffen. Hexer und Heiler befinden sich in einem ständigen magischem Wettstreit, die schamanische Macht kann durch Geistattacken schwinden, tödliche, nur den Schamanen sichtbare pathogene Flugobjekte (Pfeile) werden ausgesandt etc. (Luna, 1991: 32ff). In Träumen oder während der Ayahuasca-Sessionen findet sich ein Vegetalista unter Umständen mit den magischen Angriffen feindlicher Ayahuasqueros oder Hexer konfrontiert. Spezielle magische Lieder – *Icaros* - dienen

ihm dann als Schutz. Es ist vermutet worden, daß diese Icaros synästhetisch umgesetzte Visionen repräsentieren. Icaros dienen der Kommunikation mit der Geistwelt, und sie werden in Träumen oder in Visionen von Geistwesen empfangen. Die schamanische Macht der Vegetalistas besteht wesentlich in der Anzahl und Qualität der von ihm beherrschten Icaros (Luna: 1992: 231 ff.)

Durch die Lieder werden die *Arkana* und *Tingunas* eines Vegetalista aktiviert. Unter *Tinguna* versteht Amaringo eine Art elektromagnetischer Ausstrahlung, die bspw. die Form von Tieren oder auch anthropomorphen Wesen annehmen kann. Diese Transformation erzeugt der Vegetalista durch seinen Gesang. In der schamanischen Tradition der Lamista-Indianer, die von Barbira-Freedman untersucht wurden, wird unter *Tinguna* eine Pflanze, ein Tier oder ein Hilfsgeist des Schamanen verstanden, welches seinem persönlichem Schutz dient. *Arkana* können ebenfalls Schutzgeister, magische Lieder oder unsichtbare Siegel, Gewänder oder magische Rüstungen sein, die vor dem Eindringen böser Mächte schützen. Während die *Arkana* einen passiven Schutz bilden, der bspw. vom Vegetalista an Patienten übertragen wird, um ihn vor magischen Angriffen zu schützen, bilden *Tinguna* eine aktive Variante der Verteidigung gegen Begegnungen mit feindseligen Mächten (ebd.: 33).

Generell herrscht die Auffassung, daß Pflanzen, Tiere, Seen, Flüsse, Berge und bestimmte meteorologische Erscheinungen spezifische Geister oder „Mütter“ beherbergen. Mit einem besonders starken Geist sind psychotrope Pflanzen, medizinische oder giftige Pflanzen, Pflanzen mit ungewöhnlichen Eigenschaften und sehr große Bäume ausgestattet. Einige Vegetalistas glauben, daß nicht alle, sondern nur einige Pflanzen einen Geist besäßen. Ebenfalls herrscht nicht unbedingt ein Konsens darüber, welcher Geist welcher Pflanze zugeordnet wird (ebd.).

Die „Mütter“ der Pflanzen haben sowohl materielle als auch immaterielle Aspekte. So gilt der *Tuyuyo*-Vogel, der sein Nest gerne im *Lupuna*-Baum *(Jabiru mycteria)* baut, als der sichtbare Schutzgeist dieses Baumes. Die Wächter des *Tangarana*-Baumes *(Triplaris surinamensis)* sind die ihn bevölkernden, äußerst wehrhaften Ameisen (ebd.: 34). Sichtbare Mütter der Banisteriopsis Liane sind ein Grashüpfer, der *Chicua*-Vogel und eine Schlangenart. Sollte eine Pflanze gestört werden, kann ein unsichtbarer Schutzgeist unter Umständen die materielle Gestalt dieser Tiere annehmen. Diese Schutzgeister haben einen ambivalenten Charakter, sie gelten besonders für Menschen ohne spezielle schamanische Mächte oder Fähigkeiten als

gefährlich. Andererseits sind sie für die Vegetalistas häufig Ursprung und Vermittler ihres Wissens (ebd.).

Weitere mythologische Motive der Kosmologie der Vegetalistas, die in den Visionen und veränderten Bewußtseinszuständen der Ekstasespezialisten lebendig werden, sind Fabelwesen wie Feen, Seejungfrauen etc.. Luis Eduardo Luna vermutet, daß diese Motive möglicherweise auf den Einfluß der Konquistadoren zurückgehen, welche die märchenhaften Geschichten und Vorstellungen um Feen und Sylphen aus der Alten Welt in die Neue Welt brachten. So zeigt die koloniale Kirchenkunst in Peru und Bolivien häufig das Motiv der Seejungfrau, die auch in romanischen und gotischen Kirchen der Alten Welt zu finden ist, gewöhnlich als Gehilfen des Teufels (Luna:36). Andererseits besteht die Möglichkeit, daß die Ureinwohner des Amazonas die hispanischen Märchenmotive adoptiert haben, weil sie bereits vorher bestehenden, lokalen Vorstellungen von weiblichen Wassergeistern glichen. Wir kennen Ähnliches aus der Verschmelzung bzw. Liierung von christlichen Heiligen mit den Orixas der Yoruba in den afrobrasilianischen Besessenheitskulten. So finden sich präexistierende Vorstellungen von Seejungfrauen unter den eingeborenen amazonischen Gruppierungen etwa der Yagua, Campa, Shipibo und Witoto, um nur einige zu nennen (Luna: 36). Mestizen-Schamanen rufen häufig bestimmte Typen von Seejungfrauen an, und es herrscht der Glaube, daß besonders machtvolle Schamanen aus der Verbindung von Seejungfrauen und Menschen hervorgegangen sind. Vegetalistas begegnen in der Ayahuasca-Epiphanie zahlreichen Variationen dieser Nymphen, teils Mischwesen aus Mensch, Anaconda, Delphin, Faultier, Manatis (Rundschwanzseekuh) und anderen Spezies der amazonischen Fauna. Sie gehören dem subaquatischen Kosmos an und leben auf dem Grund von Seen und Flüssen, bevorzugt an Wasserfällen oder Orten, an denen das Wasser sich in Aufruhr befindet. Diese Wesen besitzen laut Amaringo ein Wissen um Heilpflanzen, und sie kennen viele magische Lieder, die sie manchmal die Vegetalistas lehren. Diese Wesen regieren über die Fische und Flussdelphine.

Über rosafarbene Flussdelphine, ein weiteres Mythologem der mestizischen Vegetalista Kultur, existiert der Glaube, daß sie des Nachts manchmal die Gestalt von attraktiven Männern annehmen und auf Festen Frauen umwerben. Bei den Witoto hingegen verwandeln sie sich in schöne Frauen, die Männer verführen und in ihr Habitat niederziehen (ebd:37). Rosa Delphine sind mit Liebeszaubern, Hexerei böser SchamanInnen und manchmal mit der magischen Verursachung von Krankheit

verbunden. Weitere Bewohner der spirituellen Unterwasserwelt sind z.B. die Yakuruna, haarige anthropomorphe Wesen, von denen ebenfalls geglaubt wird, sie entführten Menschen.

An dieser Stelle mögen diese kurzen Andeutungen der kosmologisch-mythologischen Dimensionen des Vegetalismo genügen. Es ist festzustellen, daß wir auf eine Mischung verschiedener Praktiken und Vorstellungen treffen, die offensichtlich in archetypischen Gestalten wurzeln. Die kulturellen Erscheinungsformen dieser Gestalten weisen die Prägung eines breiten Spektrums von europäischen, amazonischen und esoterisch-okkulten Vorstellungen auf. Sie laufen zusammen in der Figur des Schamanen/Vegetalista, der als wesentlicher Vermittler dieser kulturellen Wirklichkeit fungiert, die sich selbst in einem Zustand der ständigen Umformung und Veränderung befindet, genauso wie sich die Lebensweise und die Bezüge der Einwohner Amazoniens in einem Prozeß rapider Transformationen und Anpassung an neue Werte befinden.

B. Traditionelle Heilzeremonien mit Ayahuasca im peruanischen Iquitos

Marlene Dobkin de Rios untersuchte die Verwendung von Ayahuasca in Belen, einem Slum der peruanischen Großstadt Iquitos. Einer Umfrage von 1972 zu Folge ziehen 25% der Einwohner von Belen die Volksheiler der westlich orientierten Medizin vor. Dobkin de Rios vermutet einen noch stärkeren Einfluß der Vegetalistas und Ayahuasqueros als aus der Umfrage hervorgeht (Dobkin de Rios,1972:67).

In Belen werden zeremonielle Heilungen mit Ayahuasca von spezialisierten Heilern, die Ayahuasqueros, Curanderos oder auch Vegetalistas genannt werden, ausgeführt. Ihre Fähigkeiten werden von Männern und Frauen vorwiegend der armen, aber auch der Mittelklassesegmente der Bevölkerung in Anspruch genommen. Die Sitzungen finden 2-3 mal die Woche statt, zumeist auf Dschungellichtungen außerhalb der Stadt (Dobkin de Rios,1970:296). Gruppen mit einer Stärke von 4 bis etwa 30 Personen finden sich dort abends zusammen. Ein Grund für die Wahl von Waldlichtungen ist die Abwesenheit von Verkehrslärm und anderen möglichen Störquellen der Rituale. Die Heiler betonen auch, daß das Singen von Liedern unter Umständen die Aufmerksamkeit der Polizei auf sie lenken könnte. Viele städtische Ärzte seien neidisch auf die Ayahuasqueros, und würden daher häufig Anzeige erstatten. Zwar ist es nach peruanischem Gesetz nicht verboten,

bewußtseinsverändernde Substanzen auf natürlicher Basis zu verwenden, wohl aber das Praktizieren und Heilen ohne Lizenz (Dobkin de Rios,1972:69).

Die Patienten bringen kleine Geschenke mit zur Sitzung, wie etwa Mapacho-Zigaretten[34] oder parfümiertes Wasser. Die Teilnehmer lassen sich kreisförmig nieder, viele Heiler glauben, dies sei notwendig, um böse Geister abzuhalten. Während der Becher mit dem Ayahuasca herumgereicht wird, werden für jede Person Schutzformeln ausgesprochen. Die Dosierung des entheogenen Getränks wird nach zahlreichen Faktoren abgewogen, unter anderem spielen dabei das Körpergewicht und die allgemeine physische Konstitution der Patienten eine Rolle. Weiterhin wird auch die Anzahl der schon absolvierten Sitzungen mit Ayahuasca und die Art der Krankheit mit berücksichtigt. Der Heiler trinkt gemeinhin als letzter Ayahuasca (Dobkin de Rios,1972:71).

Die Wirkung der Substanz setzt etwa nach einer halben Stunde ein. Die Zeit bis dahin nutzt der Heiler unter Umständen um zu erläutern, daß es wichtig sei, das Ayahuasca solange wie möglich im Magen zu behalten, um gute und starke Visionen zu erhalten. Die Atmosphäre bei den Seancen wird von Dobkin de Rios als informell und gelöst beschrieben. Die Teilnehmer sitzen herum, rauchen Zigaretten und unterhalten sich, während sie auf die einsetzenden psychotropen Wirkungen warten. Manchmal erhebt sich ein Teilnehmer um sich zu übergeben oder um zu defäkieren. Dies ist nicht von Scham oder Peinlichkeit begleitet, sondern wird als normal betrachtet, oder gar als erstrebenswertes Zeichen einer Reinigung des Körpers angesehen (Dobkin de Rios,1972:71). Wenn ein Teilnehmer keinerlei Wirkung verspürt, erhält er eine weitere Dosis, manchmal bis zu 7 Nachdosierungen. Dies kann auch mit der Stärke des Ayahuasca zusammenhängen, die eine große Varianz aufweist und nicht selten eine minderwertige Qualität[35] besitzt.

Die zeremoniellen Handlungen des Heilers bestehen aus Liedern, die häufig in Quechua gesungen werden. Auch das Pfeifen von Melodien ist anzutreffen. Der Curandero kontaktiert während der Sitzung jeden Teilnehmer, wobei er immer von

---

[34] Mapacho wird ein milder Tabak aus der peruanischen Provinz Loreto genannt (Dobkin de Rios,1972:143).

[35] Die Beschaffung von *Banisteriopsis* ist für die Ayahuasqueros nicht immer ohne Probleme. Obwohl einige Heiler ihre eigenen Pflanzen ziehen, müssen andere weite Ausflüge zu Farmen außerhalb der Stadt unternehmen oder Helfer dafür bezahlen, daß sie die gesuchten Pflanzen besorgen (Dobkin de Rios,1972:71-72).

[35] Eine Rassel, die aus Blättern einer *Schacapa* genannten Pflanze hergestellt wird (Dobkin de Rios,72:144*)*.

seiner klappernden *Schacapa*-Rassel[36] begleitet wird. Er bläst den Rauch von Mapacho-Zigaretten über schmerzende Körperregionen der Patienten und saugt mit seinem Mund an diesen Stellen. Oft fördert er dabei einen Stachel oder Dorn an die Oberfläche, von denen geglaubt wird, sie seien auf magische Art und Weise in den Körper des Kranken eingedrungen. Die Patienten werden individuell beraten, und es werden rituelle Austreibungen von bösen Geistern vorgenommen (Dobkin de Rios,1972:72).

Diätetische Vorschriften sind ein integraler Bestandteil der Ayahuasca-Heilung, verursacht durch den Glauben, die Liane besäße einen eifersüchtigen Geistwächter. Um diesen zu besänftigen, nehmen die Patienten für mindestens 24 Stunden vor und nach der Sitzung kein Salz, Schweinefett oder Süßigkeiten zu sich. Zusätzlich werden bestimmten Patienten spezielle Diäten auferlegt oder es wird sexuelle Abstinenz vor einer Seance verlangt (Dobkin de Rios,1972:72).

Es gibt in Iquitos zahlreiche Ayahuasqueros, die ihre schamanischen Fähigkeiten teilweise oder ganz dazu verwenden, anderen Personen Schaden, Krankheit oder Tod zu bringen. Diese Schwarzmagier werden *Brujos* genannt. Sie werden von Frauen und Männern angeheuert, die durch Rachegefühle, Neid oder Haß dazu motiviert werden, Unglück über bestimmte Personen bringen zu wollen (Dobkin de Rios,1972:93ff; 1970: 296ff.).

III.3 Santo Daime, Uniao do Vegetal und Barquinha: Kirchlich institutionalisierte Formen entheogener Religion in Brasilien

Mehr noch als in anderen Gebieten Brasiliens war es in Amazonien zu einer Vermischung der verschiedenen Ethnien gekommen, die hier zusammentrafen. Es ist daher kaum verwunderlich, daß auch die verschiedenen religiösen Traditionen der hier lebenden Menschen zu einer Verschmelzung gelangten. Wie auch andere neureligiöse Bewegungen in Brasilien, etwa die Umbanda oder der afrobrasilianische Candomblé-

Barquinha, Rio Branco

Kult, sind die Ayahuasca-Kultgruppen synkretistisch geprägte Religionen. Die christlich-spiritistische Deutung der schamanistischen Erfahrungsdimensionen präkolumbianischer Religiosität traf besonders im Bundesstaat *Acre* auf fruchtbaren Boden, und brachte hier zahlreiche Kulte hervor, welche die rituelle Einnahme Ayahuascas kirchlich institutionalisierten. In Rio Branco, der Hauptstadt des brasilianischen Bundesstaates *Acre*, existieren heute ca. ein Dutzend verschiedener religiöser Gemeinschaften, die das Entheogen Ayahuasca sakramental verwenden. Auch die bekannteste Ayahuasca-Kirche - Santo Daime - hat ihren Ursprung in Rio Branco.

Der Santo Daime Kult geht, wie viele andere religiöse Vergemeinschaftungen, auf die Aktivitäten und Offenbarungserlebnisse einer charismatischen Persönlichkeit zurück. Der Gummizapfer *Raimundo Irineu Serra,* von seinen Anhängern Mestre Irineu genannt, sollte zum Urvater einer ganzen Reihe von lokalen Kultgruppen werden, die häufig von seinen ehemaligen Schülern geleitet bzw. gegründet wurden.

Ein Beispiel für eine solche Abspaltung ist die als Barquinha (´kleines Boot´) bekannte Gruppierung, die von dem, wie Irineu ebenfalls aus dem Bundesstaat *Maranhao* stammenden *Daniel Pereira de Mattos* gegründet wurde. Dieser hatte während einer Ayahuasca-Messe (*trabalho)* in *Alto Santo*, der Kirche Irineus, ein eigenes Offenbarungserlebnis, das zur Gründung seiner Kultgruppe geführt hatte. Mestre Daniel, war einige Jahre zufuhr durch Irineu von seiner Alkoholabhängigkeit geheilt worden (Balzer 1999: 60).

Eine weitere Abspaltung führte 1964 *Virgilio Nogueiro do Amaral* durch, der mit dem Einverständnis seines Meisters eine unabhängige Daime-Kirche in Porto Velho gründete, der Hauptstadt des benachbarten Bundesstaates Rondonia (ebd.). Ebenfalls in Porto Velho entstand, wenngleich vermutlich unabhängig von der Santo Daime Tradition, die *Uniao do Vegetal*. Die Gründung dieser Bruderschaft geht auf Mestre Gabriel da Costa zurück. Die Mitglieder der UDV stammen vorwiegend aus dem konservativen Spektrum der Mittelschicht und der gehobenen Schicht der städtischen Gebiete Brasiliens, wo sie in Form von *nucleos*, wie ihre Kultzentren genannt werden, organisiert sind (Balzer 1999:55).

Auf den folgenden Seiten werde ich mich auf die Santo Daime Kirche konzentrieren und eine kurze Einführung in die Geschichte, Kultpraxis sowie die religiösen Motive dieser Religion geben.

A. Der Santo Daime Kult: Die Religion der Königin des Waldes

1. Historische Aspekte von Santo Daime

Im Jahre 1912 kam Raimundo Irineu Serra (1892-1971) im Gefolge einer Migrationswelle aus der verarmten nordöstlichen *Sertão* des Landes in den brasilianischen Bundesstaat *Acre,* um dort sein Glück in der aufblühenden Kautschukwirtschaft zu finden. Serra stammte aus *São Vincente Ferra* im Bundesstaat *Maranhão*. Über Manaus verschlug es ihn schließlich nach *Brasileia*, einem abgelegenen Vorposten im *Seringal*, dem Regenwald an der Grenze zu Bolivien. Serra arbeitete hier zunächst als Kautschuksammler. Später markierte er als Beamter die Grenzgebiete zu Peru und Bolivien (Meyerratken, 1998: 178).

Vermutlich kam Serra erstmalig in Brasileia in Kontakt mit dem Trank Ayahuasca. MacRae schildert, daß er hier zusammen mit den Brüdern Antonio und Andre Costa[37] die Bekanntschaft des peruanischen Ayahuasqueros Don Crescencio Pizango machte. (MacRae 1992: 61ff). Im Verlauf seiner Einweihungen in den Gebrauch des magischen Trankes stellte Serra einen spirituellen Kontakt zu einer Frau namens Clara her. Einigen Berichten zufolge war es dieselbe Entität, die Irineu bereits seit seiner Jugend in Träumen erschienen war, und ihn auch zu seinem Auszug nach Amazonien geführt hatte. Diese Frau erschien ihm in seinen *miraçaos* (Visionen), und gab sich sowohl als Königin des Waldes (Rainha da Floresta) wie auch als Heilige Jungfrau der Empfängnis (Nossa Senhora da Conceicao) zu erkennen. Es ist aufgrund der anekdotenhaften, sich teils widersprechenden Überlieferungen heute vermutlich nicht mehr feststellbar, ob Irineu tatsächlich die Vision einer Doppelentität erfuhr, oder ob er seine Visionen im Nachhinein christlich kolorierte bzw. interpretierte.

Die visionäre Entität befahl Irineu sich mittels einer speziellen Diät und Visionssuche im Wald auf die Übermittlung einer Lehre vorzubereiten. Was ihm

[37] Die Costa Brüder gründeten um 1920 eine Ayahuasca Kultgruppe, die sich *Circulo de Regeneracao e Fe* nannte (Kreis der Regeneration und des Glaubens). Diese Gruppierung existiert heute nicht mehr (Ott, 1995:95).

dann offenbart werden würde, hätte vor ihm kein anderer gesehen, und ihm werde eine ganze Welt in die Hände gegeben werden (Meyerratken, 1998:179). Nach acht Tagen sexueller Abstinenz und täglicher Kommunion mit dem Entheogen wurde Irineu seine Mission offenbart: die Schaffung eines neuen Rahmens für die Einnahme des heiligen Trankes, sowie seine Umbenennung in Daime (=Gabe)[38]. Irineu sollte fortan das Haupt des „Imperiums von Juramidam“ sein. Doch zunächst praktizierte Mestre Irineu, wie er später von seinen Anhängern genannt werden sollte, in der Kultgruppe der Costa-Brüder. Dieser hierarchisch organisierte Kreis kann somit als ein Vorläufer der Santo Daime Bewegung betrachtet werden. Es kam zwischen Serra und Antonio Costa zum Streit um die Leitung der Gruppe, woraufhin sich Serra entschloß, für einige Jahre zum Militär zu gehen. Im März 1930 kam Serra nach Rio Branco, wo er am 26. Mai mit der Ausführung seiner spirituellen Mission begann. Zunächst fanden sich nur drei Personen zu den damals in erster Linie konzentrativen Daime-Zeremonien ein. Später entwickelte Serra auch spezielle auf Heilung ausgerichtete Varianten der *trabalho* (Arbeit), wie Daimisten ihre Rituale auch nennen. Mit der Zeit versammelten sich jedoch mehr und mehr Schüler um ihn. Serra entwickelte sich zu einer hoch angesehenen Persönlichkeit in Acre. Er war mit einflußreichen Politikern befreundet, und er galt als kompetenter spiritueller Heiler.

Ab 1935 begann Irineu die spirituelle Lehre der Königin des Waldes zu empfangen. Er erhielt Instruktionen zum rituellen Gebrauch des Trankes, zur Kleidung (Farda) der Daimistas und Einzelheiten der Lehre (Doktrin). Im Jahre 1945 schließlich, erhielt Serra von einem befreundeten Gouverneur, der ihn als Berater schätzte, ein eigenes Grundstück in der Umgebung von Rio Branco, wo er das *Centro de Illuminacao Cristao Luz Universal* (Zentrum der Erleuchtung des universalen christlichen Lichts) gründete, kurz CICLU genannt.

Um 1955 erhielt Serra Zeugnisse und Würdigungen einer esoterischen Bruderschaft aus São Paulo, die sich *Circulo Esoterico da Comunhão do Pensamento* nannte (Balzer 1999: 60). Die Grundprinzipien dieser Vereinigung fanden Eingang in die Daime-Religion und gelten noch heute als die spirituellen und moralischen Leitmotive der Bewegung: Harmonie, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit.

Der Tod von Mestre Irineu am 6. Juli 1971 führte innerhalb seiner spirituellen Schule zu Streitigkeiten um die Nachfolge. Der Spiritist Sebastião Mota de Melo hatte schon

[38] portugiesisch. „Dai-me“, also „gib mir“.

zu Irineus Lebzeiten die Erlaubnis erhalten, in seiner Kommune der *Colonia 5000* selber Daime herzustellen und eigene Rituale auszurichten. Nach Irineus Tod löste sich Padrinho Sebastião, wie er heute von seinen Anhängern genannt wird, zunehmend von der Alto Santo, die von Leoncio Gomes weitergeführt wurde. Insbesondere ging Sebastião dazu über, andere psychoaktive Pflanzen in die Liturgie mit aufzunehmen. Hierzu gehörte zunächst Marihuana, das in der sakramentalen Verwendung der Daimistas *Santa Maria* genannt wird, und mit der heiligen Jungfrau identifiziert wird. Eine Zeit lang zeigte sich Sebastião auch psilocybinhaltigen Pilzen gegenüber aufgeschlossen, wie mir bei einem Besuch in Mapiá im Jahre 2000 mitgeteilt wurde. Nahegebracht wurde Sebastião „Santa Maria" vor allem von spirituell motivierten, der Hippie-Bewegung nahestehenden Rucksacktouristen, die in den siebziger Jahren aus den Städten Brasiliens nach Rio Branco kamen, um hier Erfahrungen mit dem legendären Ayahuasca zu sammeln. Die *Colonia 5000* von Sebastião zeigte sich insgesamt weltoffener und Besuchern gegenüber aufgeschlossener als die *Alto Santo*, was naturgemäß zu ihrer steigenden Popularität beitrug. Die *Colonia 5000* wurde 1978 offiziell als CEFLURIS (Centro Ecclectico Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) registriert. In den achtziger Jahren beschloß Padrinho Sebastião, mit seinen Anhängern Rio Branco zu verlassen, und ins *seringal* Rio de Ouro umzuziehen. Einer der Gründe für den Exodus war, daß die Verwendung von Cannabis die Colonia 5000 ins Blickfeld der Behörden rückte, und schließlich, im Zuge einer polizeilichen Durchsuchung, sämtliche Plantagen dieser Pflanze verbrannt worden waren. In Rio de Ouro stellte sich nach drei Jahren heraus, daß das Eigentumsdokument für das erworbene Grundstück gefälscht war. So zog die Gemeinschaft tiefer in den Regenwald, in den Ort Mapiá im Bundesstaat Amazonien, der für die Gemeinschaft zum „Nova Jerusalem" wurde. Hier konnte die CEFLURIS bis heute ihre Religion relativ ungestört praktizieren und weiterentwickeln. Affillierte Cefluris Kirchen entstanden nach und nach in vielen brasilianischen Städten, zunächst die *Ceu do Mar* in Rio de Janeiro, viele weitere sollten folgen.

Dann intervenierte jedoch die medizinische Abteilung des brasilianischen Gesundheitsministeriums (DIMED) und die Rauschgiftkontrollbehörde (CONFEN), nachdem die Vereinigten Staaten Druck auf die Institutionen ausgeübt hatten (Longi, 2000). DIMED und CONFEN setzten *Banisteriopsis caapi* 1985 auf die Liste der

kontrollierten Substanzen. Die *Uniao do Vegetal* protestierte und ein Untersuchungskomitee wurde gebildet. Nachdem der Gebrauch von Ayahuasca über zwei Jahre einer intensiven Prüfung unterzogen worden war, und die Mitglieder des Komitees selbst an den Ritualen teilgenommen hatten, empfahl man, Ayahuasca wieder aus dem Betäubungsmittelgesetz zu streichen. Dies wurde 1987 ordnungsgemäß vollzogen, zur Bestürzung der USA. 1988, in der Folge von anonymen Beschwerden, die "*Millionen von zum Kult gehörende Fanatiker*" und "*Drogensüchtige und ehemaligen Guerillas*" beschuldigten, LSD und Cannabis zu verteilen, formierte die CONFEN erneut eine Untersuchungskommission. Diese bestätigte nicht nur das Dekret von 1987, welches den sakramentalen Gebrauch von Ayahuasca in Brasilien legalisierte, sondern empfahl auch, das Getränk dauerhaft aus der Liste der kontrollierten Substanzen zu befreien (ebd.).

Nach dem Tod Sebastiãos im Januar 1990 übernahm schließlich sein Sohn Alfredo Mota de Melo die Leitung der Cefluris. Der letzte Abschnitt seiner für Daimisten der Cefluris-Linie zentralen Hymnensammlung ist mit einem wohl programmatischen Titel überschrieben: *Nova Era* – New Age.

2. *Konzeptuelle Elemente der Santo Daime Doktrin*

Wenn auch christlich-katholische Elemente im Zentrum der Doktrin stehen, so sind doch deutlich Bestandteile aus anderen religiösen Traditionen und magisch-spiritistischen Kulten, insbesondere des in Brasilien ungeheuer populären Kardecismus im *Santo Daime* enthalten.

So finden wir Elemente, die dem afrobrasilianischen *Umbanda*-Kult entstammen, der selbst schon um Glaubensvorstellungen aus verschiedenen religiösen und esoterischen Systemen gravitiert. Der ebenfalls in den zwanziger Jahren vor dem historischen Hintergrund der beginnenden Urbanisierung und Industrialisierung wurzelnde *Umbanda*-Kult genießt in Brasilien eine hohe Popularität. In seinem Mittelpunkt stehen *Spirit-Possession*-Phänomene und Vorstellungen von bestimmten Klassen von Geistwesen, die auch in den Ritualen und Hymnen der *Daimistas* hin ihren Platz haben können. Ich konnte in Brasilien im Verlauf von Santo Daime-Ritualen häufig Geist-Inkorporationen in Medien beobachten, die die typische Gestik von aus der Umbanda bekannten Verkörperungen aufwiesen.

Auch die Konzeptionen von Krankheit, die laut Groisman und Snell (1995) bei den Daimistas vorherrschen (s.u.), sind denen der Umbandisten bemerkenswert ähnlich, wenn nicht gar identisch. Weiterhin sind fernöstliche, religiöse Merkmale und Vorstellungen wie Reinkarnationsglaube und das Konzept Karma sowohl unter Daimistas als auch in der *Umbanda* geläufig.

Deutlich hervor tritt das, aus den schamanistischen Traditionen der amazonischen Ureinwohner stammende, Merkmal des rituellen Gebrauchs von Ayahuasca. Auch die unter Daimistas verbreitete Auffassung, der psychoaktive Trank verkörpere spezifische Pflanzengeister, hat hier seinen Ursprung (Harner,1972 ; Illius, 1987; Reichel-Dolmatoff, 1971).

Weiterhin finden sich in den Hymnen des Santo Daime-Kults zahlreiche naturreligiöse Bezüge[39], die möglicherweise ebenfalls in den Mythen der autochthonen Bevölkerung verwurzelt sind.

Groisman und Snell (1995) extrahieren aus einer Reihe von Interviews, die sie unter *Daimistas* der Santo Daime-Gemeinde in Florianapolis auf Santa-Catarina Island in Brasilien durchführten, daß besondere Konzepte von Krankheit, Glaube, Liebe, Doktrin, Gemeinschaft und der heilige Daimetrank selbst, wiederkehrende und fundamentale Bestandteile der Daimista-Kultur sind. Ich erläutere diese Konzepte kurz an Hand der Sichtweisen, die in den Äußerungen der *Santo Daime* Anhänger zum Ausdruck kamen.

Die Konzepte von *Krankheit* beinhalten die Auffassung, Krankheit sei die Manifestation eines gestörten Gleichgewichtes in den Interaktionen eines Individuums mit seiner Umwelt. Krankheit wird als „psychischer Knoten“ gesehen, der in vergangenen Leben (*Karma*), oder im jetzigen Leben durch Verletzen der kosmischen Ordnung entstanden ist. Es werden aber auch andere Auslöser von Krankheit wie Hexerei oder böse Geister angenommen (Groisman&Snell,1995).

Gemeinschaft ist ein wichtiger Bestandteil des religiösen Lebens der *Daimistas*. *Santo Daime* Zentren bestehen aus einer Kirche, Häusern, in denen einige Anhänger leben und Lokalitäten für ökonomische Aktivitäten der Gruppen. Es werden in den Gruppen auch neue ökologische Lebensmodelle zu verwirklichen gesucht, und

[39] Zum Beispiel die in den Hymnen vielfach anzutreffende Preisung von Sonne, Mond und Sternen oder Erde, Wasser, Meer, Wald etc., teilweise personifiziert als *Rainha do Mar, Rainha da Floresta*...(Königin des Meeres, bzw. des Waldes).

weiterhin gilt die Gemeinschaft als Ort, an dem die in den Ritualen gelernten spirituellen Wahrheiten praktiziert werden können (ebd.).

Glaube an die Fähigkeit des Daime zu Heilen, und einen Kontakt mit unbekannten Dimensionen der Wirklichkeit herzustellen, wird von den Anhängern des Daime für zentral erachtet. Glaube wird als eine Empfindung beschrieben, die weder rationale Elemente noch assoziative oder analytische Logik beinhaltet.

Liebe ist ein Konzept, welches die Daimistas als eine im direkten Zusammenhang zur Gemeinschaft stehende, dynamische und impersonale Energie betrachten (ebd.).

Doktrin ist ein Begriff, der immer wieder im Zusammenhang mit *Santo Daime* fällt. Groisman & Snell geben an, das mit diesem Begriff manchmal die religiöse Bewegung an sich, manchmal die Bedeutungen der Hymnen und dann wieder die individuellen Interpretationen des spirituellen und die Lebensführung betreffenden Wissens, das aus der Anhängerschaft und der Teilnahme an den Ritualen folgt, gemeint sind. Es gibt meines Wissens mit Ausnahme der Hymnen keine schriftlich niedergelegten Manifeste; die Mythen und Geschichten über die Entstehung der Bewegung und die als modellhaft erachteten Lebensläufe der verstorbenen Santo Daime Führer werden mündlich tradiert. Groisman & Snell bezeichnen das Konzept *Doktrin* als Beispiel für die „multi-vocality“ des *Daimista* Universums im Sinne von Victor Turner. Die Inhalte der *Daime* Kosmologie seien in dem allgemeinen Begriff *Doktrin* verdichtet. Dieser Begriff beziehe seine Bedeutung aus den Inhalten der oralen Traditionen, den persönlichen Erfahrungen der Anhänger, den Gruppenmythen, den Interpretationen der Visionen von erfahrenen und als spirituell fortgeschritten erachteten Daimistas und den Texten der Hymnen (ebd.).

Der heilige psychoaktive *Daime*-Tee wird von den *Daimistas* als eine universale Medizin betrachtet, die sich prinzipiell auf jede Art von Krankheit therapeutisch auswirken kann. Es herrscht die Auffassung, daß die Heilwirkung des Daime in Beziehung zu den Bemühungen eines Individuums steht, persönliches Fehlverhalten und negative Gewohnheiten im Sinne der oben genannten Krankheitskonzepte zu korrigieren. Dabei wird der psychoaktive Trank als ein Schlüssel angesehen, der die Türen zu einem Bewußtseinszustand öffnet, in dem die Ursachen von Krankheit und Fehlverhalten gesehen werden können (ebd.). Die in den Daime-Ritualen gesungenen Hymnen personifizieren den *Daime* häufig als Lehrer oder Professor, der den Weg zu Gott und zum wahren Selbst aufzeigt. Das Beschreiten dieses Weges wird als Heilungsprozeß betrachtet, und das Erkennen der transzendenten Einheit mit Gott

wird als Gesundheit gedeutet. Somit erscheint der Heilungsprozeß eines Individuums mit der Veränderung seines in Beziehungtretens zur Welt in Resonanz stehend.

Eines der auffälligsten Elemente in der religiösen Lebenswirklichkeit der *Daimistas* ist die ausgeprägte Ritenkultur. Es gibt verschiedene Typen von Ritualen in *Santo Daime* Gemeinden, die im folgenden kurz geschildert werden.

Das Hinario

Das *Hinario* ist ein Ritualtyp, der anläßlich religiöser Feiertage des katholischen Kalenders sowie an Geburts- und Todestagen von *Santo Daime* Gründern und Oberen, begangen wird. Das *Hinario* hat einen festlichen Charakter, es ist die religiöse Feier der *Daimistas*. In einem *Hinario* werden in der Regel die in einem Gesangbuch zusammengefaßten Hymnen gesungen, die von einer einzelnen Person empfangen wurden. Diese Liedersammlungen werden, ebenso wie das Ritual, *Hinario* genannt. So besteht etwa das *Hinario Irineu* aus den ca. 130 Hymnen, die der Gründer der Santo Daime Bewegung im Laufe seines Lebens empfangen hat. Ein *Hinario* dauert etwa 6-10 Stunden, in der Regel von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang. Die Hymnen werden als göttliche Offenbarungen betrachtet. Sie werden meist innerhalb der Rituale ‚*gechannelt*', nicht komponiert. Luna (2000: 6): „*As charged parables of power, the hymns contain simple enigmas of, for example, a little bird, a gardener, and flowers that become landmarks for a journey toward spiritual fulfillment. These sung texts often have a strong narrative thread. In other words, they tell a story in a highly-ordered pattern of repetitions and refrains that lend themselves to memorization. The constant mention in the hymns of father, mother, brothers and sisters provides a sense of familial peace, unity and consolation to the singers moving in unison in the temple from sunset to sunrise*".

Tanz eines Hinarios in Mapiá

Santo Daime Kirche in Mapiá

Während der *Hinarios* wird meist eine weniger starke Konzentration des psychoaktiven Gebräus ausgeschenkt. In Abständen von etwa zwei Stunden wird während der gesamten Dauer des Rituals wiederholt *Daime* getrunken. Der genaue Zeitpunkt wird jeweils vom *Padrinho,* dem Ritualleiter, bestimmt.

Charakteristisch für Rituale des Typus *Hinario* ist der über die gesamte Dauer des Rituals aufrechterhaltene formalisierte Tanzschritt, der *Bailado*. Es gibt drei Varianten des *Bailado*, die sich nach dem musikalischen Rhythmus[40] der ihn begleitenden Hymnen richten. Im Glaubensgerüst der *Daimistas* bewirkt der *Bailado* die Entstehung eines Energieflusses zwischen den Teilnehmern des Rituals (Richman,1990). Dazu bewegen sich die nach Körpergröße aufgereihten Tänzer konstant und synchron von links nach rechts und dann wieder zurück.

Der erste Teil eines *Hinarios* wird meist ohne Instrumental-Begleitung gesungen, jedoch gibt es eine rhythmische Begleitung durch *Maracas* (Rasseln). Später können die Hymnen von Gitarren, Akkordeon, Trommeln und anderen Instrumenten begleitet werden.

Die Concentração

Es ist Bestandteil der *Santo Daime* Doktrin, daß an jedem 15. und 30. eines Monats ein Ritual des Typs c*oncentração* abgehalten wird. Bei diesen Ritualen verharren die Teilnehmer in einer starren Körperhaltung sitzend auf einem Stuhl. Dabei soll der Rücken gerade bleiben und der Kopf nicht gesenkt werden. Weiterhin sollen weder Arme noch Beine gekreuzt werden, um den Energiefluß im Körper nicht zu behindern. Wie in den anderen Ritualen auch, wird periodisch *Daime* getrunken. Die in der *Concentração* gesungenen Hymnen variieren. In der Regel wird am Anfang das *Oração* (Gebet) angestimmt, eine Sammlung von Liedern, die mit Ausnahme der *Hinarios* die meisten Rituale eröffnet. Daraufhin wird das Singen der Hymnen wiederholt von etwa 40minütigen Intervallen des Schweigens unterbrochen. Die Hymnen der *Concentração* sind dann im weiteren Verlauf des Rituals nicht festgelegt,

[40] hythmen sind Marsch, Walzer und Mazurka.

sondern werden vom Ritualleiter ausgewählt. Meist werden Abschnitte aus den verschiedenen *Hinarios* gesungen.

Im Gegensatz zur religiösen Feier, dem *Hinario,* haben Rituale vom Typ c*oncentração* eine stärker meditative Ausrichtung, indem sie in den stillen Phasen des Rituals die individuelle Exploration des durch *Daime* induzierten veränderten Bewußtseinszustandes ermöglichen. In gewisser Weise sind die c*oncentrações* auch ein rituelles Übungssetting, um den Umgang mit dem Daime, insbesondere das Aufrechterhalten der Konzentration im veränderten Bewußtseinszustand, sowie auch das Singen der Hymnen, zu erlernen.

Das Ritual der Heilung

Wenn auch alle Ritualtypen von den Anhängern der *Santo Daime Doktrin* als potentiell therapeutisch betrachtet werden, so gibt es doch spezifische Rituale, deren Fokus exklusiv im Bereich von Heilung angesiedelt ist. Diese Rituale werden als *Sternarbeit* bezeichnet. Sie erfordern idealerweise eine balancierte Anzahl von weiblichen und männlichen Teilnehmern. In der originären Form der Sternarbeit formen die Teilnehmer einen Kreis um einen zentralen sternförmigen Altar, während sieben[41] sehr erfahrene *Daimistas* direkt an diesem Altar Platz nehmen. Diese sieben dürfen während der gesamten Dauer des vier- bis siebenstündigen Rituals ihren Platz nicht verlassen (Richman,1990). Auf dem sechszackigen Altar in der Mitte des Raumes befinden sich Bilder von verstorbenen Daimista-Führern neben Bildern von Jesus Christus und katholischen Heiligen, verschiedene Kristalle, Kerzen und Räucherwerk (Groisman, 1995: 244).

Für die Heilarbeiten wird meist eine spezielle Konzentration des Daimetrankes verwendet, die einen höheren Anteil an psychoaktiven Wirkstoffen enthält, als die bei anderen Ritualtypen verwendete Konzentration. Während der Heilarbeiten befinden sich die Teilnehmer wie bei der c*oncentração* in sitzender Haltung, und das Singen der Hymnen wird von konzentrativen Phasen der Stille unterbrochen. In einer Heilarbeit werden spezielle auf Heilung ausgerichtete Hymnen gesungen. Im Verlauf einer Sternarbeit können auch direkte Heilungspraktiken wie Massage, Handauflegen und Kristallreinigungen (Richman, 1990) zur Anwendung kommen. Neben der Sternarbeit, die gewachsene Anforderungen an Teilnehmer und die Lokalität des

Rituals stellt (sternförmiger Tisch, idealerweise ein kreisförmiger Raum, große Anzahl erfahrener Daimistas, die spezielle spiritistische Heilungspraktiken beherrschen), gibt es auch reduzierte Versionen dieser Heilarbeiten, die, wie ich vielfach beobachten konnte, vor allem bei europäischen *Santo Daime* Anhängern praktiziert werden.

III. 4 Der sakramentale Gebrauch von Ayahuasca in der westlichen Welt

Gelegentlich trifft man auf die Auffassung, Entheogene wie Ayahuasca hätten ihren Platz allein in der ihnen angestammten geographischen Umgebung, innerhalb der sie traditionell umgebenden Vorstellungen und Praktiken. Sie würden sich daher nicht für einen Export in andere kulturelle Milieus eignen.

Wir treffen jedoch längst auf eine völlig andere Realität, die Wirklichkeit ist solchen Meinungen bereits entschlüpft. Unzählige ethnobotanische Internetshops bieten die Pflanzen für die Herstellung von Ayahuasca weltweit zum Verkauf. In virtuellen Diskussionsforen tauscht eine weltweite Gemeinschaft Informationen und Erfahrungen zur Herstellungsweise und Anwendung des Tranks aus. Hier entsteht empirisches Wissen um die neoschamanische Anwendung des Trankes.

Ayahuasca und auch andere Entheogene haben mittlerweile einen festen Platz in vielen esoterischen Workshops sowohl in den USA als auch in Europa (siehe Saunders, 2000: 111ff.). Teilweise fungieren hier Ritualleiter, die selbst Erfahrungen bei authentischen Schamanen des Amazonasgebietes sammeln konnten. Schamanen aus Amazonien kommen auch selbst zu Besuchen nach Europa und in die USA. Bei einigen dieser Rituale steht eine psychotherapeutische Orientierung im Vordergrund, die Sitzungen werden von Psycho- und/oder Physiotherapeuten organisiert. Gemeinden der Ayahuasca-Kirche Santo Daime und teilweise auch der Uniao do Vegetal gibt es mittlerweile in einigen weiteren südamerikanischen Ländern, weiterhin in Spanien, Holland, Deutschland, Japan, Tschechien, Österreich, der Schweiz und in zahlreichen Staaten der USA. Das Sakrament Ayahuasca hat den Regenwald hinter sich gelassen und ist zu einem universalen Phänomen evolviert. Hier befindet das Sakrament sich einerseits im Prozeß der Adaption an zeitgenössische Formen dessen, was als New Age–Religion umschrieben werden kann, und andererseits findet sich sein Gebrauch im Kontext einer

[41] Groisman und Snell sprechen an dieser Stelle von zwölf Daimistas (Groisman & Snell,1995:244).

Wiederbelebung/Anknüpfung an verloren geglaubte, mystische Traditionen der Alten Welt.

Diese Bewegung wird von einigen ihrer Protagonisten bereits als *entheogene Reformation* (siehe Ott, 1995) bezeichnet. Das Revival eines Interesses an psychotropen Pflanzen ist als eine Reaktion auf die zunehmende Entfremdung zu deuten, die in unserer von industriellen - über weite Strecken selbstzerstörerischen - Werten getragenen Gesellschaft von vielen Menschen empfunden wird. Entheogene Religion, insbesondere Ayahuasca-Riten, finden in einem Milieu statt, das an der Herstellung eines ökologisch-globalen Bewußtseins der Allverbundenheit allen Lebens auf der Erde interessiert ist. Ayahuasca fungiert dabei als Medium und Metapher für ein Bewußtsein der drängenden Probleme, welche aus der nach wie vor massiv betriebenen Zerstörung der letzten Regenwälder dieses Planeten erwachsen. Dazu Metzner (1999: 4):

As such, this revival of entheogenic shamanism can be seen as part of a worldwide response to the degradation of ecosystems and the biosphere – a response that includes such movements as deep ecology, ecofeminism, bioregionalism, ecopsychology, herbal and natural medicine, organic farming and others. In each of this movements there is a new awareness, or rather a revival of ancient awareness of the organic and spiritual interconnectedness of all life on this planet.

Durch Ayahuasca ausgelöste, persönliche Transformationsprozesse münden hier in den Versuch, kulturelle Transformationsprozesse anzuregen. Ayahuasca-Gebrauch in der westlichen Welt hat somit, neben der Suche nach persönlicher Heilung die Dimension eines Heilversuchs der westlichen Zivilisation, eines Versuchs, die heute von vielen Menschen empfundene Dissoziation von Mensch/Religion/Spiritualität und Natur (um nur einige mögliche Dualismen zu nennen) zu heilen.

Im nächsten Abschnitt sollen nun die westlichen Gebrauchsformen von Ayahuasca etwas näher betrachtet und vorgestellt werden.

A. Santo Daime in Europa und den USA

Noch Ende der 80er Jahre war in Boston/USA ein Daime Zentrum gegründet worden. Auch von Anhängern der Uniao do Vegetal wurden Kultgruppen außerhalb Brasiliens gegründet, wenngleich hierüber im Allgemeinen weniger bekannt ist.

Anfang der 90er Jahre fanden verschiedene Bemühungen von CEFLURIS statt, die Rituale in verschiedenen westlichen Ländern bekannt zu machen. Die Bewegung

verfolgte dabei einerseits ein missionarisches Interesse, andererseits scheinen dabei auch die persönlichen Interessen einzelner Kultchefs eine Rolle gespielt zu haben In den 90er Jahren kam es in Europa auch zum „Verkauf“ von Ritualen auf dem „Markt der Religionen“ innerhalb der New-Age Szene (siehe hierzu Balzer, 1999: 66ff.). Dabei wurden die Rituale als schamanische Selbsterfahrungsgruppen angepriesen. Teilnehmen konnte man an solchen Ritualen gegen die Bezahlung eines meist nicht unerheblichen Betrages. In den Ankündigungen dieser Veranstaltungen wurde nichts vom traditionellen, katholischen (in der New Age Szene nicht sonderlich populären) Hintergrund der Religion erwähnt. Insofern waren die Teilnehmer oft nicht auf das vorbereitet, was sie erwartete. Eine wesentliche Rolle spielte bei diesem Export der Daime-Religion der umstrittene Leiter des New Age Instituts TNI (The Natale Institute) Frank Natale. Mit Sicherheit ist diese Form der aus ihrem traditionellen Kontext losgelösten Präsentation der Rituale eines Kults aus verschiedenen Gründen (ablehnende Haltung oder fehlender Bezug der Teilnehmer zum Glaubenssystem, weiterhin eine individuell konsumorientierte Einstellung bei den Teilnehmern (ebd.)) nicht zuletzt auch wegen der damit verbundenen Kommerzialisierung kritisch zu sehen.

Doch unabhängig von diesem vorübergehenden Angebot von Santo Daime Ritualen auf dem New Age Markt, entstehen in der Folge auch Gruppen, die sich regelmäßig zu Ritualen zusammenfinden, und diese entsprechend der brasilianischen Tradition als Kult der *Rainha da Floresta* und von *Juramidam* ausüben. Mir sind innerhalb Deutschlands zeitweise mindestens sechs Santo Daime Kultgruppen bekannt, die an die 100 feste Mitglieder zählten Die meisten dieser Gruppen haben sich aber als Folge der Repression durch die Polizeiaktionen in den Jahren 1999 und 2000 aufgelöst.

Santo Daime hat heute Zweige in den Niederlanden, den USA, Japan, Belgien, Frankreich, Deutschland, Italien, Spanien, England, der Schweiz, Österreich und der Tschechischen Republik, die allerdings alle im Untergrund operieren. Nirgends außer in den Niederlanden und Brasilien ist ihre Religion offiziell anerkannt, in verschiedenen Ländern laufen Gerichtsverfahren gegen die Anhänger dieser Religion.

B. Dezentralisierte Ayahuasca-Rituale zwischen Neoschamanismus und Psychotherapie

Es ist vielen westlichen Psychologen und Ärzten seit langem bekannt, daß psychoaktive Substanzen psychotherapeutische Prozesse beschleunigen und intensivieren können (vgl. z.B. Grof 1985). Weiterhin ermöglichen sie einen Zugang zu transpersonalen resp. spirtuell-mystischen Erlebnisräumen, die nonpharmakologisch induzierten Zuständen mystischer Ekstase gleichen. Nachdem sich in der westlichen Welt in den vergangenen Dekaden eine Renaissance des Interesses an traditionellen schamanischen Heilmethoden vollzog, welche auch den Gebrauch entheogener Pflanzen mit einbezog, entstanden schamanisch-therapeutische Zirkel, die mit verschiedensten Methoden, die einem Kontinuum von ethnomedizinischen, esoterisch-magischen und psychotherapeutischen Traditionen entstammen, neue - spezifisch abendländische - entheogene Ritualformen entwickelten. Ralf Metzner nennt diese Form des Gebrauchs entheogener Pflanzen „hybride therapeutisch-schamanische Kreisrituale“ (Metzner 1999: 40). Westliche Psychotherapie in jeglicher Form kann aus kulturanthropologischer Sicht als ritualisierte Interaktion betrachtet werden. Im Gegensatz zu schamanischen Therapieformen steht hier häufig die Instrumentalisierung des verbalen Dialog auf der Basis einer bestimmten Doktrin (bspw. der Psychoanalyse) im Mittelpunkt, die der Erkundung des Bewußtseins dienen soll. Erst seit den sechziger Jahren entstehen Therapieformen, die den einseitig analytisch-verbalen Dialog durch körperorientierte Methoden wie Bewegung, Atemübung, Musik etc. ergänzen und auch zunehmend den therapeutischen Wert veränderter Bewußtseinszustände erkennen. Gerade in diesem Umfeld findet sich häufig eine Offenheit gegenüber der Einbindung von Entheogenen oder Empathogenen wie MDMA in ein offenes und therapeutisches Ritualsetting.

Typische strukturelle Element dieser Rituale, die teilweise auch Grundelemente traditioneller schamanischer Heilmethoden darstellen, sind die kreisförmige Sitz- oder Liegeordnung, ein altarartiger Fokus bzw. ein Feuer in der Mitte des Kreises, die Anwesenheit eines erfahrenen Leiters, manchmal mit zusätzlichen Assistenten, eine Präferenz für halbdunkle Lichtverhältnisse (teilweise Gebrauch von Augenklappen zur Intensivierung der Visionen), die Verwendung von Instrumenten wie Trommeln, Rasseln, Gesang oder evokatorischen Musikaufnahmen, sowie die

Kultivierung einer respektvollen und spirituellen Haltung gegenüber dem rituellen Geschehen (ebd.). Metzner hält fest, daß die Mehrzahl der an diesen Zirkeln teilnehmenden Individuen Erfahrungen mit psychospirituellen Techniken, wie schamanischen Seelenreisen, buddhistischer Vipassana Meditation, tantrischem Yoga, holotroper Atemarbeit, verschiedenen Formen konventioneller Psychotherapie bzw. körperorientierten Therapieformen aufweisen. Die Teilnehmer der Rituale arbeiten dabei häufig individuell die ihnen vertrauten Techniken der Therapie und Meditation in das Ritual ein. Es herrscht die Auffassung, daß psychotrope Pflanzen, indem sie die Sensitivität der Wahrnehmung verstärken, psychospirituellen Methoden zu einer verstärkten Wirksamkeit verhelfen (ebd.).

Einige dieser westlichen Formen des rituellen Entheogen-Gebrauchs arbeiten mit dem „*talking staff*“ oder „*singing staff*“. Dieses Element des Rituals entstammt den spirituellen Traditionen nordamerikanischer Indianer. Es wird ein Stab herumgegeben, und die Person, die den Stab zu einem bestimmten Zeitpunkt bei sich hält, liefert einen individuellen Beitrag zum rituellen Geschehen, sie singt bspw. ein Lied oder trägt ein Gebet vor.

Im Vorfeld solcher Kreisrituale können, als Vorbereitung auf die Entheogenerfahrung, manchmal eine „*vision-quest*“ in der Natur, Meditationen oder expressive künstlerische Aktivitäten in verschiedenen Modalitäten durchgeführt werden. Häufig tauschen die Teilnehmer vor der Zeremonie ihre Intentionen und Ziele aus (ebd. 41).Weit verbreitet ist ebenfalls eine Art integrativer Nachbearbeitung einer solchen Zeremonie, indem die Teilnehmer sich etwa am nächsten Morgen zu einem gemeinsamen Gespräch treffen, bei dem sie ihre individuellen oder kollektiven Lernerfahrungen besprechen und austauschen.

Metzner (ebd: 42) hält fest, daß Personen, die über längere Zeit eine Praxis des intentionalem rituellen Gebrauchs von Entheogenen verfolgen, durch ihre Erfahrungen meistens über das mechanistische, rational-wissenschaftliche Weltbild hinausgelangen, bzw. das konventionell-materialistische Paradigmata hinter sich lassen oder als relative Halbwahrheit interpretieren. Auf der anderen Seite unterstützen Entheogene manchmal die unmittelbare Erfahrung von Lehrsätzen der Tiefenpsychologie, der Psychoanalyse usw., führen jedoch darüber hinaus auch zu mystischen Erfahrungen, wie sie aus den asiatischen Religionen bzw. aus den esoterischen Traditionen des Abendlandes bekannt sind. Weiterhin wird häufig die, den meisten Menschen im alltäglichen Bewußtseinszustand verborgene, Geisterwelt

der Schamanen unmittelbar wahrgenommen, ein Erlebnis, dessen wiederholte Rezeption das „offizielle“ Weltbild der Industrienationen unter Umständen nachhaltig fragwürdig erscheinen läßt.

Eine weitere mit dem spirituellen Gebrauch von pflanzlichen Entheogenen verbundene Geisteshaltung ist offenbar eine erhöhte Sensitivität gegenüber ökologischen Fragen des Erhalts der Tier- und Pflanzenwelt resp. des Erhalts der Integrität der natürlichen Umwelt. Metzner ist in dieser Hinsicht der Auffassung, daß das wachsende Interesse am Schamanismus im allgemeinen, und der Ayahuasca-Schamanismus im besonderen, Teil einer weltweiten Bewegung darstellt, die einer direkten, auf unmittelbarer spiritueller Erfahrung basierenden Verbindung mit der Natur entgegenstrebt (ebd.:42). Ayahuasca wird im Rahmen neoschamanischer Rituale als ein aus dem Regenwald stammendes, evolutionäres Agens gesehen, das die gestörte Balance des Lebens auf der Erde wiederherstellen soll (ebd. 291) Schamanistisch geprägte Gesellschaften, die den Gebrauch von Entheogenen und damit die Erfahrung immaterieller Geistwelten in ihre Kultur integriert haben, werden zu einem Lebensmodell erhoben, weil sie den Tieren, Pflanzen und der Erde mit spiritueller Achtsamkeit begegnen. Ayahuasca und andere bewußtseinsverändernde Pflanzen, werden dabei als eines der wirksamsten Instrumente der Anpassung an die ökologischen Anforderungen betrachtet, mit denen sich die Menschheit als Spezies konfrontiert sieht. In sehr vielen von Westlern verfaßten Erfahrungsberichten klingt diese Dimensionen der Ayahuasca-Epiphanie an. Inwieweit in dieser Hinsicht tatsächlich langfristige Verhaltensmodifikationen durch regelmäßigen Ayahuasca-Konsum erreicht werden, bleibt zu untersuchen.

IV. Die Kriminalisierung entheogener Religiosität

Im Mai 2000 erschienen in verschiedenen Tageszeitungen Deutschlands Artikel wie die folgenden: „*Sekten-Horror: Eltern flößten Baby Droge ein. Die Droge kommt direkt aus dem brasilianischen Dschungel und ist so gefährlich wie LSD: Ayahuasca, auch Daime genannt. Ihre Hersteller - allesamt Mitglieder der Sekte "Santo Daime" - schleppen sie nach Deutschland ein. Eine Flasche des braun-schwarzen Lianentrunks wurde jetzt in Steglitz entdeckt. "Das Gebräu ist eine harte Droge", sagte ein geschockter Polizist. Sektenpfarrer Thomas Gandow: "Das Zeug muss weg!" Wer es trinkt, werde süchtig oder aber verrückt*“ (BerlinKurier 18.05.2000). Im Tagesspiegel war zu lesen: „*Aktion gegen "Santo-Daime-Sekte. (...). Die von "Priestern" der Sekte in Brasilien hergestellte Droge, die als Fertigprodukt nach Deutschland geschmuggelt wird, heißt nach einem Angehörigen eines früheren Inka-Königs "Ayahuasca". In der Inka-Kultur sieht die Sekte auch ihre Wurzeln. Weitere Ableger der Sekte gibt es der Polizei zufolge auch in Portugal, den Niederlanden und anderen europäischen Ländern. Während einer Gründungsveranstaltung der Sekte hatten BKA-Drogenfahnder im September 1999 im thüringischen Bad Berka fast 62 Liter des Rauschmittels sichergestellt. Es soll bei dauerhaftem Konsum Persönlichkeitsveränderungen und schizoide Psychosen hervorrufen. Zu den Sektenmitgliedern gehören offenbar Angehörige sämtlicher Gesellschaftsschichten. In Hannover wurde bei einem Berater für Gesundheitsfragen für Großunternehmen ein Liter des Gebräus sichergestellt, bei einem praktizierenden Kinderarzt im schwäbischen Esslingen beschlagnahmte die Polizei zwei Liter.* (Tagesspiegel, 18.5.2000).

Bemerkenswert ist der diffamierende und populistische Duktus der Artikel, der in der Medienberichterstattung über entheogene Sakramente jedoch leider an der Tagesordnung ist[42].

Entheogene Religion befindet sich in den westlichen Industrienationen noch immer in einer rechtlichen Grauzone. Der religiöse Gebrauch dieser Substanzen unterliegt in der abendländischen Kultur einer massiven Stigmatisierung und Kriminalisierung, und ist daher in den Untergrund gedrängt. Es kann öffentlich außer in interessierten und/oder informierten Fachkreisen nicht darüber gesprochen werden, ohne daß

[42] In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts klang die Medienberichterstattung in Hinblick auf die Peyote-Religion der nordamerikanischen Indianer ganz ähnlich, wie hier über Santo Daime: *„New ´Religious´ Movement. Incantations once a week that last all night, effects a very harmful, one person prepares small mescal pills and passes them to others“* (NY Times, 14.01 1923, zit i. Russell, 2000).

konkret soziale und/oder strafrechtliche Repressionen drohen. Für Konsum und Umgang mit Ayahuasca (oder Daime) ist der Anwendungsbereich des bundesdeutschen Gesetzes über den Verkehr mit Betäubungsmitteln (Btmg) eröffnet. Gemäß §1, Abs. 1 Btmg sind Betäubungsmittel umfaßt, die in den Anhängen I bis III aufgeführt sind. Seit 1983 ist Dimethyltryptamin Bestandteil der Anlage I des Btmg. Gemäß $ 29 Abs. I ist der Umgang, insbesondere die Herstellung, das Handeltreiben, das Einführen, das Abgeben oder das sonstige in Verkehrbringen, das Verschaffen

PEYOTE USED AS DRUG IN INDIANS' "CULT OF DEATH"

NEW 'RELIGIOUS' MOVEMENT

Incantations Once a Week That Last All Night

EFFECTS ARE VERY HARMFUL

One Person Prepares Small Mescal Pills and Passes Them to Others.

in Northern Mexico. It is in the form of a prickly pear. The top, about one and one-half inches in diameter, very soft and green, is cut off and dried until it becomes brittle and hard. It has a bitter taste. It has been sold largely for commercial purposes by dealers in Laredo, Texas.

"It is generally eaten in this dry, brittle state, or made into a tea. In late years it has also been powdered and put in capsule form. More recently it has been put into peyote balls, made by an unpleasing process by which one person chews up a number of peyote buttons, rolls them into balls while moist and in that form passes them on to others.

The Verdict of Science.

"From time immemorial peyote has been used by certain tribes in Mexico for the purpose of producing intoxication at religious ceremonies. From there it spread to the Kiowas of the Rio Grande, the Zunis of Arizona and others. In the early days it was always used for the purpose of producing intoxication at religious ceremonies. It is said that the

described. The small gourd rattle, together with the small drum, furnishes the music. Gradually, after midnight, many present become intoxicated, enjoying the incessant and wonderful visions and music. Toward morning the company is generally in a stupor. The next day (sometimes days) is spent in sleep and lounging about or lying promiscuously on the floors to recover from the effects of the drug.

"An unceasing fighter against peyote was the late Rev. Walter C. Roe, whose service as a missionary among the Indians compels admiration and attention. Summing up the peyote cult Dr. Roe said:

4. It is a drug habit producing pleasurable excitation of the imagination, ordinarily without immediate injurious effects.

5. It is a religion which claims to be the Indian form of Christianity and therefore makes a strong appeal to the racial sentiment.

6. It is generally organized and promulgated by young educated Indians, who then find that pathway to ambitious prominence which is denied them under the old-time regime.

"The drug is also used by many during the week and is used in every form of sickness and disease by young and

und der Besitz von DMT strafbar. Damit ist nach bundesrepublikanischem Betäubungsmittelrecht jedweder Umgang mit DMT-haltigen Ayahuasca/Daime Tränken bis auf den Konsum ohne vorherigen Besitz strafbar. Der Strafrahmen geht von Geldstrafen bis zu einer Freiheitsstrafe von bis zu fünf Jahren. Die Strafbarkeit ist soweit ausgedehnt, daß nach § 29 I Nr. 10 Btmg schon die Zurverfügungstellung einer Räumlichkeit für ein Ritual, das Bewerben oder die Ankündigung eines Rituals oder die nur kurzfristige Aufbewahrung des Trankes ohne Berücksichtigung des Konsums umfaßt werden.

In Anbetracht einer weitverbreiteten Unkenntnis der entheogenen Erfahrungsdimensionen psychoaktiver Pflanzen, die im öffentlichen Bewußtsein nicht wesentlich von suchterzeugenden Stoffen differenziert werden, scheint es oft verwegen, mit religiöser Freiheit zu argumentieren. Näher liegen Kategorien wie

„Drogensekten“. Gestützt wird diese Haltung der Öffentlichkeit gegenüber entheogener Religion durch tendenziöse Berichterstattung in den Medien und das Betäubungsmittelgesetz (Btmg.), das Fragen der religiösen Freiheit nicht reflektiert. DMT wie auch alle anderen entheogenen Prinzipien aus Pflanzensakramenten gelten laut Btmg. als nicht verkehrsfähige Substanzen ohne therapeutischen Nutzen, deren Besitz und Weitergabe rechtlich in der gleichen Weise gehandhabt wird, wie der Besitz von Suchtmitteln wie Kokain oder Heroin.

Im nächsten Abschnitt der Arbeit soll daher untersucht werden, ob es eine medizinisch-wissenschaftliche Grundlage gibt, die eine Stigmatisierung und Prohibition von Ayahuasca einsichtig erscheinen ließe.

A. Ist Ayahuasca eine Gefahr für die Gesundheit?

Gib es Gefahren des rituellen Gebrauchs von Ayahuasca? Bestimmte diätetische Restriktionen müssen aufgrund der Mao-Hemmenden Wirkung des im Trank befindlichen Harmins eingehalten werden (Ott, 1995). Sowohl physische als auch psychische Abhängigkeit sind nicht nachweisbar (Callaway, 1999: 245). Dr. Jacques Mabit zufolge, Gründer des Takiwasi Drogenentzugs Zentrum im peruanischen Amazonasgebiet, welches von der überministerialen Mission für den Kampf gegen Drogen und Sucht der französischen Regierung subventioniert wird, wird Ayahuasca von:

Männern, Frauen und sogar Kindern eingenommen. Es entwickelt keine Abhängigkeit. Es ist ein Purgativum, welches spektakuläre aber vorhersehbare und harmlose Anfälle von Durchfall und Erbrechen auslösen kann. Zur gleichen Zeit induziert es verstärkte Zustände des Bewußtseins, und es besitzt aus diesem Grunde seine psychotherapeutischen, traditionell magischen und religiösen Applikationen (Longi, 2000).

Dr. Mabit, der Ayahuasca benutzt, um seine Patienten zu behandeln, fügt hinzu:

Es ist falsch, zu sagen, daß der geringste Fehler in der Dosierung tödlich sein kann; im Falle einer Überdosierung erbricht der Patient und beseitigt so die Substanz. Ayahuasca sollte in einem kontrollierten Umfeld als ein Instrument zum Erkunden von Bewußtseinszuständen genutzt werden, nicht als Unterhaltung. Es muß vorsichtig benutzt werden, nicht wegen seiner potentiellen Giftigkeit, die quasi non-existent ist, sondern weil es schwierig ist, veränderte Bewußtseinszustände zu kontrollieren. Dies ist eine Übung, die die Führung eines Meisters, eines Spezialisten in diesen Dingen erfordert. (ebd.)

In einem Interview zur polizeilichen Verfolgung der Santo Daime-Gemeinden in Holland äußert sich Prof. Wolff vom akademischen Krankenhaus in Leiden,

Toxikologe und Berater des niederländischen Gesundheitsministeriums (Longi: 2000):

Dies ist ein komplizierter juristischer Widerspruch, und um ehrlich zu sein, niemand hat mir jemals erklären können, warum diese Substanzen sich auf Liste 1 des Opium Gesetzes befinden. Dies gilt meiner Ansicht nach auch für Psilocin und Psilocybin! Wir begegnen hier einer bestimmten Gruppe von Substanzen, größtenteils pflanzlichen Ursprungs, die das menschliche Bewußtsein verändern, aber keine problematischen Nebenwirkungen aufweisen. Wir wissen von fast allen diesen Stoffen, daß sie keine Sucht auslösen und daß die Leute keine Entzugserscheinungen entwickeln, wenn sie mit dem Gebrauch aufhören. Ich verstehe nicht, warum solch ein Wirbel um Substanzen veranstaltet wird, die sogar weniger schädlich als Marihuana sind.

Eine von einem Forscherteam um den Psychiater Charles Grob durchgeführte Studie sowohl über die akuten als auch die langfristigen Auswirkungen des Gebrauchs von Ayahuasca unter Mitgliedern der brasilianischen Ayahuasca Kirche *União do Vegetal* förderte zu Tage, daß die Mitglieder der Bewegung ihren vormaligen habituellen Gebrauch von Alkohol, Kokain und Tabak abgelegt hatten (Grob et al. 1996). Alle Testpersonen in der Untersuchung hatten Ayahuasca im zeremoniellen Kontext auf wöchentlicher Basis über einen Zeitraum von mindestens 10 Jahren eingenommen.

Die Untersuchungen der psychologischen Effekte des Ayahuasca-Gebrauchs wurden mittels psychiatrisch-diagnostischer Interviews, Persönlichkeitstests und neuropsychologischer Bewertungen durchgeführt. Es ergaben sich signifikante Unterschiede zu einer Kontrollgruppe. UDV-Mitglieder zeigten z.B. statistisch mehr Vertrauen als Furcht vor Ungewißheit, und größeren Optimismus als antizipierende Sorge (McKenna, 1998:70). Sie schnitten bei verbalen Gedächtnistests besser als die Kontrollgruppe ab. 11 der 15 UDV Probanden litten in der Vergangenheit an massiven depressiven Störungen, vier hatten Drogen mißbraucht (Kokain und Amphetamin), elf waren von Nikotin abhängig und drei hatten unter Angstphobien gelitten. Weitere fünf Personen waren ehemals Alkoholiker, die gewalttätig aufgefallen waren. All diese pathologischen Befunde lösten sich nach dem Eintritt in die UDV mit der Zeit auf. Alle VP gaben dem subjektiven Empfinden Ausdruck, daß der rituelle Hoasca-Gebrauch zu verbesserter physischer und mentaler Gesundheit,

União do Vegetal

sowie zu signifikanten Verbesserungen in familiären Interaktionen geführt habe (ebd.). Pathologische Veränderungen, die mit der Einnahme von Ayahuasca verbunden sind, konnten nicht nachgewiesen werden. Das Auslösen von Erbrechen wurde subjektiv eher als tonisch und wohltuend denn als die Reaktion auf eine Vergiftung empfunden[43] (Callaway, 1999: 252).

Die Untersuchung von Grob brachte weitere interessante Ergebnisse, z. B. wiesen die Probanden im Vergleich zu einer Testgruppe (von der niemand jemals Ayahuasca getrunken hatte) eine signifikante Aufwärtsregulierung der Dichte von Serotonin-Rezeptoren auf ihren Blutkörperchen auf. Die Auf- oder Abwärtsregulierung von peripheren Rezeptoren im Blut wird in der Neurochemie als Indiz für eine ähnliche Regulierung im Gehirn betrachtet. Welche Schlüsse sich aus diesem Befund ziehen lassen, ist jedoch unklar. Ein Anstieg in der Dichte von Serotonin-Rezeptoren im Blut ist in einer Studie mit hohem Alter korreliert worden, jedoch lag das durchschnittliche Alter der VP in der UDV-Studie bei 38 Jahren[44] (McKenna:1998: 71). Auch wies keiner der untersuchten Ayahuasca-Trinker irgendwelche Anzeichen neurologischer oder psychologischer Defizite auf. Im Gegenteil, sie hatten in psychologischen Tests Ergebnisse erzielt, die auf eine außergewöhnliche psychologische Gesundheit hindeuteten (McKenna:1998: 71).

Der Neuropharmakologe Jace Callaway, einer der ausführenden Forscher der UDV-Studie, vermutete die Ursache für die erhöhte Rezeptorendichte in der Substanz Tetrahydroharmin (THH), die in Ayahuasca-Zubereitungen enthalten ist. An der Universität von Kuopio in Finnland verabreichte er sich ob dieser Vermutung selbst über einen Zeitraum von 6 Wochen täglich THH. Vor und nach dieser Periode untersuchte er sein Gehirn mit Hilfe einer SPECT-Tomographie. Er fand heraus, daß sich die Dichte von Serotonin-Rezeptoren im präfrontalen Cortex erhöht hatte. Als er THH absetzte, fiel die Menge der Rezeptoren über den Zeitraum von einigen Wochen graduell wieder auf den Ausgangswert. Möglicherweise ein Experiment, das therapeutisch verwertbar ist: Ein Defizit von 5HT-Rezeptoren im Frontal Cortex ist

[43] Laut Callaway ist die für Ayahuasca manchmal symptomatische Übelkeit, Erbrechen und Durchfall möglicherweise auf die erhöhten Mengen von nicht metabolisierten Serotonin im Gehirn zurückzuführen, die während der akuten Phase der Erfahrung auftaucht. Dies ist eine Folge der Mao-A Hemmung von Harmin und Harmalin. Erbrechen kann zum Beispiel aus erhöhter vagaler Stimulation durch Serotonin im Gehirn resultieren (Callaway, 1999: 253).

[44] Dies veranlaßte einen der Forscher zu der Vermutung, dass der 5HT-Aufnahmestellen Anstieg nicht mit Alter, sondern mit Weisheit verbunden sei, eine Eigenschaft, die er bei den UDV-Mitgliedern häufig angetroffen habe und die auch manchmal mit dem Altern einher geht (McKenna, 1998:71).

mit aggressivem Verhalten bei Alkoholikern korreliert. Interessant auch: Viele der VP in der UDV-Studie hatten vor ihrem Beitritt zu der Gruppe eine Krankheitsgeschichte als Alkoholiker und legten auch häufig gewalttätiges Verhalten an den Tag. Mag auch die unterstützende soziale Umgebung innerhalb des Kultes therapeutisch wirksam gewesen sein, der präzise Zusammenhang zwischen biochemischen Veränderungen in genau dem Teil des serotonergen Systems, das ursächlich an gewalttätigem Alkoholismus beteiligt ist, ist bemerkenswert und möglicherweise mehr als zufällig (ebd.).

Es ist laut Grob kein weiteres pharmakologisches Modell bekannt, das eine vergleichbare Wirkung hat. Ist dies ein Grund dafür, warum Ayahuasca kurz nach der Veröffentlichung dieser Forschungen von einer amerikanischen Firma unzulässiger Weise patentiert wurde?

In virtuellen Diskussionsforen des spirituellen Gebrauchs von Entheogenen[45], kursieren zahlreiche anekdotenhafte Berichte über antidepressive Wirkungen von Ayahuasca-Zubereitungen. In der Literatur und im Internet, wo Erfahrungsberichte von Teilnehmern an Ayahuasca Ritualen, oder individuelle Erfahrungen mit selbst hergestellten Ayahuasca-Auszügen zu finden sind (siehe z.B. Saunders, 2000; Metzner, 1999), ist mir so gut wie kein Beitrag aufgefallen, der eine grundsätzlich negative Einschätzung des Erlebens unter dem Einfluß des Lianentrankes vertreten würde. Fast immer kommt eine respektvolle Haltung der Ayahuasca-Benutzer, spirituelle Intention und die Zuschreibung therapeutischer Wirkungen auf Körper und Geist Ausdruck. Die Berichte betonen jedoch auch die seelenerschütternde Tiefe der Erfahrung, und bekräftigen die Auffassung, daß mit dieser Substanz kein leichtfertiger bzw. rekreationaler Umgang erfolgen sollte.

Nachdem wir einen Blick auf die vorliegenden Forschungen zur Sicherheit von Ayahuasca geworfen haben, sollte klar geworden sein, daß eine Prohibition aus biomedizinischen Erwägungen heraus zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht begründbar ist. Negative psychopharmakologische Auswirkungen des Ayahuasca-Gebrauchs können bisher nicht nachgewiesen werden. Dies ist für die Beurteilung der Frage nach der Rechtfertigung einer Prohibition von Ayahuasca und der daraus resultierenden Beschränkung der religiösen Freiheit eine entscheidende Feststellung.

B. Legalisierung von Santo Daime in den Niederlanden

Am Morgen des 25. Septembers 1999 stürmte ein mobiles Einsatzkommando der Polizei zwei Hütten eines Campingplatzes in der Nähe von Weimar in Thüringen. In den Hütten befand sich ein Komitee der brasilianischen Santo Daime Religion, welches nach Deutschland gekommen war, um hier mit europäischen Anhängern Rituale mit ihrem Sakrament zu begehen. Als die Männer und Frauen auf dem Campingplatz eincheckten, wußten sie noch nicht, daß das gesamte Personal bereits durch Polizeibeamte ausgetauscht war, die hier auf das Eintreffen der „gefährlichen Drogensekte" warteten. Wir mir ein direkt von der Aktion Betroffener mitteilte, hielt die Polizei den Gläubigen Waffen an den Kopf, und ging auch sonst in einer Weise vor, wie man es vielleicht im Umgang mit der Mafia oder Terroristen erwarten sollte, jedoch eher nicht bei den Mitgliedern einer von christlichen Werten geprägten spirituellen Gemeinschaft, die in der Vergangenheit niemals durch irgendeine Form von Gewalt aufgefallen war.

Bereits in der Anfangszeit von Santo Daime in Deutschland hatte es häufiger Repressionen gegeben. Einem Artikel im Spiegel zufolge (10/1994), hatte ein Teilnehmer an den Ritualen, die im Umkreis des New Age-Gurus Frank Natale stattfanden, seinen Urin in ein Stuttgarter Labor geschickt. „*Die Analyse ergab hohe Dosen von Amphetaminen – möglicherweise ein Indiz dafür, daß die Schamanen ihr seltsames Gesöff* (sic*) mit synthetischem Rauschgift versetzt haben*" (ebd.)[46]. Es wurde die Stuttgarter Staatsanwaltschaft auf den Plan gerufen. Die Ermittlungen blieben jedoch ergebnislos.

Den vorübergehenden Inhaftierungen in Thüringen folgte ein Nachspiel auf europäischer Ebene. Nachdem die Leiterin des holländischen Zweiges der Cefluris Santo Daime-Kirche, Geraldine Fijneman aus Thüringen, in die Niederlande zurückgekehrt war, fand am 6. Oktober 1999 ein Daime-Ritual unter ihrer Leitung in Amsterdam statt. Während der Zeremonie drang die Polizei inkognito in die Kirche der Santo Daime in Amsterdam (und wartete bis Ayahuasca an die Gläubigen verteilt wurde, damit ein Gesetzesverstoß bezeugt werden konnte). Zwei Leiter der holländischen Kirchen, Fijneman und Hans Bogers aus Den Haag, wurden als

---

[45] bspw. unter der Adresse www.ayahuasca.com

[46] Bei der Einnahme von Mao-Hemmern, wie sie in Ayahuasca enthalten sind, und anderen serotonergen Substanzen, zu denen auch Amphetamine gehören, besteht die Gefahr eines Serotonin Syndroms. Das Syndrom ist potentiell tödlich und beinhaltet Symptome wie Übelkeit, Tremor,

Mitglieder einer kriminellen Vereinigung und eines Verteilerrings von DMT angeklagt. Nach dem holländischen Opiumgesetz eine "gefährliche Droge ohne therapeutischen Nutzen" der Klasse 1. Die beiden Kirchenleiter mußten 2 Tage im Gefängnis verbringen. Ungefähr 100 Menschen demonstrierten in Amsterdam am 20. Dezember für die Legalisierung von Ayahuasca. Während des Marsches verkündete der Anwalt der Kirche, daß das Büro des öffentlichen Anklägers, beschämt über den Skandal, das Angebot gemacht hatte, den Fall komplett zu den Akten zu legen. Santo Daime wies dieses Angebot zurück, weil die Kirche einen "klaren Entscheid vom Gerichtshof" verlangte (Longi, 2000). Zusätzlich wurde der Fall in den holländischen Medien, die großes Interesse zeigten, differenziert diskutiert.

Kurze Zeit später, am 18. November 1999 wurden die Leiter des französischen Zweiges der Santo Daime[47] von der Polizei verhaftet und drei Wochen lang inhaftiert. Die Polizei verkündete, daß sie alle 40 Mitglieder des Zweiges der Kirche in Frankreich vernehmen will (Longi, 2000).

Am 17. Mai 2000 fanden wiederum Hausdurchsuchungen bei Praktizierenden der Daime Religion in drei deutschen Städten statt, wobei geringe Mengen des Sakramentes konfisziert wurden (siehe Zeitungsberichte oben). Die Besitzer wurden in zwei Fällen wegen Verstoßes gegen das Betäubungsmittelgesetz angeklagt, wobei die Verfahren gegen die Zahlung eines beachtlichen Bußgeldes eingestellt wurden. Zwei weitere Verhandlungen in Berlin und Thüringen stehen noch aus.

Ein weiteres Kapitel der Verfolgung von Daime Anhängern in Europa vollzog sich in Spanien. Zwei brasilianische Vertreter aus Mapiá wurden bei ihrer Einreise nach Spanien im Besitz von 10 Litern Daime festgenommen. Ein Gericht in Madrid ließ am 20. 10 2000 die Anklage fallen, da die nachgewiesene Menge an DMT in dem Trank insignifikant war, und weil der Trank privat von einer begrenzten Gruppe eingenommen wurde.

---

erhöhte Temperatur, Koma, Blutdruckkrisen (Callaway 1999: 260). Es scheint eher phantastisch und unwahrscheinlich, daß solche Wirkungen von den Ritualveranstaltern in Kauf genommen wurden.

[47] Eine der Angeklagten äußert sich in einer E-mail der Santo Daime Mailing-Liste folgendermaßen zu den Ursprüngen der Verfolgung in Frankreich: „*One of the persons who was responsible with other brothers of the establishment of the church "Centro-livre" of Paris learned me that the plaint from my father, the french General, director of the french army headquarters at the time and my mother, a french medieval family representative whom had fought against hertics a long time ago since the 12th century during crusades, was at the origin of the prosecutions in France, and that now after the victory of Amsterdamm, i could go on trial myself with his support and reverse my parents plaint by contradicting it. Here is my first fealing of release and my opportunity to repare the dommage* done by *my parents and even to transform into a victory for truth their false accusations that i was being used for my money and almost as a slave by gurus.At last i am able to help the legalisation process and to meet again all my french brothers that i loved and praised with.“ (daime@yahoogroups.com)*

Auch in den USA war es zu einem Gerichtsverfahren in Sachen Santo Daime gekommen. In Oregon wurde der Kirche die Nutzung ihres Sakramentes erlaubt. Der Pharmazeutische Rat von Oregon schrieb am 8. November 2000: " (...) es scheint dem Rat offensichtlich, daß der sakramentale Gebrauch des Santo Daime Tees im Kontext einer bona fide religiösen Zeremonie durch Praktizierende der Santo Daime Religion wie beschrieben keinen Mißbrauch kontrollierter Substanzen darstellt".

Am 23. März 2001 kam es in Holland schließlich zur Verhandlung im Fall Santo Daime. Die beiden Kirchenleiter der holländischen Santo Daime Kirche erschienen im Gericht, angeklagt des Besitzes und Transports einer Droge der Klasse 1. Das von der Polizei beschlagnahmte Ayahuasca war in einem forensischen Labor getestet worden. 0,02 % des Getränks enthielten DMT, welches nach dem holländischen Opiumgesetz zu den sogenannten harten Drogen gehört, genauso wie Heroin und Kokain.

Im Verlauf des Falles wurden verschiedene Experten zum Thema gehört. Der Toxikologe Prof. Dr. De Wolff, Berater des Gesundheitsministeriums, schrieb einen Bericht für das Untersuchende Magistrat, in dem er betonte, das es kein öffentliches Gesundheitsrisiko in Bezug auf den Gebrauch von DMT gibt. Er zitierte dafür die Untersuchungen, die bei Mitgliedern der UDV in Manaus durchgeführt wurden. Er verglich den Gebrauch von Ayahuasca auch mit dem rituellen Gebrauch von Psilocybin-Pilzen bei den Mazateken und sagte, daß deren berühmte Curandera Maria Sabina erst im Alter von 93 Jahren starb, was für die Unschädlichkeit von Tryptaminen sprechen würde. De Wolff sah kein Mißbrauchspotential im Gebrauch von Ayahuasca. Bei einem Gebrauch wie in der Santo Daime Kirche, mit 1 – 2 Messen im Monat, könnte es bei einigen erfahrenen Mitgliedern zwar zu einem Verlangen nach der nächsten Zeremonie kommen, dies sei jedoch eine milde Form der Anhaftung, vergleichbar „dem Verlangen nach Lakritze oder salzigen Heringen" (Adelaars, 2001). Der Toxikologe sagte, es gäbe keine wissenschaftliche Basis, DMT als eine harte Droge einzustufen (ebd.). Die Substanz sei hier nur enthalten, weil sie in der Konvention über psychotrope

Santo Daime Gottesdienst in Amsterdam

Substanzen[48] aufgeführt sei. Dies bedeute, daß keinerlei Erwägungen der öffentlichen Gesundheit für die Klassifizierung relevant gewesen seien, sondern nur internationale politische Gründe (ebd.).

Im Verlauf der Verhandlung wurde ein Brief des holländischen Gesundheitsministeriums vorgelesen. Die Ankläger hatten dort eine Risikoanalyse des Gebrauchs von DMT in religiösen Gruppen in den Niederlanden angefordert. Diese Anfrage wurde verweigert, mit der Begründung, Ayahuasca-Gebrauch stelle „kein öffentliches Gesundheitsrisiko" dar, noch gäbe es eine „Gefahr für die öffentliche Ordnung oder Hinweise auf kriminelle Verbindungen in Holland".[49] Es ist sehr überraschend, daß hier nicht einmal mehr ein Forschungsbedarf gesehen wird, um die Unbedenklichkeit von Ayahuasca zu untermauern.

Weiterhin war von den holländischen Autoritäten der Internationale Suchtstoffkontrollrat (INCB) der Vereinten Nationen in Wien konsultiert worden, das unabhängige und quasi-gerichtliche Kontrollorgan für die Durchführung der internationalen Konventionen. In der Stellungnahme des INCB heißt es: „*No plants (natural materials) containing DMT are at present controlled under the 1971 Convention on Psychotropic Substances. Consequently, preparations (e.g. decoctions) made of these plants, including ayahuasca are not under international control and, therefore, not subject to any of the articles of the 1971 Convention*". Diese Interpretation der Rechtslage durch den Sekretär des INCB wird jedoch von den Gesetzesauslegern der meisten westlichen Industrienationen nicht geteilt.

Die Verteidigerin, Adele G. van der Plas, hatte zahlreiche Experten eingeladen, ihre Meinung zu einer möglichen Gefährdung der öffentlichen Gesundheit durch den Genuß von Ayahuasca kundzutun. Weiterhin sollten sie sich zu den Gründen äußern, psychoaktive Substanzen in einem spirituellen Umfeld zu nutzen, sowie zu der Glaubwürdigkeit der Santo Daime Kirche.

---

[48] „Die Konvention über psychotrope Substanzen wurde 1971 beschlossen und ist seit 1976 in Kraft. Aufgabe dieser Konvention ist die Kontrolle der Drogen, die von vorangegangenen Verträgen nicht erfaßt wurden, wie etwa die Halluzinogene, Amphetamine, Barbiturate, nichtbarbituriate Sedativa und Beruhigungsmittel. 105 psychotrope Substanzen werden gemäß dieser Konvention kontrolliert, die meisten davon sind in pharmazeutischen Produkten enthalten, die auf das zentrale Nervensystem wirken. Der Vertrag verlangt für diese als besonders gefährlich eingestuften Substanzen wie LSD eine noch strengere Kontrolle als für Suchtstoffe. Ferner verlangt der Vertrag für Substanzen mit breiter rechtmäßiger medizinischer Anwendung eine Kontrolle in weniger strengem Ausmaß, um ihre Verfügbarkeit für medizinische Zwecke nicht zu behindern, während zugleich die Abzweigung dieser Mittel und ihr Mißbrauch vermieden werden sollen. Mit 1. Januar 1999 zählte die Konvention 158 Vertragsstaaten"(Quelle: INCB-Jahresbericht 1998, www.uno.de/wiso/drogen/incb/1998/incb23.htm).

[49] Die Informationen zum Prozeßverlauf stammen, wenn nicht anders angegeben, aus einer persönlichen Mitteilung von Hans Bogers, Leiter der Santo Daime-Kirche in Den Haag.

Der Neurophysiologe Dr. Eric Fromberg, der auf eine mehr als 30jährige Erfahrung in der holländischen Drogenhilfe zurückschauen kann, sagte, daß ein Santo Daime Ritual ein kontrolliertes Setting für die Einnahme einer psychoaktiven Substanz sei. Fromberg, der sich selbst als Atheist bezeichnet, attestierte der Santo Daime Kirche, mit ihren Ritualen einen Rahmen zu schaffen, der es erlaubt visionäre Erfahrungen zu integrieren (Adelaars, 2001). Er sprach sich nachdrücklich gegen eine Prohibition von DMT aus.

Professor Charles D. Kaplan, Mitarbeiter der medizinischen Fakultät der Universität Maastricht, gab zu bedenken, daß die Mitgliedschaft in einer spirituellen Gemeinschaft positive Auswirkungen auf die öffentliche geistige Gesundheit habe, auch wenn dies in einer säkularen Gesellschaft vielleicht schwer zu akzeptieren sei. Er bezeichnete den rituellen Gebrauch von Ayahuasca sogar als im Interesse der öffentlichen Gesundheit liegend. Auch er war gegen die Auflistung von DMT im Drogengesetz, und betonte, daß es keine wissenschaftliche Grundlage hierfür gäbe (ebd.).

Der Theologe und Experte für Religionen Dr. R. Kranenborg von der Freien Universität Amsterdam sagte, Ayahuasca sei das Sakrament der Santo Daime Mitglieder und von essentieller Bedeutung für diese Religion. „Ohne Ayahuasca würde Santo Daime nicht Santo Daime sein" (ebd.).

Der Staatsanwalt stellte fest, daß der Ayahuasca Trank hergestellt wurde, um die psychoaktiven Inhaltsstoffe aus den Ursprungspflanzen zu gewinnen. Insofern sei es eine Zubereitung, die unter die Konvention über psychotrope Substanzen falle. Er stellte weiterhin fest, daß alle Experten im Gerichtssaal sich einig seien, daß die Aufnahme von DMT in das Opiumgesetz ungerechtfertigt ist. Dies bedeute, daß der holländische Gesetzgeber das Gesetz ändern sollte, aber auch, daß die Substanz zum gegenwärtigen Zeitpunkt illegal sei. Weil Holland die Konvention über psychotrope Substanzen unterzeichnet habe, müsse sie auch beachtet werden. Der Staatsanwalt ging weiterhin auf „ernsthafte Nebenwirkungen“ von Ayahuasca ein. Hierzu zählte er einen Anstieg der Körpertemperatur, erhöhte Herzfrequenz, und das Unvermögen, sicher zu gehen. Die lange Liste von Kontraindikationen, die beachtet werden müßten, zeige eine Bedrohung der Volksgesundheit an. Weiterhin versuchte er zu belegen, daß die holländische Daime Kirche Ayahuasca an Kinder verteile.

Er verlangte einen Monat Haft mit 2jähriger Bewährung für die beiden Angeklagten. Richter Marcus bemerkte zur Argumentation des Staatsanwaltes, daß die

Kontraindikationen nicht wegen DMT, sondern aufgrund der MAO-Hemmenden Bestandteile in Banisteriopsis caapi (Harmin) notwendig sind, die selbst aber nicht illegal seien. Der Richter fragte den Staatsanwalt weiterhin, ob er den Bericht der Vereinten Nationen aus Wien gut gelesen habe, in dem stehe, daß DMT-haltige Pflanzen und Infusionen nicht kontrolliert seien. Der Staatsanwalt sagte, er stimme mit dieser Interpretation nicht überein (ebd.).

In ihrem 90minütigem Verteidigungsplädoyer beantwortete die Anwältin der Angeklagten die Frage, ob es sich bei der Santo Daime Kirche um eine ernsthafte religiöse Bewegung handele. Sie beschrieb dazu die Geschichte der Kirche und bezog sich auf den brasilianischen Anthropologen Edward MacRae, dessen Untersuchungen deutlich machen würden, daß es sich bei der Santo Daime um eine bona fide religiöse Bewegung handele. Sowohl der Theologe Dr. Kranenborg als auch Dr. Labuschagne, Anwalt und Rechtsphilosoph der Universität von Leiden, stimmten ihr bei diesem Schluß zu. Labuschagne, der mit einer Dissertation mit dem Titel „Freedom of religion and not-established religions“ promoviert hat, nannte die Santo Daime Kirchen eine ernsthafte und bona fide Religion.

Adele van der Plas sah es somit als erwiesen an, daß die Mitglieder der Kirche durch den Europäischen Vertrag der Menschenrechte (Artikel 9) und durch Artikel 18 des in New York unterzeichneten Internationalen Vertrags für Zivile und Politische Rechte geschützt seien.

Van der Plas zählte einige Fälle des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte auf, in dem die europäischen Nationen explizit gewarnt werden, zu reserviert in Fragen der religiösen Freiheit zu sein. Sie stellte damit in Aussicht, daß eine Entscheidung zu Ungunsten der religiösen Freiheit vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechtsfragen aufgehoben werden könnte.

Die Anwältin argumentierte weiter, wenn die Santo Daime Kirche eine legitime Religion sei, so müsse die Frage gestellt werden, ob auch der Gebrauch von Ayahuasca in den Zeremonien legitim sei. Sie zitierte dazu eine Resolution der UN, die Artikel 18 des Internationalen Vertrages für zivile und politische Rechte begleitet: „*The freedom to manifest religion or belief in worship encompasses a broad range of acts. The concept of worship extends to ritual and ceremonial acts giving direct expression to belief as well as various practices integral to such acts. It may include not only ceremonial acts but also such customs as the observants of dietary regulations (etc.).*“ Und weiter: „*The Committee observes that the concept of*

morals derives from many social philosophical and religious traditions; consequently, limitations on the freedom to manifest a religion or belief for the purpose of protecting morals must be based on principles not deriving exclusively from a single tradition."

Der Verteidigerin zufolge bedeute dies, daß ein Urteil, welches einzig auf der dominanten westlichen religiösen Tradition basiert, vermieden werden sollte.

Dr. Snelder, Historiker von der Freien Universität Amsterdam, schrieb in seinem Bericht, daß der Gebrauch von psychoaktiven Substanzen, insbesondere von Halluzinogenen wie Ayahuasca, Peyote oder Psilocybin-Pilzen, ein essentielles Element vieler präindustrieller Kulturen sei. Dieser Brauch existiere auch in synkretistischen Religionen, die seit dem 19. Jh. entstanden, und den traditionellen Gebrauch mit christlichen Glaubenssystemen kombinierten. Die Santo Daime Kirche sei in diesem Kontext anzusiedeln.

Theologe Kranenborg erklärte weiterhin, wie wichtig der Gebrauch von psychoaktiven Substanzen in verschiedenen Religionen war, die weniger bekannt seien als das Judentum, Christentum und der Islam. Aus religionsphänomenologischer Perspektive sei die Vermischung bewußtseinserweiternder Substanzen mit Ritualen für viele Religionen wichtig. Der Gebrauch von Entheogenen erfolge immer in rituellen Zusammenhängen. Ayahuasca sei eines der am häufigsten genutzten Entheogene, und die Tatsache, daß die Kirche Samto Daime sich entschlossen habe, diese Substanz als eine Methode der Ermöglichung religiöser Erfahrung zu nutzen, mache sie essentiell für die Kontaktaufnahme zum Heiligen und für die spezifische Praxis der Verehrung in diesem Kult.

Der Psychologe Dr. Hans C. Ossebaard trug bei, daß Drogen abhängig von Set und Setting eine mystische Erfahrung auslösen können, die der „Unio mystica“ identisch sei, der spontanen mystischen Erfahrung, die aus der mittelalterlichen christlichen Literatur bekannt sei.

Adéle van der Plas äußerte sich schließlich noch zu den Begrenzungen des Rechts auf Freiheit der Religion. Sie zitierte wiederum einige Fälle von Individuen gegen europäische Nationalstaaten vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, und kam zu dem Schluß, daß der Nationalstaat zu beweisen habe, wie ernsthaft und gefährlich eine Bedrohung durch eine Religion sei. Sie stellte die Frage, ob DMT solch eine Bedrohung für die Volksgesundheit ist, so daß dem Staat das Recht

zukomme, die konstitutionellen Rechte seiner Bürger zu verletzen. Alle gehörten Experten waren zu dem Schluß gekommen, daß DMT keine Bedrohung darstelle. Einige waren überzeugt von dem medizinischen und therapeutischen Wert von Ayahuasca. So z. B. Professor Kaplan, der resümierte: „*Der Gebrauch von Daime in einem rituellen Kontext, motiviert durch die Suche nach spiritueller und geistiger Gesundheit stellt ein akzeptables und minimales Risiko der Volksgesundheit dar, und ist wahrscheinlich ein unbemerkter Gewinn für unser Gesundheitssystem*“ (ebd.)

In Brasilien war der Gebrauch von Ayahuasca nach einer Periode der intensiven Erforschung seiner möglichen negativen Folgen legalisiert worden. DMT sei keine Bedrohung der Gesundheit, deshalb, so Van der Plas, sei das Handeln der Polizei in Holland eine Verletzung der Grundrechte. Weiterhin sei die Konvention über psychotrope Substanzen laut Artikel 22 dieses Vertrages zweitrangig gegenüber dem konstitutionellen Recht auf Religionsfreiheit. Daher sei die Art und Weise, wie der holländische Staat mit diesem Fall umgegangen sei, unverständlich und ungerecht. Sie forderte den Richter auf, die Anklage fallen zu lassen. Der Gerichtshof solle nicht zögern, eine kühne Entscheidung zu treffen, weil er nicht der erste sei, der den religiösen Gebrauch von Ayahuasca legalisiere. Neben Brasilien geschah dieses auch in Peru, wo sogar der medizinische Gebrauch erlaubt wurde. Van der Plas forderte schließlich die Freisprechung ihrer Mandanten.

Das Urteil[50] wurde am 21. Mai 2001 in Amsterdam gefällt. In seiner (hier verkürzt wiedergegebenen) Urteilsbegründung stellt Richter Marcus fest, daß nach Artikel 9, § 2 der europäischen Konvention für Menschenrechte für die religiöse Freiheit keine anderen Begrenzungen gelten könnten, als die welche im Interesse der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit etc. lägen. Der Richter sah es als erwiesen an, daß es sich bei Santo Daime um eine authentische Religion handelt, in der indigene und afrikanische Einflüsse sich mit christlichen Werten und Konzepten verbinden. Das Ziel der Gemeinschaft, die mit der brasilianischen CEFLURIS affilliiert sei, könne beschrieben werden als „das Studium, die Erforschung und die Praxis der Doktrin von Santo Daime, welche den göttlichen Funken in den Menschen durch ihre Rituale erwecken will, mit dem Ziel einer Vereinigung mit dem Göttlichen“. Basierend auf den Berichten der beiden Experten Kranenborg und Snelder (s. o.), kam der Gerichtshof zu dem Schluß, daß das Amsterdamer Zentrum *Ceu da Santa Maria* als

[50]Die Urteilsbegründung entnehme ich einer Email, die über die Santo Daime Mailing-List (daime@yahoogroup.com) zirkulierte, und das komplette Urteil wiedergibt.

eine Kirche betrachtet werden muß. Ihre Doktrin sei ein religiöser Glaube, und der Gebrauch von Ayahuasca, auch Daime genannt, sei das wichtigste Sakrament in dieser Kirche.

Es sei deutlich, daß die Angeklagte ihr Sakrament aus religiöser Überzeugung genutzt habe, die unter den Schutz von Artikel 9 der europäischen Konvention für Menschenrechte falle. Zwar sei DMT nach holländischem Recht eine verbotene Substanz, eine Einschränkung der religiösen Freiheit sei aber nur bei einer Gefährdung der öffentlichen Gesundheit gerechtfertigt. Trotzdem es ein Verbot im Interesse eines legitimen Zieles (Volksgesundheit) gebe, müsse das Gericht der Jurisprudenz des Europäischen Gerichtshofs zufolge konkret bestimmen, ob im Einzelfall Gründe der öffentlichen Gesundheit die Begrenzung der religiösen Freiheit rechtfertigen.

Aus dem Bericht des Toxikologen Prof. De Wolff gehe hervor, daß unerwünschte Effekte wie Übelkeit, hoher Blutdruck oder erhöhte Belastung des Herzens auftreten könnten. Weiterhin sei die Unvereinbarkeit von Ayahuasca mit bestimmten Nahrungs- und Arzneimitteln zu bedenken. Laut Auffassung des Experten genüge aber der Fragebogen, der von Teilnehmern am Ritual im Vorfeld ausgefüllt werden müsse, um über deren gesundheitliche Kondition verläßlich Auskunft zu erhalten. Weiterhin seien die von der Kirche gegebenen Informationen über Kontraindikationen eine komplette und verläßliche Aufzählung möglicher Risiken. Der religiöse Kontext impliziere, daß die Produktion und der Gebrauch von Ayahuasca während der Rituale strikt kontrolliert sei. Weiterhin fände der Konsum nur im Ritual statt, immer in der Gegenwart von Personen, die eine große Vertrautheit mit den Effekten des Tranks vorweisen können.

Das Gericht schloß in Übereinstimmung mit De Wolff, daß es dem gegenwärtigen Stand der Forschung zufolge unwahrscheinlich sei, daß Ayahuasca eine signifikante Gefahr für die öffentliche Gesundheit darstelle. Auch wenn es Risiken gäbe, so stellten der kontrollierte Gebrauch, sowie die von der Kirche den Teilnehmern zur Verfügung gestellten Informationen eine ausreichende Garantie gegen inakzeptable Gesundheitsrisiken dar.

Weiterhin sei es dem öffentlichen Ankläger nicht gelungen, konkrete Fakten oder Umstände zu präsentieren, die eine von Ayahuasca ausgehende Gefahr demonstrierten. In Anbetracht dieser Umstände kam das Gericht zu dem Schluß, daß die Prohibition von DMT sich mit Recht auf religiöse Freiheit der Angeklagten

überschneide. Diese Überschneidung könne in einer demokratischen Gesellschaft nicht als notwendig betrachtet werden. Es müsse daher nach einer Balance zwischen den Interessen der Angeklagten und den Interessen des Staates, seine Obligation gegenüber der Konvention über psychotrope Substanzen zu erfüllen, gesucht werden. Aufgrund der großen Wichtigkeit der religiösen Freiheit und der Expertenmeinung, ritueller Gebrauch von Ayahuasca stelle kein signifikantes Gesundheitsrisiko dar, erwägt das Gericht, daß in diesem Fall der religiösen Freiheit daß größere Gewicht zukommt. Dies bedeute, daß hier Artikel 2 des Betäubungsmittelgesetzes außer Kraft gesetzt sei. Es wurde somit beschlossen, daß kein Vergehen nach dem Gesetz vorgelegen habe.

Der Staatsanwalt machte von seinem Berufungsrecht keinen Gebrauch, so daß die Entscheidung des Gerichts nun rechtskräftig ist. Sie garantiert der Santo Daime Kirche in Holland, mit ausdrücklichem Bezug auf europäisches Recht die Freiheit, ihre Religion unter Einbezug ihres entheogenen Sakramentes auszuüben. Welche Implikationen das Urteil für die Praktizierenden der Religion in anderen Staaten, einschließlich Deutschland hat, ist ungewiß. Anhänger einer in den Niederlanden nun rechtlich geschützten Religion gelten in Deutschland vorerst weiter als kriminelle Drogendealer.

Trotzdem repräsentiert das Urteil von Amsterdam eine vielversprechende Perspektive für die Zukunft entheogener Religion in Europa, die hier erstmals formal als Religion anerkannt wurde.

V. Ayahuasca: Agens der Revitalisierung einer globalen Kultur sakramentalen Gebrauchs psychoaktiver Pflanzen?

Ich habe in dieser Arbeit wesentliche kulturelle Erscheinungsformen des religiösen Ayahuasca-Gebrauchs dargestellt. Ich hoffe, dabei die zentrale Rolle, welche die Liane der Geister in den magisch-religiösen Gebräuchen der Bewohner Amazoniens einnimmt, deutlich gemacht zu haben. Weiterhin habe ich versucht nachzuzeichnen, wie die zunächst rein indigene Bedeutsamkeit des Trankes in einem dynamischen kulturellen Prozeß in das Phänomen *Vegetalismo*, ein Amalgam aus Kräuterkunde und Schamanismus, mündete. Distinktive Elemente des indigenen Schamanismus bestehen hier unter religiösen und ethnomedizinschen Praktikern weiter, die sich selbst mit keiner tribalen Gruppe mehr identifizieren. Weiterhin entstanden, wie wir

gesehen haben, vornehmlich in Brasilien die kollektiven synkretistischen Ayahuasca-Kulte, partiell nur von lokaler Bedeutung (wie die *Barquinha* oder *Alto Santo* in Rio Branco), oder als landesweit oder global operierende messianische Bewegung, wie der als Cefluris bekannte Santo Daime Zweig von Sebastião Mota de Melo. Der Gebrauch von Ayahuasca wird hier mit einer christlichen Symbolik ausgestattet.

Verbunden mit diesen Bewegungen oder auch unabhängig davon praktizieren in Amazonien unzählige sich berufen fühlende Kultchefs, Schamanen und Heiler ihre eigene Variante der Kunst des Umgangs mit Ayahuasca. In Manaus, Iquitos, Pucallpa oder Rio Branco kennen die Einheimischen mittlerweile die als „Celestine-Syndrom" bekannte Sehnsucht vieler Reisender nach Erfahrungen eines „Zauberwaldes", nach „magischen Begegnungen mit den Geistern des Waldes" etc.. Touristenführer haben mit Sicherheit einen Verwandten zur Hand, der als „Mestre" oder „Ayahuasquero" diese Bedürfnisse befriedigen kann – gegen entsprechende Bezahlung. Es ist natürlich vollkommen angebracht, die Dienste eines Schamanen oder Vegetalistas angemessen zu entlohnen. Es überrascht jedoch nicht, gelegentlich von Scharlatanerie zu hören[51].

Der religiöse Gebrauch von Ayahuasca ist jedoch längst kein Phänomen mehr, das auf den amazonischen Regenwald beschränkt geblieben wäre. In fast allen urbanen Zentren Brasiliens gibt es Ayahuasca-Kultgruppen, die häufig ihre eigenen Pflanzungen *von Banisteriopsis caapi* und *Psychotria viridis* haben. Die Mitglieder hier sind keineswegs in erster Linie einfache Gummizapfer oder Indios, sondern westlich geprägte Menschen, häufig mit akademischer Ausbildung, die entsprechend

[51] Entheotourismus kann sicherlich ein Problem für die Authentizität und Qualität der Traditionen darstellen, indem er natürlich auch weniger begabte Individuen dazu verführt, im Schnellverfahren ein wenig Hokuspokus und ein paar spirituelle Lieder zu lernen, mit der vorrangigen Motivation, durch das Produkt „Ayahuasca-Ritual" an das dringend benötigte Geld der Touristen zu kommen. Andererseits ist Entheotourismus Ausdruck eines genuinen Bedürfnisses nach primärreligiöser Erfahrung, die in der westlichen Welt in einer ihrer effektivsten, d.h. durch Entheogene induzierten Form, tabuisiert wird. Wer solche Reisen antritt, sollte m. E. ein Bewußtsein dafür entwickeln, was er möglicherweise durch sein Verhalten zerstört und wie er andererseits dazu beitragen kann, die authentischen Traditionen zu erhalten, ohne einer Kommerzialisierung der Entheogenkultur Vorschub zu leisten. Qualität und Tiefe einer Ayahuasca-Erfahrung sind essentiell mit den Fähigkeiten des Leiters einer solchen Seance verbunden, die Qualität der von ihm intonierten magischen Lieder (icaro), seine Kunstfertigkeit und Achtsamkeit bei der Herstellung des Trankes und auch die Integrität seiner Persönlichkeit, verleihen dem rituellen Geschehen ihre Prägung. Ayahuasqueros werden von der lokalen Bevölkerung nicht unbedingt als moralisch besonders integere Persönlichkeiten betrachtet. Es sind Menschen, die die magischen Techniken zum Eintritt in die Geistwelt beherrschen. Sie sind nicht notwendigerweise Philanthropen. Romantisch-naive Vorstellungen über weise Schamanen, die kein Geld für ihre Dienste akzeptieren und nur darauf warten, westliche Sucher zu heilen, sollten im heimischen Esoterik Buchladen zurückgelassen werden.

ihrer Neigungen manchmal auch offen für eine Vielzahl anderer spiritueller Einflüsse sind. Das *New Age* ist natürlich auch in Brasilien angebrochen, und es scheint in den urbanen Zentren Brasiliens durchaus problemlos mit traditionell verwurzelten Neureligionen wie *Umbanda* oder *Santo Daime* zu verschmelzen.

Gegenwärtig entfaltet sich der Prozeß der Diffusion dieser Religionen aus den traditionellen Ursprungsgebieten nach Europa, in die USA und in andere Teile der Welt. Hier hat Ayahuasca eine Debatte über die religiöse Freiheit ausgelöst, wenn sie den Gebrauch einer verbotenen Frucht beinhaltet. Dabei werden Defizite in der Tiefenschärfe des Btmg deutlich, die zu einer Verwirrung von Religiosität und Drogenmißbrauch führen. Mit der in den Niederlanden erfolgten Anerkennung der Santo Daime-Religion treffen wir in Europa erstmals auf die formale Anerkennung einer Religion, die wesentlich auf der Einnahme einer entheogenen Substanz basiert.

Immer mehr Menschen der abendländischen Welt finden trotz Unterdrückung und Kriminalisierung durch die herrschende Kultur ein spirituelles Zuhause in den Ritualen mystischer Erfahrung, die durch Entheogene wie Ayahuasca ermöglicht werden. Vielleicht ist es Zeit für eine Kurskorrektur in der öffentlichen Wahrnehmung des spirituellen Umgangs mit diesen Pflanzen. In einer demokratischen Kultur kann und darf es keine dogmatische und auf unbewiesenen Tabus basierende Stigmatisierung von religiösen Menschenrechten geben. Vielleicht kann unsere Kultur lernen, von dem spirituell-therapeutischen Potential von Entheogenen zu profitieren. Religion ist hier nicht mehr nur eine Frage des Glaubens, sondern eine der unmittelbaren Erfahrung. Ist es nicht das viel beschworene Mysterium tremendum, die Erfahrung einer beglückenden Existenz im Schoße eines wie auch immer gearteten Göttlichen, nach der sich viele Menschen heute sehnen? Zu Beginn des dritten Jahrtausends nehmen Entheogene, nachdem sie als Teufelszeug, Halluzinogene, Psychotomimetika, gefährliche Drogen etc. mißverstanden wurden, in der abendländischen Kultur zunehmend wieder ihren ursprünglichen Platz als Medium der Kommunikation mit den numinosen Bereichen der Wirklichkeit, als Mittler zwischen den Welten ein. In den kommenden Jahren werden auch die Religionswissenschaft und andere akademische kulturwissenschaftliche Disziplinen langsam beginnen, die Relevanz dieser transkulturellen Entwicklung für die religiöse Kultur in Europa wahrzunehmen.

Ayahuasca verspricht mitten in unserer säkularisierten Technologiegesellschaft den Weg zum Palast des Geistes zu weisen und schließlich die Tore zu den Sternen zu öffnen, zur verloren geglaubten Welt der Götter.

VI. Bibliographie

Adelaars, Arno 2001: Freedom of Religion versus the Psychotropic Substance Treaty.. Unveröffentlicht.

Austin, J. 1998: Zen and the brain : toward an understanding of meditation and consciousness Cambridge, Mass. [u.a.] : MIT Press

Balzer, Carsten 1999: Santo Daime in Deutschland – eine verbotene Frucht aus Brasilien. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft 7* (99). S: 49-79

Barnard, Mary 1966: The Mythmakers. Ohio University Press. Athens.

Beynon, R. 1992. "The Use of Ayahuasca in Brazil by the Santo Daime Religion", Bulletin of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies 3 (4)

Bourguignon, E. 1973: Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change. Ohio State University Press.

Bristol, Melvin L. 1966: "The psychotropic Banisteriopsis among the Sibundoy of Colombia", Botanical Museum Leaflets Harvard University 21(5):113-140.

Burkert, Walter 1990: Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt. C.H.Beck. München.

Callaway. J.C. 1999. Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans. In: Journal of Ethnopharmacology 65 (1999) S.: 243- 256.

Chaumeil, J.P. 1983: Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est peruvien. Paris. S. 33 - 43 abgedruckt in Luna, L.E. 2000.

Clark, Walter Houston 1970: The Psychedelics and Religion**.** http://www.psychedelic-library.org/clark.htm

Devereux, Paul 1997: A Prehistory of Psychedelia. Arkana: Penguin Books.

DeSmet, P.A.G.M. 1985: "A multidisciplinary overview of intoxicating snuff rituals in the western hemisphere" Journal of Ethnopharmacology 13 (1985): 3- 49

Dobkin de Rios, M. 1970: "Banisteriopsis in witchcraft and healing activities in Iquitos, Peru", Economic Botany 24 (3): 296-300.

Dobkin de Rios, M. 1972: Visionary Vine: psychedelic healing in the Peruvian Amazon. Chandler Publishing Co., San Francisco,CA.

Dobkin de Rios, Marlene 1990. Hallucinogens: cross- cultural perspectives. Prospect Heights: Waveland Press.

Doblin, Rick 1991: Pahnkes Good Friday Experiment: A long Term Follow up and methodological critique. In: The Journal of Transpersonal Psychology 23, 1991, 1-28

Doblin, Rick 1995: Psilocybin: Concord Prison Follow-up. In: Maps-Newsletter, Vol. 6, 2 1995/96

Doore, Gary (Hrsg.) 1989: *Opfer und Ekstase. Wege der neuen Schamanen*. Freiburg im Breisgau: Bauer-Verlag.

Eliade, Mircea 1975: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt

Eliade, Mircea 1978: A History of Religious Ideas, Vol. 1 – 3. Chicago, University of Chicago Press.

Ellis, Havelock 1897: Mescal: A new artificial paradise. Annual report of the Smithsonian Institution, S. 537-548

Figge, Horst H. 1973: Geisterkult, Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens. Freiburg/München.

Fischer, Roland, u. a. 1970: Psilocybin-induced Contraction of Nearby Visual Space. In: Agents and Actions 1, No. 4, S.190 – 197.

Flattery, D. S u. M. Schwartz 1989: Haoma and Harmaline: The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen Soma and is Legacy in Religion, University of California Press, Berkley.

Forte, Robert (Hrsg.) 1997: Entheogens and the Future of Religion. CSP, San Francisco

Freedman, Françoise 2000: The jaguar who could not say her prayers. In: Luna, L.E. 2000. S. 113 – 119.

Fuller, Robert C. 2000: Stairways to Heaven. Drugs in american religious history. Westview Press.

Furst, Peter T. (Hrsg.) 1972: Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens. London: Allen & Unwin.

Furst, Peter T. 1976: Hallucinogens and Culture. Chandler & Sharp. o.O.

Gartz, Jochen (Hrsg.) 1999: Halluzinogene in historischen Schriften. Nachtschattenverlag Solothurn Sign.: A.soz 554.5

Gartz, Jochen 1992 Der älteste bekannte Pilzkult – ein mykologischer Vergleich. In: Leuner, H. u. M. Schlichting (Hrsg.): Jahrbuch des Europäischen Collegiums für Bewußtseinsstudien 1992. S. 91 – 94.VWB-Verlag, Berlin.

Gimello, Robert 1982: Mysticism in its Contexts. In: Katz (Hrsg.), 1982.

Gladigow, Burkhard 1978: Ekstase und Enthusiasmus. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene. In: H. Cancik (Hrsg.) 1978 Rausch, Ekstase, Mystik: Grenzformen religiöser Erfahrung, Patmos Verlag, Düsseldorf. S. 23 -41

Grassmann, Hermann 1877: Rig-Veda. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Grob, C.S. 1995: "The Hoasca Project: Current Status", Bulletin of the Multidisciplinary Asscciation for Psychedelic Studies 4,(5).

Grob, C.S. 1996: "Human Research with MDMA and Ayahuasca: A Review of Preliminary Investigations", Vortrag gehalten auf dem 2. internationalen Kongreß des Europäischen Collegiums für Bewußtseinsstudien, Heidelberg.

Grob, C. S. 1998: Psychiatric Research with Hallucinogens: What have we learned? in: The Heffter Review of Psychedelic Research, Vol. 1, 1998, S. 8- 20.

Grof, Stanislav 1978. Topographie des Unbewußten: LSD im Dienst der tiefenpsychologischen Forschung. Klett-Cotta, Stuttgart, 1991.

Grof, Stanislav 1985. Geburt, Tod und Transzendenz. Reinbek: Rowohlt Verlag.

Groisman, A., u. A. B. Snell 1995. ""Healing Power": Cultural-Neurophenomenological Therapy of Santo Daime", In: Winkelmann, M. und W. Andritzky (Hrsg.) Jahrbuch für transkulturelle Medizin und Psychotherapie 1995, VWB-Verlag, Berlin.

Hamayon, Roberte N. 1993: Are „Trance," „Ecstasy" and similar Concepts appropriate in the study of Shamanism? In: Shaman Vol.1. No.2 1993.

Hamayon, Roberte N. 1998: „Ecstasy" or the West-Dreamt Siberian Shaman. In: Wautischer, H. (Hrsg.) Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology. Ashgate, Vermont

Harner, Michael 1972. The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls. University of California Press, Berkley, 1984.

Harner, Michael (Hrsg.) 1973. Hallucinogens and Shamanism. New York & London: Oxford University Press.

Harner, Michael 1989. *Was ist ein Schamane?.* In: Doore, Gary (Hrsg.) 1989. S.: 20-31

Heffter, Arthur 1897. Über Pellote. Arch. Exp. Path. Pharmakol 40, S. 418-425.

Heinrich, Clark 1998. Die Magie der Pilze. Psychoaktive Pflanzen in Mythos, Alchemie und Religion. München. Diederichs.

Hultkrantz, 1989 Der Schamanismus – ein religiöses Phänomen?. In: Doore, Gary (Hrsg.) 1989: S. 54-66.

Huxley, Aldous 1994: Die Pforten der Wahrnehmung. Piper, München

Illius, B. 1987. Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru). Verlag S&F, Tübingen.

Katz, Steven (Hrsg.)1982: Mysticism and Religious Traditions. Oxford University Press.

La Barre, Weston 1972. Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion. In: Furst, Peter T. (ed.) 1972. S. 261-278.

Leuner, H. und M. Schlichting, 1992. "Über den derzeitigen Stand der Forschung auf dem Gebiet der psychoaktiven Substanzen", In: Rätsch, C. (Hrsg.) Das Tor zu inneren Räumen: Heilige Pflanzen und psychedelische Substanzen als Quelle spiritueller Inspiration- Eine Festschrift zu Ehren von Albert Hofmann. Verlag Bruno Martin, Südergellersen.

Lewin, Louis 1927: Phantastica. Die betäubenden und erregenden Genußmittel. Linden: Volksverlag.

Longi, Aymeric 2000: Ayahuasca: Vom Amazonas in die Dschungel der Städte. In: Annual Report of the Geopolitical drug watch 1998-1999, Paris.

Luna, Luis Eduardo 1986. Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the peruvian Amazon. Stockholm Studies in Comparative Religion No. 27. Stockholm

Luna, Luis Eduardo u. Pablo Amaringo 1991. Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman. North Atlantic Books, Berkley, CA.

Luna, Luis Eduardo 1992. Icaros: Magic Melodies among the Mestizo Shamans of the peruvian Amazon. In: Portals of Power: Shamanism in South America, ed. E. Jean Matteson Langdon und Gerhard Baer. Albuquerque: University of New Mexico Press. S. 231- 252.

Luna, Luis Eduardo u. White, Steven F. 2000. Ayahuasca-Reader. Encounters with the Amazon´s Sacred Vine. Synergetic Press, Santa Fe.

MacRae, Edward 1992: Guiado pela Lua. Xamanismo e Uso da Ayahuasca no culto Santo Daime. Sao Paulo.

MacRae, Edward 1998. Santo Daime and Santa Maria - The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of cannabis in a Brazilian Amazonian religion. In: International Journal of Drug Policy 9 (1998). S 325- 338.

Masters, R. 1966 The Varieties of Psychedelic Experience. Delta, New York

McKenna, Dennis et al. 1998: The scientific Investigation of Ayahuasca: A Review of Past and Current Research. In: The Heffter Review of Psychedelic Research, Vol. 1, 1998, S. 65- 77

McKenna, Terence 1992. Speisen der Götter. Die Suche nach dem ursprünglichen Baum der Weisheit. Löhrbach: Werner Pieper´s Medienexperiemente.

Metzner, Ralph (Hrsg.) 1999. Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature. New York, Thunder´s Mouth Press.

Merkur, Dan 1998: The Ecstatic Imagination. State University of new York Press, Albany

Merkur, Dan 2000. The Mystery of Manna. Park Street Press, Rochester.

Meyer, Peter 1997: Apparent Communication with discarnate Entities induced by Dimethyltryptamine (DMT). http://www.magnet.ch/serendipity/dmt/dmtart00.htm

Meyerrathken, Ulrich u. Salem, Nathalie: 1998: Daime – Brasiliens Kult der heilenden Krapftpflanzen. Knaur, München.

Mitchell, Weir 1896: Remarks on the effects of Abhelonium lewinii (the mescal button). Br Med J 2, 1625-1629.

Noel, Daniel C. 1997: The Soul of Shamanism. Western Fantasies, Imaginal Realities. Continuum, New York.

Ott, Jonathan 1995. Ayahuasca-Analoge. Löhrbach: Werner Pieper´s Medienexperiemente.

Perkins, J. 1995. Und der Traum wird Welt: Schamanische Impulse zur Aussöhnung mit der Natur. Integral, Wessobrunn.

Posey, D. u. Ballee, W. 1987: Resource Management and Indians in Amazonia. New York, New York Botanical Garden.

Rätsch, C. 1992: Das Tor zu inneren Räumen: Heilige Pflanzen und psychedelische Substanzen als Quelle spiritueller Inspiration- Eine Festschrift zu Ehren von Albert Hofmann. Verlag Bruno Martin, Südergellersen.

Rätsch, C. 1998. Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung. At-Verlag, Aarau.

Reichel-Dolmatoff, G. 1971. Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. University of Chicago Press, Chicago.

Reichel-Dolmatoff, G. 1972. "The cultural context of an aboriginal hallucinogen: Banisteriopsis caapi" In: Furst, P.T.(Hrsg.) Fleshof the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens. Praeger Publishers, ,New York: 84-113.

Reichel-Dolmatoff, G. 1975. The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia. Temple University Press, Philadelphia.

Richman, G. D., 1990. The Santo Daime Doctrine. In Shamans Drum, Winter 1990 –91.

Ripinsky-Naxon, Michael 1993. The Nature of Shamanism. Substance and Function of a religious Metaphor. Albany: State University of New York Press.

Rosenbohm, Alexandra 1991. Halluzinogene Drogen im Schamanismus: Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich. Dietrich Reimer Verlag, Berlin.

Ruck, C. A 1984: Die Lösung des Eleusinischen Mysteriums. In: Wasson,1984. 47-69

Rudgley, Richard 1999. Lexikon der psychoaktiven Substanzen. Econ Verlag, München.

Russell, Dan 1998. Shamanism and the Drug-Propaganda. Kalyx, Camden, NY.

Russell, Dan 2000: Drug-War: Covert Money, Power and Policy. Kalyx, Camden, NY.

Sai-Halasz et al. 1958: Dimethyltryptamin – ein neues Psychoticum. In: Gartz, Jochen (Hrsg.) 1999: S. 65 – 81.

Saunders, Nicholas et al. 2000. In search of the ultimate high: Spiritual experience through psychoactives. Rider Books,.London u.a.

Schneider, Wolfgang 2000: Drogenmythen. Zur sozialen Konstruktion von „Drogenbildern“ in Drogenhilfe, Drogenforschung und Drogenpolitik. VWB-Verlag, Berlin. soz 554.5 671

Schultes, Richard Evans 1998. Antiquity of the Use of New World Hallucinogens. In: The Heffter Review of Psychedelic Research. Vol. 1, 1998. S. 1- 7.

Schultes, R.E. und A. Hofmann 1980. Pflanzen der Götter. Hallwag Verlag, Bern.

Schumacher, Theo 1987: Aldous Huxley. Rowohlts Monographien.

Smith, Huston 2000: Cleansing the Doors of Perception. The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals. Tarcher/Putnam. New York.

Spess, David 2000: Soma: The divine Hallucinogen. Park Street Press, Vermont.

Stace, W.T. 1961. Mysticism and philosophie. London.

Strassman, Rick, 1997: Biomedical research with psychedelics: Current models and future prospects. In: Forte R (ed) Entheogens and the Future of Religion. San Francisco: CSP; 1997, S. 153-164

Strassman, Rick 2001: DMT. The Spirit Molecule. Park Street Press, Rochester, Vermont

Stockings, T. 1940: A clinical study of the mescaline psychosis. J Mental Science 86, 29-47.

Taussig, Michael 1987: Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing. University of Chicago Press.

Turner, V., 1989 : Das Ritual. Frankfurt

Wasson, R. Gordon 1972. What was the Soma of the Aryans?. In: Furst, Peter T. (ed.) 1972.

Wasson , R. Gordon, Ruck, C. A., Hofmann, A. 1984. Der Weg nach Eleusis: Das Geheimnis der Mysterien. Frankfurt/Main: Insel-Verlag.

Wasson, R. Gordon et al. 1986. Persephones Quest: Entheogens and the Origins of Religion. New Haven & London: Yale University Press.

Wilbert, J. 1987. Tobacco and Shamanism in South America. Yale University Press, New Haven, CT.

Winkelman, Michael 2000: Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing, Bergin & Garvey , London

Winkelman, Michael 2001: Neurotheology & Shamanism.
www.alchemind.org/Neurotheology & Shamanism.htm

Yensen, Rich, 1992: Vom Mysterium zum Paradigma: Die Reise des Menschen von heiligen Pflanzen zu psychedelischen Drogen. In: Rätsch, 1992, S. 17 – 62.

Zaehner, R. C 1961: Mysticism, Sacred and Profane. New York, Oxford University Press

Zimbardo, Ph. G. 1995: Psychologie. 6. Aufl. Springer, Berlin.