

# Entheogene Blätter

Hrsg. Hartwin Rohde - „Entheogene Blätter“ basiert auf  
„The Entheogen Review“ von D. Aardvark und K. Trout

Ausgabe 201 - Januar / 2004

## Rituale

- Entheogene & Rituale -

Rausch und Ritual

-Skizzen einer Positionsbestimmung-

Ritueller Gebrauch in Mitteleuropa

-Eine ethnographische Skizze der Gegenwart-

Entheologischer Dialog

-Eine Einladung zum Dialog-

Rituale und Ekstase

-Vom Schamanenrhythmus zum Occasound-

Santó Daimé

-Religion der Königin des Waldes-

Rezensionsantwort

-Gegenentwurf über „Hexenmedizin“-

Titelbild:

„The Messenger“

art@martinahofmann.com

Mit Beiträgen von:

Reverend Mike Young

Dr. Christian Ratsch

Silvio A. Rohde

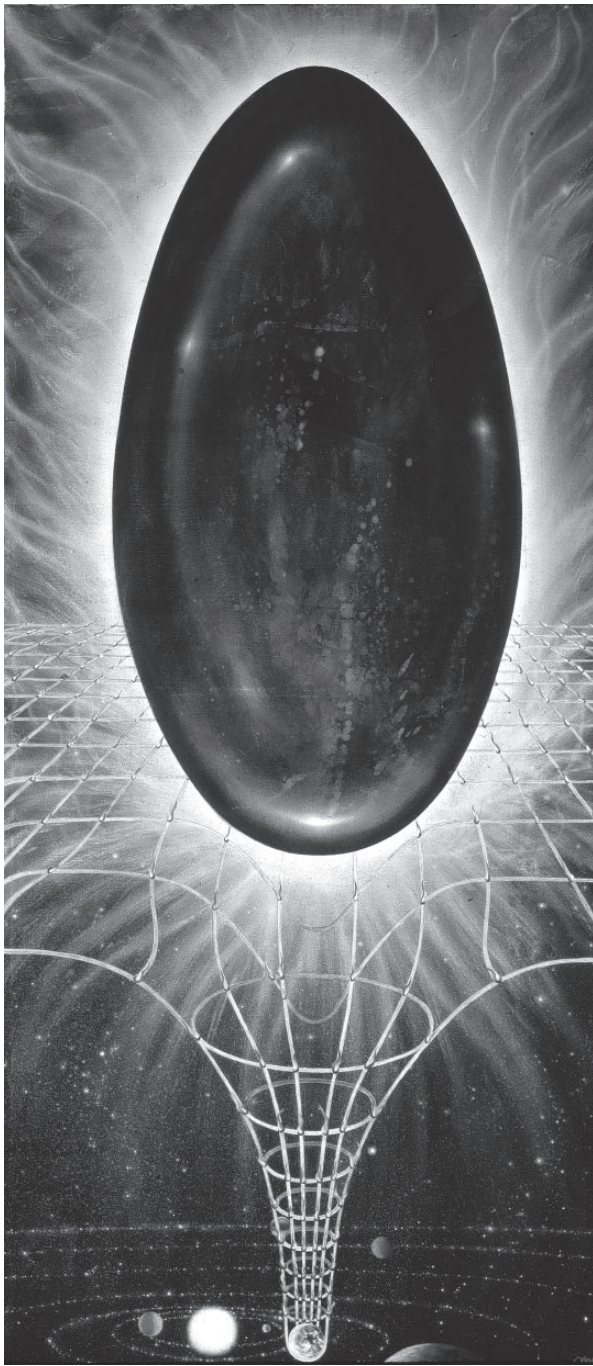
Ulrich Hölbein

Jan Weinhold

Markus Berger

Preis € 5,50

ISSN 1610-0107



# THE CONING

ART@MARTINAHOFFMANN.COM

# EDITORIAL

---

Da ist sie also nun, die erste Ausgabe mit der Jahreszahl 2004. Sie sieht anders aus, ist dicker und ein wenig besser lesbar. Die meisten dieser kleinen Änderungen (also die Erhöhung der Seitenzahl auf 64 Seiten und die Klebebindung) dienen der Kostenminderung durch bessere Anpassung der Zeitschrift an die Verfahrensschritte von Druckerei und Buchbinder. Die Vergrößerung der Schrift um einen Punkt (0,353mm) soll das Heft leichter auch für weniger gut sehende Leser erschließbar machen. Dass im gesamten Heft nur genau eine Grafik enthalten ist, gehört nicht zu den Layout-änderungen und wird in zukünftigen Heften eher selten vorkommen. Letztlich bewirken Seitenzahl- und Schriftgrößenerhöhung, dass ungefähr sechs Seiten mehr Inhalt Platz haben. Die Nachlieferungen aus 2003 werden allerdings noch in altem Layout produziert.

Dieses Heft widmet sich dem Thema „Rituale“ – ein sehr umfassendes und zunehmend gut erforshtes Gebiet. Insbesondere die aktuellen Arbeiten an der UNI Heidelberg und von anderen Arbeitsgruppen der RISA-Studie weiten die Erforschung dieser Thematik auch auf unsere eigene Gesellschaft aus. Mit einem entsprechenden Beitrag von Dipl.-Psych. JAN WEINHOLD startet das Titelthema und wird von Dr. RÄTSCH vertiefend fortgeführt. In einem Anschlussbeitrag wird dann auch eine ausführlichere Definition des Begriffs „Partydroge“ gegeben. Reverend MIKE YOUNG machte sich im MAPS Bulletin 6, #1 vor einiger Zeit Gedanken über die Haltung der Kirche zu psychoaktiven Substanzen und deren Wirkung auf das religiöse Verständnis der User. Seine Folgerung war die Einladung zu einem entheologischen Dialog, den der etablierte Klerus nutzen sollte um bei einer allgemeinen Akzeptanz psychedelischer Substanzen nicht ohne Antworten auf die dann kommenden Fragen zu sein. Die Beziehungen zwischen Rhythmen, Musik und Entheogenen werden von MARKUS BERGER am Beispiel eigener Erfahrung (GOA-Festival zum 60. Jahrestag des ersten willentlichen LSD-Rausches) dargestellt. Den Abschluss dieses Titelthemas, welches fast das komplette Heft einnimmt, bildet eine Betrachtung zur Daime Religion (zentrales Sakrament ist dort ein Ayahuasca-Trunk) von SILVIO A. RÖHDE. Diesen Artikel mussten wir aus Platzgründen halbieren und im nächsten Heft (#21 – 02/2004) fortsetzen um wenigstens einen themenfremden Artikel einfügen zu können. ULRICH HOLBEIN hat auf unser Bitten hin eine Entgegnung zu einigen wissenschaftlich kritischen Rezensionen des Buches „Hexenmedizin“ von EBELING/RÄTSCH/STORL verfasst. Wie von ihm gewohnt, ist dabei wieder ein Ausflug in die Wirren Deutscher Sprache und religiöser Geschichte herausgekommen, dessen Lektüre nicht nur lehrreich sein kann sondern ganz sicher auch einen erheblichen Unterhaltungswert besitzt.

Abschließend möchte ich noch einmal auf *Entheovision 2* hinweisen, die Karten sind verfügbar und noch ist der Saal nicht voll. Das Vortragsprogramm und die Workshops sind gegenüber letztem Jahr um einiges erweitert worden, vor allem möchte ich die Vorträge der SHULGINS und von SANDRA KARPETA (Suchttherapie mit Ibogainhilfe) hervorheben und auf die Anwesenheit eines Infostandes der MAPS hinweisen. Der Preis bleibt wie letztes Jahr bei 60,- €.

**Karten unter <http://entheovision.de/>**

## Titelthema

---

### „Rituale“

Rausch und Ritual: Skizzen einer Positionsbestimmung 5

Ritueller Gebrauch von psychoaktiven Substanzen im modernen Mitteleuropa 14

Eine ethnographische Skizze

Partydrogen 41

Eine Einladung zum entheologischen Dialog 43

Entheogene Rituale und psychedelische Ekstase 46

Vom Schamanenrhythmus zum Goasound

Santo Daime: Die Religion der Königin des Waldes 51

Editorial 3

## Besprechung

Besprechung Hexenmedizin (2) 56

Grüngoldener Moosgeist gesucht, statt Trickkünstler MOSES! ULRICH HOLBEIN geht in dieser Besprechung eher auf bestehende Rezensionen ein. Auch hier wieder der Hinweis: „Anschnallen bitte!“.

Impressum 62

*Titelblatt: „The Messenger“ - Martina Hoffmann (art@martinahoffmann.com)*

*Titelblatt innen: „The Coning“ - Martina Hoffmann*

*Titelblatt hinten außen: „Paintworkshop“ - Werbung von Robert Venosa / Martina Hoffmann*

## RITUALE

Mit Beiträgen von Jan Weinhold, Dr. Christian Rättsch, Silvio A. Rohde, Markus Berger und Mike Young.

Jeder kennt bestimmte Rituale. Es sind die offensichtlichen, die man über die eigene Sozialisierung erfahren hat, sei es eine bestimmte Redewendung in der Kirche oder im Tempel oder sei es einfach nur das typische Mantra „Mahlzeit“, welches einem zur Mittagstunde in nahezu jeder Stätte gemeinschaftlicher Arbeit entgegenschallt. Die Auswirkungen, Hintergründe und teilweise auch nur die Sichtbarmachung ritualähnlicher Strukturen sollen den Inhalt dieses Titelthemas darstellen, wobei das Augenmerk eindeutig auf der Beziehung zwischen Ritualen und Entheogenen liegt. Die Autoren haben sich dabei auf Rituale, Riten und Kulte konzentriert, die heute in modernen Gesellschaften anzutreffen sind. Da dieses Thema eines der umfassenderen und vielleicht auch wichtigsten ist, welches im Zusammenhang mit dem Gebrauch von Entheogenen zu finden ist, nimmt das Titelthema fast vollständig den zur Verfügung stehenden Platz ein. Der Artikel zur Daime Religion wird im nächsten Heft aus Platzgründen fortgesetzt.

### Rausch und Ritual: Skizzen einer Positionsbestimmung

Anschrift / Kontakt: Dipl.-Psych. JAN WEINHOLD, Abteilung für Medizinische Psychologie, Bergheimer Str. 20, 69115 Heidelberg, jan\_weinhold@med.uni-heidelberg.de, www.risa.uni-hd.de – Gefördert mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen des SFB 619 („Ritualdynamik“) der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Die Gegenstandsbereiche Entheogene und Ritual sind aus kulturübergreifender und historischer Perspektive betrachtet eng miteinander verknüpft. Die Anwendung von entheogenen oder neutral, von psychoaktiven Substanzen<sup>1</sup>, in Ritualen hat eine lange Tradition in einer Vielfalt von Kulturen. Es existiert ein Fülle an ethnologischer Literatur über Struktur, Symbolik und Funktionen von religiös-divinatorischen, Initiations- und Heilritualen mit Psychoaktiva wie z.B. Peyote, Ayahuasca, Fliegenpilz und *Can-*

*nabis*. Es würde den Rahmen überschreiten, hier auf alle Details der einzelnen Substanzen und damit verbundener Rituale einzugehen<sup>2</sup>.

In traditionellen Kulturen waren psychoaktive Substanzen zumeist in Form von rituellen Prozessen enkulturiert, ohne dass es zu Missbrauchstendenzen kam, wie im westlichen Kulturkreis. In unserer Forschung<sup>3</sup>, die primär unsere Kultur fokussiert, beschäftigen wir uns mit den Bezügen zwischen Ritualen und dem Gebrauch psychoak-

1) Im Rahmen unseres Forschungsprojektes nutzen wir statt den Begriffen „Droge“, „Medikament“, „Sakrament“ oder „Entheogen“, in denen eine a-priori Bedeutung ausgedrückt wird, den zunächst neutralen Begriff psychoaktive Substanz. Als psychoaktive Substanzen werden natürliche, semisynthetische oder synthetische Stoffe bezeichnet, deren Einnahme eine deutliche Veränderung der Psyche hervorrufen kann. Dies sind Substanzen, die aktiv auf Wahrnehmungs-, Erlebens- und Verhaltensqualitäten einwirken. Dabei kann das Kriterium der Legalität nicht als definitorisches Merkmal dienen, da sich der Status einer Substanz ändern kann (so war z.B. MDMA bis 1986 in Deutschland legal). Neben den bekannten, derzeit illegalen Substanzen wie z.B. *Cannabis*, *Psilocybin*, LSD, MDMA oder *Kohain* zählen wir auch legale Stoffe und Pflanzenprodukte zu psychoaktiven Substanzen (dazu gehören Alkohol, Tabak, Absinth und das ganze Spektrum psychoaktiver Pflanzen wie z.B. Fliegenpilz, Bilsenkraut, Stechapfel, Engelstrompete oder Alraune). Falls jemand ein definiertes Medikament ohne eine klare, diagnostisch präziserte Indikation mit der Motivation gebraucht, einen veränderten Wachbewusstseinszustand zu erreichen, so sprechen wir ebenfalls von einer psychoaktive Substanz (z.B. *Ketamin*, *Methylphenidat*). Der so verwendete Begriff hat den Vorteil, kulturell-soziale Konstruktionen, denen psychoaktive Substanzen immer unterliegen und die z.T. breit gefächert sind, zunächst auszuklammern.

2) vgl. z.B. ELLADE (1975), LEWIS (1971) und ROSENBOHM (1991)

3) Unsere methodenintegrative Längsschnittstudie ist Teil des durch die DFG geförderten, kulturwissenschaftlichen Sonderforschungsbereiches 619 „Ritualdynamik – Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive“ an der Universität Heidelberg. Details unter: www.risa.uni-hd.de und www.ritualdynamik.uni-hd.de

tiver Substanzen in diversen Kontexten. Dazu gehören Partyszenen, die europäische Santo-Daime-Kirche, Peyote-Gruppierungen, Jugendforschung in Schulen und die Psycholytische Therapie. Eine Hauptfragestellung ist, welche Bedeutung Rituale für den kontrollierten Gebrauch von psychoaktiven Substanzen einnehmen können (was impliziert, dass *alle* psychoaktiven Substanzen auch riskant und gesundheitsschädigend missbraucht werden können). Weitere Themen sind, welcher Dynamik substanzbezogene Rituale unterliegen, das heißt z.B. wie sie entstehen, nach Europa transferiert bzw. an hiesige Verhältnisse angepasst werden und welche psychologische Wirksamkeit Rituale erzielen. Im Folgenden soll versucht werden, Modelle des Ritualen für die Beschreibung und Analyse des Gebrauchs psychoaktiver Substanzen zu skizzieren, wobei nicht eine bestimmte psychoaktive Pflanze oder Substanz im Vordergrund stehen soll, sondern die rituellen und sozialen Praktiken bzw. Bedeutungen, die den jeweiligen Substanzgebrauch und dessen Wirkungen begleiten. Beispiele aus oben genannten Kontexten sollen dabei illustrativ die Modelle verdeutlichen. Als Grundlagenforschungsprojekt geht es uns zunächst um die Beschreibung, Modellierung und die Art der Fragen als um konkrete Antworten, wenngleich sich bereits Thesen bilden lassen, die später auch zur Verbesserung von sekundärpräventiven Harm-Reduction Ansätzen beitragen sollen.

## **Rückgang und Renaissance entheogener Rituale in Europa**

Der traditionelle rituelle Gebrauch von Psychoaktiva in anderen Kulturen wurde bereits erwähnt. Es sollte nicht vergessen werden, dass auch in der europäischen Geschichte Menschen in Ritualen psychoaktive Substanzen benutzt

haben. Bekanntestes Beispiel dafür sind vielleicht die Hexenkulte (vgl. HAUSSCHILD, 1996).

Mit dem Aufstieg des Rationalismus, der Vernunft betonenden Aufklärung und des technisch-naturwissenschaftlichen Weltbildes verschwanden Rituale mit entheogenen Substanzen in Europa weitgehend. LEGNARO (1996) begründet das Verschwinden mit der verstärkten Betonung der Ich-Rationalität des denkenden, also seienden Subjekts, und damit einhergehend mit dem Primat einer intersubjektiv-beobachtbaren und zu messenden Wirklichkeit. Menschen, die Erkenntnisse über die Wirklichkeit mittels entheogener Substanzen suchten, stellten aufgrund der ich-transzendierenden Natur solcher Erfahrungen eine Gefährdung der konsensuellen Realität dar. Die epistemologische und lebenspraktische Bedeutung von ekstatischen Rauschzuständen wurde durch Rationalität und Aufklärung verdrängt, die Hexen auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Dabei wurden nicht nur die damaligen Ritualexperten ausgegrenzt, sondern auch das Wissen über Mixturen entheogener Pflanzen, ritueller Handlungen und Glaubenssysteme, HAUSSCHILD (1996) verweist darauf, dass beispielsweise die Quellenlage über Hexenpraktiken relativ dünn ist. Relevant wird dieser Punkt insofern, da nicht von einem Kanon an rituellen Traditionen ausgegangen werden kann, der für einige Jahrhunderte verschüttet war und im 20. Jahrhundert leicht wieder revitalisiert werden konnte. Seit den 60er Jahren spielten Bezugssysteme und Orientierungshilfen aus fremden Kulturen beim Gebrauch entheogener Substanzen eine wichtige Rolle<sup>4</sup>. Spätestens seit dieser Zeit sind Wandlungen deutlich geworden, die der Macht der (Ich-)Rationalität alternative Konzepte zur Seite stellen. Neben einem gestei-

---

4) Fremd meint hier auch traditionelle Kulturen, z.B. die (inzwischen) zu den Minoritäten zählende, indigene nordamerikanische Bevölkerung.

gerten Interesse an ökologischen, feministischen und sozialexperimentellen Konzepten und Praktiken gehörten dazu auch spirituelle Wege und veränderte Bewusstseinszustände. Letztere können - neben einer Variabilität von Methoden (vgl. z.B. DITTRICH, 1985) - eben auch durch psychoaktive Substanzen ausgelöst werden. Die Renaissance von entheogenen Substanzen spiegelte sich im öffentlichen, politischen und gesellschaftlich anerkannten Raum jedoch zunächst in Modellen der Devianz wider. Bezugssysteme waren Psychopathologie, Missbrauch, Illegalität und Kriminalität. Auch wenn der Scheiterhaufen außer Mode gekommen war, Erfahrungen mit entheogenen Substanzen waren nach wie vor ich-transzendierender Natur und stellten damit eine Gefährdung des Wirklichkeitsstatus und der gegebenen Realitätskonstruktion dar. Die Frage, ob Erfahrungen real oder wahnhaft sind, lässt sich mit psychiatrischen Theoriesystemen eindeutig beantworten und durch ein repressives Rechtssystem untermauern. Eine öffentliche, gesellschaftlich anerkannte Ritualkultur im Umgang mit psychoaktiven Substanzen existiert bis heute kaum<sup>5</sup>. Mit der Popularisierung von *Cannabis*, LSD und dem Erscheinen entaktogener Substanzen in den 60ern und 70er Jahren entwickelten sich jedoch in subkulturellen Szenen und therapeutischen Kreisen Modelle für einen bedachten Gebrauch dieser Substanzen. Diese Praktiken entstanden aus einem Mangel an Tradition zumeist durch Erfahrungsaustausch und „trial and error“. Die Renaissance von Ritualen beim Gebrauch entheogener Substanzen im historischen Vakuum lässt sich somit zum einen durch selbst designte Praktiken begründen, andererseits durch den Rückbezug auf Rituale anderer Kulturen.

## Ritualverständnis

Bei der Beschäftigung mit dem Thema „Ritual“ kommt unweigerlich die Frage auf, was denn ein Ritual ist und was der Begriff „Ritual“ abbildet. Wie unterscheiden sich Rituale von Alltags-handlungen? Welche Besonderheiten besitzen Rituale im Zusammenhang mit dem Gebrauch psychoaktiver Substanzen? Trotzdem es eine extensive Fülle von Ritualtheorien gibt, existiert bis dato kein integratives Modell. Die in den letzten 150 Jahren entwickelten Theorien beschäftigten sich zumeist aus einer bestimmten Perspektive mit Ritualen und sind somit partiell aussagekräftig. Rituale wurden in vielen Disziplinen theoretisiert, darunter Ethnologie, Soziologie, Religionswissenschaften und Psychologie<sup>6</sup>. Ohne alle Theoriegebäude zu berücksichtigen, sollen folgend einige modellhafte Bausteine zur Analyse von Ritualen skizziert werden.

Zunächst jedoch die Frage: Warum erfährt das Ritualkonzept bei der Beschäftigung mit psychoaktiven Substanzen (erneute) Aufmerksamkeit? Während in der Erforschung von Psychoaktiva oft die medizinisch orientierte Blickrichtung dominierte – es ging um Fragen von Abhängigkeitspotentialen, psychiatrischen Komplikationen, therapeutischem Nutzen u.ä. – erfuhr das Ritual-Konzept aus *soziokultureller* Perspektive eine neue Bedeutung. Dabei steht weniger die jeweilige Substanz im Fokus, sondern Menschen, die in bestimmten sozialen, kulturellen und politischen Kontexten Substanzen konsumieren, oft ohne medizinische Indikationen oder Komplikationen. Psychoaktive Substanzen werden als soziale Konstrukte aufgefasst, denen von der jeweiligen Usergruppe bestimmte Bedeutungen zugeschrieben werden und die entsprechen-

---

5) Ausnahmen stellen Rituale mit Alkohol dar. Das Spektrum reicht vom Sektfrühstück, über das Oktoberfest bis hin zu exzessiven Trinkritualen in Burschenschaften. Gerade weil in unser Kultur keine verbindlichen und tradierten Rituale existieren, stellt sich die Frage des Transfers, d.h. wie und unter welchen Bedingungen Rituale fremder Kulturen nach Europa gelangen und wie sie mit westeuropäischen Glaubenssystemen zusammengebracht werden (können).

6) Zum Überblick vgl. BELLIGER & KRIEGER (2001), CADUFF & PFAFF-CZARNENKA (2001)

den Gebrauchsmustern unterliegen. HARDING und ZINBERG (1977) kamen in ihrer klassischen Studie mit *Cannabis*-, *Heroin*- und Halluzinogen-Konsumenten zu dem Schluss, dass sich in Subkulturen Rituale und soziale Sanktionen herausbilden, die den Gebrauch steuern. Sie beschreiben Rituale als:

„the stylized, prescribed behavior surrounding the use of a drug. This behavior may include methods of procuring and administering the drug, selection of physical and social settings for use, activities undertaken after the drug has been administered, and methods of preventing untoward drug effects“ (ebd. S. 112).

Ein bekannteres Konzept zur Erklärung und Steuerung der Wirkung – besonders halluzinogener – psychoaktiver Substanzen dürfte das Modell von Set und Setting sein. Individuelle Faktoren wie Einstellungen, Erwartungen, Vorerfahrungen und dispositionelle Persönlichkeitsmerkmale, das *Set*, stellen im Zusammenhang mit Kontextmerkmalen, dem *Setting*, wozu sowohl die unmittelbare Umgebung als auch der größere kulturelle Kontext gezählt werden, die wesentlichen Determinanten des Substanzerlebens dar. Die psychoaktive Substanz selbst wird in diesem Modell nur als unspezifischer Katalysator betrachtet, der die Veränderungen des Wachbewusstseins auslöst, aber nicht inhaltlich determiniert. In beiden Ansätzen bilden sich soziokulturelle und psychologische Merkmale – Verhalten, Erwartungen, Umgebungen – als wichtige Steuerungselemente von Gebrauchsmustern und Substanzwirkungen ab.

Um die Unschärfe des Begriffs *Ritual* zu umgehen, soll hier eine pragmatische Herangehensweise verfolgt werden. Allgemein versuchen wir innerhalb unserer Studie den Begriff Ritual nicht

strikt zu definieren, sondern als beschreibenden Term für substanzbezogene Praktiken zu verwenden. Dabei kann man verschiedene Kriterien anlegen, mit denen prototypisch rituelle von nicht-rituellen Handlungen zu unterscheiden sind.

### **Wiederholbarkeit, Formalisierung**

Ein Strukturmerkmal von Ritualen ist *Wiederholbarkeit*. Zum einen betrifft dies die zeitliche Dimension: Rituale werden zu bestimmten, sich wiederholenden Zeitpunkten durchgeführt, z.B. orientiert sich die Santo-Daime-Kirche, in der Ayahuasca<sup>7</sup> oder *Daime* als Sakrament verabreicht wird, kalendarisch. Rituale werden jeweils am 15. und 30. eines Monats durchgeführt, sowie zu bestimmten Festtagen. Viele jahreszyklische Rituale finden jedes Jahr in derselben Abfolge statt. Einen anderen Aspekt von Wiederholbarkeit stellt die *Formalität* bzw. *Stereotypie* von Handlungen dar. Handlungsabfolgen und -inhalte sind bei Ritualen oft (explizit oder implizit) vorgegeben, im Regelfall wissen die Ritualteilnehmer, was als nächstes zu tun ist und wie es getan werden soll. Dabei kann es unterschiedliche Freiheitsgrade geben, bei manchen Ritualen besteht mehr Raum für spontane Handlungen als bei anderen. Auf Technoparties beispielsweise wiederholt sich das Prinzip des Tanzens, obgleich es jedem Besucher selbst überlassen bleibt, ob, wann und wie er oder sie sich zu den Beats bewegt. Hingegen ist der Rhythmus und Tanzschritt des *Bailado* in Santo-Daime-Ritualen fest vorgegeben. Zur Wiederholbarkeit und Stereotypie gehört auch ein ritueller Ort, Peyote-Zeremonien der Native American Church wie auch europäischer Adepten finden in der Regel in Tipis statt und nicht in Clubs oder Wohnungen.

Formalisierung drückt sich auch in *Rahmungen* aus, die das Ritual als etwas Besonderes her-

---

7) Eine gute Einführung zu Ayahuasca bietet Metzner (1999)

ausheben. Beginn und Ende als auch Übergänge innerhalb eines Rituals werden oft durch Markierungen deutlich gemacht (z.B. durch performative Sprechakte wie „*Hiermit eröffne ich das Ritual.*“, symbolische Handlungen, Trommeln). Die Auswahl eines bestimmten Ortes und dessen Gestaltung begrenzt zugleich den rituellen Raum und verdeutlicht den Ritualteilnehmerinnen die Veränderung und den Wechsel (vgl. MICHAELS, 2001). Alltagsgegenstände bekommen eine symbolische Bedeutung: Blumen werden zu rituellen Blumen, Kerzen zum göttlichen Licht, Wasser zum Lebenselixier. Die formale Rahmung eines sozialen Geschehens als Ritual kann auch in körperzentrierten Verwandlungen erfolgen, in Form von Waschungen, Reinigungen, Anlegen von Schmuck oder dem Wechsel der Kleidung. Innerhalb der Santo-Daime-Kirche wird z.B. je nach Ritualtyp und Status eine bestimmte Kleidung verbindlich, z.B. tragen die Männer bei festlichen Hinarios weiß, Frauen eine weiß-grüne Uniform und eine Krone als Symbol für die Königin des Waldes, *Rainha da floresta*.

### **Symbolische Kommunikation**

Ein wesentliches Kriterium von Ritualen ist *Symbolisierung* und *symbolische Kommunikation*. In Peyoteritualen der Native American Church befindet sich z.B. in der Mitte des Tipis – selbst Symbol für das Universum – ein sichelförmiger Altar aus Erde. Eine Furche, die entlang der Spitze des Altars verläuft, symbolisiert den Lebensweg von der Geburt bis zum Tod (LE BARRE, 1997). Psychoaktive Substanzen selbst bekommen in rituellen Gemeinschaften eine symbolische – oder entheogene – Bedeutung. Ayahuasca und *Cannabis* werden innerhalb der Santo-Daime-Kirche als Sakramente aufgefasst, Wein wird in der Eucharistie zum Blut Christi. Ähnliches gilt für bestimmte Handlungen. Das Durchführen einer Schwitzhütte vor einem Peyote-Ritual dient nicht den Zwecken einer Sauna, sondern der ri-

tuellen Reinigung und Vorbereitung auf das Tipi. Das Rauchen von Tabak bedeutet nicht die Inhalation einer anregenden Substanz, sondern ist als Gebet zu verstehen. In elaborierten Ritualen manifestieren sich in einer Vielzahl von Handlungen und Settingelementen symbolische Bedeutungen, die auf größere Sinnzusammenhänge und jeweilige Glaubenssysteme verweisen.

### **Transzendenz**

Ritual stellen Momente des Besonderen und der *Transzendenz* dar, besonders komplexe Rituale heben sich von alltäglicher Routine ab und zielen auf höhere, jenseitige, nichtindividuelle Bereiche. Rituale werden u.a. deshalb durchgeführt, weil ihren Inhalten ein transzendentaler Wert beigemessen wird (MICHAELS, 2001). Der geteilte Glaube an transzendente Welten, Kräfte und Prinzipien und eine Identifikation mit der entsprechenden Kosmologie stellt eine Grundlage des Ritualen dar.

Das Merkmal der Transzendenz zeichnet sich beim Gebrauch entheogener Substanzen besonders auf einer Erfahrungsdimension in Form veränderter Bewusstseinsqualitäten ab. Hier geht es nicht nur um die Annahme und symbolische Kommunikation mit anderen Sphären, sondern um das direkte Erleben veränderter (Bewusst-) Seinszustände. DITTRICH (1985) hat das breite Spektrum veränderter Wachbewusstseinszustände auf den Dimensionen *Ozeanische Selbstengrenzung, Angstvolle Ich-Auflösung und Visionäre Umstrukturierung* zusammengefasst. Wie schon angedeutet, können durch entheogene Substanzen ausgelöste und verstärkte Bewusstseinszustände in vielen Kategorien erfasst werden – religiös, spirituell oder transpersonal – eines aber sind sie nicht: alltagsnah und rational.

Deshalb lässt sich nicht automatisch der Umkehrschluss – jeder Gebrauch stellt ein Ritual darziehen. Besonders in unserer Kultur werden Psychoaktiva bzw. Entheogene auch aus Langeweile,

Neugier und aus autodestruktiven oder hedonistischen Motiven genutzt. Entheogeninduzierte Bewusstseinszustände sind kein hinreichendes Merkmal, um von expliziten Ritualen zu sprechen (auch wenn das Argument des „rituellen Gebrauchs“ gern zur Legitimation verwendet wird). Zum einen, weil genannte Merkmale (Formalisierung, Rahmung, symbolische Kommunikation) nur begrenzt auf einen solchen Gebrauch zutreffen, zum anderen, weil die erlebten Bewusstseinsinhalte selten einer expliziten spirituellen Kosmologie zugeordnet werden.

## **Das Spektrum des Ritualen:**

### **Ritual und Ritualisierung**

Die Variabilität des Ritualbegriffes zeigt sich auch in der Verwendung für verschiedene Phänomene. Aus linguistischer Perspektive lassen sich bestimmte szenetypische Slangs als Riten oder Bausteine von Ritualen bestimmen. Beispiele hierfür sind subkulturelle Bezeichnungen einzelner Substanzen (z.B. *Special K* für Ketamin, *Pflanzenlehrer* für Ayahuasca, *Weed* für Cannabis usw.), die Zugehörigkeit und entsprechendes Insider-Wissen signalisieren. Der Soziologe GOFFMANN (1967) beschrieb detailliert alltägliche Kommunikationsmomente wie z.B. Begrüßungen, Entschuldigungen oder Ehrerbietungen und bezeichnete diese als „Interaktionsrituale“. Gegenüber ritualisierten Gesten und Sprachcodes finden sich umfassende und hochgradig komplexe Inszenierungen mit entsprechenden schriftlich oder mündlich tradierten Ritualanweisungen. Dazu zählen zum Beispiel bereits erwähnte Peyote- oder Ayahuasca-Rituale.

Das Spektrum des Ritualen umfasst somit Aktivitäten, die einem unterschiedlich hohen Komplexitätsgrad unterliegen. Handlungen können einfach, unbewusst und alltagsakzessorisch sein, in diesem Fall sprechen wir von Ritualisierungen. Das Teilen eines Joints hat auf den ersten Blick vielleicht wenig mit einem Ritual zu tun, jedoch

lässt sich argumentieren, dass auch hier bestimmte Codes kommuniziert werden, z.B. kann das Kreisenlassen eines Joints als Gemeinschaft und subkulturelle Zugehörigkeit symbolisierendes Ereignis aufgefasst werden. Jedoch werden die Betroffenen in den wenigsten Fällen bewusst von einem Ritual sprechen. Damit ist eine weitere Dimension angesprochen – der *Grad der Reflexivität*. Bei komplexen Ritualen sind sich die Teilnehmer bewusst, intentional an einem Ritual teilzunehmen (es geschieht nicht spontan oder zufällig), während einfache Ritualisierungen seltener reflektiert werden. Hier findet sich ein fließender Übergang in beide Richtungen – einerseits bilden Ritualisierungen die Grundlagen komplexerer Rituale, andererseits finden sich Schnittmengen zu habituellen und routinisierten Handlungen. Ein Ritualbegriff, der verschiedene Grade ritueller Ausprägungen berücksichtigt, schafft nach unserer Meinung ein sinnvolles Modell zur Beschreibung und Analyse verschiedener Praktiken im Umgang mit Psychoaktiva.

## **Zur Bedeutung von Ritualen**

Welche Bedeutungen kommen ritualen Kontexten beim Gebrauch psychoaktiver oder entheogener Substanzen zu? Folgend sollen einige relevante Aspekte betrachtet werden.

### **Zeitstrukturierung**

So wie Alltagsrituale bzw. Ritualisierungen den Tag in verschiedene Abschnitte einteilen – man denke an den morgendlichen Kaffee, die Zigarette nach dem Mittagessen, den englischen Fünf-Uhr-Tee o.ä. – schafft die zeitliche Gebundenheit von komplexen Zeremonien eine Rhythmisierung des Rausches. Die Möglichkeit, Psychoaktiva häufig zu gebrauchen, ist durch zeitliche Rahmenbedingungen a priori begrenzt. Auf die zeitliche Strukturierung innerhalb der Santo-Daime-Kirche wurde bereits verwiesen. Andere Beispiele sind jahreszyklische Rituale, Heilrituale

oder biografische Übergangsrituale. Zumeist existiert ein bestimmter terminierter Anlass für ein spezifisches Ritual, die Frequenz des Gebrauchs wird so limitiert. Das schließt natürlich nicht aus, dass die jeweilige Substanz nicht auch außerhalb des rituellen Kontextes gebraucht wird, oder ansonsten andere Psychoaktiva in hoher Frequenz konsumiert werden.

### **Der rituelle Rahmen**

Entsprechend dem Modell von Set und Setting kann gefragt werden, inwiefern ein bestimmtes Ritual einen geeigneten, sicheren und sinnvollen Rahmen für die entheogene Erfahrung zur Verfügung stellt. Die Alltagstranszendenz von Ritualen bedarf zumeist einer individuellen Vorbereitung. Die Rekapitulation vorhergehender Erfahrungen und die Vergegenwärtigung der (therapeutischen oder spirituellen) Intention als wesentliches Merkmal einer gelingenden Erfahrung, kommt bei Ritualen vielleicht eine stärkere Bedeutung zu als bei nichtrituellen und rekreativen Substanzerfahrungen. Die wenigsten Menschen fasten vor Parties und besuchen diese mit einer festgelegten Intention. Oft finden sich solche Übergangsräume der Sammlung, Einkehr und Vergegenwärtigung vor oder während der Rituale selbst, beispielsweise in Form einer Schwitzhütte bei Peyote-Ritualen der Native American Church.

Ein wichtiger Aspekt sind die Aktivitäten während der Substanzwirkung. Meditatives Sitzen, wie in bestimmten Perioden von Heilritualen – *Curas* – in der Santo-Daime Kirche, dürfte die Fokussierung innerer Prozesse fördern. Dagegen bindet das Tanzen des *Bailado* und gleichzeitige Singen der Hymnen die Aufmerksamkeit eher auf äußere Gegebenheiten. Eine Ritualteilnehmerin meint: „*Wenn die Daime-Energie zu stark wird, kann man sich immer wieder in den Fluss des Rituals zurückbegeben.*“ Durch die Vorgabe des formalisierten Ablaufs und bestimmter

Handlungen wird weiterhin die Unsicherheit ausgeschlossen, wohin der veränderte Bewusstseinszustand kanalisiert wird. Die Wahlmöglichkeiten verringern sich und es kann davon ausgegangen werden, dass durch eine klar und formell strukturierte Abfolge in einem rituellen Setting die Wahrscheinlichkeit unerwünschter (z.B. selbstschädigender) Handlungen oder Erfahrungen verringert wird.

Aufgrund der erhöhten Suggestibilität während entheogen-induzierter Bewusstseinszustände bekommen Elemente des Settings eine besondere und symbolische Bedeutung für Ritualteilnehmer (vgl. RÄTSCHE, 1992). Details wie Bilder, Altare, Mandalas, die Beschaffenheit der Lichtquellen, Räucherstäbchen und andere Gerüche, können bedeutsame psychische Reaktionen auslösen. Durch tradiertes Erfahrungswissen, das sich in der Gestaltung des Rituals manifestiert, können so emotionale Reaktionen auch in erwünschte Richtungen gelenkt werden. Eine besondere Bedeutung fällt dabei der auditiven Umgebung zu. DOBKIN DE RIOS (1993) legt dar, dass Musik in Perioden der Ich-Auflösung einen Ersatz für die psychische Struktur bilden kann. Der musikalische Korpus (z.B. Rasseln, Trommeln, Singen) kann über die Erzeugung einer bestimmten Stimmung hinaus Ritualteilnehmern während der Erfahrungen „Haltemöglichkeiten“ bieten und dabei helfen, die Erlebnisse gelingend zu bewältigen.

Ein anderer Aspekt von Ritualen ist die Frage, welche Handlungsmacht (oder kulturwissenschaftlich *agency*) bestimmten Instanzen zugeschrieben wird. Es kann angenommen werden, dass Ritualexperten (neben Ritualleitern wie Schamanen z.B. der Zedernmann bei Ritualen der Native American Church), die in verschiedenen Funktionen durch das Ritual führen, einen bestimmten Grad an Sicherheit und Fürsorge vermitteln. Die Kontrolle mancher externer Fakto-

ren und des Ritualablaufs kann an den Ritualleiter und andere Experten abgegeben werden, in Santo-Daime-Ritualen achten z.B. assistierende *Fiskals* auf die rituelle Ordnung und sorgen während intensiver Erfahrungssequenzen für einzelne Teilnehmer. Auf einer kosmologischen Ebene verschiebt ein transzendentaler Rahmen die Verantwortung des Subjektes für eigene Handlungen und Erfahrungen. Kulturell postulierten, transzendentalen „*superhuman beings*“, wie zum Beispiel Gottheiten, Naturkräfte o.ä. (vgl. MICHAELS, 2001, S.37), wird teilweise die Steuerung von menschlichen Handlungen und Befindlichkeiten überschrieben. Durch solche Prozesse kann die Schwierigkeit des –zumeist erfolglosen– Bemühens, rationale Erklärungen für überraschende oder unangenehme Erfahrungen zu suchen, reduziert werden. Mit anderen Worten: Alles, was passiert hat seine Richtigkeit und wird von höheren Mächten gesteuert.

## **Bedeutungs- und Sinnggebung**

In Form von Ritualen werden Mythen und kulturell konstruierte Glaubenssysteme praktisch vollzogen und rekursiv bestätigt. Es kann zwar einen Glauben ohne Rituale geben, jedoch kein Ritual ohne Glauben. Zum Beispiel stellen im Rahmen von Peyote-Ritualen der Native American Church die rituelle Schwitzhüttenreinigung, Trommeln und Singen Elemente dar, die eine traditionelle Kosmologie des Daseins in naturphilosophischen Zusammenhängen ausdrücken. Entheogene Erfahrungen werden subjektiv häufig als selbstentgrenzend und ich-auflösend wahrgenommen. DOBKIN DE RIOS (1993) verweist darauf, dass diese Erfahrungen oft als Tod und Wiedergeburt interpretiert werden. Wenn solche Interpretationen kulturell konstruiert, geteilt und rituell ausagiert werden, stehen damit Muster zur Verfügung, mit denen die meist stark affektgeladenen Erfahrungen sinnvoll eingeordnet und integriert werden können. Hingegen

zielen europäische Adoleszente, die sich für einen gemeinsam LSD-Trip treffen, mit der Wahl eines guten Settings, der passenden Musik, und bestimmten Regeln (keine Handys o.ä.) wesentlich expliziter auf die Verminderung von Störeinflüssen, als auf den Ausdruck einer etablierten, kosmologisch fundierten Ritualtradition (es sei denn, sie sind mit interkulturellen Konzepten vertraut). Ob in diesem Fall bunte Optiken, spirituelle Erlebnisse, Kommunikation mit den Tapetenmustern oder unfreiwillige Angst- und Panikzustände im Vordergrund stehen, unterliegt dem subkulturell geteilten Wissen und der sozialen Dynamik. Wenn kein verbindlicher Handlungs- und Bedeutungsrahmen zur Verfügung steht, dürfte die Wahrscheinlichkeit für unangenehme Inhalte und Komplikationen wesentlich höher sein. Kosmologische Glaubenssysteme liefern somit nicht nur die Skripte für die Ausführung von Ritualen, sondern auch Folien, um veränderte Wachbewusstseinszustände kognitiv und sprachlich zu symbolisieren und in den Alltag zu integrieren. Ein anderes Beispiel: die Einnahme von Ayahuasca führt nicht selten zu Erbrechen, die Substanz wird teilweise auch *la purga* genannt. Wenn Erbrechen im Sinne einer rituellen Reinigung verstanden wird, kann es für Ritualteilnehmer eine andere Bedeutung bekommen, als eine unangenehme und unerwünschte Nebenwirkung, die im veränderten Bewusstseinszustand vielleicht Angst auslösen würde.

## **Sind Rituale protektiv?**

Ob Rituale mit Psychoaktiva eine gesundheits-schützende Funktion haben, negative Erfahrungen verhindern und einen persönlichkeitsförderlichen, gemeinschaftsstärkenden und therapeutischen Effekt haben, hängt vom konkreten Ritual bzw. der Ritualgemeinschaft ab und lässt sich anhand oben genannter Aspekte einschät-

zen. So wie nicht jeder Gebrauch psychoaktiver Substanzen ein Ritual ist, ist nicht jedes Ritual protektiv. Beispiele dafür sind das *needlesharing* von Heroinsüßern oder exzessives, rituelles Kampfrinken. Man kann jedoch davon ausgehen, dass durch Festlegung klarer (therapeutischer oder divinitorisch-spiritueller) Intentionen, die Gestaltung eines rituellen Settings, Formalisierung bestimmter Handlungen, die Fokussierung der Aufmerksamkeit und die Existenz ordnender Glaubenssysteme entheogen induzierte Erfahrungen in Form von Ritualen *eine* Möglichkeit darstellen, Psychoaktiva gelingend und kontrolliert zu gebrauchen. □

## Literatur

- BELLIGER A. & KRIEGER D. (2001). *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- CADUFF, C. & PFAFF-CZARNENKA, J. (2001). *Rituale heute: Theorien – Kontroversen – Entwürfe*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- DITTRICH, A. (1985). *Ätiologieunabhängige Strukturen veränderter Wachbewusstseinszustände*. Stuttgart: Enke.
- DOBKIN DE RIOS, M. (1993). Halluzinogene im Kulturvergleich. In A. DITTRICH, A. HOFMANN & H. LEUNER (Hg.) *Welten des Bewusstseins. Band 1: Ein interdisziplinärer Dialog*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- ELIADE, M. (1975). *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- GOFFMAN, E. (1967). *Interaction Ritual*. Garden City-New York: Doubleday.
- HARDING, W. & ZINBERG, N. (1977). The effectiveness of the subculture in the developing rituals and social sanctions for controlled drug use. In B. DU TOIT (Hg.): *Drugs, Rituals and Altered States of Consciousness*. Rotterdam: A.A. Balkema.
- HAUSSCHILD, T. (1997) *Hexen und Drogen*. In H. GROS und Redaktion Naturwissenschaften (Hrsg.), *Rausch und Realität: Eine Kulturgeschichte der Drogen. Bd. 2*. Stuttgart: Ernst Klett.
- LE BARRE, W. (1997). *Peyotegebrauch bei nordamerikanischen Indianern*. In H. GROS und Redaktion Naturwissenschaften (Hrsg.), *Rausch und Realität: Eine Kulturgeschichte der Drogen. Bd. 2*. Stuttgart: Ernst Klett.
- LEGNARO, A. (1996). *Ansätze zu einer Soziologie des Rausches – zur Sozialgeschichte von Rausch und Ekstase in Europa*. In H. GROS und Redaktion Naturwissenschaften (Hrsg.), *Rausch und Realität: Eine Kulturgeschichte der Drogen. Bd. 1*. Stuttgart: Ernst Klett.
- LEWIS, I. (1971). *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. New York/USA: Penguin Books.
- METZNER, R (1999). *Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature*. USA: Thunder Mouth Press.
- MICHAELS, A. (2001). „*Le rituel pour le rituel*“ oder wie sinnlos sind Rituale? In C. CADUFF & J. PFAFF-CZARNENKA (Hg.) *Rituale heute: Theorien – Kontroversen – Entwürfe*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- RÄTSCH, C. (1992). *Setting – Der Ort der psychedelischen Erfahrung im ethnographischen Kontext*. In M. SCHLICHTING & H. LEUNER (Hrsg.) *Jahrbuch des Europäischen Collegiums für Bewusstseinsstudien 1992*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- ROSENBOHM, A. (1991). *Halluzinogene Drogen im Schamanismus: Mythos und Ritual im interkulturellen Vergleich*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

## Ritueller Gebrauch von psychoaktiven Substanzen im modernen Mitteleuropa

### Eine ethnographische Skizze

Dr. Christian Rättsch

Es hat sich in der (populären wie der ethnologischen) Literatur eingebürgert, zu behaupten, einen rituellen Gebrauch von psychoaktiven Substanzen würde es zwar in alten Kulturen und bei den heutigen Naturvölkern, nicht aber in den modernen Industrienationen geben. Die hier vorgestellten Beispiele des Gebrauchs von Hanfprodukten, Pilzen, LSD und MDMA bei modernen Mitteleuropäern zeigen, dass es neben dem Missbrauch ‚harter‘, bewusstseinsverengender Drogen noch einen sinnvollen rituellen Gebrauch bewusstseinerweiternder Substanzen gibt. Es wird gezeigt, dass sich neben dem Drogenelend eine Psychedelika-Kultur, neben dem Alkoholismus eine Hanf-Kultur etabliert haben.

1995 geschrieben, 2003 ergänzt, aktualisiert und erweitert.

### Einleitung

*„Niemand kann sich so unpersönlich mit Menschen auseinandersetzen wie mit weißen Mäusen oder mit Fossilien - man hat zu viel gemein mit seinem Forschungsgegenstand. Die emotionale Involvierung wird stets vorhanden sein, vor allem wenn es um die Phänomene der eigenen Gesellschaft und Kultur geht.“*

RALPH LINTON: *Mensch, Kultur, Gesellschaft* (1979: 19)

In unserer Gesellschaft hat es sich eingebürgert, nur vom „Drogenmissbrauch“ zu sprechen, wenn die Sprache auf psychoaktive Substanzen kommt. Diesen Standpunkt konservativer Politiker, umstrittener Psychiater, drohender Sozialarbeiter, verknocheter Gesundheits- und besorgter Moralapostel, sogenannter „betroffenen Eltern“ und sensationsgeiler, oberflächlicher Journalisten möchte ich hier bewusst verlassen. „Missbrauch“ ist ein politischer Slogan, bestenfalls ein gesundheitspolitisches Konzept; als Kategorie einer ethnographischen Betrachtung jedoch völlig ungeeignet.

Als Ethnologe darf man sein Studienobjekt nicht mit den Vorurteilen und moralischen Werten der eigenen Gesellschaft be- oder verurteilen, sondern man muss es – möglichst wertfrei (soweit dies überhaupt möglich!?) – erforschen.

Deshalb nähere ich mich dem Gebrauch psychoaktiver Substanzen in unserer Gesellschaft vom ethnologischen oder ethnographischen Standpunkt, d.h. ich betrachte – soweit es mir möglich ist – den Gebrauch wertfrei. Wie könnte ich meinem Forschungsobjekt gerecht werden, wenn ich es nach meinen kulturgebundenen Wertmaßstäben bemesse und dadurch verkenne? Wie viel Unglück ist schon in die Welt gebracht worden, indem europäische Vorurteile tatkräftig in Vernichtungskriege ausufernten! Sollte sich eine Gesellschaft mit Nazi-Vergangenheit nicht endlich darum bemühen von der Bevormundung anderer abzusehen?

Obwohl der Umgang mit psychoaktiven Substanzen so alt wie die Menschheit ist, war das Wissen um diese Stoffe noch nie so detailliert, verbreitet und ausführlich dokumentiert wie heute. Früher war der Gebrauch den Schamanen, Priestern, Seherinnen usw. vorbehalten, heute werden weltweit, vor allem in den Industrienationen diese Stoffe in zunehmendem Maße eingenommen. Das ehemalige Geheimwissen kann heute in einer gutsortierten Bibliothek nachgelesen werden.

Ich hatte in den letzten 20 Jahren oft die Gelegenheit, den Gebrauch psychoaktiver Substanzen in Mitteleuropa, vor allem in der ehemaligen BRD und in der Schweiz teilnehmend zu

beobachten. Die im Folgenden getroffenen Aussagen beziehen sich ausschließlich auf eigene Beobachtungen, Befragungen und Erfahrungen. Sie stellen eine erste Skizze zur Ethnographie heutiger Rituale, die den Gebrauch psychoaktiver Substanzen als wesentliches Element einbeziehen, dar. Ich nehme in dieser ethnographischen Skizze keinen Bezug auf den rekreativen oder hedonistischen Massenkonsum psychoaktiver Substanzen.

### Die verschiedenen „Szenen“

Es hat sich eingebürgert von einer „Szene“ oder von „verschiedenen Szenen“ innerhalb unserer Gesellschaft zu sprechen (vgl. die „social worlds“ bei BECK und ROSENBAUM 1994: 28ff.). Dabei stimmt der umgangssprachliche Begriff der Szene mit dem kulturanthropologischen Begriff des „sozialen Systems“ überein:

*„Gesellschaften sind Gruppen zusammenlebender und -arbeitender Individuen, deren kooperative Existenz durch gegenseitige Anpassung der Gewohnheiten und des Verhaltens der verschiedenen Mitglieder ermöglicht wird. Sozialsysteme bestehen aus den gegenseitig angepassten Idealmustern, entsprechend derer die Gewohnheiten und das Verhalten der Mitglieder einer Gesellschaft organisiert sind. Eine Gesellschaft ist eine Organisation von Individuen, ein Sozialsystem ist eine Organisation von Vorstellungen.“* (LINTON 1979: 142)

In unserer Gesellschaft werden Vorstellungen, kulturelle Werte und Produkte durch zwei kommunikative Faktoren generiert; zum einen durch den persönlichen Kontakt von Menschen, zum anderen durch Vermittlung über die (Massen-)Medien. Die Bedeutung des Fernsehens für die Weitergabe von Kultur, d.h. von Werten, Überzeugungen, Denk- und Handlungsmustern, kann im heutigen Leben gar nicht überbetont

werden. In fast allen mitteleuropäischen Haushalten befindet sich mindestens ein Fernseher; die meisten Menschen sehen jeden Tag Fernsehen und unterliegen dadurch einer permanenten kognitiven Manipulation, die wohl sehr oft zu kognitiver Dissonanz und Konfusion führt. Die in den verschiedenen staatlichen und privaten Sendern ausgestrahlten Sendungen nehmen nur allzuoft konträre Positionen ein, vermitteln völlig unterschiedliche Weltanschauungen und Wirklichkeitskonzepte. Viele Sendungen werden anscheinend extra wegen der meinungsbildenden Funktion ausgestrahlt. Als Fernsehkonsument kann man sich allerdings die Sender, Programme und Sendungen herauspicken, mit deren weltanschaulichen Werten man übereinstimmt. So können sich auch medienmäßig die verschiedenen „Szenen“ etablieren.

Die in diesem Artikel dargestellten Rituale mit psychoaktiven Substanzen haben sich überwiegend durch den Kontakt mit anderen Kulturen konstituiert (wie ich weiter unten zeige). Möglicherweise wird der Gebrauch von Haschisch und psychedelischen Pilzen von manchen Prohibitionisten als „kulturfremd“ angesehen. Die sogenannte Kulturfremdheit wird dann auch ständig als Argument für die Aufrechterhaltung des Verbotes angeführt. Dieses Argument offenbart deutlich seinen rein politischen Charakter. Denn: Unsere Kulturgeschichte ist die Geschichte der Aneignung fremdkultureller Elemente. Ist die heutige Schweiz ohne Schokolade vorstellbar? Wie sähe die deutsche Küche ohne Kartoffel aus? Italienisches Essen ohne Tomaten? Wiener Cafés ohne Kaffee? - Was wäre aus der europäischen Medizin ohne die Aneignung indianischer Heilpflanzen geworden? Durch die Chinarinde ist die Homöopathie entdeckt worden. Durch *Coca* bzw. *Kokain* die Lokalanästhesie und die Psychoanalyse; durch *Meskalin* ist die psychophar-

makologische Psychiatrie entstanden (vgl. WEATHERFORD 1995). Alles kulturfremd?

Es gibt heutzutage verschiedenen Szenen, in denen es *usus* oder „in“ ist, ausgewählte psychoaktive Substanzen entweder rituell und / oder hedonistisch zu verwenden. Dabei treten die jeweiligen Vorlieben der Szenen in den Vordergrund. Die Szenen-Zugehörigkeit definiert sich meist durch die Beteiligten. Manche Szenen haben Berührungspunkte oder überschneiden sich, andere grenzen sich sehr stark ab. Auch können die Abgrenzungen fließend sein. So gibt es Kifferszenen, in denen bestimmte Wertmaßstäbe gelten und in denen der Cannabiskonsum rituell-religiös gefärbt ist; aber die meisten Cannabiskonsumisten sehen sich nicht unbedingt als Zugehörige einer bestimmten Szene an. Außerdem kann eine einzige Substanz im Mittelpunkt unterschiedlicher Szenen stehen. In der GRATEFUL DEAD-Szene (*Dead Heads*) ist es praktisch obligatorisch LSD oder Pilze in Verbindung mit GRATEFUL DEAD-Musik einzunehmen (vgl. MILLMAN und BEEDER 1994; es wird sogar ein Symbol oder Emblem als Ausdruck der Szenen-Zugehörigkeit verwendet. In der *New Age*-Szene steht MDMA im Mittelpunkt des Drogenkonsums. Aber auch in der Techno- und Rave-Szene steht MDMA (oder das was dafür gehalten wird) im Mittelpunkt. In der „Therapie-Szene“ werden sowohl MDMA als auch LSD verwendet. Die Angehörigen der unterschiedlichen Szenen unterscheiden sich auch in ihrer jeweiligen Toleranz gegenüber dem Konsum anderer psychoaktiver Substanzen. So ist in vielen der hier vorgestellten Szenen der Genuss von „harten Drogen“ wie *Heroin*, *Crack* und *Kokain*, sowie von den staatlich geförderten Drogen *Tabak* und *Alkohol* verpönt (vgl. HUBER 1995). Der Gebrauch psychoaktiver Substanzen muss in unserer Gesellschaft aber nicht unbedingt szenengebunden sein.

Leider ist der szenengebundene Gebrauch psychoaktiver Substanzen in unserer Gesellschaft bisher nur wenig untersucht worden. Das liegt sicherlich daran, dass für Untersuchungen mit einem derartigen Ansatz keine offiziellen Forschungsgelder zur Verfügung gestellt werden. In einer Gesellschaft, in der die Wissenschaft behördlich verwaltet wird, werden – geradezu zwangsläufig – nur Forschungsprojekte gefördert, die der Stabilität der Gesellschaft und der herrschenden Moral dienen. Schließlich handelt es sich um illegale Substanzen; dass sie sinnvoll genutzt werden oder werden könnten würde die Gesetzgebung und Rechtsprechung total in Frage stellen (deshalb werden auch Bewilligungen zur psycholytischen Therapie von den Behörden fast ausnahmslos kategorisch abgeschmettert). So bleibt die Erforschung des Gebrauches psychoaktiver Substanzen in unserer Gesellschaft weiterhin der privaten Forschung überlassen. Auch die vorliegende Arbeit wurde selbstverständlich nicht staatlich gefördert, sondern aus eigenen Mitteln erbracht.

### Artefakte und Kulte

In Mesoamerika sind zahlreiche Objekte aus Stein (auch aus Ton) bei archäologischen Grabungen gefunden worden, die in der Fachliteratur unter dem Namen „Pilzsteine“ bekannt geworden sind (MAYER 1977). Es hat sich inzwischen in der alt-amerikanistischen als auch ethnomykologischen Literatur eingebürgert, die Pilzsteine als Zeugen eines halluzinogenen, psychedelischen oder entheogenen Pilzkultes anzusehen. WASSON (1961: 143) geht sogar soweit, in den Pilzsteinen Symbole einer Religion, bei der die sakramentale Einnahme psychoaktiver oder entheogener Pilze im zeremoniellen Zentrum stand, zu erkennen und die Pilzsteine mit dem Kreuz der Christen oder dem Davidstern der Juden zu vergleichen. Wie dem auch sei, nach den Theorien der kognitiven

Anthropologie, ist jedes Artefakt der Ausdruck einer kulturellen Denk- und Verhaltensweise. Wenn jemand ein Objekt herstellt, liegt diesem Prozess kultureller Verwirklichung ein Denk- und Verhaltenssystem zugrunde, durch das das Objekt mit kultureller Bedeutung erfüllt wird. Da zu den Pilzsteinen fast keinerlei ethnohistorische Quellen verfügbar sind, ist man als Altamerikanist darauf angewiesen, die kulturelle Bedeutung eines Artefaktes zu rekonstruieren, d.h. auch zu interpretieren. Ich möchte hier nicht weiter auf die Interpretationsgeschichte der Pilzsteine eingehen, die gut dokumentiert vorliegt (*vide* Bibliographie in MAYER 1977). Ich möchte nur anmerken, dass es der Traum eines jeden Altamerikanisten wäre, mittels einer Zeitmaschine den Hersteller eines Pilzsteines zu besuchen und ihn direkt zu der Bedeutung des Objektes zu befragen. Nun, wir sind leider noch nicht soweit.

Auch bei uns werden täglich Artefakte produziert, die Ausdruck von kulturellen Denkmustern, Glaubensinhalten usw. darstellen. Es gibt eine Reihe von modernen Artefakten, die nicht nur wie entheogene oder psychoaktive Pilze aussehen, sondern laut Aussagen der Produzenten auch solche darstellen. Mehr noch – als kognitiver Archäologe der eigenen (noch nicht untergegangenen) Kultur – hatte ich das Glück (ohne Zeitmaschine) die Hersteller dieser Objekte zu befragen. Siehe da: diese Pilz-Artefakte zeigen die einheimischen Spitzkegeligen Kahlköpfe (*Pilocybe semilanceata*), die rituell verspeist und als Gottheiten verehrt werden. Diese Objekte sind Symbole eines modernen Pilzkultes, der im Geheimen stattfindet.

**Wie lässt sich eigentlich ein „Kult“ definieren?**  
NÖLLE definiert in seinem *Völkerkundlichen Lexikon*:

*„Kult (lat. cultus = Pflege, Verehrung), dient der Verehrung der Gottheit, wird ausgeübt durch*

*die Kultgemeinde an Kultorten, wie heilige Haine, Tempel usw.“* (NÖLLE 1959: 85)

Ein Kult, in einem eher modernen Sinne, ist innerhalb einer Gesellschaft ein temporärer Zusammenschluss einer Gruppe von gleich- oder ähnlichgesinnten Menschen (Set), die gemeinsam in ritueller Form an einem speziell dafür auserkorenem Ort (Kultplatz, Setting) etwas verehren oder pflegen und ausüben, mit dem Ziel einer kollektiven spezifischen Erfahrung. Dabei kann der Kult öffentlich ausgeführt oder im Geheimen abgehalten werden (sogenannte Geheimkulte; vgl. PEUCKERT 1951). Viele Kulte sind auch szenengebunden.

In unserer Gesellschaft gibt es eine Reihe traditioneller Kulte, die sich selbst auf antike Wurzeln zurückführen. Hierher gehören die Geheimgesellschaften der Druiden, Freimaurer und Rosenkreuzer (PEUCKERT 1951). Daneben gibt es verschiedene moderne Kulte, die auf gemeinsamen oder ähnlichen Erfahrungen mit psychoaktiven Substanzen basieren (LINDER 1981). Manche dieser „Drogenkulte“, z.B. Wicca, berufen sich auf die Traditionen der als „Hexen“ verbrannten Heiden (JONES und MATTHEWS 1990). Überhaupt blühen seit einigen Jahren ständig neoheidnische Kulte auf (DOMMER 1990). Die Verehrung alter, traditioneller Kultplätze, im Kult- oder Szene-Jargon meist „Kraftplätze“ genannt, hat, u.a. durch GISELA GRAICHENS Bestseller *Das Kultplatzbuch* (1988) ausgelöst, eine erstaunliche Renaissance erfahren (PIEPER o.D.). Es ist heutzutage keine Seltenheit mehr, an traditionellen Kultplätzen die Spuren neoheidnischer Rituale zu entdecken (Opfergaben, Blumen, Kerzen usw.).

Nun gibt es in unserer Gesellschaft verschiedene Kulte (szenengebunden oder unabhängig), bei denen psychoaktive Substanzen absichtlich als Sakramente für eine bestimmte transzendente oder religiöse Erfahrung eingesetzt werden.

Diese Kulte bedienen sich religiöser Rituale – ganz im Sinne der Definition von FELICITAS GOODMAN:

*„d.h. eine geschlossene Folge von Handlungen, deren ausdrückliche Aufgabe es ist, die Verbindung zur anderen Wirklichkeit herzustellen und auf diese Weise die Ausübenden zu einem religiösen Erlebnis zu führen.“*

(GOODMAN 1992: 27)

Meist werden psychoaktive Substanzen in Kreisritualen (CAHILL und HALPERN 1992) gemeinschaftlich eingenommen (MÜLLER-EBELING und RÄTSCH 1987). Für einen Teil der Konsumenten von psychoaktiven Substanzen stellen selbige Sakramente in einem religiösen oder schamanischen Sinne dar:

*„Obgleich Drogen nur umgekehrt wirkende Placebos waren, Schlüssel zur Erfahrung und nicht die Erfahrung selbst, wurde ihnen doch eine geheiligte Stellung in der Kultur der ‚heads‘ eingeräumt. Dies war eine weitere Form ihrer dialektischen Einwirkung auf die Kultur. Um die verschiedenen Arten des Drogenkonsums hatten sich ganze Rituale der Verehrung gerankt, und diese führten zu eigenen materiellen Praktiken und Auswirkungen, die den dialektischen Bogen der Drogen in der Kultur noch weiter spannen.“*

(WILLIS 1981: 175)

## Die Verfügbarkeit psychoaktiver Substanzen in unserer Gesellschaft

Die meisten heute bekannten psychoaktiven Substanzen sind durch das Betäubungsmittelgesetz (BtM) oder das Arzneimittelrecht vom Staat kontrolliert. Die in dieser ethnographischen Skizze genannten psychoaktiven Substanzen – die Cannabispflanzen (außer den Samen; Vogelfutter!), Haschisch, LSD, MDMA – sind in der Anlage I (Neufassung des BtM vom 1.3.1994) – ungeachtet aller wissenschaftlichen Erkenntnisse

– als „nicht verkehrsfähige Betäubungsmittel“ klassifiziert. Die Pilze sind nicht gelistet, wohl aber deren Wirkstoffe *Psilocin* und *Psilocybin* [dies hat sich zwischenzeitlich gründlich geändert, Anm. d. Red.].

Es blüht in Europa ein reger, illegaler Handel mit allen erdenklichen psychoaktiven Substanzen (SCHEERER und VOGT 1989: 447-485). An erster Stelle handelt es sich allerdings um *Heroin*, gefolgt von *Kokain*. Der Handel mit Cannabisprodukten ist nicht sehr lukrativ, deswegen wird er vornehmlich von Eigenversorgern betrieben (HAAG 1994, RÄTSCH 1995B). Der Handel mit LSD ist in den letzten Jahren offensichtlich stark angestiegen (WICHMANN 1992). Der Handel mit psilocybinhaltigen Pilzen ist kaum nennenswert, da die Pilze im Heimplor gezüchtet oder auf Feld und Wiese selbst gesammelt werden (BÖHM 1993).

Es erscheinen ständig Bücher mit Anleitungen zur Herstellung von LSD im Heimplor (UNCLE FESTER 1995), zur heimischen Pilzzucht (OSS und OERIC 1981) und zum Marijuanaanbau in Wohnung und Garten (FRANK und ROSENTHAL 1980). Gelegentlich werden derartige Bücher staatlich indiziert, d.h. sie dürfen nur an Personen über 18 Jahren verkauft werden, und sie dürfen nicht beworben werden. Daneben erscheinen Artikel und Bücher, die den „richtigen“ Gebrauch von psychoaktiven Substanzen erläutern und den Lesern die Möglichkeit geben, sich den besagten Substanzen auf eine respektvolle oder rituelle Weise zu nähern und die Erfahrung in einem sorgfältig geplanten Setting ablaufen lassen (z.B. HASENEIER 1992, PAGANI 1993, STOLAROFF 1993).

Trotz Illegalität der Substanzen scheint es für den Großteil der Konsumenten keinen Beschaffungsprobleme zu geben (BOSSUNG 1995). Eine völlig absurde Situation, die anscheinend für alle Beteiligten nachteilig ist.

## Hanf zwischen Joint und Chillum

Psychoaktive Hanfprodukte (Haschisch und Marijuana) sind in Mitteleuropa nach *Nikotin* und *Alkohol* die meistverwendeten psychoaktiven Substanzen (SCHEERER und VOGT 1989, SFA ISPA 1993). Die Beweggründe des Cannabiskosums können recht unterschiedlich sein, wie die Hamburger Ethnologin ANDREA BLÄTTER bei ihrer Untersuchung feststellen konnte (BLÄTTER 1990, 1992). Die Erhebung der Schweizerischen ARBEITSGRUPPE HANF & FUSS (1994) zeigen, dass der Cannabiskonsum heutzutage nicht mehr einer bestimmten Gesellschafts- oder Subkultur zugeschrieben werden kann. Der Soziologe GÜNTER AMENDT betonte bei einem Roundtable-Gespräch auf dem 7. Symposium des ECBS (Hamburg, Mai 1995), dass früher das „Kiffen“ mehr ein Ritual im verborgenen war und von rebellischen Jugendlichen durchgeführt wurde, während es sich heute um einen tendenziell hedonistischen Massenkonsum zunehmend braver Bürger handle. Ich möchte an dieser Stelle nur auf den rituellen Gebrauch von Cannabisprodukten eingehen.

Die Cannabisprodukte Haschisch (Harz) und Marijuana (weibliche Blütenstände) werden pur oder mit anderen Kräutern vermischt geraucht (MÜLLER-EBELING & RÄTSCH 1986). Die häufigste Konsumform ist der *Joint* (von engl. „Gelenk/Verbindung“), eine selbstgedrehte cannabis- oder haschischhaltige Zigarette. Gewöhnlich wird ein Joint nicht alleine geraucht, sondern im Kreis der Konsumenten herumgereicht (BEHR 1995). Schon dieses ist eine rituelle Handlung und wird von den Konsumenten auch als solche betrachtet (ARBEITSGRUPPE HANF & FUSS 1994). Cannabisprodukte werden aber auch in anderen Geräten (Pfeifen, Wasserpfeifen, Bonges, Hookas usw.) geraucht (RÄTSCH 1995b). Eine besondere Klasse solcher Rauchgeräte sind die konischen Rauch-

rohre aus Indien und Nepal, die *chilam* (auch *chilum* geschrieben; Tschillum ausgesprochen) genannt werden.

Das Rauchen von Chilams ist eine alte, bis heute lebendige Tradition im Himalayaraum und in Indien (MORNINGSTAR 1985). Überhaupt ist der Himalayaraum – was Hanf angeht – das vermutlich traditionsreichste Gebiet der Erde (SHARMA 1972). Wie alt der Chilam-Gebrauch ist, lässt sich nicht eindeutig festlegen. Ob das Chilam eine alte Erfindung der Völker des Himalayagebietes ist oder aus dem „Kopf“ (Oberteil) der moslemischen *Hookah* (traditionelle orientalische Wasserpfeife) hervorgegangen ist, kann auch nicht entschieden werden (MORNINGSTAR 1985: 150). Der Chilam-Gebrauch ist im Himalayaraum aber mindestens 600 Jahre alt, oder auch viel älter. Es gibt Chilams aus Ton, Keramik, Holz, Speckstein und in sehr seltenen Fällen aus Bergkristall. Damit das Chilam gestopft werden kann, schiebt man einen Chilam-Stein in das Rohr, bis sich dieser leicht verkeilt. Er muss an der Seite mehrere Rinnen aufweisen, damit das Chilam luftdurchlässig bleibt. Das Chilam symbolisiert den Phallus des Gottes SHIVA (dieser Gott wird oft auf seine Phallusgestalt reduziert dargestellt und auch in solcher verehrt) oder eine Daturablüte (eine heilige Pflanze des SHIVA). Oft werden Schlangen (Kobras) als Verzierungen angebracht oder dargestellt. Sie symbolisieren die weibliche Schöpferkraft (*Kundalini*) und die weibliche Sexualität (*Shakti*), sowie die dunkle Göttin KALI (MÜLLER-EBELING & RÄTSCH 1986).

Das ca. 10-20 cm lange Chilam ist das typische Rauchgerät des Sadhus („Heilige“) oder Yogis, die es ständig rituell zum Gottesdienst (zu Ehren SHIVAS), zur Meditation und für Yoga-Übungen benutzen (BEDI 1991, GROSS 1992, LA VALLE 1984). Als europäische Morgenlandfahrer und „Hippies“ in den sechziger Jahren nach Indien und Nepal, dem „Drogenparadies“ oder „El-

dorado für Aussteiger“, reisten, erlernten sie dort den einheimischen Gebrauch von Chilam und Hanf direkt von den Sadhus. Sie brachten nicht nur die Rauchgeräte mit nach Europa, sondern auch das Wissen um den richtigen Gebrauch. Bald schon wurden große Mengen indischer oder nepalesischer Chilams von Indienläden und Head Shops (Kiffer-Zubehör-Fachgeschäfte) importiert. Die meisten Kiffer besitzen ein oder mehrere Chilams, die sie liebevoll pflegen, und wissen wie sie traditionell gebraucht werden.

Das Chilam wird niemals alleine geraucht, sondern immer im Kreis Gleichgesinnter (*chilam chakri*, „Rauch-Kreis“). Das Chilam wird von einer Person mit einer Rauchmischung (z.B. Haschisch und Tabak; Haschisch und Marijuana; Haschisch und *Datura*) gestopft und der im Kreis nächsten Person zum Anzünden gereicht. Das Chilam soll möglichst mit zwei Streichhölzern entflammt werden (die beiden Streichhölzer stehen für die männlichen und weiblichen Pole des Universums). Bevor die Mischung im Chilam angezündet wird hebt man das Chilam vor die Stirn (das „Dritte Auge“) und spricht eine kurze Formel (*japa*), meist *Bum Shankar!* oder *Om Shiva!* Dadurch wird der Rauch dem Hindu-Gott SHIVA geweiht, der genauso wie sein elefantenköpfiger Sohn GANESHA in Kifferkreisen als „Kiffergott“ gilt. Nach dem das Chilam „angeraucht“ ist, wird es im Kreis meist im Uhrzeigersinn herumgereicht. Ist das Chilam „durch“ wird es von dem Besitzer ausgeklopft und mit einem Stück Stoff sorgfältig gereinigt. Das geschieht normalerweise mit Hilfe einer anderen Person. Durch das Chilam wird ein Fetzen eines Leinentuches gezogen. Jede Person hält ein Ende Fest. Zur Säuberung wird das Chilam einen Weile hin und her geschoben. Ist ein Chilam ganz neu oder schon mehrfach benutzt worden, wird es in einem Holzkohlenfeuer „ausgebrannt“. Dadurch soll sich die Qualität verbessern. Gewöhnlich wird

das Chilam in einer extra dafür produzierten Brokkatasche aufbewahrt. Viele Kiffer führen ein Chilam-Besteck bestehend aus einem oder mehreren Chilams, Chilam-Ersatzsteinen, Mischschale (oft eine halbe Kokosnuß oder eine Perlauster), Streichhölzer, Leinentuch und Rauchmaterialien bei sich.

Das Chilam-Rauchen ist dadurch vergleichsweise aufwendig, zeigt aber den tiefen Respekt der Konsumenten vor der Pflanze, sowie der asiatischen Tradition und offenbart oft eine religiöse Einstellung dem Kiffen gegenüber. Die meisten Europäer, die heutzutage Chilams benutzen, haben den Gebrauch nicht in Indien oder Nepal gesehen, sondern von Mitkiffern gelernt. Der Chilam-Kult hat in Europa schätzungsweise eine etwa 30jährige Tradition, die inzwischen auch von einer Generation an die nächste weitergegeben wird.

### Pilzkreise

Der rituelle Gebrauch psychedelischer oder entheogener Pilze aus den Gattungen *Stropharia*, *Panaeolus* und *Psilocybe* ist erstmals in Mexiko bei den Mazateken beobachtet worden (HOFMANN 1993, WASSON 1961). Durch die Publikationen von GORDON WASSON ist der indianische Pilzkult weltberühmt geworden (WASSON 1957). Der Basler Naturstoffchemiker ALBERT HOFMANN hat die Pilzwirkstoffe *Psilocybin* und *Psilocin* zunächst in den mexikanischen Zauberpilzen (*Psilocybe mexicana*), später auch in dem europäischen Verwandten, dem Spitzkegeligen Kahlkopf (*Psilocybe semilanceata*) entdeckt (HOFMANN *et al.* 1962). Daraufhin verbreitete sich das Wissen um die einheimischen Zauberpilze, die anscheinend von Alpengnomaden schon vorher rituell verspeist wurden (GOLOWIN 1991) wie ein Lauffeuer, vor allem in Hippiekreisen. In der Schweiz ist das Sammeln und Einnehmen von *Psilocybe semilanceata* seit mindestens 20 Jahren eine feste Tradition (VEN-

TURINI und VANNINI 1995: 38f.). Diese Pilze gelten u.a. als „Traumpilze“ oder „Meditationspilze“ (GOLOWIN 1991: 63f.).

Ich vermute, dass das Sammeln und Essen der *Psilocybe semilanceata* in Deutschland etwas später begann. Die rituelle Einnahme der einheimischen Zauberpilze wurde –soweit ich weiß– erstmals von LINDER (1981) beschrieben. In den Publikationen zum mitteleuropäischen Pilzgebrauch herrschen allerdings die psychiatrischen Horrormeldungen vor (BENJAMIN 1979, DEWHURST 1980, HYDE *et al.* 1978, McDONALD 1980, MILLS *et al.* 1979, YOUNG *et al.* 1982). Ich konnte in den vergangenen 10 Jahren an mehreren Pilzkreisen in Deutschland und der Schweiz teilnehmen. In den USA gibt es ähnliche Erscheinungen (METZNER 1988, THOMPSON *et al.* 1985). Ich habe die hier angedeutete Ritualform an anderer Stelle sehr ausführlich beschrieben (RÄTSCH 1995A). Darum gebe ich hier nur eine Zusammenfassung wieder.

Die Veranstalter von Pilzkreisritualen berufen sich auf indianisch-schamanische Vorbilder (die Pilzrituale der Mazateken und das Peyoterial der *Native American Church*; vgl. LA BARRE 1979). Die Pilzkreise fanden manchmal am Vollmond, meist aber übers Wochenende, (Workshop) statt. Die Veranstaltungsorte waren Seminarhäuser, Tipis (Zelte der Prärieindianer) oder alte Ritualplätze, z.B. die Externsteine. Die Teilnehmer rekrutierten sich erstaunlicherweise aus allen Alterstufen, Bildungsgraden und Gesellschaftsschichten. Bei den verwendeten Pilzen handelte es sich um selbstgesammelte einheimische *Psilocybe semilanceata*, zu Hause, nach der Methode von OSS und OERIC (1981) gezüchtete *Psilocybe cubensis* oder um einheimische, aber im Garten kultivierte *Psilocybe cyanescens* (vgl. GARTZ 1993). Fliegenpilze (*Amanita muscaria*), die in Europa auch wegen ihrer psychoaktiven Wirkung für Selbsterfahrungen verspeist werden

(COSACK 1995, WAGNER o.D.), wurden in keinem Fall bei diesen Pilzkeireisen verwendet.

Von allen Ritualleitern wurde ausdrücklich betont, dass es sich bei den Pilzkreisen nicht um psychotherapeutische Behandlungen, sondern um spirituelle Treffen handelt. Eine typische Aussage eines Ritualleiters brachte dies deutlich zum Ausdruck indem er zur Begrüßung sagte:

*„Im Pilzkreis geht es nicht um persönliche Probleme. Wir nutzen den Pilz, um über die personale Ebene hinaus zu gelangen, um den trans-personalen Raum zu erreichen und den Kontakt zur Natur zu finden. Die persönlichen Probleme möge bitte ein Jeder für sich behalten, sie interessieren niemand anderen. Es geht um kosmische Visionen und nicht um die Therapie von Symptomen. Die Erfahrung der trans-personalen Ebene hat ohnehin eine spirituelle Heilkraft, die jedem zuteil wird.“*

Der Ritualraum wird für den Kreis mit Blumen und Bildern geschmückt. Es wird ein Altar aufgebaut, auf dem oft Pilzmodelle (siehe oben) aufgestellt werden. Alle Ritualleiter verwenden bei ihren Kreisen Musik. Entweder werden die Teilnehmer gebeten Trommeln und Rasseln mitzubringen, um selbst zu musizieren, oder es werden von den Ritualleitern CDs ausgewählt. Zur bevorzugten Musik gehört die Richtung, die heute als „Weltmusik“ bezeichnet wird (z.B. von MICKEY HART, STEVE ROACH, JON HASSEL). Solche Musik ist stark rhythmusbetont und komplex in ihrer Struktur. Didgeredoo-Klänge, Ober- und Untertöne und afrikanische Trommeln gehören zu den wichtigsten musikalischen Elementen.

Das bei weitem wichtigste Ritualgerät ist der *talking stick* oder der „Sprechende Stab“. Der Sprechende Stab stammt aus dem nordamerikanischen Peyotekult (LA BARRE 1979). Er ist ein stabförmiges Gebilde, das individuell gestaltet sein kann. Jeder Ritualleiter hat einen ei-

genen, selbst gefundenen oder selbst hergestellten Sprechenden Stab. Er hat eine äußerst wichtige Funktion im Ritual. Jeder, der den Sprechenden Stab in Händen hält, ist aufgefordert, sich dem Kreis mitzuteilen (durch Singen, Sprechen, Schweigen, Rasseln). Alle anderen Teilnehmer schweigen und schenken der Person, die den Stab in Händen hält, ihre volle Aufmerksamkeit. Der Stab wird in allen drei Ritualphasen im Kreis herumgereicht (immer im Uhrzeigersinn). Dadurch, dass jeder den Stab solange behalten kann wie er oder sie möchte, kann man sich selbst den Raum ritueller Aufmerksamkeit gewähren.

Die Ritualteilnehmer werden von dem Ritualleiter einen ganzen Tag mit Informationen zum Pilzgebrauch, mit Meditationen und Spaziergängen in die Natur, manchmal mit Schwitzhütten auf die bevorstehende Erfahrung vorbereitet. Die Durchführung des Pilzkreises dauert fast genau vier Stunden. Die Zeitpunkte des Beginns und des Ende bestimmt der Ritualleiter. Meist wird der Kreis gegen 20.<sup>00</sup> oder bei Eintritt der Nacht begonnen (die Dunkelheit fördert das Erscheinen innerer Bilder und Visionen). Er löst sich dann gegen Mitternacht auf. Vor während und nach dem Kreis werden der Ort und die Teilnehmer mit nordamerikanischem „Sage“ bzw. Prärie-Beifuß (*Artemisia* spp.) oder anderen Pflanzen (z.B. Beifuß, *Artemisia vulgaris*) und Harzen (Olibanum) beräuchert.

Nach dem Pilzverzehr sollen sich die Teilnehmer schweigend in den Kreis setzen oder hinlegen und auf die Wirkung warten. Dazu wird Musik gespielt, meist eine CD von MICKY HART oder GARY THOMAS. Da die Wirkung nach ca. 20 Minuten einsetzt, wird eine erste Runde mit dem Sprechenden Stab nach ca. einer Stunde nach Einnahme gemacht. Zu diesem Zeitpunkt sind alle Teilnehmer „drauf“. Sie sollen sich jetzt dem Kreis der Gruppe zu-

wenden. Der Stab wird herumgereicht. Oft wird bei dieser Runde geschwiegen oder gesungen. Die meisten Teilnehmer sind zu diesem Zeitpunkt „sprachlos“. Nach dieser ersten Runde, die kaum länger als eine halbe Stunde dauert, sollen sich die Teilnehmer wieder hinlegen und ganz in sich gehen, dem Pilz begegnen und sich ihre Visionen einprägen. Es wird wieder eine Musik für etwa eine Stunde gespielt.

Danach beginnt die wichtigste Runde. Der Sprechende Stab wird wieder herumgereicht. Jetzt haben die meisten Teilnehmer ihre Sprache wiedergefunden und berichten von ihren Visionen. Durch die ungeheure Konzentration der Gruppe auf jeweils eine Person im Kreis kommt es oft zu dem Phänomen der „geteilten Vision“. Manche Teilnehmer erzählen sehr anschaulich von ihren Erfahrungen. Durch die empathogene (Neben-)Wirkung der Pilze können sich die anderen Teilnehmer so stark in die Vision hineinversetzen, dass sie selbst daran teilhaben. Es werden meist transpersonale Visionen berichtet. Manche Teilnehmer werden zu „Sprachrohren der Pilze“. Gelegentlich werden Prophezeiungen verkündet. Manche Teilnehmer haben eine „Comic-Wahrnehmung“; ihre humorvollen Mitteilungen an den Kreis sorgen oft für unglaubliche Lachekstasen. Manche Teilnehmer werden auch mit ihrer Trauer oder mit inneren Schmerzen konfrontiert, über die sie dann berichten. Durch die allgemeine Aufmerksamkeit können solche Personen ihre Trauer und ihren Schmerz leichter annehmen. Mir wurde oft berichtet, dass solche Erfahrungen als besonders heilsam oder befreiend erlebt wurden. Die allgemeine Akzeptanz für Lust und Schmerz, für Trauer und Humor ist erstaunlich hoch. Diese Runde dauert oft eine oder sogar eineinhalb Stunden. Die Teilnehmer erzählen fast immer, dass sie sich im Kreis Gleichgesinnter geborgen und beschützt fühlen. Dadurch

können sie viel tiefer in die Erfahrung hineingehen. Der Kreis wird als der richtige Rahmen für die Pilzerfahrung betrachtet.

Nach dieser Runde gibt es wieder Musik. Die Teilnehmer gehen nach der totalen Öffnung nach außen wieder nach innen. Manchmal erzählt der Ritualteilnehmer zu diesem Zeitpunkt eine Geschichte (meist eine Mythe). Nach Ablauf der Musik wird die Schlussrunde begangen. Dazu wird wiederum der Sprechende Stab herumgereicht. In dieser Runde bedanken sich die Teilnehmer gewöhnlich bei den Pilzen, bei dem Kreis, der Gruppe, den Göttern und Göttinnen usw. Manchmal wird dazu ein Trinkhorn oder ein Pokal mit Wein oder Bier, um sich wieder zu „erden“, gereicht. Der Ritualleiter nimmt den Stab zum letzten mal entgegen und legt ihn mit den Worten „hiermit endet der Kreis für heute“ nieder. Zu diesem Zeitpunkt ist die Pilzwirkung am abklingen. Oft wird ein gemeinsames Nachtmahl, z.B. eine Suppe, eingenommen. Manchmal entwickelt sich ein Party, gelegentlich geht man nach draußen um ein Feuer anzuzünden.

Am folgenden Morgen trifft man sich zum gemeinsamen Frühstück. Die meisten Teilnehmer sind hungrig und haben guten Appetit. Beim Frühstück wird meist gescherzt und gelacht, manchmal werden die Träume der letzten Nacht erzählt und diskutiert. Nach dem Frühstück versammeln sich alle in dem Ritualraum und nehmen wieder ihren Platz im Kreis ein. Es wird wieder *Sage* bzw. Prärie-Beifuß (*Artemisia* sp.) geräuchert. Der Ritualleiter spricht nun über die Bedeutung der Nachbereitung, Sie bzw. Verarbeitung der Erfahrung sei eigentlich der wichtigste Teil des Rituals. Visionen seien nur dann wertvoll, wenn sie mitgeteilt werden. Die Visionen sollen ernst genommen werden, denn sie geben die Richtlinien für die Zukunft vor. Jetzt wird der Sprechende Stab zum letzten Mal herumgereicht. Die Teilnehmer sollen nun über ihre Erfahrungen spre-

chen. Oft wird ihnen erst zu diesem Zeitpunkt klar, dass sie ihre Frage beantwortet haben und was sie vom Pilz alles gelernt haben. Es kommt dabei oft zu stark emotionalen Reaktionen und Dankbarkeitsbezeugungen. Wenn der Stab zum Leiter zurückgekehrt ist, gibt er noch ein paar Tips, wie man die Erfahrung in seinen Alltag integrieren kann. Dazu wird empfohlen, die Erfahrung aufzuschreiben, Visionen zu malen (z.B. in Form von Mandalas) und möglichst vielen Menschen davon zu berichten. Eine gute Methode, um sich die Visionen in Erinnerung zu rufen sei das meditative Hören der Musik, die während des Pilzkreises gespielt wurde. Dazu werden die CDs herumgereicht. Meist endet diese Nachbereitung damit, dass der Ritualleiter nochmals die Bedeutung der Pilze hervorhebt, die Teilnehmer an die Vereinbarung, weder Ort noch Zeit noch Leute bekanntzugeben erinnert, wohl aber über die eigene Pilzerfahrung zu sprechen. Nach einem gemeinsamen Mittagessen trennt sich die Gruppe. Die sich oft zuvor fremden Menschen verlassen das Ritual als Freunde. Mir ist bekannt geworden, dass sich aus solchen Begegnungen oft dauerhafte Freundschaften und intensive Beziehungen ergeben haben. Es scheint so, als wenn Menschen, die sich bei einem Pilzkreis kennengelernt haben, für ewig miteinander verbunden fühlen. Praktisch alle Teilnehmer gehen aus dem Ritual mit einer tiefen Dankbarkeit hervor. Sie haben fast immer das Gefühl, in die Mysterien des entheogenen Pilzes eingeweiht worden zu sein und ihre eigene Stellung im Kosmos erkannt zu haben. Ein Ritualleiter sagte einmal:

*„Auf die Pilze ist immer Verlass. Egal, was während der Wirkung passiert, ob die Leute völlig ausflippen, den nackten Horror erleben, schamansich zerstückelt werden oder in Paranoia verfallen, am Ende leuchtet der Pilz und verbreitet seine sagenhafte Heilkraft.“*

## LSD in Selbsterkenntnisritualen

„LSD ist ein Werkzeug, keine Methode.“

RALPH METZNER (1968: 14)

LSD oder Lysergsäurediäthylamid ist erst 1938 von ALBERT HOFMANN entdeckt und 1943 als extrem potentes Psychedelikum erkannt worden (HOFMANN 1979). Obwohl es in den letzten 50 Jahren sehr viel Forschungsprojekte zu Pharmakologie und Toxikologie dieser einzigartigen Substanz gab, ist der Wirkungsmechanismus noch längst nicht überzeugend aufgeklärt (PLETSCHER & LADEWIG 1994). Denn LSD wirkt in quasi homöopathischen Dosierungen (schon ab 25 µg oder 0,025 mg!); dadurch stellt es die am stärksten wirksame aller bekannter Substanzen dar [Neuere Forschungsergebnisse der Rezeptorforschung haben die Wirksamkeit des LSD mittlerweile längst hinter sich gelassen, Anm. d. Red.]. Kurz nach dieser sensationellen Entdeckung wurde LSD als Medikament unter dem Namen Delysid zugelassen. Eine der Hauptindikationen laut „Waschzettel“ war die Anwendung von Psychiatern zwecks Selbsterfahrung psychischer Grenzzustände. Daraufhin wurde eine rege Erforschung der medizinischen und therapeutischen Anwendbarkeit betrieben – mit vielversprechenden Erfolgen (LEUNER 1981).

LSD hat heute in verschiedenen Szenen seinen Platz gefunden und dazu geführt eine eigene „LSD-Kultur“ zu generieren. Ich habe dieses Phänomen an anderer Stelle ausführlich erörtert (RÄTSCH 1994). Nur so viel: Charakteristisch für die LSD-Kultur waren und sind: Sexuelle Befreiung & politische Revolution & kulturelles Rebelmentum & mystisches Bestreben & ökologisches Bewusstsein. Die moderne LSD-Kultur verfügt über ein reiches symbolisches Zeichensystem, um im Sinne eines dezentralisierten anarchischen Stammes weltweit, interethnisch und translinguistisch miteinander zu kommunizieren.

In der psychedelischen Literatur und in den verschiedenen Szenen wurde und wird LSD meist weltweit *Acid* (engl. „Säure“) oder *Trip* (engl. „Reise“) genannt. Mitunter bezeichnete man es mit *Lucy* (nach dem BEATLES-Song „Lucy in the Sky with Diamonds“), *Alice* (nach LEWIS CARROLLS Roman *Alice im Wunderland*), *Hofmanns-tropfen* (nach dem LSD-Vater selbst). In den Szenen kursieren verschiedene „Sorten“: *Pure Sandoz*, *Mescalito*, *Sunshine*, *Blue Cheer*, *Yellow Mellow*, *Heidelberger Blitze*, *Micros*. LSD kommt in verschiedenen Marktformen vor: in wässriger Lösung, auf Fließpapier verteilt (*Papers*, *Löschpapiere*), in winzige Filzknöpfe gepreßt, mit einer Trägersubstanz, z.B. in Gelatine (*windows*) oder in Milchzucker verrieben in Kapseln oder Tabletten. Die häufigste Marktform ist das Papier. Die Preise liegen in den Neuziger Jahren pro Trip (ca. 100 µg) um die 10,- DM/SFr. Die LSD-getränkten und bedruckten Papiere stellen echte kulturelle Artefakte dar. Sie sind mit Zeichen und Symbolen bedruckt, die Einblick in die LSD-Kultur vermitteln (es gibt inzwischen einen internationalen Sammlermarkt für LSD-Blotter / Blotter-Art). Mit den Symbolen werden Werte und Wirklichkeitskonzepte der LSD-Kultur am deutlichsten zum Ausdruck gebracht. Die im Untergrund tätigen LSD-Hersteller zeigen eine starke Kreativität und schaffen deutliche Bezüge zwischen der Substanz und den damit verbundenen Vorstellungen und Konzepten. Das symbolische System der LSD-Kultur drückt sich in diesen Artefakten am deutlichsten aus (siehe RÄTSCH 1994).

Entgegen der populären Meinung, LSD sei die Droge der Sechziger und Siebziger gewesen, und sei heute von der Bildfläche verschwunden (immerhin erscheinen in den Neunzigern keine Presseberichte à la „schmeiß-den-Trip-und-spring-aus-dem-Fenster“<sup>1)</sup>, steht die Tat-

sache, dass noch niemals so viel LSD genommen wurde wie heute (HENDERSON und GLASS 1994, WICHMANN 1992). LSD wird heute nicht mehr „auf der Straße eingeworfen“, sondern in meist gut vorbereiteten privaten Settings oder bei Konzerten der Band THE GRATEFUL DEAD benutzt. LSD wird alternativ zu psychedelischen Pilzen auch in selbsterfahrungsorientierten Kreisritualen (siehe oben) eingesetzt. Es sind nicht mehr nur die Aussteiger, Outcasts, Gammeler, Hippies, Punks und andere „gesellschaftliche Außenseiter“, die LSD nehmen:

*„Aber auch ganz normale Erwachsene nehmen Drogen und zwar nicht nur legale wie Psychopharmaka, sondern auch illegale: Psychedelika werden zur Selbsterkenntnis, zur besseren Lebensbewältigung, im Rahmen einer Psychotherapie oder zur Steigerung der Kreativität genommen.“* (FÄSSLER 1995: 56)

In traditionellen Kulturen gibt es eine Reihe von Ritualen, die der Problemlösung dienen (Divination, Orakel, Astrologie usw.). Mitunter werden dem Klienten für die Problemlösung psychoaktive Substanzen verabreicht. Die dadurch eintretende Erfahrung eines anderen Bewusstseinszustandes, bei dem Denken und Empfinden temporär verändert sind, können bedeutsame Erkenntnisprozesse in dem Ratsuchenden bewirken (BAKER 1995). Ganz ähnlich wird bei uns von vielen Menschen LSD genutzt. Am Anfang der Problemlösung muss allerdings eine Frage stehen; wie sollte man sonst eine Antwort finden? So gehen viele LSD-Konsumenten mit einer genauen Fragestellung an die psychoaktive Sub-

stanz heran. Nur so können sie auf eine Lösung ihrer Probleme hoffen.

Erstaunlicherweise werden seit alters her Menschen durch psychoaktive Substanzen dazu gebracht, ihren Gebrauch zu ritualisieren (DOBKIN DE RIOS und SMITH 1977). Es haben sich im wesentlichen drei LSD-Ritualtypen herausgebildet: Rituale zur Selbsterforschung, Partnerschaftsrituale und Gruppen- oder Kreisrituale. Alle drei Formen werden ähnlich vorbereitet. Das Herrichten des Ortes, die Befreiung von Terminen und gesellschaftlichen Verpflichtungen, das Fasten und vorsorgende Einkäufen von Getränken und Nahrungsmitteln. Meist werden Weihrauch, indische Räucherstäbchen oder indianisches Sage geräuchert. Bei der Selbsterforschung werden oft geomantische Methoden (*I Ging*) und Orakelverfahren (Tarot, Astrologie) eingesetzt, seltener magische Praktiken à la CROWLEY zelebriert. Bei Partnerschaftsritualen steht oft die Erotik im Vordergrund – LSD kann nämlich als „das stärkste Aphrodisiakum der Welt“ wirken<sup>1)</sup>. Bei Gruppen- oder Kreisritualen geht es um gemeinsame Visionen und soziale Integration; sie unterscheiden sich kaum von den Pizkreisen (siehe oben).

Viele Menschen, die im rituellen Rahmen LSD-Erfahrungen gemacht haben, berichteten mir von ihren spirituellen Einsichten, von ergreifenden Gotteserfahrungen und von allen Formen mystischer Verschmelzung. Die meisten Menschen, die solche Erfahrungen erlebt haben widmeten sich anschließend einer spirituellen Methode (Yoga, Meditation, Tai Chi usw.). Viele haben östliche Wege eingeschlagen, sind sogar

- 
- 1) Dieses Stereotyp, dessen Wahrheitsgehalt übrigens kaum belegt werden kann und stark anzuzweifeln ist (HOFMANN 1979), scheint seinen Ursprung in dem Roman *Der Meister des jüngsten Tages* von LEO PERUTZ (1923), der in den zwanziger Jahren ein bedeutender Bestseller war, zu haben.
  - 2) „Zweifellos ist LSD das mächtigste Aphrodisiakum, das der Mensch je entdeckt hat. [...] Wenn man unter LSD liebt, ist es, als liebe jede Zelle des Körpers – und man hat Trillionen davon – jede Zelle des anderen Körpers. Meine Hand streichelt nicht die Haut der Frau, sondern sinkt ein und verschmilzt in ihr mit uraltem Dynamis der Ekstase ... Und eigentlich geht es ja bei dem LSD-Erlebnis nur darum. Sich verschmelzen, sich ausliefern, fließen, Einheit, Vereinigung. Das alles ist lieben.“ (LEARY 1970)

als Morgenlandfahrer über den Landweg nach Indien oder Nepal gepilgert, den Ländern, in denen die Erleuchtung noch zur Kultur gehört. Durch LSD-Erfahrungen sind viele auf einen spirituellen Pfad gegangen, haben sich exotischen Gurus angeschlossen und ihre Erfahrungen durch zahlreiche Arten der Meditation vertieft:

„Wir waren überzeugt, dass wir einen neuen Weg gefunden hatten und mit Hilfe psychedelischer Drogen das Ziel schneller erreichen konnten, als es Hindus oder Buddhisten gelungen war.“ (RAM DASS 1990: 210)

## MDMA zwischen New Age und Techno

MDMA oder *3,4-Methylendioxyamphetamin* ist seit den achtziger Jahren in verschiedenen Szenen die „drug of choice“. Chemie, Pharmakologie, Toxikologie und Neurophysiologie sind inzwischen recht gut bekannt (TREBES 1995). Zunächst wurde MDMA in der psychotherapeutischen Praxis – offensichtlich mit großem Erfolg – eingesetzt (EISNER 1989, TOLBERT und GREER 1992). Mitte der 80er Jahre wurde MDMA – unter dem Namen „ADAM“ – hauptsächlich in New Age-Kreisen und von Sannyasins (Anhänger von BAGHWAN/OSHO) wegen der liebesfördernden und (sozial)-therapeutischen Wirkung eingenommen. Richtig bekannt wurde die Substanz erst 1986, als sie auf Drängen des Großen Bruders (USA) verboten wurde. Dadurch geriet die Substanz eigentlich erst auf die Straße und in den Schwarzmarkt. Vorher war chemisch reines MDMA recht problemlos erhältlich. Mit dem Verbot wurden mehrere Labors über Nacht verlassen oder polizeilich geschlossen. Die Herstellung von MDMA wurde nun von gewissenlosen Untergrundchemikern übernommen; der Vertrieb erfolgte fast nur noch über organisierte Banden. Mit der Öffnung des Ostens etablierten sich zahlreiche Labors in Litauen

und Umgebung, die seither anscheinend die Hauptproduzenten für den europäischen Markt darstellen (AVANTARIO 1995: 21).

Parallel zur Kriminalisierung der Substanz entwickelte sich der Gebrauch als Tanzdroge in deutschen, schweizer, holländischen und englischen Diskotheken (EISNER 1993, SAUNDERS und WALDER 1994). Die Techno-Kultur gilt als die Drogenkultur der Neunziger:

„Die Techno-Jugend etablierte die offenste drogenbejahende Freizeit- und Jugendkultur seit langem. Der psychoaktive Wirkstoff [MDMA] verstärkt vorhandene Neigungen und Gefühle ins Unermeßliche und schenkt dem Ecstasy-Geilen im günstigsten Fall transzendente Einsichten, indem es ‚Seele und Herz öffnet‘. Nur Verliebtsein sei schöner, beschreiben viele von ihnen den Ecstasy-Rausch und übersehen gern die Gefahren durch Massenkonsum und unreinen Stoff...“ (AVANTARIO 1995: 20)

Doch zunächst zum New Age-Gebrauch von MDMA.

## ADAM und das New Age

„MDMA ist Penicillin für die Seele...“

Ein Psychotherapeut (in SAUNDERS & WALDER 1994: 20)

1968, ein Jahr nach dem legendären *Summer of Love* (SELVIN 1994), kam das Hippie-Musical *Hair* auf die Bühne und verkündete mit der Hymne *The Age of Aquarius* das *New Age* oder „Neue Zeitalter“, nämlich das astrologische Wassermann-Zeitalter. Anfang der Siebziger Jahre verschwanden die Hippies mehr und mehr aus den Medien, das Neue Zeitalter wurde vorübergehend vergessen, bis 1980 der Mega-Bestseller *The Aquarian Conspiracy* von der amerikanischen Autorin MARILYN FERGUSON erschien. Das Buch, das zwei Jahre später in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Die sanfte Verschwörung* erschien, wurde das

„Manifest“ der *New Age*-Bewegung, FERGUSON offenbart in ihrem Buch, dass es ein globales Netzwerk von Menschen gibt, die sich neu orientieren, nach neuen Lebensperspektiven, nach einer neuen Spiritualität und einer besseren Welt streben:

*„Ein führerloses, aber dennoch kraftvolles Netzwerk arbeitet, um in dieser Welt eine radikale Veränderung herbeizuführen. Seine Mitglieder haben sich von gewissen Grundkonzeptionen westlichen Denkens losgesagt und dabei möglicherweise sogar die Kontinuität der Geschichte unterbrochen.“*

*Dieses Netzwerk ist die Sanfte Verschöpfung im Zeichen des Wassermanns. Eine Verschwörung ohne politische Doktrin. Ohne Manifest. Mit Verschwörern, die Stärke suchen, nur um diese weiterzuverbreiten – ihre Strategien sind pragmatisch, sogar wissenschaftlich; ihre Perspektiven klingen jedoch so mystisch, dass sie sich darüber zu diskutieren scheuen.“*

(FERGUSON 1982: 25)

Dieses „Netzwerk“ funktionierte offensichtlich als Generator einer Szene oder eine neuen dezentralisierten sozialen Systems auf anscheinend globaler Ebene (dabei scheint Kalifornien das „Zentrum der Welt“ zu sein...). Ferguson geht davon aus, dass durch einen kollektiven Paradigmenwechsel überall auf der Erde Netzwerke entstehen, die sich untereinander wieder vernetzen (ganz ähnlich wie die inzwischen installierten Computer-Netzwerke *Internet* und *World Wide Web*, das „Myzelium einer neuen Untergrundkultur“):

*„Sie [die Netzwerke] sind zugleich Antenne und Transmitter, sowohl Zuhörer als auch Exponent. Sie erweitern die Aktivitäten der Verschwörung, indem sie Verbindungen schaffen,*

*Broschüren veröffentlichen und der neuen Sichtweise durch Bücher, Vorträge, Schullehrpläne, ja sogar Verhandlungen innerhalb der gesetzgebenden Versammlung sowie mittels nationaler Medien Ausdruck verleihen.“*

(FERGUSON 1982: 27)

Was die Autorin verschweigt, ist die Tatsache, dass sich das *New Age*-Netzwerk durch die gemeinsame und rituelle Einnahme von MDMA konstituiert hat. Nach meinen Beobachtungen war MDMA zu Anfang der Achtziger Jahre die wesentliche treibende Kraft zur Verbreitung von *New Age*-Gedankengut. Andere Studien, wie die von WATSON und BECK (1991), von BECK und ROSENBAUM (1994) und die von KROLLPFEIFFER (1995B) bestätigen, dass MDMA die *drug of choice* unter New Agelern war, um die neue Spiritualität zu erfahren und zu kultivieren (vgl. auch ADAMSON 1985). Charakteristisch für die Philosophie des *New Age* war der Eklektizismus und die Aneignung fremdkultureller Werte und Handlungsmuster:

*„Kennzeichnend für dieses neue Zeitalter wird eine neue Spiritualität sein, die westl. und östl. Denken vereint bzw. ihre Übereinstimmung erkennt“*

(WERNER 1991: 467)

Das „Futter“ für diese Spiritualität war MDMA. Es stellte aufgrund seiner empathogenen Wirksamkeit das ideale Mittel für eine auf Liebe (*Agapé*) und Verständnis basierenden Kommunikation zwischen den Neuorientierten dar. Viele Menschen, die in den Sechzigern versäumt hatten, auf den Hippie-Zug zu springen und ins LSD-Wunderland zu reisen, bekamen in den Achtziger die „sanfte“ Möglichkeit geboten mit MDMA ihre „universelle Liebe“ zu entdecken. Was LSD für die Hippies war, ist MDMA für die New Ageler geworden. Natürlich gibt es auch hier Überschneidungen (ein gutes Beispiel hierfür

ist das Buch von MYRON STOLAROFF [1994]). Obwohl die Wurzeln des New Age eindeutig in der Hippie-Kultur liegen, betrachten sie die Menschen der „sanften Verschwörung“ selbst nicht mehr als Hippies. Der typische New Ageler kleidet sich in weiß, orientiert sich an astrologischen Horoskopen, befragt Tarot-Karten, wirft Runen-orakel, ist Vegetarier, betrachtet sich als „Lichtarbeiter“, glaubt an die Heilkraft der Kristalle, hört sphärische und harmonische Musik, beschäftigt sich mit Schamanismus und Tantra, zieht Verbindungen zwischen Buddhismus und dem sogenannten „Urchristentum“, betreibt Körperarbeit (z.B. Tai Chi), unterzieht sich einer Therapie, orientiert sich an der Jungschen Tiefenpsychologie, glaubt an den Paradigmenwechsel in der Wissenschaft, wählt grün und propagiert ein ökologisches Bewusstsein. Viele New Ageler, die über MDMA ihren Einstieg in die Welt der bewusstseinsweiternden Substanzen gefunden haben, probierten später auch LSD. Ich vermutete, dass dies einer der Hauptgründe für die enorme LSD-Renaissance im Wassermann-Zeitalter ist. Heutzutage behaupten die meisten New Ageler, dass sie keine „Drogen mehr brauchen“ und ihre spirituelle Suche mit Hilfe von Meditationstechniken, Atemübungen usw. besser vorantreiben könnten.

Das typische MDMA-Ritual der Achtziger Jahre, wie ich es sowohl in Kalifornien als auch in Europa mehrfach beobachten konnte, sah wie folgt aus:

*„Das MDMA-Kreisritual wurde gut vorbereitet. Die Teilnehmer mussten acht Stunden vor dem Beginn fasten. Das sollte bereits Körper und Bewusstsein auf ein außeralltägliches Erleben einstimmen. Etwa eine Stunde vor Beginn sollten Vitamine (A, C) und Minerale (besonders Magnesium und Kalzium) eingenommen werden. Das Ritual sollte stets nachts*

*oder nach Sonnenuntergang stattfinden. Zu Beginn des Rituals, das in einem schönen, extra dafür hergerichteten Raum stattfindet, setzen sich die Teilnehmer im Kreis hin. Der Therapeut oder die Therapeutin sprechen mit allen Personen, letzte Fragen werden geklärt. Der Raum wird mit Salbei [= Sage, Artemisia spp.] oder Weihrauch ausgeräuchert. Je nach spiritueller Ausrichtung können Gebete oder Wünsche vorgetragen werden. Dann werden der Reihe nach die MDMA-Dosen (zwischen 100 und 250 mg) verteilt. Dazu wird Wasser, eventuell etwas destilliertes Wasser (lediglich ein Schluck), das die Reinheit selbst darstellt, gereicht. Die Substanz und das Wasser werden gemeinsam eingenommen. Jetzt werden die Teilnehmer im Symbolismus des Rituals, den Inhalten und dem Sinn der Zusammenkunft unterrichtet. Der Kreis soll allen Personen die Möglichkeit geben, sich geborgen zu fühlen, niemandem unter oder übergeordnet zu sein, und sich mit jedem Menschen gleichermaßen verbunden zu fühlen. Wenn das MDMA langsam zu wirken beginnt, werden drei gemeinsame Tänze durchgeführt. Der Leiter der Zeremonie schlägt die Trommel, den Herzschlag des Kreises, dazu. Der erste Tanz ist ein diffuser Tanz, bei dem stampfende Bewegungen gemacht werden. Die Tänzer sollen sich auf das Tier, das in ihnen wohnt, konzentrieren. Dieser Tanz verbindet den Menschen mit der Tierwelt und der Erde. Der zweite Tanz ist ein Rundtanz. Die Teilnehmer stehen hintereinander im Kreis. Sie tanzen im Kreis herum und sollen sich auf den Kreis der Menschen und den Kreis des Lebens konzentrieren. Dieser Tanz verbindet die Gruppe miteinander. Der dritte Tanz ist ein Paralleltanz. Dabei bilden sich zwei Reihen von Tänzern, die sich gegenüberstehen. Man tanzt auf der Stelle. Gedanken und Gefühle der Polarität aller Phänomene sollen vorherrschen. Sind die Tänze beendet, set-*

zen sich die Teilnehmer wieder im Kreis hin. Es kann nochmals eine Runde Wasser gereicht werden. Dann werden der talking stick, der ‚Sprechende Stab‘, die Rassel und die Trommel herumgereicht. Wer den talking stick und die Rassel in Händen hält, darf sich mündlich, mit Gesang oder nur durch das Rasseln äußern. Wenn er spricht, soll er vom Herzen sprechen. Die Person neben ihm begleitet ihn auf der Trommel. Alle anderen Personen sollen sich immer auf den Besitzer des talking stick konzentrieren, ohne ihn aber direkt anzusehen. Der Besitzer des talking stick darf sich so lange äußern, wie er es selbst möchte und für angemessen hält. Hat er ein Ende gefunden, reicht er den talking stick und die Rassel an die Person neben ihm weiter. Er bekommt dann die Trommel und begleitet den nächsten. In dieser Form geht es einmal im Kreise herum. Je nach den Bedürfnissen der Teilnehmer können noch weitere Runden folgen. Zur Beendigung des Kreisrituals wird nochmals eine Runde Wasser gereicht und etwas Salbei oder Weihrauch verbrannt. Im Anschluss kann meditiert oder gemeinsam der Sonnenaufgang betrachtet werden.

*Alle Menschen, die an einem derartigen Ritual teilgenommen haben, sagten später, dass sich die Wirkung des MDMA in solchem Setting erst richtig entfalten könne.“*

(MÜLLER-EBELING & RÄTSCHE O.D.: 72F.)

Ich vermute, dass dieser rituelle MDMA-Gebrauch heute weitgehend verschwunden ist; genauso wie heute nur noch selten von dem New Age oder der „sanften Verschwörung“ gespro-

chen wird. Möglicherweise, zumindest in den Medien ist das New Age dem *High Tech*-Zeitalter mit der ihm eigenen *Cyberculture* gewichen.

## XTC und der Trance Master

*„Techno ist wie eine Droge, eine Sucht. Techno ist ein magischer Zauber, wie Voodoo. Nichts als Musik in einem Raum. So minimal und einfach wie früher, als die Leute ekstatisch zu Trommelmusik tanzten.“*

ARNOLD MEYER in ANZ & WALDER (1995: 181)

Heutzutage wird MDMA oder das was man dafür hält, z.B. MDE, MDA, Amphetaminderivate, am häufigsten und ekstatischsten am Wochenende auf Raves, Techno-Parties und in Diskotheken konsumiert (SAUNDERS und WALDER 1994: 264-285). In dieser Techno/Trance-Szene gilt MDMA, hier fast ausschließlich unter den Namen „Ecstasy“, „XTC“ oder „E“ bekannt, nicht als „Therapiedroge“ sondern als „Partydroge“ und als „Tanzdroge“ (HUBER 1995, TREBES und SAUM-ALDEHOFF 1994). Man hält MDMA für ein „starkes Aphrodisiakum“<sup>3)</sup> (MILLMAN und BEEDER 1994: 149):

*„Ecstasy: Designerdroge, bei der Bewegungsdrang und Libido verstärkt werden. Gilt als Lieblingsdroge der Szene.“*

(BETTERMANN & HARTMANN 1994: 172)

## Mischkonsum (COUSTO)

Oft wird das vermeindliche Ecstasy mit anderen psychoaktiven Substanzen kombiniert, z.B. mit LSD, 2CB, *Kokain* und *Guaraná* (WALDER 1995); zusätzlich werden reichlich „Energy Drinks“, „Brain Booster“ und „Smart drugs“ (PELTON 1989, POTTER 1993), neuerdings auch das sogenannte

---

3) „Der effektheischerische Name ‚Ecstasy‘ ist eigentlich irreführend und kaum zutreffend. Es fehlen auch die hervorstechenden Eigenschaften eines Aphrodisiakums, deshalb ist das Doofigelaber von den ‚Sex-Pillen‘ [in der Sensations-Presse] übertrieben und entspringt den Unterleibsphantasien verkorkster Spießler.“ (HUBER 1995). – Ich halte MDMA für eine apollinische Droge, während die Psychedelika LSD und Psilocybin dionysische Drogen sind.

„Herbal Ecstasy“ (eine praktisch wirkungslose Kräutermixtur) [oft allerdings hauptsächlich aus *Ephedra* spp. bestehende Aufputzmittel, Anm. d. Red.] konsumiert. Den Konsumenten ist dabei oft die rein physiologische Gefahr, die sie eingehen nicht oder nur unzureichend bewusst. Es gibt inzwischen einige Selbsthilfeorganisationen, z.B. Eve & Rave, die mit Broschüren, Flugblättern usw. die Konsumenten darüber aufklären, wie sie mit den eingenommenen Substanzen gefahrloser umgehen können (AHRENS 1994). Den Konsumenten von Ecstasy geht es offensichtlich nicht alleine um die Substanz, sondern um das Tanzen zu einer speziellen Musik auf Parties (*Raves*) oder in Diskotheken; d.h. die Drogenerfahrung wird intentionell von vorne herein mit einem sehr genau definiertem Setting kulturell strukturiert. Die Funktion der Drogeneinnahme ist ausschließlich auf ein Ziel gerichtet, die ekstatische Erfahrung, also ein *peak experience*, das von den Betroffenen als „Ekstase“ oder „Trance“ bezeichnet wird (KROLLPFEIFFER 1995A, WRIGHT 1995).

Der gezielte Gebrauch von Rhythmus und Bewegung zur Erzeugung einer Trance oder veränderter Bewusstseinszustände ist eine vermutlich sehr alte Technik, die in vielen Kulturen kultiviert wurde und wird (GOODMAN 1992, HOFMANN o.D.). Die meisten Schamanismus-Forscher betonen immer wieder die große Bedeutung der Schamanentrommel (auch der Rassel) und des monotonen Trommelns als trancauslösendes oder ekstaseerzeugendes Medium (z.B. BRECH 1985, GEHRTS 1983, HARNER 1994, 81ff., OLSON 1975):

*„Der Klang der Trommel verhilft dem Schamanen dazu, die Trance zu erreichen, die ihm die Ekstase, die Seelenfahrt, ermöglicht. Es versteht sich, dass in Kulturen ohne Trommel andere akustische Instrumente für sie eintreten*

*können, die Rassel oder der Schellenbaum etwa. Dort, wo Trommelklang den Schamanen mit sich fortreißt und er sich auf den Schwingen ihrer Töne emporgehoben fühlt, wird die Trommel als seelebeflügelnder Vogel erlebt, als Zauberrösser, als Zauberröcher oder -hirsch. Die Vorstellung, dass der Schamane auf der Trommel reitet, also auf dem Wesen, das sie durch die Belegung wurde, ist weit verbreitet.“*

(GEHRTS 1983: 134)

Die Tranceforscherin und Ethnologin FELICITAS GOODMAN hat bei ihren Untersuchungen zur Erzeugung einer „religiösen Trance“ durch bestimmte Körperhaltungen, verbunden mit einem Rhythmusgeber herausgefunden, dass der optimale trancauslösende Rhythmus bei 200-210 bpm (= beats per minute) liegt (GOODMAN 1992: 26). Allerdings ist die Trance-Erzeugung nicht nur vom Rhythmus abhängig:

*„Im Grunde genommen gibt es kaum einen Sinnesreiz, der nicht zu diesem Zweck eingesetzt werden kann. Es gibt so viele Möglichkeiten, eine Trance auszulösen, weil es nicht der Reiz an sich ist, der den Übergang von der einen Bewusstseinslage in die andere herbeiführt, sondern die Erwartung, dass dies geschehen wird. Diese Erwartung führt in Verbindung mit dem rituellen Geschehen zu einer starken Konzentration, die ihrerseits durch den Sinnesreiz unterstützt wird.“*

(GOODMAN 1994: 49f.)

Das schamanische Trommeln oder Rasseln wird oft mit der Einnahme psychoaktiver Substanzen (z.B. Fliegenpilze, Hanf, Peyote, Tabak) und Tanzen und Gesängen kombiniert. Oft tanzt eine Gruppe unter Führung des Schamanen, der den Rhythmus vorgibt. Dabei kommt es oft zu einer kollektiven Grenzerfahrung, Trance oder Ekstase (KATZ 1985). Viele Musiker der Gegenwart,

vor allem die, die sich mit Weltmusik beschäftigen, setzen absichtlich und gezielt schamanische Trommeltechniken in ihrer Musik ein. Dadurch wollen sie im Zuhörer oder Tänzer per Rhythmus veränderte Bewusstseinszustände erzeugen (HART 1990). Auch die Techno-DJs, die Discjockeys, berufen sich auf die ekstaseerzeugenden Rhythmen archaischer Trance- oder Trommelmusik (MITTELBACH 1993: 18). In der populären Literatur werden die DJs auch gerne als „Techno-Schamanen“ charakterisiert (BETTERMANN und HARTMANN 1994: 174). DJs legen sich meist Künstlernamen zu oder arbeiten unter Pseudonym. Zum Teil deuten die selbstgewählten Namen schon auf die innige Beziehung zu psychoaktiven Substanzen hin, z.B. in Namen wie DJ MUSHROOM oder ACID BARON. Die modernen Techno-Diskotheken wurden wegen ihres initiatorischen Charakters sogar schon mit dem Mysterienkult von Eleusis verglichen:

*„Für ein paar unverbindliche abendliche Stunden übernimmt die Diskothek, ähnlich wie die Esoterik, jene Funktion, die die Kirchen zunehmend einbüßen: die einer kollektiven mystischen Einsamkeit und Transzendenz. [...] Diskothek, Esoterik und Drogenkonsum sind die Spielformen, mit denen eine archaische Mentalität in einer aufgeklärten, areligiösen Zeit sich noch einmal Geltung zu verschaffen sucht.“* (SCHLAFFER 1995)

Die Techno-Musik wird, wie schon der Name andeutet, technologisch, d.h. mit Computern, Samplern, Bass Sequenzern, Drum Machines und Synthesizern produziert. Dabei wird ein Arrangement von Harmonien und Melodien, von sphärischen Klängen und Samples über einen monotonen Grundrhythmus, der in bestimm-

ten Intervallen unterbrochen wird (*Breakbeat*), gelegt. Es haben sich verschiedene Technospielarten oder Stile herausgebildet, die im wesentlichen nach ihrem Grundrhythmus unterschieden werden (vgl. ANZ und WALDER 1995):

- ◇ *Ambient*: 0-60 bpm
- ◇ *Trance*: 70-120 bpm
- ◇ *House/Acid House*: 120-130 bpm
- ◇ *Techno/Tekno*: um 170 bpm
- ◇ *Breakbeat*: um 190 bpm
- ◇ *Gabber*: mindestens 200 bpm, bis zu 250 bpm

Der in der Techno-Szene beliebteste Musikstil heißt *Trance*<sup>4</sup>, also genau wie der angestrebte Zustand:

*„Als ‚Trance‘ bezeichnet man im House- und Techno-Kontext seit gut zweieinhalb Jahren Techno-Produktionen zwischen Hardcore und Ambient: treibende Rhythmen, kombiniert mit großflächig eingesetzten Akkordfolgen, sphärischen Klängen und geheimnisvollen Vocal-Samples. Trance-Tracks sind auf Wohlklang hin produziert – ihre Titel und die Künstlernamen beschwören höhere Bewusstseins Ebenen und ewige Versöhnung mit der Natur.“*

(MICHAEL BEHRENDT, *Trance*, Prinz 08/1994, S. 64)

Der Trance-Stil hat wiederum verschiedene Spielarten, z.B. Jungle, der meist aus einer Vermischung von Techno- und Ethnoelementen zustande kommt (140-160 bpm). Auch werden Techno-Strukturen mit anderen Musikrichtungen (Heavy Metal, Pop, Reggae) kombiniert. Die Produzenten von Techno-Musik setzen absichtlich bestimmte Rhythmen ein, von denen sie glauben (oft aufgrund pseudowissenschaftlicher Vorstellungen), dass sie ekstatische oder tranceige Zustände hervorrufen können. Mit-

4) „Die Bezeichnung geht angeblich auf eine amerikanische Musikkritikerin zurück, die in einer Rezension das Stück ‚Breath of Stars‘ von ‚True Love‘ mit den Worten ‚total trance‘ beschrieben haben soll.“ (MITTELBACH 1993: 18)

unter werden Herzrhythmen (70 bpm) oder rasende Rhythmen (um 200 bpm) in unhörbaren Niedrig- oder Hochfrequenzen in die Musik eingemischt. DJs gehen davon aus, dass die Trance-Musik eine „bewusstseinsweiternde Wirkung“ entfalte (MITTELBACH 1993: 20). Allerdings ist die Techno-Musik eindeutig apollinisch; wie die Barockmusik nach mathematischen Prinzipien konstruiert wurde, so wird Techno nach Computerprogrammen erzeugt. Die mathematische Konstruktion der Musik und deren technologische Erzeugung sind die wesentlichen Unterschiede zu der dionysischen, handgemachten Musik der Hippies (Acid Rock, Psychedelic Music).

Die Cover von Techno/Trance-CDs oder -LPs offenbaren in vielen Fällen die Beziehung zu psychoaktiven Substanzen, die entweder bildlich dargestellt (z.B. das „Toad lickin“; vgl. LITTLE 1993; oder Cannabisblätter, Pilze, Fliegenpilze) sind oder namentlich genannt werden. Viele Produktionen tragen die Namen von psychoaktiven Substanzen, z.B. *Amphetamine*, *MDMA*, *Tempel of Acid*, *Peyote*, *Datura*, *Pro Cannabis* (Abb.15). Auf den CD Covern werden aber auch Bezüge zu veränderten Bewusstseinszuständen (z.B. computergenerierte Simulationen visionärer Erfahrungen, Fraktale), sowie zu weiteren Bereichen modernen technologischer Kultur (Cyberspace, virtuelle Realität, Mind Machines, Video Art usw.) vermittelt. Häufig werden bewusst Zitate, Symbole oder Themen aus der Hippiekultur verwendet; z.B. wenn sich eine Produktion *Voodoo Child* oder *Let's Get High* nennt. Die Titel der einzelnen Musikstücke lassen an den Assoziationen mit psychoaktiven Substanzen und veränderten Bewusstseinszuständen keinen Zweifel. Hier ein paar Beispiele:

#### **Assoziationen zu psychoaktiven Substanzen:**

- ◇ World of X-T-C
- ◇ I Sit On Acid

- ◇ LSD Nikon
- ◇ Yerba del Diablo
- ◇ Peyote
- ◇ Hypnotiq
- ◇ From Psychodelics to Cybernetics

#### **und zu veränderten Bewusstseinszuständen:**

- ◇ Dance to Trance
- ◇ Afrotrance
- ◇ Energy Flash
- ◇ Let's Get High
- ◇ High Life
- ◇ Mystic Motion
- ◇ The 7th Allucination
- ◇ Any Reality is an Opinion
- ◇ Audio Sensory Awakening
- ◇ Shaman I Am
- ◇ Visions of Shiva
- ◇ Astralia
- ◇ Rausch?
- ◇ Higher States of Consciousness
- ◇ From Here To Enlightenment

In der ethnologischen Literatur sind wir es gewohnt, eine intentionale Herbeiführung eines veränderten Bewusstseinszustandes mit der gezielten Hilfe von psychotropen Techniken, seien sie pharmakologischer oder nonpharmakologischer Art, als Ritual oder Kult darzustellen (LA BARRE 1979). Die Techno-Szene bzw. die Techno-Parties erfüllen dieselben Kriterien. In der Techno-Party haben wir es mit einer Zusammenkunft von Menschen, die für einen gewissen Zeitraum durch Rhythmen, psychoaktive Substanzen und Tanzen kollektiv in veränderte Bewusstseinszustände überwechseln, die von den Techno-Freaks als Trance oder Ekstase bezeichnet werden.

Der Schweizer Psychiater SAMUEL WIDMER, der auf eine reiche therapeutische Erfahrung mit MDMA zurückgreifen kann, sieht in den Techno-Parties modernen Rituale:

*„Was ich ganz positiv an dieser [Techno-] Bewegung würdige, ist der Versuch, neue kulturelle Rituale zu schaffen, welche den Umgang mit ekstatisch potenten Mitteln, beziehungsweise den Umgang mit Ekstase, mit Trance überhaupt wieder in unserem gesellschaftlichen Leben integrieren wollen. In anderen Kulturen war dieses Bedürfnis der Menschen eingebettet in meist religiöse Rituale. Auch heute gibt es noch vor allem indianische Kulturen, die so etwas noch kennen. Meiner Meinung nach ist dies absolut notwendig für das gesunde Funktionieren einer Gesellschaft. Die enormen, süchtigen Tendenzen in der unseren, auf die ich schon hingewiesen habe, sind ein Ausdruck davon, dass bei uns solche Rituale völlig verloren gegangen sind. Der Versuch der jungen Leute, mit Raues und Techno-Partys so etwas wieder zu schaffen, ist also verständlich und auch intuitiv richtig und unterstützenswert.“*

(WIDMER 1995)

Der bei Techno-Parties erlebte ekstatische Bewusstseinszustand kann im Sinne BLÄTTERS als „erlerner Rausch“ interpretiert werden (vgl. BLÄTTER 1993): Die Wirkung einer psychoaktiven Substanz ist immer kulturgeprägt. Sie ergibt sich aus der Sozialisation zur gewählten psychoaktiven Substanz, durch die damit verbundene Ideologie und die entsprechende Kulturgeschichte. Der Techno-Party- oder Disco-Besucher erfährt seine Sozialisation zu Ecstasy an Ort und Stelle, in der Regel von „erfahrenen“ Techno-Kids; schon die Bezeichnungen „XTC“, „Techno-Droge“ oder „Tanzdroge“ erzeugen die entsprechende Erwartung. Die damit verbundene Ideologie ist orts- und zeitgebunden. Es handelt sich in erster Linie um eine Freizeitbeschäftigung, bei der ekstatische Erfahrungen gezielt gesucht werden. Die Kulturgeschichte von Techno ist erstaunlich kurz; sie besteht erst seit wenigen Jahren. Deshalb kann man am Beispiel Techno Kulturentstehung in *statu*

*nascendi* beobachten; ein äußerst spannendes Forschungsfeld der Ethnologie!

In den Medien wird die Techno-Kultur gerne mit der Hippie-Bewegung der Sechziger und Siebziger Jahre verglichen. Doch hält der Vergleich nicht stand. Was die Hippie-Bewegung vor allem ausmachte war die Rebellion gegen das Establishment, die Befreiung von gesellschaftlichen Normen, die Kriegsdienstverweigerung, die Suche nach einem alternativen Lebensstil verbunden mit einer Philosophie der Freiheit, die in östlichen Lebenslehren und Religionen wurzelte. Die Hippies benutzten *Cannabis*, Pilze und LSD vorwiegend zur Selbsterforschung und zur Steigerung oder Stimulation ihrer eigenen Kreativität sowie zur sexuellen Befreiung (KAPUR 1981, SELVIN 1994). Hippies waren in erster Linie subversive Rebellen und „Aussteiger“ (LEE und SHLAIN 1985, WILLIS 1981). Die Techno-Kids von heute sind in der Hauptsache junge Leute, die unter der Woche brav zur Schule gehen, sich in der Berufsausbildung befinden, Wehrdienst absolvieren oder als kleine Angestellte arbeiten. Keine Spur von Rebellion oder Philosophie. Die Technoparties werden auch nicht als Ausdruck einer Gegenkultur sondern eher als Ventil für lustvolle Erfahrungen und als Ausgleich für den gesellschaftlichen Stress empfunden (MILLMAN & BEEDER 1994: 149). Außerhalb der Diskothek oder Party sind die Techno-Kids brave, angepasste Bürger, die Männer sind kurzgeschoren oder ordentlich frisiert, die Kleidung ist adrett, meist aus Plastik. Waren die Hippies Ausdruck einer dionysischen Revolte, so sind die Techno-Kids den Verlockungen der geordneten apollinischen Ekstase erlegen.

### **Zusammenfassung und Ausblick**

Bei der Verbreitung psychoaktiver Substanzen in den Westlichen Gesellschaften und Kulturgeschichte kann man folgendes Phänomen beobachten:

- ◇ Die psychoaktive Substanz wird von Medizinern als wertvolles Medikament erkannt.
  - > Haschisch wird 1945 von dem Psychiater MOREAU DE TOURS (*Du Haschisch et de l'aliénation mentale*) in die Medizin eingeführt (vgl. SCHARFETTER 1992).
  - > LSD wird als Medikament unter dem Namen Delysid in die psychiatrische Praxis eingeführt (vgl. HOFMANN 1979, STOLL 1951).
  - > Ebenso wird der Pilzwirkstoff *Psilocybin* (sowie deren Derivate CZ 74 und CEY 19) in der Psycholyse und Psychotherapie eingesetzt (vgl. LEUNER 1981).
  - > MDMA wird von amerikanischen Psychiatern als Psychotherapeutikum im klinischen Kontext verwendet (vgl. EISNER 1989, TOLBERT & GREER 1992).
- ◇ Durch die medizinische Anwendung und die medizinischen Publikationen erkennen Literaten, Künstler und Philosophen den bewusstseinsweiternden Wert psychoaktiver Substanzen.
  - > Haschisch wird durch die Dichter des *Club de Haschischins* (die von MOREAU DE TOURS versorgt wurden), besonders durch CHARLES BAUDELAIRE (*Die künstlichen Paradiese*) bekannt gemacht (vgl. MÜLLER-EBELING 1992).
  - > LSD wird durch den Schriftsteller und Aktionskünstler KEN KESEY, der ein psychedelisches Versuchskaninchen an der Stanford University war, weltberühmt (vgl. WOLFE 1991).
  - > Psychedelische Pilze werden durch den Philosophen und Schriftsteller ALDOUS HUXLEY in dessen Roman *Island* als rituell einzunehmende „Moksha-Medizin“ popularisiert (vgl. RÄTSCH 1995A).
  - > Viele Künstler, vor allem aber Musiker und Literaten lernten MDMA in therapeutischen Settings kennen und berichteten begeistert über die „Liebesdroge“, z.B. THE CRAMPS.
- ◇ Durch ihre Publikationen entstehen kleine kultische Gemeinschaften, welche die psychoaktiven Substanzen rituell benutzen.
  - > Haschisch wurde in kleinen Zirkeln (Beat Poeten, Musiker, Morgenlandfahrer) nach fremdkulturellen Mustern geraucht (*Chilam-Kult*) (vgl. BEHR 1995).
  - > LSD wurde bei den von KEN KESEY veranstalteten *Acid Tests* und ähnlichen Hippie Happenings zur Steigerung der Kreativität und für spirituelle Erfahrungen eingenommen (vgl. BAUMEISTER und PLACIDI 1983, RAM DASS 1990).
  - > Pilze wurden von alternativ lebenden Menschen zur Vertiefung ihrer Spiritualität und des ökologischen Bewusstseins verspeist (OTT 1978).
  - > MDMA wurde in *New Age*-Kreisen in Kreisritualen eingenommen (vgl. ADAMSON 1985, MÜLLER-EBELING und RÄTSCH 1987).
- ◇ Die zunehmende Popularisierung – vor allem durch die Medien (Sensationspresse), aber auch durch Pop- und Rockmusiker – werden immer mehr Menschen von dem Gebrauch angezogen und beginnen in großem Maße die Substanzen zu konsumieren. Dadurch fallen die Substanzen gesellschaftlich in Ungnade und werden gesetzlich verboten.
  - > Haschisch wurde durch eine US-amerikanische Medienkampagne verteufelt und bald unter Verbot gestellt (vgl. HERER & BRÖCKERS 1993).
  - > LSD wurde als „Mörderdroge“ in den Medien dargestellt und 1966 verboten (vgl. HOFMANN 1979).
  - > Die Pilze sind erstaunlicherweise in den Medien kaum beachtet worden, trotzdem sind die Pilzwirkstoffe, nicht aber die Pilze an sich, verboten worden (vgl. dazu BÖHM 1993).
  - > MDMA wurde 1985 weltweit verboten (SAUNDERS & WALDER 1994: 23f.).

Durch die Prohibition entstehen ernsthafte Probleme (unkontrollierter Massenkonsum, unreine und schwer dosierbare Substanzen, Kriminalisierung der Konsumenten, Beschaffungskriminalität usw.; vgl. AMENDT 1992, FÄSSLER 1995, HUBER 1995, SCHEERER & VOGT 1989).

Es ist wirklich an der Zeit dieses kulturhistorische Paradigma zu durchbrechen, die von vielen Menschen begehrten psychoaktiven Substanzen zu legalisieren und den Gebrauch durch echte, ehrliche Drogenberatung zu ritualisieren. □

### Literatur

- ADAMSON, SOPHIA, 1985; *Through the Gateway of the Heart: Accounts of Experiences with MDMA and other Empathogenic Substances*, San Francisco: Four Trees Publications.
- AHRENS, HELMUT 1994; *Partydrogen - safer-use-info zu: Ecstasy, Speed, LSD, Kokain*, Berlin: Arbeitsgruppe „Eve & Rave“.
- AMENDT, GÜNTER, 1992; *Die Droge, der Staat, der Tod: Auf dem Weg in die Drogengesellschaft*, Hamburg: Rasch und Röhring.
- ANZ, PHILIPP & PATRICK WALDER (HG.) 1995; *Techno*, Zürich: Verlag Ricco Bilger.
- ARBEITGRUPPE HANF & FUSS (HG.), 1994; *Unser gutes Kraut: Das Porträt der Hanfkultur*, Solothurn: Nachschatten Verlag & Löhrbach; WERNER PIEPER's MedienXperimente.
- AVANTARIO, VITO, 1995; „Adam und Eve in der Hölle“, *Szene Hamburg* 2/95: 20-22.
- BAKER, JOHN R., 1995; „Consciousness Alteration as a Problem-solving Device: The Psychedelic Pathway“, *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewusstseinsforschung* 3: 51-89, Berlin: VWB.
- BAUMEISTER, ROY F. & KATHLEEN S. PLACIDI, 1983; „A Social History and Analysis of the LSD Controversy“, *Journal of Humanistic Psychology* 23(4): 25-58.
- BECK, JEROME & MARSHA ROSENBAUM, 1994; *Pursuit of Ecstasy: The MDMA Experience*, Albany: State University of New York Press.
- BEDI, RAJESH, 1991; *Sadhus: The Holy Men of India*, New Delhi: Brijbasi Private Limited.
- BEHR, HANS-GEORG, 1995; *Von Hanf ist die Rede: Kultur und Politik einer Pflanze*, Frankfurt/M.: Zweitausendeins.
- BENJAMIN, C., 1979; „Persistent Psychiatric Symptoms after Eating Psilocybin Mushrooms“, *British Medical Journal* 6174: 1319-1320.
- BETTERMANN, STELLA & ELKE HARTMANN, 1994; „Techno“, *Focus* 36/1994: 170-174.
- BLÄTTER, ANDREA, 1990; *Kulturelle Ausprägungen und die Funktionen des Drogengebrauchs*, Hamburg: Wayasbah.
- BLÄTTER, ANDREA, 1992; „Das Vergnügen, die Sucht und das Bewusstsein - Einstellungen zum Cannabiskonsum“, *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewusstseinsforschung* 1: 117-132, Berlin: VWB.
- BLÄTTER, ANDREA, 1993; „Der erlernte Rausch - Die Funktionen des Cannabiskonsums auf Jamaika und in Deutschland“, *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewusstseinsforschung* 2: 119-145, Berlin: VWB.

- BÖHM, RÜDIGER, 1993; „Zauberpilze im Recht“, in: Ronald RIPPCHEN (Hg.), *Zauberpilze*, Löhrbach: WERNER PIEPER'S MedienXperimente & Solothurn: Nachtschatten Verlag (Der Grüne Zweig 155), S.173-174.
- BOSSUNG, HORST, 1995; „Die Erfindung des Drogenproblems am Beispiel Hasch“, in: Ralph COSACK und Roberto WENZEL (Hg.), *Das Hanf-Tage-Buch*, Hamburg: Wendepunkt-Verlag, S. 13-23.
- BRECH, MARTHA, 1985; *Kultrún - Zur Schamanentrommel der Mapuche*, Berlin: Peter Oberhofer.
- CAHILL, SEDONIA UND JOSHUA HALPERN, 1992; *Ceremonial Circle*, San Francisco: Harper.
- COSACK, RALPH, 1995; „Die anspruchsvolle Droge: Erfahrungen mit dem Fliegenpilz“, *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewusstseinsforschung* 3(1994): 207-241, Berlin: VWB.
- DEWHURST, K., 1980; „Psilocybin Intoxication (Letter)“, *British Journal of Psychiatry* 137: 303-304.
- DIE GESTALTEN BERLIN & CHROMAPARK (HG.), 1995; *Localizer 1.0: The Techno House Book*, Berlin: Die-Gestalten-Verlag.
- DOBKIN DE RIOS, MARLENE & DAVID E. SMITH, 1977; „The Function of Drug Rituals in Human Society: Continuities and Changes“, *Journal of Psychedelic Drugs* 9(3): 269-275.
- DOMMER, WILLI (HG.), 1990; *Wie die alten Götter weiterleben*, Freiburg i.Br.: Bauer.
- EISNER, BRUCE, 1989; *Ecstasy: The MDMA Story*, Berkeley: Ronin.
- EISNER, BRUCE, 1993; „Ecstasy Revisited: What the Rave Scene and Cutting-edge Psychology have in Common“, *Gnosis* 26: 54-59.
- FÄSSLER, BENJAMIN, 1995; „Über Drogen und Drogenpolitik“, *Der Schweizer Rotarier* 70(7): 55-59.
- FERGUSON, MARILYN, 1982; *Die sanfte Verschwörung*, Basel: Sphinx.
- FRANK, MEL & ED ROSENTHAL, 1980; *Das Handbuch für die Marihuana-Zucht in Haus und Garten*, Linden: Volksverlag.
- GARTZ, JOCHEN, 1993; *Narrenschwämme: Psychotrope Pilze in Europa*, Genf/Neu-Allschwil: Editions Heuwinkel.
- GEHRTS, HEINO, 1983; „Die Schamanentrommel“, in: Hans FINDEISEN und Heino GEHRTS, *Die Schamanen*, Köln: Diederichs, S.126-136.
- GOLOWIN, SERGIUS, 1971; „Psychedelische Volkskunde“, *Antaios* 12: 590-604.
- GOLOWIN, SERGIUS, 1991; „Psychedelische Volkskunde“, in: W. BAUER *et al.* (Hg.), *Der Fliegenpilz*, S.43-65, Köln: Wienand Verlag. [Überarbeitete, erweiterte und aktualisierte Fassung von GOLOWIN 1971]
- GOODMAN, FELICITAS D., 1992; *Trance - der uralte Weg zum religiösen Erleben*, Gütersloh: GTB.
- GOODMAN, FELICITAS D., 1994; *Die andere Wirklichkeit: Über das Religiöse in den Kulturen der Welt*, München: Trickster.
- GRAICHEN, GISELA, 1988; *Das Kultplatzbuch*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- GROSS, ROBERT LEWIS, 1992; *The Sadhus of India: A Study of Hindu Ascetism*, Jaipur, New Delhi: Rawat Publications.

- GUTTMANN, GISELHER & GERHARD LANGER (Hg.), 1992; *Das Bewusstsein: Multidimensionale Entwürfe*, Wien, New York: Springer-Verlag.
- HAAG, STEFAN, 1994; *Hanf-kultur weltweit: Über die Hanfsituation in fast 100 Ländern rund um den Äquator*, Löhrbach: WERNER PIEPER's MedienXperimente & Solothurn: Nachtschatten Verlag (Edition Rauschkunde).
- HARNER, MICHAEL, 1994; *Der Weg des Schamanen*, Genf und München: Ariston.
- HART, MICKEY, 1990; *Die magische Trommel*, München: Goldmann.
- HASENEIER, MARTIN, 1992; „Der Kahlkopf und das kollektive Unbewusste“, *Integration* 2&3: 5-38.
- HENDERSON, LEIGH A. & WILLIAM J. GLASS, 1994; *LSD: Still with us after all these years*, New York: Lexington Books, Macmillan, Inc.
- HERER, JACK & MATHIAS BRÖCKERS, 1993; *Die Wiederentdeckung der Nutzpflanze Hanf Cannabis Marihuana*, Frankfurt/M.: Zweitausendeins.
- HOFFMAN, KAYE, O.D.; *Tanz, Trance, Transformation*, München: Knaur.
- HOFMANN, ALBERT, 1979; *LSD - Mein Sorgenkind*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- HOFMANN, ALBERT, 1993; „Maria Sabina und die heiligen Pilze“, in: C. RÄTSCH (Hg.), *Naturverehrung und Heilkunst*, Südergellersen: Verlag Bruno Martin, S.213-222.
- HOFMANN, ALBERT, ROGER HEIM & HANS TSCHERTER, 1962; „Présence de la psilocybine dans une espèce européenne d'Agaric, le *Psilocybe semilanceata* Fr.Note (\*) de MM.“, in: *C.R. Acad. Sc. Paris*, t. 257, p.10-12, 1963.
- HUBER, PETER, 1995; „Just Say No to Drug hysteria“, in: DIE GESTALTEN BERLIN & CHROMAPARK.
- HYDE, C., G. GLANCY, P. OMEROD, D. HALL & G. S. TAYLOR, 1978; „Abuse of Indigenous Psilocybin Mushrooms: A New Fashion and Some Psychiatric Complications“, *British Journal of Psychiatry* 132: 602-604.
- JONES, PRUDENCE & CAITLÍN MATTHEWS (Hg.), 1990; *Voices from the Circle: The Heritage of Western Paganism*, Wellingborough: The Aquarian Press.
- KAPUR, TRIBHUWAN, 1981; *Hippies: A Study of Their Drug Habits and Sexual Customs*, New Delhi: Vikas Publishing House.
- KATZ, RICHARD, 1985; *Num: Heilen in Ekstase*, Interlaken: Ansata.
- KROLLPFEIFFER, KATRIN, 1995A; „Bericht über MDMA-Forschung in verschiedenen Szenen“, *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewusstseinsforschung* 3 (1994): 337-341.
- KROLLPFEIFFER, KATRIN, 1995B; *Erfahrungen mit Ecstasy - Auf der Suche nach ekstatischer Erfahrung*, Hamburg: unveröffentlichte Diplomarbeit im Fachbereich Psychologie.
- LA BARRE, WESTON, 1979; *The Peyote Cult* (5. Aufl.), Norman: University of Oklahoma Press.
- LAVALLE, SUOMI, 1984; *Hashish*, London, New York, Melbourne: Quartet Books.
- LEARY, TIMOTHY, 1970; *Die Politik der Ekstase*, Hamburg: Wegner Verlag.

- LEE, MARTIN A. & BRUCE SHLAIN, 1985; *Acid Dreams: The CIA, LSD and the Sixties Rebellion*, New York: Grove Press.
- LEUNER, HANSCARL, 1981; *Halluzinogene: Psychische Grenzzustände in Forschung und Psychotherapie*, Bern usw.: Huber.
- LINDER, ADRIAN, 1981; „Kultischer Gebrauch psychoaktiver Pflanzen in Industriegesellschaften - kulturhistorische Interpretation“, in: *Rausch und Realität*, Bd. 2: 724-729, Köln: Rautenstrauch Joest Museum.
- LINTON, RALPH, 1979; *Mensch, Kultur, Gesellschaft*, Stuttgart: Hippokrates.
- LYTTLE, THOMAS, 1993; „Misuse and Legend in the ‚Toad Licking‘ Phenomenon“, *The International Journal of the Addictions* 28(6): 521-538.
- MCDONALD, A., 1980; „Mushrooms and Madness: Hallucinogenic Mushrooms and Some Psychopharmacological Implications“, *Canadian Journal of Psychiatry* 25: 586-594.
- MAYER, KARL HERBERT, 1977; *The Mushroom Stones of Mesoamerica*, Ramona, CA: Acoma Books.
- METZNER, RALPH, 1968; *The Ecstatic Adventure*, New York: Macmillan.
- METZNER, RALPH, 1988; „Hallucinogens in Contemporary North American Shamanic Practice“, in: *Proceedings of the Forth International Conference on the Study of Shamanism and Alternate Modes of Healing* (Independent Scholars of Asia): 170-175.
- MILLMAN, ROBERT B. & ANN BORDWINE BEEDER, 1994; „The New Psychedelic Culture: LSD, Ecstasy, ‚Rave‘ Parties and The Grateful Dead“, *Psychiatric Annals* 24(3): 148-150.
- MILLS, P., D. LESINSKAS & G. WATKINSON, 1979; „The Danger of Hallucinogenic Mushrooms“, *Scottish Medical Journal* 24(4): 316-317.
- MITTELBACH, CHRISTINE, 1993; „Ritualtanz in der Disco: Der neue Trend heißt ‚Trance‘“, *Esotera* 9/93: 16-21.
- MORNINGSTAR, PATRICIA J., 1985; „*Thandai* and *Chilam*: Traditional Hindu Beliefs About the Proper Uses of *Cannabis*“, *Journal of Psychoactive Drugs* 17(3): 141-165.
- MÜLLER-EBELING, CLAUDIA, 1992; „Die frühe französische Haschisch- und Opiumforschung und ihr Einfluss auf die Kunst des 19. Jahrhunderts“, *Jahrbuch des ECBS 1992*: 9-19, Berlin: VWB.
- MÜLLER-EBELING, CLAUDIA, 1994; „Kunst im Rausch“, *Esotera* 4/94: 90-95.
- MÜLLER-EBELING, CLAUDIA & CHRISTIAN RÄTSCH, 1986; *Isoldens Liebestrank*, München: Kindler.
- MÜLLER-EBELING, CLAUDIA & CHRISTIAN RÄTSCH, 1987; „Kreisrituale“, *Sphinx Magazin* 6/86: 42-47.
- MÜLLER-EBELING, CLAUDIA & CHRISTIAN RÄTSCH, o.D. „Kreisrituale mit Peyote und MDMA“, in: CONSTANZE WEIGLE und RONALD RIPPCHEN (Hg.), *MDMA: Die psychoaktive Substanz für Therapie, Ritual und Rekreation*, S. 68-74, Löhrbach: WERNER PIEPER'S Medienexperimente (Der Grüne Zweig 103, erweiterte Neuauflage).
- NÖLLE, WILFRIED, 1959; *Völkerkundliches Lexikon*, München: Goldmann.
- OLSON, DALE A., 1975; „Music-Induced Altered States of Consciousness among Warao Shamans“, *Journal of Latin American Lore* 1(1): 19-33.

- OSS, O.T. & O.N. OERIC [= TERENCE MCKENNA und DENNIS MCKENNA], 1981; *Psilocybin: Ein Handbuch für die Pilzzucht*, Linden: Volksverlag.
- OTT, JONATHAN, 1978; „Recreational Use of Hallucinogenic Mushrooms in the United States“, in: B.H. RUMACK und E. SALZMAN (Hg.), *Mushroom Poisoning: Diagnosis and Treatment*, West Palm Beach, FL: CRC Press, S. 231-243.
- PELTON, ROSS, 1989; *Mind Food & Smart Pills*, New York etc.: Doubleday.
- PEUCKERT, WILL-ERICH, 1951; *Geheimkulte*, Heidelberg: Carl Pfeffer Verlag.
- PIEPER, WERNER (Hg.), o.D.; *Starke Plätze: Orte, die zum Herzen sprechen*, Löhrbach: Medienexperimente (Der Grüne Zweig 110).
- PLETSCHER, A. & D. LADEWIG (Hg.), 1994; *50 Years of LSD: Current Status and Perspectives of Hallucinogens*, New York, London: The Parthenon Publishing Group.
- POTTER, BEVERLY & SEBASTIAN ORFALI, 1993; *Brain Boosters: Food & Drugs That Make you Smarter*, Berkeley: Ronin.
- RÄTSCH, CHRISTIAN, 1994; „Die LSD-Kultur: Eine kulturanthropologische Skizze“, *Jahrbuch des Europäischen Collegiums für Bewusstseinsstudien 1993/1994*: 37-72, Berlin: VWB.
- RÄTSCH, CHRISTIAN, 1995A; „Die ‚Rückkehr zur Kultur‘: Heilige Pilze in modernen Ritualen“, in: M. WINKELMAN & W. ANDRITZKY (Hg.), *Jahrbuch für Transkulturelle Medizin und Psychotherapie 1995*, Berlin: VWB.
- RÄTSCH, CHRISTIAN, 1995B; „Die Hanfkultur: Eine kulturanthropologische Betrachtung“, in: *Jahrbuch des Europäischen Collegiums für Bewusstseinsstudien 1995*, Berlin: VWB.
- RAM DASS, 1990; „Versprechen und Fallgruben auf dem spirituellen Weg“, in: Stanislav und Christina GROF (Hg.), *Spirituelle Krisen: Chancen der Selbstfindung*, München: Kösel, S.204-226.
- SCHARFETTER, CHRISTIAN, 1992; „Jacques Joseph Moreau de Tours (1804-1884) - Haschisch-induzierte Phänomene als Psychosenmodell“, *Jahrbuch des ECBS 1992*: 1-8, Berlin: VWB.
- SCHEEERER, SEBASTIAN & IRMGARD VOGT (Hg.), 1989; *Drogen und Drogenpolitik*, Frankfurt, New York: Campus.
- SCHLAFFER, HANNELORE, 1995; „Der andere Zustand: Die Diskothek, als Mysterium und Kult betrachtet“, *FAZ* 7.1.95.
- SAUNDERS, NICHOLAS & PATRICK WALDER, 1994; *Ecstasy*, Zürich: Verlag Ricco Bilger.
- SELVIN, JOEL, 1994; *Summer of Love: The Inside Story of LSD, Rock & Roll, Free Love and High Times in the Wild West*, New York: Dutton Books.
- SFA ISPA [= SCHWEIZERISCHE FACHSTELLE FÜR ALKOHOL- UND ANDERE DROGENPROBLEME], 1993; *Zahlen und Fakten zu Alkohol und anderen Drogen*, Lausanne: SFA.
- SHARMA, G. K., 1972; „Cannabis Folklore in the Himalayas“, *Botanical Museum Leaflets* 25(7): 203-215.
- STOLAROFF, MYRON J., 1993; „Using Psychedelics Wisely“, *Gnosis* 26: 26-30.

- STOLAROFF, MYRON J., 1994; *Thanatos to Eros: 35 Years of Psychedelic Exploration*, Berlin: VWB.
- STOLL, ARTHUR, 1951; *Die spezifischen Wirkstoffe des Mutterkorns und ihre therapeutische Anwendung*, Aulendorf: Editio Cantor.
- THOMPSON, JOHN P., M. DOUGLAS ANGLIN, WILLIAM EMBODEN & DENNIS GENE FISCHER, 1985; „Mushroom Use by College Students“, *Journal of Drug Education* 15(2): 111-124.
- TOLBERT, REQUA & GEORGE GREER, 1992; „Der klinische Gebrauch von MDMA“, in: CH. RÄTSCH (Hg.), *Das Tor zu inneren Räumen*, Südergellersen: Verlag BRUNO MARTIN, S.167-182.
- TREBES, STEFAN, 1995; „Ecstasy“, *Jahrbuch des ECBS* 1995.
- TREBES, STEFAN & THOMAS SAUM-ALDEHOFF, 1994; „Ecstasy: Psychotherapie mit einer Modedroge?“ *Psychologie heute* 21(8): 56-61.
- UNCLE FESTER, 1995; *Practical LSD Manufacture*, Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited.
- VENTURINI, MAURIZIO & CLAUDIO VANNINI, 1995; *Zur Geschichte der Halluzinogenforschung: Schwerpunkt Schweiz (Teil I: 1938-1965)*, Zürich: Lizentiatsarbeit an der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich (Privatdruck).
- WAGNER, HANS, O.D.; *Amanita: Selbsterfahrung eines Pilzessers + Hexengesalbten*, Bad Windsheim: Wurzel-Verlag.
- WALDER, PATRICK, 1995; „Technodrogen“, in: ANZ und WALDER: 192-197.
- WASSON, R. GORDON, 1957; „Seeking the Magic Mushroom“, *Life* (13 May 1957) 42(19): 100ff.
- WASSON, R. GORDON, 1961; „The Hallucinogenic Fungi of Mexico: An Inquiry into the Origins of the Religious Idea Among Primitive Peoples“, *Botanical Museum Leaflets, Harvard University* 19(7): 137-162.
- WATSON, LYNNE & JEROME BECK, 1991; „New Age Seekers: MDMA Use as an Adjunct to Spiritual Pursuit“, *Journal of Psychoaktive Drugs* 23(3): 261-270.
- WEATHERFORD, JACK, 1995; *Das Erbe der Indianer: Wie die Neue Welt Europa verändert hat*, München: Diederichs.
- WERNER, HELMUT, 1991; *Lexikon der Esoterik*, Wiesbaden: Fourier.
- WICHMANN, STEFAN, 1992; *Wirtschaftsmacht Rauschgift*, Frankfurt/M.: Fischer.
- WIDMER, SAMUEL, 1995; *Ecstasy - die User-Fibel*, Solothurn: Manuskript.
- WILLIS, PAUL, 1981; „Profane Culture“ - *Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur*, Frankfurt/M.: Syndikat.
- WOLFE, TOM, 1991; *Unter Strom*, München: Knaur.
- WRIGHT, MARY ANNA, 1995; „Freedom To Party: An Investigation into the British Dance/Rave Scene and the Implications of the Criminal Justice and Public Order Act“, *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewusstseinsforschung* 3 (1994): 343-351.
- YOUNG, R. E., R. MILROY, S. HUTCHISON & C. M. KESSON, 1982; „The Rising Price of Mushrooms“, *The Lancet* 8265(1): 213-215.

## Partydrogen

Dr. Christian Rättsch

Andere Namen: Club drugs, Freizeitdrogen, Party drugs, Tanzdrogen, Technodrogen. Dieser Artikel versucht den Begriff der „Partydroge“ ein wenig einzugrenzen – eine entsprechende Definition scheint notwendig, wird dieses Wort doch vor allem von den reichweitenstärkeren Medien geradezu inflationär gebraucht.

*„Soweit die geschichtliche Forschung des Kulturlebens der Völker zurückverfolgen kann, so weit reichen die Berichte über den Gebrauch bestimmter Drogen zu den unterschiedlichsten Anlässen. Der Wunsch und die Fähigkeit, psychoaktive und stimulierende Substanzen im gesellschaftlichen Leben zu nutzen, ist eine inhärente menschliche Eigenschaft. Auf Grund zahlreicher Berichte kann man sogar zur Einsicht gelangen, dass ohne Drogengebrauch die menschliche Sozialisation und kulturelle Entwicklung niemals die hohen Entwicklungsstufen erreicht hätten, als wenn die Menschen auf wahrnehmungs- und bewusstseinsverändernde Substanzen verzichtet hätten.“*

HANS COUSTO

(„Einführung“ ALLENSPACH und RATHS 1997: 7)

Definition nach dem kulturellen Gebrauch, nicht nach dem pharmakologischen Wirkungsfeld: „Partydrogen werden, wie das Wort schon impliziert, auf (Techno-) Parties konsumiert.“ (ALLENSPACH & RATHS 1997: 41) Im Schrifttum werden als Partydrogen aufgelistet: Ecstasy (MDMA), Speed (*Amphetamin*), LSD (Acid), *Kokain* und Designerdrogen<sup>1</sup>.

Die modernen Technoparties oder Raves der Neunziger Jahre wirken wie neuerblühte antike Bacchanalien, erinnern an die mittelalterliche Tanzwut und erscheinen dem unbeteiligten Be-

obachter wie Hexensabbate, wie haitianische Voodoo-Tänze, indianische Pow Wows und die Trancetänze der San (oder !Kung-Buschleute) in der Kalahari-Wüste. Besonders die sogenannten *Goa-Parties*, die überwiegend im Freien stattfinden und hauptsächlich von Alt-Hippies und Neohippies besucht werden, erscheinen wie ekstatische Tanzrituale archaischer Völker (RÄTTSCH 2001, SAUNDERS & DOBLIN 1996).

Diese Wochenendparties beginnen meist gegen Mitternacht und dauern bis zum nächsten Nachmittag. Entscheidend dabei ist die stark rhythmusbetonte Musik: *Techno* oder *Trance* (auch *Psychedelic Trance*) genannt (COUSTO 1995). Verschiedene Untersuchungen der Techno-Szene haben gezeigt, dass die Partygänger sich gezielt den Sound und Rhythmus aussuchen, der für sie funktioniert. Überhaupt scheint die Antriebsfeder für das Partytreiben und die Tanzwut die Sehnsucht nach ekstatischer Erfahrung zu sein (BÖPPLE & KNÜFER 1996).

Die meisten (Techno-)Partybesucher nehmen psychoaktive Substanzen ein, die sie Ecstasy nennen, oder andere Partydrogen (AHRENS 1995, COLLIN & GODFREY 1998, VAN TREET 1997, WALDER & AMENDT 1997).

Es werden von den meisten Konsumenten auf Partys neben vielen Liebesdrogen auch *Cannabis* (Hanf), *Tabak*, *Ephedrin*, *Ketamin*, Liquid Ecstasy (GHB), alkoholische Getränke (Bier,

---

1) „Als Partydrogen gewinnen auch die Designer-Drogen an zunehmender Bedeutung und Verbreitung. Unter Designer-Drogen sind diejenigen Verbindungen zu verstehen, die in Struktur und Wirkung bekannten Betäubungsmittel ähneln, ohne dem Betäubungsmittelgesetz zu unterliegen.“ (ALLENSPACH & RATHS 1997:41)

Wein, Tequila, Schnaps, Cocktails – auch Stechapfelsamen in Jägermeister!), Lachgas, Herbal Ecstasy, Energy Drinks, Prozac® (*Fluctin*), Tee (Chay), Coca-Cola® usw. konsumiert; oft in den wildesten Kombinationen und in keiner bestimmten Reihenfolge.

Keine Partydrogen sind: *Psilocybin* und *psilocybin*haltige Pilze, hohe Dosierungen von LSD oder Ketamin und keinesfalls PCP, oder DMT.

Mit den Partydrogen hat sich auch in der Präventionsarbeit eine Neuorientierung gebildet, mit einer Politik der Schadensbegrenzung (SCHNITT-KILIAN 1997). Verschiedene Vereine (EVE & RAVE e.V.) bemühen sich darum, auf

Partys, per chemischem Schnelltest (*Drug Checking*) von Proben der Konsumenten, ihnen Auskunft über den Inhalt der Pillen, die sie einzuschmeißen gedenken geben zu können (COUSTO 1997). D.h., durch diese Maßnahme gibt es eine Art „Verbraucherschutz“ für illegale Drogen. Dadurch wird vehement die mögliche Gefahr, eine unerwünschte Substanz, eine gefährliche Chemikalienkombination, eine massive Überdosis oder eine wirkungslose Unterdosis einzunehmen (vgl. die Untersuchung über Sekundärprävention bei der Technoszene und den damit verbundenen Partydrogen von ALLENSPACH & RATHS 1997). □

## Literatur:

- AHRENS, HELMUT, 1995; „Safer Use von Partydrogen“, in: J.-H. HEUDTLASS et al. (Hg.), *Risiko mindern beim Drogengebrauch*, S. 129-138, Frankfurt/M.: Fachhochschulverlag (Bd.37).
- ALLENSPACH, MONIKA & ANDREA RATHS, 1997; *Partydrogen und Sekundärprävention: Theoretische Grundlagen – Impulse für die Präventionsarbeit*, Solothurn: Nachtschatten Verlag. [Mit ausführlichem Adressverzeichnis]
- BÖPPLE, FRIEDHELM & RALF KNÜFER, 1996; *Generation XTC: Techno und Ekstase*, Berlin: Verlag Volk&Welt.
- COLLIN, MATTHEW & JOHN GODFREY, 1998; *Im Rausch der Sinne: Ecstasy-Kultur & Acid House*, St. Andrä: Hannibal.
- COUSTO, HANS, 1995; *Vom Urkult zur Kultur: Drogen und Techno*. Solothurn: Nachtschatten Verlag.
- COUSTO, HANS, 1997; *Drug Checking*, Solothurn: Nachtschatten Verlag.
- COUSTO, HANS, 2000; *Techno – eine neue Kultur mit alten Traditionen*, 2., erweiterte Fassung von *Vom Urkult zur Kultur*, im Netz bei <http://www.eve-rave.net>.
- COUSTO, HANS, 2001; „Techno, Tanzen, Törnen, Ficken: Wegbereiter der Ekstase“, Interview in: *Hanfblatt* 8(72): 44-48.
- RÄTSCH, CHRISTIAN, 2001; *Shamanismus, Techno und Cyberspace*, Solothurn: Nachtschatten Verlag.
- SAUNDERS, NICHOLAS, 1998; *Ecstasy und die Tanz-Kultur*, Solothurn: Nachtschatten Verlag. Übersetzt und bearbeitet von GUNTHER SEIPEL.
- SAUNDERS, NICHOLAS WITH RICK DOBLIN, 1996; *Ecstasy: Dance, Trance & Transformation*, Oakland, CA: Quick American Archives.
- SAUNDERS, NICHOLAS, ANJA SAUNDERS & MICHELLE PAULI, 2000; *In Search of the Ultimate High: Spiritual Experience Through Psychoactives*, London usw.: Rider.
- SCHNITT-KILIAN, JÖRG, 1997; *Ecstasy & more: Drogenprävention praktisch*, Düsseldorf: Patmos.
- VAN TREEK, BERNHARD (Hg.), 1997; *Partydrogen*, Berlin: Schwarzkopf & Schwarzkopf.
- WALDER, PATRICK & GÜNTER AMENDT, 1997; *Ecstasy & Co.: Alles über Partydrogen*, Reinbek: Rowohlt.

# Eine Einladung zum entheologischen Dialog

Reverend Mike Young (Übersetzung aus MAPS Bulletin Vol 6 #1, Herbst 1995; Übersetzung: Gründe Kraft)

Wenn die Forschung, die von MAPS unterstützt wird, weiter voranschreitet; und wenn die Resultate so sind, wie viele von uns hoffen; und wenn diese einst tabuisierten Drogen bei Schmerzpatienten, den Todkranken und den Abhängigen verwendet werden; und wenn die Familien, Freunde und andere, welche die Resultate sehen, auch nach dieser Erfahrung verlangen; dann werden wir religiösen Führer eine Krise erleben, auf die wir nahezu völlig unvorbereitet sind.

Anmerkung des MAPS-Herausgebers: REVEREND YOUNG war einer der zehn Theologie-Studenten, die 1962 während WALTER PAHNKES Karfreitagsexperiment *Psilocybin* erhielten. PAHNKES Versuch war eine Untersuchung über das Potential psychedelischer Drogen, mystische Erfahrungen zu erleichtern.

## Paradox

Die erste Krise resultiert aus der Tatsache, dass die institutionalisierte Religion nahezu vollständig den „Krieg den Drogen“ unterstützt hat. Wir haben die Verwendung von Drogen außerhalb des streng medizinischen Gebrauchs als etwas Schlimmes etikettiert. Es ist schon eine seltsame Logik: Wenn Du Drogen nehmen willst, und Du bist nicht krank, dann bist Du schlecht. Wenn Du darauf beharrst, dann bist Du krank und wir verabreichen Dir einige andere Drogen. Viele Ärzte verschreiben selbst ihren todkranken Patienten mit akuten Schmerzen keine abhängig machende Drogen, weil sie gehört haben, sie würden abhängig werden. Die Angst, die hier herrscht, ist die, dass der Arzt als schlecht empfunden werden könnte. Und die Verschreibung einer schlimmen Droge, die das Bedürfnis nach einer abhängig machenden Droge nimmt, ist aus dem gleichen Grunde schlecht, nämlich unserer moralistischen Antwort auf die Probleme, die durch eine drogengesättigte und -besessene Kultur geschaffen wurden.

Das religiöse Establishment hat all dies überschwinglich übernommen und es selbst in eine besonders ungünstige Ecke geschoben. Es war einmal so, dass Du böse warst, wenn Du etwas getan hast, dass andere verletzte. Nun ist es soweit gekommen, dass Du schon böse bist, wenn

Du anscheinend etwas Schlimmes nicht ausreichend heftig missbilligst. Dieses Auftreten von Billigung hat uns in Schwierigkeiten gebracht. Nun sehen wir der Möglichkeit ins Auge, dass einige Drogen sehr positive Wirkungen auf sonst normale – nicht kranke – Menschen haben. Das ganze ist kein vielversprechender Kontext für vernünftige öffentliche politische Entscheidungsfindung. Hier gibt es einige Drogen, die auf eine Weise unsere Bedeutungsbildung neu formen und ihr einen neuen Rahmen geben, von der wir religiösen Führer stets gesagt haben, sie sei gut. Wie kann das nun schlecht sein?

## Wessen Theologie?

Die zweite Krise hat mit der offensichtlichen Tatsache zu tun, dass jene das Selbst transzendierenden und umwandelnden Erfahrungen mittels dieser Drogen nicht in einer speziellen theologischen Sprache auftreten. Hier gibt es eine Erfahrung, die all die Resultate liefert, von denen wir gesagt haben, dass wie sie suchen. Aber in konsequenter Weise bestätigt sie keine unserer besonderen theologischen Sprachen. Wir wissen, dass die Erfahrung in Symbolen, Bildern und Sprache auftritt, die teilweise von Set und Setting bestimmt werden. Allerdings ähnliche und in ähnlicher Weise das Selbst transzendierende

und verändernde Erfahrungen bei Katholiken und Baptisten, Juden und Buddhisten, Unitariern sowie evangelikalen und reformierten Expiationisten. Einiges tritt in einer Sprache auf, die aus der Erfahrung bekannt ist, einiges nicht. Aber es ist einigermaßen offensichtlich, dass es sich um die gleiche Erfahrung handelt, die vor der Vielfalt theologischer Sprachen steht. Ökumenisch orientierter Klerus ist daran gewohnt, den anderen zu tolerieren. Aber auf die völlige Relativierung unserer historischen Universen des Diskurses sind wir nicht vorbereitet; noch weniger haben wir unsere Gemeindemitglieder darauf vorbereitet.

Die Vielfalt theologischer Sprachen wird die Besonderheiten unserer religiösen Überlieferungen auf eine beispiellose Weise herausfordern. Religiöse Menschen, sowohl Laien als auch der Klerus, tendieren im allgemeinen dazu, religiöse Sprachen als konkurrierende Wahrheitsansprüche anzusehen. Dass die Erfahrung hinter unserer Sprache stets die gleiche menschliche Erfahrung ist, wird zu einiger ernsthafter kognitiver Dissonanz führen. Bisher war diese kognitive Dissonanz auf kleine Bereiche innerhalb der Glaubensstraditionen beschränkt. Zum Beispiel haben kontemplative Benediktiner mehr mit den Buddhisten gemeinsam als mit dem Papst. Ich habe das selbst während der buddhistisch-christlichen Dialoge in Berkeley 1987 erlebt. Selbst die „liberalsten“ unserer Mitglieder hegten den Verdacht der Apostasie.

### **Neue Antworten werden gebraucht**

Nun die Krise Nummer drei: was werden wir unseren Anhängern antworten, wenn sie uns sagen, dass die Drogenerfahrung eine religiöse Erfahrung ist, und dass Glaubensgrenzen fließend, wenn nicht gar überholt sind? Uns bereiten jetzt schon Kirchen- „Kunden“ sorgen, die sich die beste Musik aussuchen, die besten Predigten, den

Gottesdienst, während dem sie sich am wohlsten fühlen etc. – völlig ungeachtet jeder Markenloyalität. Man denke an unsere Panik, als ein JERRY FALWELL den heiligen Geist in einer Pille versprach. Poliert Eure Rhetorik auf, Mitpastoren, es wird noch bizarr werden.

Nehmen wir an, wir können um diese Krisen herum- oder durch sie hindurch kommen, ohne dass Religionskriege ausbrechen. Wie schaffen wir dann das angemessene Set und Setting für die Drogenerfahrung?

Diese Krise setzt bereits ein, da die Ergebnisse der Forschung Formen anzunehmen beginnen. Die Forscher sind keine Liturgen und keine religiösen Poeten und die Settings während der Forschungen sind keine religiösen Settings. Jedoch die Erfahrung ist von Natur aus religiös. Sie dreht sich schließlich um Transzendenz des Selbst, um die Schaffung von Sinn und die Transformation von Sinn. Dies, und nicht irgendwelche Credos ist es, was Religion am Ende ausmacht. Wie können wir lernen, auf die nützlichste und effektivste Weise das Set und das Setting für eine nichtpartikularistische religiöse Erfahrung hervorzurufen bzw. zu schaffen? Die traditionelle Liturgie kann es nicht sein, und wäre es nur, weil sie zu beredt ist und den Teilnehmern die Rolle des Zuschauers zuweist. Die „generelle“ religiöse Sprache ist auch nicht vielversprechend. Soweit ich das bisher gesehen habe, hat sie nur die Kraft, Langeweile zu verbreiten. Wenn wir uns nicht darauf einigen können, in welcher Form wir in den eigenen Religionen öffentlich zusammen beten, wie können wir dann erwarten, für Menschen hoffnungslos verschiedener innerer mystischer Dialoge das Set und Setting der Drogenerfahrung zu formen?

### **Die Vorbereitung auf die Erfahrung**

Meine gegenwärtige Arbeitshypothese ist die, dass wir die Erfahrung mit einigem Verständ-

nis der Verschiedenheit theologischer Sprachen beginnen lassen müssen, bevor die Erfahrungen mit der Drogensitzung beginnen. Ich würde sie mit einem begrifflichen Modell vorbereiten, dass die Erfahrung als primär bekräftigt und die Sprache, die sie selber gebrauchen, um sie zu fassen und zu integrieren als entschieden sekundär. Ich würde sie mit dem Besten aus Kunst, Poesie und Bildhauerei aus unserem gesamten Erbe illustrieren, vom säkularen Humanismus bis zum kontemplativen Mytizismus. Irgendwo zwischen diesen ganzen Metaphern wird es ihnen vielleicht erlaubt werden, ihre eigenen Haken zu finden, an denen sie ihre Erfahrungen festmachen können.

Früher, in den sechziger Jahren, hatte ich die Gelegenheit, während einiger schlechter LSD-Trips der Aufpasser zu sein. Viele von uns stellten zu dieser Zeit fest, dass es ein gemeinsames Merkmal der schlechten Trips ist, dass die Person auf Trip keine Sprache für das zur Verfügung hat, was vorgeht. Auf der anderen Seite wurden beinahe die gleichen Vorstellungen im Geist derer, die mit mystischen Traditionen vertraut waren, als viel weniger bedrohlich integriert. Diejenigen, welche die Einheit mit dem Universum ohne die dunkle Nacht der Seele erwarteten, waren verängstigt und flohen vor dem Verlust des Ego in den dämonischen Äther. Sagt ein westlicher Mensch: „Ich bin Gott“, dann stecken wir ihn in die Klapsmühle. Wenn ein Hindu das sagt, dann antworten seine Mithindus: „Ah, endlich hast Du verstanden!“

Wir sahen aber auch, dass allzu oft die Erfahrung dazu tendierte, welche Sprache auch immer sie vermittelte, kosmische Gültigkeit zu vermitteln. Wir mussten die Menschen auf Trip immer wieder daran erinnern, dass die Erfahrung in ihren eigenen Köpfen stattfindet, dass die Bilder das Mobiliar ihres eigenen Geistes sind. Einige kamen zurück und „glaubten“ so

fest an Geister und Dämonen, dass selbst die schlimmsten Fundamentalisten verlegen werden könnten.

Wie bereiten wir Menschen auf die Tatsache vor, dass die Erfahrung REAL ist und zur gleichen Zeit linguistisch übermittelt wird; dass die Sprache, in der die Erfahrung repräsentiert wird, metaphorisch ist?

### Religiöse Vielsprachigkeit

Die Drogenerfahrung kann eine Neuordnung auslösen, eine Neustrukturierung der Sinnvorstellung und der Sinnggebung. Der Ich-Verlust unter LSD, die Wiederverbindung mit der Empathie, das schutzlos vor dem Unendlichen stehen bis hin zur außerkörperlichen Erfahrung von Ketamin; all dies gibt Gelegenheit für die Neustrukturierung des existentiellen: „Wer bin ich?“ und des „Was ist also bedeutsam?“ so dass der Erfahrende erkennt, wie falsch sie bisher verstanden wurden. Dieses restrukturieren und wieder verbinden, dieses erinnern unseres Selbst sind es, die uns dazu drängen, mehr zu werden, als wir sind. Diese Selbsttranszendenz und Selbsttransformation, von der auf verschiedene Weise gesprochen wird, und die mit verschiedenen Mitteln gesucht wird, sind das Herz unserer unterschiedlichen spirituellen Schulen. Wird es aber umgangen und mündet in obsessiver Ideologie, dann vervielfacht es nur den Dogmatismus.

Wie können wir uns selbst und unsere jungen Mystiker lehren, religiös multilingual zu sein, um uns auf eine Erfahrung vorzubereiten, die verspricht, das grundlegendste menschliche Werkzeug, die Sprache des Sinns, vollständig umzuformen? Wenn all die „wenns“, mit denen ich diesen Aufsatz einleitete, zur Realität werden, dann werden wir schnell lernen müssen, oder wir werden eine unglaubliche Gelegenheit verpassen. □

## Entheogene Rituale und psychedelische Ekstase Vom Schamanenrhythmus zum Goasound

Markus Berger

*"Das gemeinsame Tanzen mit dem Ziel der kollektiven Veränderung des Bewusstseins bis hin zur Ekstase, ist offensichtlich eine Art, kultureller Archetyp', der sich je nach Ort und Epoche in ein neues kulturelles Gewand kleidet."*

(nach MÜLLER-EBELING *et al.* 1998: 162)<sup>1</sup>

Bwusstseinsverändernde Techniken und Substanzen implizierende Rituale werden schon seit Jahrtausenden von Menschen aller Kontinente zelebriert. Dabei kann man zwar in detail einige, meist äußerliche Unterschiede in der Praxis, im Wesentlichen jedoch, trotz der teilweise unüberwindlichen geografischen Distanz, hauptsächlich gemeinsame Nenner ausmachen. Diese Arbeit untersucht aus einem philosophischen Ansatz heraus und anhand von Beispielen traditioneller und moderner Rituale deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede, sowohl in Bezug auf die gesellschaftliche Situation, wie Gesetzgebung und öffentliche Akzeptanz als auch in Hinsicht auf den geistigen Hintergrund und die evolutionäre Verwurzelung innerhalb der Kulturen.

Die von Schamanen seit Jahrtausenden für altruistische, philanthropie Zwecke aufgewendeten ekstatischen Bewusstseinszustände sind für einige Tage erlebbar – wenn auch in moderner Fassung – hat man das Vergnügen, gänzlich unbedarf einer Goa-Party beiwohnen zu dürfen. Geht man, wie in meinem Falle, davon aus, dass Techno gleich Techno ist und verschließt sich bewusst der Thematik, so wird man beim Besuch eines solchen Festivals keinerlei Wunder erwarten. Als ich aber anlässlich der sechzigsten Jahresfeier des LSD am 19. April in Basel weilte, hatte ich am Abend keine Wahl. Eine Goa-Party

wartete darauf, von mir besucht zu werden. Mit minder begeisterten Gefühlen ließ ich mich auf das Geschehen ein ...

Es war ein Wunder. Ich glaubte mich inmitten einer großen Versammlung indianischer Psychonauten, ekstatisch tanzend zum Rhythmus der Psychedelic-Musik. Das war der Schamanenbeat schlechthin. Dieser Ansicht war und bin ich nach wie vor. Und weil moderne Goa-Events keinesfalls einfache Tanzveranstaltungen sind, sondern aus einer ganzen Palette verschiedener ernsthafter Motivationen heraus zustande kommen, kann und muss man derlei rituelle Ekstase mit der traditionellen Art und Weise des schamanischen Weges vergleichen.

„Der DJ hat als ‚Techno-Schamane‘ den Kontakt zwischen den Stammesgenossen und dem Numinosen herzustellen. Er arbeitet in erster Linie mit Rhythmen. Er spürt, auf welche Rhythmen die vor ihm tanzende Menge ‚abfährt‘. Ist der Augenblick günstig, trifft der DJ genau den Beat, der die Menge ‚zum kochen bringt‘. Der Funke springt über, die kollektive Ekstase entfaltet sich (...) Techno ist die konsequente Transmutation der archaischen Schamanenmusik in das technologische Informationszeitalter. Ich behaupte: Techno ist die moderne Version der Schamanentrommel. Besonders die verschiedenen Stile von Trance sollen ihre bewusstseinsverändernde Wirkung haben.“<sup>2</sup>

1) Auch zitiert in Rättsch 2001: 26

2) Rättsch 2001: 17ff.

Bewusstseinsverändernde, entheogene<sup>3</sup> Gewächse und Substanzen, heute gemeinhin mit dem negativ assoziierten Begriff ‚Droge‘ belegt, dienten schon zu Urzeiten als Hilfsmittel, Werk- und Fahrzeuge zum Erhalt eines gesunden und freien Volkes und Sozialsystems. Die Ethnobotanische und -pharmakologische Forschung kennt mittlerweile schon viele der zur Induktion von veränderten, ekstatischen Bewusstseinszuständen genutzten Gewächse und Zubereitungen, welche im ethnomedizinischen, philosophisch-rituellen Kontext angewendet wurden und noch heute werden und zu den für die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft wichtigsten historischen Wurzeln gezählt werden müssen. Auch wenn die gängige westliche kollektive Geisteshaltung den entheogenen Pharmaka einen ausschließlich negativen Einfluss auf die Menschen beimisst, so ist die Bedeutung dieser auch für unser heutiges soziales Netz von unschätzbarem Wert. Bei eingehender Betrachtung bzw. vergleichswisen Gegenüberstellung der rituellen Traditionen der naturverbundenen Völker mit denen der unsrigen sogenannten Zivilisation, springt sogleich ins Auge, dass einige unserer Brauchtümer durchaus mit denen der weit entfernten Stämme und Kulturen zwar nicht unbedingt und in jedem Fall identisch sind, dennoch aber in Beziehung zueinander gesetzt werden können: Das sind zum Beispiel die Gebete, Gesänge und Tänze, die Räucherung von Harzen, die Schaffung von heiligen Artefakten und Symbolen und primär natürlich die Verehrung von Göttern und Heiligen, wobei die westlichen Traditionen oftmals monotheistische Glaubensansätze aufweisen, im Gegensatz zu den polytheistischen Vorstellungen der meisten Naturvölker.

Auch wenn unsere moderne Gesellschaft immer wieder den Gebrauch von Rauschmitteln im Zusammenhang mit Ritus und Religion abwertet und geringschätzt, so kann sie sich doch selbst von diesem nicht freisprechen. Zu den rituell genutzten Psychoaktiva gehören nämlich nicht nur das Hanf- und Stechapfelgefüllte Chillum des hinduistischen Sadhu oder der Peyotl, Ololiuqui oder Teonanacatl der mexikanischen Indianer, sondern auch z.B. der Messwein der westlichen christlichen Kultur. Die anarchisch agierende Psychedelikbewegung zeichnet sich durch Ver- und Missachtung gesellschaftlicher Ideale und Schein-Werte aus und praktiziert oftmals über den Rand des Gesetzes seine eigene Lebensphilosophie, die der der Naturvölker mitunter recht ähnlich ist. Nicht mehr der Messwein in der Kirche spielt eine Rolle, sondern der LSD-Trip auf der Goaparty. Es werden auch keine Psalmen mehr rezitiert, sondern allenfalls Mantras. Tranceinduzierende Trommelrhythmen waren bzw. sind ein klassisches, oftmals die psychedelischen Pflanzen und Pharmaka unterstützendes Element, das in Ritualen der westlichen Psychedelic-Trance-Community seine Fortsetzung gefunden hat. Monotone, hypnotische, ebenfalls Tranceinduzierende Elektroniksounds, die oftmals den indianischen Rhythmen nicht unähnlich scheinen, eröffnen dem psychedelisierten Publikum neue Universen und Einblicke in den eigenen Seelenweltraum. Abgesehen vom ekstatischen Tanz, kommt es bei Goapartys weniger zu extrovertierten rituellen Handlungen, vielmehr ist der Geisteszustand, das sensibilisierte Bewusstsein von Bedeutung und das kollektive Gefühl der Einheit aller Teilnehmer, in höheren Sphären sogar der Einheit aller kosmischer Anwesenheit.

---

3) Der seit 1970 für psychedelische Drogen und Bewusstseinszustände verwendete Terminus ‚Entheogen‘ leitet sich vom griechischen Wort ‚Entheos‘ ab, das in unsere Sprache übertragen soviel wie „das Göttliche innerhalb werden“ heißt.

Ich werde nun versuchen, ein klassisches indianisches Zeremoniell in Beziehung zu heutigen Goa-Veranstaltungen zu setzen. Um den Rahmen nicht zu sprengen, begnüge ich mich hier mit der Darstellung eines einzigen traditionellen Rituals, nämlich des Peyote-Rituals, das grundsätzlich ein Heilritual ist aber auch als divinatorische Sitzung zur Lösung von Problemen vielschichtigster Art ihren Sinn findet. Ich nehme mir die Freiheit, den Verlauf eines solchen Peyote-Meetings aus meinem eigenen Buch zu zitieren:

*„Das Peyote-Ritual (Peyote meeting) ist ein sog. Kreisritual. Das Zeremoniell findet in einem eigens für das Meeting hergerichteten Tipi statt. Die Teilnehmer sitzen die ganze Nacht im Kreis um ein Feuer, welches während dieser Zeit nicht verlöschen darf. Auf einem Altar liegen der Peyotestab (talking stick = ein symbolischer Ritualgegenstand), sowie Rassel, Flöte und Trommel. Zwischen Altar und Feuer steht ein lebendiger, älterer Peyote-Kaktus, der den Großen Geist symbolisiert. Das Tipi ist Symbol für das Universum, der Peyotestab steht für die Einheit des Großen Geistes mit dem Menschen. Mit Rassel und Trommel werden gesungene Peyote-Lieder untermalt, wobei die Rassel ein Gebet symbolisiert und die Trommel für den Puls, den Herzschlag steht. Der Ritualleiter (Roadman) spricht während der Peyote-Einnahme Gebete und singt heilige Lieder. Es kommt auch vor, dass Passagen aus der Bibel rezitiert werden.*

*Die Teilnehmer singen und schweigen im Wechsel, räuchern mit Kräutern, rauchen Tabak, trinken Wasser und kauen Peyote. Es wird während des gesamten Rituals nichts gegessen, außer den Peyote-Buttons. Das Ziel des Peyote meetings ist im weitesten Sinne das Erlernen des Sehens. Des Sehens seiner selbst, der im Normalzustand sinnlich nicht greifbaren Welt und der kosmischen Zusammenhänge. Man könnte sagen, die Probanden lernen, das Sein zu durchdringen - den Sinn des Lebens zu begreifen (...).“<sup>4</sup>*

Nun sind Goa-Events von heute natürlich nur bedingt mit einem solchen Ritus vergleichbar. Bedenkt man aber die Wandlung der Zeit, kann mit interpretativer Sicht durchaus ein gemeinsamer Nenner eruiert werden. Zwar sitzt die Teilnehmerschaft in der Regel nicht im Kreis, sondern tanzt. Wenn man aber die Location mit dem Tipi, die Bühne mit dem Altar, den DJ mit dem Roadman, das Acid mit den Peyotebuttons und den Goasound mit den Peyote-Liedern gleichsetzt und bedenkt, dass tatsächlich viele der Goa-Heads Paraphernalia, wie Trommel, Rassel und dergleichen bei sich tragen, hinkt der Vergleich gar nicht so sehr – im Gegenteil. Auch in der Wahl der psychotropen Stimulanzien existieren zahlreiche Parallelen, was nicht weiter verwunderlich ist, orientieren sich Psychonauten unserer Zeit und Gefilde schließlich gern an den Vorbildern der archaischen Ethnien<sup>5</sup>. Sehen wir uns nun diese Sub-

Tabelle 1. Traditionelle schamanische Gewächse und Zubereitungen (Auswahl)

Traditioneller Name	Botanische Bezeichnung	Wirkstoff
Teonanacatl (Zauberpilz)	<i>Psilocybe mexicana</i>	Psilocybin
Ayahuasca <sup>7</sup>	<i>Psychotria viridis</i> , <i>Banisteriopsis caapi</i>	DMT, Harmin, Harmalin
Ololiqui <sup>8</sup>	<i>Turbina corymbosa</i>	LSA <sup>9</sup>
Sage (Wahrsagesalbei)	<i>Salvia divinorum</i>	Salvinorin A
Peyotl (Peyotekaktus)	<i>Lophophora williamsii</i>	Meskalin
Toloache (Stechapfel)	<i>Datura</i> spp.	Tropanalkaloide
Coca (Kokastrauch)	<i>Erythroxylum coca</i>	Kokain
Ma-huang (Meerträubel)	<i>Ephedra sinica</i>	Ephedrin

Name	Chemische Bezeichnung
<i>LSD-25</i>	d-Lysergsäurediäthylamid
<i>Psilocybin</i>	4-Hydroxy-N,N-Dimethyltryptamin
<i>DMT</i>	N,N-Dimethyltryptamin
<i>MDMA</i> <sup>o</sup>	3,4-Methylendioxymethamphetamin
<i>GHB</i>	Gamma-Hydroxybuttersäure
<i>Kokain</i>	d-Cocain
<i>Speed</i>	Methylamphetamin
<i>2C-B</i>	4-Brom-2,5-Dimethoxyphenethylamin
Lachgas/ <i>N<sub>2</sub>O</i>	Distickstoff-Monoxid

Tabelle 2: Moderne, von der GOA-Bewegung genutzte Entheogene (Auswahl)

stanzen bzw. Gewächse an, welche von den vermeintlich gegensätzlichen Kulturen zu rituellen Zwecken eingenommen werden. Der Übersichtlichkeit halber ordne ich die jeweiligen Entheogene tabellarisch, der besseren Verständlichkeit wegen, spare ich mir die nomenklatorischen Angaben der erstbeschreibenden Botaniker hinter den einzelnen Artnamen der Gewächse.

Ohne ausschweifend auf jedes einzelne Psychopharmakon und dessen Verbreitung und Anwendung einzugehen, können die Wirkprinzipien und grundlegenden psychischen Charakteristika der Substanzen in zwei Gruppen zusammengefasst werden. Dies sind die Stoffe vom Typ der Halluzinogene. In diese Gruppe fallen Tryptamin-derivate, wie Psilocybin, LSD, LSA und DMT aber auch Verbindungen anderer chemischer

Struktur, wie das Phenethylamin Meskalin, die dissoziative Droge Salvinorin A, die stark halluzinogen bis deliranten Tropanalkaloide der Nachtschattengewächse, 2C-B (ein Phenethylamin mit sowohl halluzinogenen als auch entaktogenen Eigenschaften) oder das kurzwirkende Psychedelikum Lachgas (N<sub>2</sub>O). Die Tryptamine und das Salvinorin werden seit langer Zeit traditionell zur Induktion visionärer Bewusstseinszustände genutzt, während 2C-B und Lachgas moderne Drogen sind. Zum zweiten Typus fasse ich Drogen mit entaktogener/empathogener bzw. aufputschender Wirkung zusammen. Traditionell sind dies Coca und Ma-huang, heute werden neben diesen noch Methylamphetamin, MDMA und GHB konsumiert. Schlußendlich lassen sich die einzelnen Gewächse und Stoffe nicht wirklich der

4) Berger 2003: 41

5) Viele der uns bekannten und verfügbaren Drogen wurden diesen entnommen.

6) Es gibt eigentlich keine Festlegung, welcher Natur ein Entheogen ist. Einige Autoren trennen die wenig bis gar nicht psychedelischen Entaktogene/Empathogene (MDMA u. Verwandte) von den Entheogenen ab. Ich tue dies nicht, da m.E. auch entaktogene Substanzen, das Göttliche innerhalb hervorrufen können.

7) Obwohl der Begriff Ayahuasca oftmals auch auf die Lianenart *Banisteriopsis caapi* (SPRUCE ex GRISEBACH) MORTON angewendet wird, ist er doch eigentlich keine Bezeichnung für eine Pflanzenart, sondern ein hochpotentes, heiliges Sakrament der Schamanen des Amazonasgebietes, bestehend aus zwei pflanzlichen Hauptkomponenten: dem DMT-haltigen Samen der *Psychotria viridis* RUIZ et PAVÓN und der oben erwähnten Harmin-haltigen Lianenart *Banisteriopsis caapi*. Diese Ingredienzien werden meist mit verschiedenen anderen psychoaktiven Gewächsen angereichert.

8) *Ololiuqui* ist eine Windenart, die dieselben Mutterkornalkaloide, wie das Mutterkorn *Claviceps* spp. selbst beinhaltet. Mehrere andere Windenarten (*Ipomoea* spp., *Argyrea* spp., *Convolvulus* spp. u.a.) beherbergen diese Lysergsäureverbindungen ebenfalls. Interessant daran ist, dass Mutterkornpilze niedrigere Schmarotzer, Winden hingegen höhere Pflanzen sind, beide aber identische Inhaltsstoffe aufweisen können.

9) Lysergsäureamid; ein Verwandter sowie eine Vorstufe von LSD

10) Und verwandte Substanzen, wie MDE, MDEA, das halluzinogene MDA u.v.a.

volkstümlichen oder modernen Welt zuordnen. Auch westliche Psychonauten gebrauchen mitunter Nachtschattengewächse, LSA-haltige Winden, Meskalin oder Ephedrin und auch Schamanen nutzen im Falle einer Verfügbarkeit gern die Kräfte der synthetischen oder halbsynthetischen Entheogene der modernen Wissenschaft.

Zum Abschluss möchte ich reflektieren, wie sich die gesellschaftliche Einstellung und Akzeptanz bezüglich des Umgangs mit rituellen Zeremonien und Drogen gewandelt hat. Leider hat sich in den Köpfen der Menschheit durch gezieltes, über Jahre betriebenes Brainwashing eine vollkommene Fehlbeurteilung ritueller Psychoaktiva und Praktiken manifestiert. Aus dem ureigenen, menschlichen Bedürfnis sich zu berauschen und visionäre sakrale Gewächse zur Heilung, Aufklärung und Befreiung von Zwängen zu nutzen, hat sich im Zuge einer pharmakratischen, selektiv-willkürlichen Festlegung, welcherlei Substanzen gut und welche schlecht fürs Volk sind, ein durch Staatsgewalt, Kirche und Politik begründetes moralisches System aufgebaut, das die Nutzung der natürlichen, von Gott gegebenen Ressourcen sowie die Verehrung der Natur nicht nur verpönt, sondern gleichzeitig verbietet. Zwar spielt der Rausch auch in unserer paranoiden bürokratischen Gesellschaft eine Rolle, man denke beispielsweise an die Volksdrogen Alkohol, Koffein und Nikotin, doch beschränkt sich die Nutzung psychoaktiver Substanzen allein auf zwei Extreme: Entweder die totale Betäubung oder aber der absolute Leistungsanstieg. Die sonstigen, erst durch mo-

derne Unwissenheit illegalisierten Stoffe erklärte man nach und nach kurzerhand zu "Drogen", Teufelszeug, Rauschgift. Pflanzen werden bis heute entnatürlicht und verboten, Rauschmittelnutzer zählen zu den Kriminellen. Ein anderes einleuchtendes Beispiel ist die Sache mit der Ekstase. In den schamanischen Traditionen ist Ekstase der Schlüssel zur Erkenntnis, während in der Zivilisation, gerade durch die Kirchen und Moralapostel, die durch und durch positive Ekstase (allen voran die sexuelle) als etwas Verwerfliches dargestellt wird. Auch das Bild vom Schamanen wird uns von den populären Mainstream-Medien verzerrt vorgesetzt, was zum Ergebnis hat, dass in unserer Welt schon das Wort Schamane oftmals mit Quacksalber oder Scharlatan gleichgesetzt wird. Im mystisch-philosophischen Gefüge naturverbundener Völker hingegen, stellen Schamanen das wichtigste Glied des sozialen Netzes dar und sind Ansprechpartner und Anlaufpunkt für alle. Sie sind Mediziner und Berater, Schlichter und Beschützer, Pfarrer und Seelsorger und vieles mehr. Der Weltöffentlichkeit aber wird weismacht, Schamanen seien Menschen, die erst Drogen nehmen, darauf wie irre mit den Augen rollen, grunzen und uns dann auch noch weismachen wollen, sie könnten hellsehen. Derlei Fehlinformation trägt natürlich nicht gerade zum Erhalt wurzelechter Kulturen bei. Doch selbst wenn irgendwann auch das letzte freie Volk ausgerottet und natürliche Lebensräume auch noch so knapp werden - entheogene Rituale wird es, solange die Menschheit existiert, immer geben. □

### Literatur

- BERGER, MARKUS (2003), *Psychoaktive Kakteen*, Löhrbach: Werner Pieper and The Grüne Kraft  
OTT, JONATHAN (1995), *Ayahuasca-Analoge*, Löhrbach: Werner Pieper and The Grüne Kraft  
OTT, JONATHAN (1996), *Pharmacotheon*, Second Edition, Natural Products Co.  
RÄTSCH, CHRISTIAN (2001), *Schamanismus, Techno und Cyberspace*, Solothurn: Nachtschatten Verlag  
RÄTSCH, CHRISTIAN (1998), *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen*, Aarau: AT Verlag  
SCHULTES, RICHARD E.; HOFMANN, ALBERT (1998), *Pflanzen der Götter*, Aarau: AT Verlag

## Santo Daime

### Ein Blick auf die Geschichte und Rituale einer entheogenen Religion

Von Silvio Andreas Rohde

Mehr noch als in anderen Gebieten Brasiliens war es in Amazonien zu einer Vermischung der verschiedenen Ethnien gekommen, die hier aufeinander trafen. Naturgemäß kam es dabei auch zu einer Verschmelzung der verschiedenen religiösen Traditionen der hier lebenden Menschen. Die kulturelle Geschichte des Bundesstaates Acre, einer ehemals entlegenen Region im äussersten Westen Brasiliens, ist eng verweben mit Blüte und Niedergang des Kautschukrausches. Zu Beginn des 20. Jh. brachten die Abenteurer und Glückssucher, die vor allem aus dem verarmten Nordosten Brasiliens kamen, ihre primär afrobrasilianisch geprägte Religiosität mit in die Regenwälder von Acre. Viele gingen Liebschaften mit indianischen Frauen ein, und auch die Gebräuche der indigenen Bevölkerung unterlagen bis zu einem gewissen Grad der Aneignung durch die Einwanderer.

Einige der Gummizapfer, die sich fern der alten Heimat, oftmals verwaist von ihren Familien und religiösen Institutionen, in den Regenwäldern Acres wieder fanden, machten hier die Bekanntschaft mit Ayahuasca, jenem heiligen entheogenen Trank, der eine so zentrale Rolle in vielen Stammeskulturen des amazonischen Regenwaldes spielt. Auch ein Afro-Brasilianer von hünenhafter Statur namens RAIMUNDO IRINEU SERRA (1892-1971), kam im Jahre 1912 im Gefolge einer Migrationswelle aus der verarmten nordöstlichen Sertão nach Acre, um dort sein Glück in der aufblühenden Kautschukwirtschaft zu finden. SERRA stammte aus São Vicente Ferra im Bundesstaat Maranhão. Über Manaus verschlug es ihn schließlich nach Brasília, einem abgelegenen Vor-

posten 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.

Vermutlich war es hier, wo SERRA erstmalig in Kontakt mit Ayahuasca kam. Der Anthropologe EDWARD MACRAE schildert, dass SERRA zusammen mit den Brüdern ANTONIO und ANDRE COSTA<sup>1)</sup> 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 SERRA bereits seit seiner Jugend in Träumen erschienen war, und ihn auch zu seinem Auszug nach Amazonien geführt hatte. Diese Frau erschien ihm in seinen Visionen, und gab sich sowohl als Königin des Waldes (port. Rainha da Floresta) wie auch als Heilige Jungfrau der Empfängnis (Nossa Senhora da Conceição) zu erkennen. Es ist aufgrund der anekdotenhaften, sich teils widersprechenden Überlieferungen heute vermutlich nicht mehr feststellbar, ob IRINEU tatsächlich die Vision einer Entität erfuhr, die sich in verschiedenen Gestalten offenbarte oder ob er seine Visionen im Nachhinein christlich kolorierte bzw. interpretierte.

Die Königin des Waldes befahl IRINEU, sich mittels einer speziellen Diät und Visionsuche im Wald auf die Übermittlung einer Lehre vorzubereiten. Was ihm dann offenbart werden würde, hätte vor ihm kein anderer gesehen, und ihm werde eine ganze Welt in die Hände gegeben werden.

1) 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).

Nach acht Tagen sexueller Abstinenz und täglicher Kommunion mit dem Entheogen wurde IRINEU schließlich seine Mission offenbart: die Schaffung eines neuen Rahmens für die Einnahme des heiligen Trankes, sowie seine Umbenennung in Daime (=Gabe)<sup>2</sup>. 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, die heute in seiner im Santo Daime-Kult zentralen Hymnensammlung „O Cruzeiro“ enthalten ist. Dazu erhielt er 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 *Iluminacao 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.

Mestre IRINEU sollte zum Urvater einer ganzen Reihe von lokalen Kultgruppen werden, die häufig von seinen ehemaligen Schülern geleitet bzw. gegründet wurden. Wie auch andere neureligiöse Bewegungen in Brasilien, etwa die Umbanda-Religion oder der afrobrasilianische Candomblé-Kult, sind die Ayahuasca-Kultgruppen synkretistisch geprägte Religionen, d. h., dass sie Einflüsse aus verschiedenen religiösen Traditionen vermischen. Die christlich-spiritistische Deutung der schamanischen Erfahrungsdimensionen präkolumbianischer indigener Religiosität brachte in Acre zahlreiche Kulte hervor, welche die rituelle Einnahme Ayahuaschas 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.

Ein Beispiel für eine solche Abspaltung ist die als *Barquinha* (‘kleines Boot’) bekannte Gruppierung, die von dem, wie IRINEU ebenfalls aus dem Bundesstaat Maranhão stammenden DANIEL PEREIRA DE MATTOS gegründet wurde. Dieser hatte während einer Ayahuasca-Messe in Alto Santo, der Kirche IRINEUS, ein eigenes Offenbarungserlebnis, das zur Gründung seiner Kultgruppe

---

2) portugiesisch. „Dai-me“, also „gebt mir“.

geführt hatte. MESTRE DANIEL war einige Jahre zuvor durch IRINEU von seiner Alkoholabhängigkeit geheilt worden (BALZER 1999: 60).

Eine weitere Ayahuasca-Religion, die União do Vegetal (UDV), hat ihre Ursprünge um 1961 in der Stadt Porto Velho im Bundesstaat Rondonia, wenngleich sie vermutlich unabhängig von der Santo Daime-Tradition entstand. Die Gründung dieser Bruderschaft geht auf MESTRE GABRIEL DA COSTA zurück. Die Mitglieder der UDV stammen vielfach 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.

Der Tod von MESTRE IRINEU am 6. Juli 1971 führte innerhalb seiner spirituellen Schule (Alto Santo) zu Streitigkeiten um die Nachfolge. Der Spiritist SEBASTIÃO MOTA DE MELO hatte schon zu IRINEUS Lebzeiten die Erlaubnis erhalten, in seiner Kommune der Colonia 5000 selber Daime herzustellen und eigene Rituale auszurichten. Nach IRINEUS Tod löste sich SEBASTIÃO, zunehmend von der Alto Santo. Insbesondere ging SEBASTIÃO später dazu über, andere psychoaktive Pflanzen in die Liturgie mit aufzunehmen. Hierzu gehörte zunächst *Marihuana*, das in der sakramentalen Verwendung der Daimistas Santa Maria genannt und mit der Heiligen Jungfrau identifiziert wird. Eine Zeit lang, so hört man gelegentlich, zeigte sich SEBASTIÃO auch psilocybinhaltigen Pilzen gegenüber aufgeschlossen. Nahe gebracht wurde SEBASTIÃO „Santa Maria“ vor allem von spirituell motivierten, der Hippie-Bewegung nahe stehenden 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 und der Erwerb des Landes daher ungültig war. So zog die Gemeinschaft tiefer in den Regenwald, in den Ort Mapiá im Bundesstaat Amazonien, der von der Gemeinschaft als ein „Nova Jerusalem“ betrachtet wird. An diesem Ort, der nur durch eine Tagesreise mit dem Kanu zu erreichen ist, konnte die CEFLURIS bis heute ihre Religion relativ ungestört praktizieren und weiterentwickeln. Affilierte Cefluriskirchen entstanden nach und nach in vielen brasilianischen Städten, zunächst die von dem Psychologen PAULO ROBERTO in der Mitte der 1980er Jahre begründete 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), manche sagen, nachdem die Vereinigten Staaten Druck auf die Institutionen ausgeübt hatten. DIMED und CONFEN setzten *Banisteriopsis caapi* 1985 auf die Liste der kontrollierten Substanzen. Die União 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 CON-FEN 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 wegen seiner positiven Wirkungen dauerhaft aus der Liste der kontrollierten Substanzen zu befreien. Nach dem Tod SEBASTIÃO 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 dem programmatischen Titel Nova Era – New Age – überschrieben.

### Rituale der Santo Daime-Kirche

Die Ausrichtung von Ritualen und damit die Einnahme von Ayahuasca bzw. Daime erfolgt in den

verschiedenen Zentren weltweit an spezifischen Tagen, die am katholischen Kirchenjahr orientiert sind. Zweimal im Jahr, jeweils um die Sonnenwenden, gibt es ein Festival, wo es über den Zeitraum von ca. 1 Monat zur Feier von besonders vielen Ritualen kommt. Die äußere Form der Rituale entlockt Leuten, die vielleicht auf die Begegnung mit psychedelisch gestimmten Freaks oder in farbenfrohe Ponchos gehüllte Schamanen eingestimmt sind, meist zunächst ein gewisses Erstaunen: der Dresscode der Rituale schreibt eine vielleicht erstmal konservativ-puritanisch anmutende Kleidung vor. Neulinge und Teilnehmer, die nicht rituell in die Santo Daime Gemeinschaft initiiert sind, tragen weiße Kleidung. Auch Hardcore-Feministinnen haben keinen leichten Stand: Frauen sollen weiße Röcke tragen, männliche Teilnehmer weiße Hosen. Mitglieder der Gemeinschaft, *Fardados* (Eingeweihte) genannt, tragen dunkelblaue Hosen bzw. knielange Faltenröcke und weiße Hemden. Für die männlichen Fardados ist weiterhin eine dunkelblaue Krawatte obligatorisch, während die Frauen eine blaue Fliege tragen. Männliche wie weibliche Fardados tragen über der Brust entweder einen sechszackigen Davidstern oder ei-

*Die Santo-Daime-Kirche in Mapitá am Rio Purus. Zum Daime-Festival im Jahre 1999 versammelten sich hier Freunde der Religion aus 14 Nationen, um das Mysterium der "Rainha da Floresta" mit dem entbeugenen Sakrament Daime (Ayahuasca) zu feiern.*

*(Foto: Silvio A. Rohde)*



nen Stern, der einen Adler über einer Mondsichel zeigt. Allgemein wird von der Kirche die Empfehlung ausgesprochen, drei Tage vor dem Ritual keine sexuellen Orgasmen zu haben und spätestens vier Stunden vor Ritualbeginn keine Nahrung und keinen Alkohol mehr zu sich zu nehmen.

Christlich-katholische Elemente stehen im Zentrum der Daime-Doktrin, was z. B. daran deutlich wird, dass jedes Ritual mit dem Beten des „Ave MARIA“ und des „Vater Unser“ eröffnet wird. Weiterhin gibt es Elemente, die dem spiritistischen Kardecismus und 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 angerufen werden. Auch im Verlauf von Santo Daime-Ritualen kommt es nicht selten zu Geist-Inkorporationen in speziell hierfür ausgebildete Medien (aparelhos). Es gibt auch spezifische Rituale, die darauf ausgerichtet sind, dass „leidende Geister“ aus dem *Astral* – so nennen Daimisten die von Ayahuasca erschlossene feinstoffliche Welt – sich im menschlichen Körper inkorporieren, um so karmische Prozesse vollenden zu können.

*Doktrin* ist ein Begriff, der immer wieder im Zusammenhang mit Santo Daime fällt. Er bezeichnet 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. Es gibt meines Wissens mit Ausnahme der Hymnensammlungen 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. Die Inhalte der Daime-Kosmologie sind in dem allgemeinen Begriff Doktrin verdichtet.

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 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. 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 in der Deutung der Daimistas in Resonanz mit der Qualität seiner Beziehung zur Welt zu stehen.

Es gibt verschiedene Typen von Ritualen in Santo Daime-Gemeinden, von denen einige im folgenden Heft kurz beschrieben werden sollen. ... [nächstes Heft]

### Literatur

- BALZER, CARSTEN 1999: *Santo Daime in Deutschland – eine verbotene Frucht aus Brasilien*. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7 (99). S: 49-79
- MACRAE, EDWARD 1992: *Guiado pela Lua. Xamanismo e Uso da Ayahuasca no culto Santo Daime*. Sao Paulo.
- OTT, JONATHAN 1995: *Ayahuasca-Analoge*. Löhrbach: Werner Piepers MedienXperimente.

# GRÜNGOLDENER MOOSGEIST GESUCHT, STATT TRICK-KÜNSTLER MOSES!

Ulrich Holbein

Dies ist eine Antwort auf bisherige Rezensionen von STORLS, RÄTSCHS, MÜLLER-EBELINGS entheogenem Standardwerk „Hexenmedizin“. Wie üblich bei Texten von Ulrich Holbein empfiehlt die Redaktion ein möglichst umfassendes Fremdwörterbuch bereit zu legen, da sich anderenfalls der Text nur widerwillig erschließen wird. Wir bitten um eine allgemeine Anhebung persönlicher Schmerzschwellen, was herbe Kritik an teilnehmenden Autoren betrifft – es wird nötig sein.

Präanimismus, Animismus, Anthropomorphismus, Paganismus, Schamanismus, mitten in all diesen schönen alten Strömungen und vorchristlichen Religionen, mit ihren erst Jahrtausende später geprägten, wohlklingenden Benennungen à la Pantheismus, Panpsychismus, Theopanismus, Gnosis, neolithischer Polytheismus, traten immer wieder vereinzelte Spielverderber auf, allzu nüchtern funktionierende Kritiker, Denker, Leugner, Vorsokratiker. Aufklärung, statt erst ab dem 18. Jahrhundert n. Chr. stattzufinden, kam bereits 600 v. Chr. massiv in die Gänge. DIOGENES VON APOLLONIA, 450 v. Chr., der CARTESIUS und JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE des Altertums, machte reinen Tisch und sprach ohne langes Gefackel den Pflanzen das Denken rundum ab. Wie unspendabel! Wie unverzeihlich! In solch kaltblütig realitätslastigen Theoremen röhrete von Anfang an die – ohnedies unaufhaltsame – Baumsäge. Der bereits vor MAHAVIRA vorhandene Dschainismus kam sogar ohne Gott aus. Erleuchtungskönig (kurz: Erlkönig) BUDDHA, in seiner arg rationalen Beseitigung wimmelnder Wahnbilder, konstruierter Götter, inklusive Dämonenwildwuchs, wirkte auf die vorangegangene, animistisch, schamanistisch, also entheogen grundierte Bön-Religion als kalte Dusche. Bischof IRENÄUS VON LYON sägte gnostische Hirngespinnste ab. WANG DSCHUNG (27-97 n. Chr.)

nannte die Lehren von Yin, Yang und Dao „leeres Geschwätz“.

Doch jederzeit stand das niedergetretene Gras gern wieder auf, samt allem göttlichen Pandämonium und spirituellem Unkraut. Geköpfte Weiden schlugen wieder aus, und der Schleier der Großen Mutter MAJA reparierte gleich wieder jedes Löchlein sofort, ehe der nächste mentale oder unmetaphorische Holzfäller nahte. Frühere Stadien schimmerten weiterhin durch. Für den historischen GOTAMA lässt sich ein Bodhi-Baum nicht nachweisen; doch die weiterhin subkutan aktive, unausrottbare Bön-Religion inputierte Elemente ihres Baumkults in die wuchernden buddhistischen Elemente hinterrücks hinein, derart, dass BUDDHAS dendrologisch überwölbte Erleuchtung durch einen religiösen Feigenbaum schier zum unverzichtbarsten Zentrum im Buddhismus avancierte. QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULIANUS mokierte sich über EMPEDOKLES' verdächtig weibliches Hantieren mit pythagoräischer Seelenwanderung und dessen schier darwinistischer Behauptung, selber bereits der Reiche nach Strauch, Fisch usw. gewesen zu sein, wie das später dann MAULANA DSCHELALED-DIN RUMI fast wortgleich ebenfalls von sich erzählte. MUHAMMAD ließ drei heilige, der altarabischen Göttin AL-UZZA geweihte Akazien im Wadi Nakhla umhauen, und hundert Jahre spä-

ter SANKT BONIFATIUS eine tausendjährige DONAREICHE, den Balken seines christlichen Auges, statt sie wie JESUS bloß mental und symbolisch zu verfluchen oder ihr wie DIOGENES VON APOLLONIA kein Denken zuzutrauen, in summa: Jedes mal trat männliche Härte, mal mit Denkkraft, mal mit Axt, gegen weibliche Baumgeister an; jedes mal ein Inquisitor gegen eine als Hexe gebrandmarkte Dryade. Erst legten sich – in Kürze – tausend Jahre Christentum als kalte Dusche auf heilige vorchristliche Haine, dann zweihundert Jahre Bergbau, Schwerindustrie und Autogesellschaft. Doch frühere Stadien schimmerten weiterhin durch.

Durch christlich aufgesetzte Asphaltkruste brach germanischer Löwenzahn immer unverdrängbarer hervor: Ein resistentes Avalon meldete sich gewaltig zurück und überrollte die artfremden Intermezzi Jerusalem und Jericho mit Karneval, Osterspaziergang, zweitem und drittem Frühling, verspäteter Früh- und Spätromantik. Je mehr der grüngoldene Baum des Lebens in grauer Welt verblasste, weil man immer TÜV-kompatibler, säurefester, streusalzresistenter, abgashärter, entselter vorwärts knatterte, desto spärlicher, bedrohter, intensiver schimmerten, grünen, glühten schönere Zeiten und Lichtblicke durch den Smog der Ballungszentren ... samt raunender Holundermütter und Eschengeister. Selbst das angeblich so naturfeindliche Christentum ließ sich hinterrücks imprägnieren: Vielleicht säuselten die stillen, friedlich romantischen Waldkapellen, mit Bildstock und Rehkitz, heiliger GENOVEVA, Klostergärtlein, Blumenlegenden, durchaus atmosphärischer, versöhnlicher, zärtlicher, inniglicher sowohl als dazumal die arg machohaft ritualfixierten historischen Thing-Plätze und heiligen Haine wie auch später dann das unbehagliche „La Sacre du printemps“ und der allzu technisierte Greenpeace.

Idyllen und Spitzweg-Gartenlauben überboten den lapidaren Paradiesmythos an sentimentalisch aufglimmender Tränenseligkeit. Selbst relativ trockene Systematiker und Rubrizierer wie CARL VON LINNÉ hauchten der Pflanze ein Empfindungsleben ein. Im Rückblick avancierte sogar der Garten Gethsemane zum heiligen Hain, allwo ein vorübergehender Anhauch botanisch-buddhistischer LUMBINI-Wollust im Nachtwind gewährt worden sein könnte. BÄCHTOLD-STÄUBLIS gewaltiges „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens“ blühte auf, stellte THOMAS VON AQUINAS hartherzige „Summa theologica“ optimal in den Schatten, und zeigte, dass Aberglauben reicher, vielgestaltiger, schöner, beseligender, im Detail richtiger und sogar wahrer zu sein vermag als Glauben. Als Bannerträger für Neuheidentum, Wicca-Kult, Biosophie, Pansophie, Neo-Gnostizismus, Entheogenismus profilierten sich Matriarchatsforscherinnen, spirituell angehauchte Feministinnen, Mythologinnen, Kulturantropologinnen, Altamerikanisten und Ethnobotanikerinnen. Mit ihren „Pflanzen der Liebe“, „Pilzen der Götter“, Fliegenpilzen und psychoaktiven Enzyklopädien bauten zweihundert Jahre nach der mitteleuropäischen Aufklärung RÄTSCH (der nicht Neo-Schamane genannt werden möchte), STORL (der ungerne „Schamane aus dem Allgäu“ genannt wird), die Kunsthistorikerin MÜLLER-EBELING & der rübezahlförmige Fliegenpilzmythologe WOLFGANG BAUER imposante Bollwerke, pro Pflanzendevias, Rauschsubstanzen, Seelenflüge, Elementargeister, und contra seelenlose Aufklärung, also bei allem Doktorhut wissenschaftskritisch. Die Verse aus Faust I

*„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;  
dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!  
Auf, bade, Schüler, unverdrossen  
die ird'sche Brust im Morgenrot!“*

Übersetzte STORL in seine eigene Sprache, in die These, Hexenmedizin sei magisch und verunsichere deswegen diejenigen, deren Seele tot sei und erstarrt; deren geistiges Auge geblendet sei.

Da aber standen etliche Besserwisser (wisse, abgeleitet von Holländisch *wijsseggher* = Wahrsagerin, also Hexe) und Lehnstuhlphilosophen auf, allen voran EDZARD KLAPP, und unterzogen, statt die ird'sche Brust im Morgenrot zu baden, das wundervolle, liebevoll ausgestattete, profunde Standardwerk „Hexenmedizin“ verdächtig bibelfester Kritik, die man im Detail ziemlich plausibel finden könnte, wenn die gesammelten Einwände sich nicht in Erbsenzählerei erschöpften. Sich gegen RÄTSCHS Bezeichnung des MOSES als humorlosem Trickkünstler auszusprechen, führt nicht extrem weit. KLAPP sprach (wie DIOGENES VON APOLLONIA den Pflanzen die Vernunft) der „Hexenmedizin“ die Tauglichkeit ab, seinen zufälligen persönlichen Ansprüchen an Wissenslückenstopfung genügen zu können. Doch die gezählten Erbsen gewichtiger, berechtigter KLAPP'scher Einwände perlten hoffentlich untriftig ab an hexenmedizinischen Zauberworten à la Haselwurm, Taumellolch, Bilsenkrautbier, Euphemeron, Heudüngerlinge, Narrenschwämme, Druidenfürze! KLAPPS Skepsis gegenüber einem schwammig verklärten Heidentum, das Panazee sein soll gegen Aufklärung, reduktionistische Zwangsjacken und seelenlose positivistische Wissenschaft, schien Hand und Fuß zu haben und gab durchaus zu denken, jedenfalls mehr als eine im Internet publizierte Rezension von LILI CHONHUBER, die nicht viel mehr zu bieten hatte als ein wenig Ironie über „promovierte Medizinmänner“, und deren Unworte „Lebendigkeit des Seins“ oder auch „Seinsgewissheit“. Hinter ironischen Aphorismen wie

*„Während die Hightechzivilisation die ärmsten Länder in die Steinzeit zurückbombt, besinnen sich MÜLLER-EBELING, RÄTSCH, STORL & Konsorten auf die wahren Werte der Steinzeit!“* (CHONHUBER)

verbirgt sich ein schlecht verhüllter Fortschrittsglaube an die monströs gescheiterte übertechnisierte Überzivilisation. „Kein Königsweg führt zurück in die Vergangenheit“ – welch dubiose These! Und welch seelisches Armutszeugnis, wenn CHONHUBER behauptet, sie könne sich schwer vorstellen, dass das Heil in einer aufs neue mit Wichtelmännchen, Rhizotomen (Wurzelgräbern), Krankheitsdämonen und Erbsendevias angereicherten Umwelt bestehe.

Viel triftiger als KLAPP, CHONHUBER & Konsorten schlug eine von URIEL BOHNLIICH (bitte nicht zu verwechseln mit ULRICH HOLBEIN!) gleichfalls im Internet publizierte Rezension, ja Polemik zu, in der sich KLAPPS Skepsis und CHONHUBERS oberflächliche Häme polemisch potenzierte zu schier tertullianischer Vehemenz und Verve. BOHNLIICH sah in der „Hexenmedizin“ genau jene früheren, nämlich allzu wissenschaftlichen Stadien durchschimmern, die von den Hexenmedizinerinnen eigentlich abgelehnt wurden, analysierte deren Sprache als Termini-Amalgam-Konglomerat aus einerseits Psycho- und Wissenschafts-Jargon, sowie aus dem sprachmächtigen Vokabular naturvergötzender, neuheidnischer Autoren von 1910 wie WILHELM BÖLSCHKE, THEODOR LESSING, BRUNO WILLE, bis hin zu HERMANN LÖNS und ERNST WIECHERT. Als Beispiele führt BOHNLIICH u.a. STORLS „Weben kosmischer Konstellationen“ an; das Weben wehe vom Waldweben RICHARD WAGNERS und faustischem Erdgeistgemunkel her, „Konstellationen“ wiederum seien Anleihen aus vergleichsweise szientifizistischem, also

doch wohl seelenlosem Terrain. „Wesenheiten“ rekrutiere sich, so BOHNLIICH, altertümelnd aus theosophischen Gefilden, die dann wieder ein modernistisches „transsinnlich“ zugeschrieben bekämen ... da würden Funktionsträger, Archetypen und Hagezussen mit holder FREYA stilbrüchig kopuliert; da verquicke sich, immer noch laut BOHNLIICH, heimeliges Altdeutsch pausenlos mit ausgenüchterter Technizistik: HERBARIA, das Kräutermütterchen, würde zur „Hüterin und Wächterin des lokalen Ökosystems“ ... in summa, um ein letztes Mal mit URIEL BOHNLIICH zu reden:

*"So schleicht sich das umsonst Bekämpfte in den vermeintlichen Gegenwind ein."*

Hierbei kann nunmehr unsereins (ULRICH HOLBEIN) nur seufzen: so what? Selbst wenn das sprachlich-stilistische Problem der „Hexenmedizin“ vorläufig unlösbar bliebe bzw. überhaupt existent wäre, was wir hiermit bestreiten wollen: So oder so verzweigen BOHNLIICH, CHONHUBER und KLAPP zu linsenzählenden Nörgelfritzen, ohne Botschaft oder Vision, und wahrlich nicht auf dem Level geistesgeschichtlicher Abholz- und Falsifikations-Tradition, die über DIOGENES VON APPOLINIA, WANG DSCHU bis hinauf zu BONIFATIUS' Eichenfällung, KANTS SWEDENBORGWiderlegung und ADORNOS Okkultismus-Attacken führte. Gesucht wird statt dessen dringend ein Kopf oder Geist, der nicht nur vollauf sympathisierte mit grünen Weltrettern und schamanophilen Ethnobotanikerinnen, sondern seinerseits der christlich und technisch auf dem asphaltierten Holzweg befindlichen, fortschrittsfanatisch verbohrtten Menschheit irgendwas entgegensetzen hätte, zumindest sich als gleichfalls imstande zeigte, im Zeitalter der Großstadtplanzen und Betonköpfe verschollene, schönere, beseeltere Zeiten zu

rekonstruieren und deren Heilwissen herüberzuretten. Am besten einer, der das Zeug hätte, die nur teilweise ausgesprochenen Kernthesen und Grundannahmen dieser mit „neuheidnisch“ oder „naturmystisch“ umschriebenen Forschungsrichtung in ein flammendes Manifest zu kleiden. Oder der diese Bewegung, wenn es eine wäre, erst mal klangvoll taufte – soll man das Ganze „humanen Paganismus“ nennen!? Oder klänge das auch wieder viel zu wissenschaftlich? Neuheidentum klänge aber wiederum verqualmt und kämpferisch und wäre auch schon wieder viel zu lange her, um „neu“ zu heißen, und müsste arg suspekte Gruppierungen mit abdecken. Oder ... wie wär's – in Analogie zu Ophiten, Adamiten, Karpokratianern, Manichäern - mit Mandragorianer, Alraunistinnen, Bächtold-Stäublianer, Rätschiten und Storlinesen, oder wie? Oder in Analogie zu den von sich selber sogenannten „Baumnarren“ (die mit dem ADAC für Alleenerhaltung kämpfen) - „Pflanzengeister“? Oder in Analogie zu den graugewordenen „Grünen“ und zum goethisch-alchimistischen „grüngoldenen Baum des Lebens“ – „Die Grüngoldenen“, „Die grünen Seelen“, „Baumseelen“, die „Entheologen“!? Also wir lassen das an dieser Stelle mal dezent offen, aus Zeitdruck usw.

In Kürze und in summa: Gesucht wird ein neuer MOSES, ein Moosgeist, ein Pflanzengeist, der Gesetzestafeln zertrümmert, um mitzutanzten beim Tanz ums Goldene Kalb, oder um tanzend andere, bessere zehn oder elf Gebote aufzustellen, oder besser: Maximien, die auch die vorbuddhistische Goldene Regel und die BRD-Verfassung nicht unberücksichtigt lassen:

**Nulltes Gebot Nr. 1:** Verziere nie unschuldige Steine mit unspendablen Geboten!

**Nulltes Gebot Nr. 2:** Wirf die heute handelsüblichen Angebote für Konsumenten und Sinn-

sucher weitgehend über Bord: von Hyper-Aktivismus und Bestialismus über Cartesianismus, Sozialdarwinismus, Eurozentrismus, foto-realistischer Fanatismus, Gigantismus, Heroismus, ausgelutschtem Katholizismus, strotzendem Karrierismus, materialistischem Massen- und Risikotourismus, Neonationalismus, Objektfetischismus, anämischem Ökumenismus, Perfektionismus, bläulichblasser Schablonen- und Schwundkopf-Esoterik, Turbo-kapitalis- und Terrorismus, Utilarismus, Vandalismus, bis hin zu Waffenfetischismus und Zweckoptimismus - und guck, was übrig bleibt! Hoffentlich außergewöhnliche Aha-Erlebnisse, Bewusstseinerweiterungen, Coincidentia oppositorum, Durchbrüche, Entgrenzungen (wenigstens Entkleidungen), Freigeisterei, Ganzkörper-Orgasmen, Höhenräusche, Inspirationen, Jubel, kosmische Träume, Lebenspanoramen, olympisches Gelächter, platonische Quickies, Reisefieber, selige Sehnsucht (wenigstens Streicheleinheiten), Trance, Unio mystica, Verschmelzung, Worttausch und nicht zuletzt **Zwerchfellatio!**

**Erste Maxime:** Hab möglichst viele Götter neben mir! Und stell nicht ständig Götter über Tiere und Kamele über Pilze! Besser göttliche Götzen als tote Götter! Und mach dir jederzeit viele schöne bunte Bilder von mir! Bete bitte zu FLORA, POMONA, APHRODITE, KYBELE, LUNA, HERMES, zur GRÜNEN FEE, der letzten Manifestation der Hexengöttin ARTEMIS oder DIANA, statt zu MAMMON, BLASPHEMO und Toyota! Bildet eine Phalanx mit LAOTSE, THEOKRIT, PLINIUS, REGINO VON PRÜM (9. Jahrhundert), PARACELUS, HANS BALDUNG GRIEN, zu RÜBEZAHL, zu WOLFGANG BAUER, SERGIUS GOLOWIN, statt mit Global Players, Päpsten, Staatenlenkern! Und habe Wohlgefallen auch am dritten und vierten Glied!

**Zweite Maxime:** Sprich nie wieder den Pflanzen die Vernunft ab! Du sollst nicht zerpfücken und abpflücken, weder als Rezensent noch als Baumfäller! Die Würde der Pflanzen sei unantastbar. Taste nicht an, fühle Dich ein!

P.S. Falls du doch mal eine Pflanze pflücken musst, setze für jedes Blatt Papier, das du zerknüllst oder schreibst, ein Bäumchen in die Erde. Betreibe zur Not, falls du nicht Grundstücksbesitzer bist, widerrechtliche Aufforstung!

**Dritte Maxime:** Versuche selbst unsympathische Lebewesen verständlich zu finden! Seid nett zueinander, z.B. auch zu Deinen Eltern! Sei nett zu Inquisitoren! Bete um Hitlers Erlösung! Hab nichts gegen MOSES, WANG DSCHUNG, TERTULLIAN, die Pfarrer dieser Welt, und LILI CHONHUBER!

**Vierte Maxime:** ... [zum selberdenken! (Red.)]

**Fünfte Maxime:** Du sollst nicht töten! Und nicht schlachten! Und nicht mobben! Und nicht verletzen! Finde keinerlei Hintertürchen, um doch noch irgendwie zu töten! Und nicht aus heiligen Hainen Behindertenparkplätze machen! Sondern Nutzvieh zu heiligen Kühen erheben, also Goldenen Kälbern! Beseele selbst Microsoft! Nenne die Funktionsweise Deines Bedienungselementes „Mausklick“! Gib deinen Haushaltsgegenständen Namen! Sei Animist! Erkläre Nutztiere zu Tabutieren! Lass nirgendwo einen Kelch oder ein goldenes Kalb an dir vorübergehen, ohne es zu umtanzen, statt es zu schlachten! (Auch wenn das goldene Kalb nur die Siegestsäule der Berliner Love Parade sein sollte!) In summa: Die Würde der Kälber sei unantastbar! Taste nicht an, fühle Dich ein! Iss mehr Obst. Erheitere Deine menschlichen und pflanzlichen Schicksalsgefährten! In summa: Töte nie! (Auch Kinderschänder und Stubenfliegen nach Möglichkeit nicht.)

**Sechste Maxime:** Du sollst nicht ehebrechen, aber statt dessen ruhig auch mal was anderes essen, auflegen (in Stereo) und streicheln. Sei zumindest nicht von einfallslos monophoner Treue. Verwandele Onanie in Selbsterkenntnis, und Ehetrott in Pansopie und Pansexualität. Sei polyphon, statt monoton! Lass dich von der Schlange, die du stehst, zur Erkenntnis führen. Sei nicht dauernd der oder die, die oder der Du sowieso bleibst.

**Siebente Maxime:** Du sollst, statt zu stehlen, das begehrte Objekt mit Charme erbetteln, gewaltige Gegengeschenke auffahren und ansonsten Deine Pflanzen gießen. Steuersünden und Schwarzarbeit sind keine Todsünden, sondern symbolisieren Sehnsucht nach den zugedrückten Augen menschlicher Zuwendung. Lass peanuts hinter Dir! Vor Dir das Meer - guck Dich nicht dauernd nach der Waschmaschine um.

**Achte Maxime:** Du sollst, statt zu lügen, dichten, Mimikry treiben, Karneval feiern.

**Neunte Maxime:** Vergleiche weiterhin das Betäubungsmittelgesetz mit dem Hexenhammer! Gebt weiterhin die Zahlen der verbrannten Hexen, um das Schuldkonto der christlichen Kriminalgeschichte zu erhöhen, höchstmöglich an, auch wenn's nur 200000 waren. Selbst wenn's nur eine gewesen wäre, es wär' eine zuviel gewesen! Lasst weiterhin den antiken PAN mit paracelsischen Elementargeistern flöten, und projiziert die Elfen aus französischen Elfenmärchen des 18. Jahrhunderts zurück in paläolithische Siedlungsräume! Lieber irgendwo eine vordatierte Elfe zuviel als desolates Haushalten mit seelischem Defizit! Ach, und folgendes: Wenn du darunter leidest, dass Elfen, Holundermütterchen, Erbsendevs auf anthropomorphe Sichtweise angewiesen bleiben, dann erschaffe doch ein-

fach objektive Elementargeister. WOLF-DIETER STORLS unverzichtbare Wichtelzwerge und Haulemännchen sind im Zeitalter von Genmanipulation relativ leicht zu produzieren, Sylphen und Elfen dauern etwas länger (wegen der schwer lösbaren Flügel/Oberarm-Relation und den voraussehbaren Komplikationen beim Einbau von Kolibri-DNS).

**Zehnte Maxime:** Statt Deinen Nachbarn um dessen Krempel und Porsche zu beneiden, lass mit ihm zusammen die Moleküle rasen und die Ektasen heilig halten! Egal, was ihr dabei für Gesichter schneidet! Lass BUSH und SADDAM am selben Joint ziehen! Mäik laff, not wohr! Küsse deine Feinde, auch wenn die sich bedanken! Erschossene Lehrerinnen, verzeiht Euren amoklaufenden Schülern! Verzeiht es Gott und anderen Göttern, dass sie den (zum Glück vorübergehenden) Defekt Deiner eigenen Eintagsfliegenhaftigkeit teilen! Geh trotzdem in die Unendlichkeit ein und frag nicht nach der Uhrzeit! Erst übertreiben, dann langsam steigern! Lass Dich los, auch wenn Du dazu viel zu klein wärst! Hinterlasse nebenbei trotzdem das WC so, wie du es vorzufinden wünschst! Bade im Morgenrot, zusammen mit Göttern, goldenen Kälbern, Dschinnen, Bilsenkräuterhexen und deren Verbrennern, Seitensprüngen, Spielverderbern und Wesenheiten! Entdeckt verbotene Heilkunst wieder! Lest und kauft „Hexenmedizin“ von CLAUDIA MÜLLER-EBELING, CHRISTIAN RÄTSCH und WOLF-DIETER STORL! Verzeiht EDZARD KLAPP, URIEL BOHNLIICH, LILI CHONHUBER und zur Not sogar ULRICH HOLBEIN! Wacht auf, bevor ihr geweckt werdet! Sterbt, bevor ihr abkratzt! Wache, selbst wenn du schläfst! Gesunde, bevor du erkrankst!

**Amen! Sela! Prosit! Hugh, ich habe gesprochen!**

## Warnhinweise, Hinweise zur rechtlichen Situation und den Übersetzungen.

Rechtlicher Hinweis - Sorgfaltserklärung: Die in „Entheogene Blätter“ veröffentlichten Informationen werden von einer Vielzahl Mitwirkender erstellt und gestaltet. Die Redaktion ist bemüht, diese Informationen zu verifizieren und im Wahrheitsgehalt zu bestätigen. Da uns dies natürlich nicht vollständig gelingen kann, können wir keine Haftung für die Nutzbarkeit, Korrektheit oder die gefahrlose Nutzung der angebotenen Informationen übernehmen. Bei der Arbeit mit „Entheogene Blätter“ und der Nutzung enthaltener Informationen ist die jeweils geltende nationale Gesetzgebung unbedingt zu beachten. Dies bezieht sich insbesondere auf die Einhaltung geltender Betäubungs- bzw. Suchtmittelgesetze und ähnlichen Bestimmungen (z.B. Arzneimittelgesetz).

Diese Einschränkungen und Hinweise gelten auch für Werbeanzeigen in „Entheogene Blätter“.

Hinweis zur Übersetzung: Die Übersetzungen, welche sich in „Entheogene Blätter“ befinden, werden nicht von vereidigten Übersetzern gefertigt. Dies bedeutet, dass seitens der Übersetzer keine Gewähr für die Richtigkeit der Übersetzungen gegeben wird. Fehler sind in jedem Falle möglich.

Die „The Entheogen Review“ - Herausgeber: „Entheogene Blätter“ is based in part on The Entheogen Review: The Journal of Unauthorized Research on Visionary Plants and Drugs, edited by David Aardvark and K. Trout [see: <http://www.entheogenreview.com>]. Although some texts contained within „Entheogene Blätter“ have been translated from their original appearance in The Entheogen Review, the editors of that magazine have no control over, nor responsibility for, these translations. Data presented within „Entheogene Blätter“ may not reflect the beliefs or opinions held by the editors of The Entheogen Review.

Dieser Hinweis in Deutsch: „Entheogene Blätter“ basiert in Teilen auf „The Entheogen Review“, dem Journal der unautorisierten Forschung an visionären Pflanzen und Drogen, herausgegeben von David Aardvark und K. Trout [siehe <http://www.entheogenreview.com>]. Einige Texte aus „The Entheogen Review“ werden als Übersetzung in „Entheogene Blätter“ veröffentlicht, die Herausgeber von „The Entheogen Review“ haben keinerlei Kontrolle über die Korrektheit der Übersetzungen und übernehmen keinerlei Gewährleistung im Zusammenhang mit dem Erscheinen der Texte in „Entheogene Blätter“. Daten und Informationen, welche in „Entheogene Blätter“ erscheinen, geben nicht zwangsläufig die Meinungen und Annahmen der Herausgeber von „The Entheogen Review“ wieder.

**Herausgeber,** mciLab - Hartwin Rohde  
**Verlag u. v.i.SdP:** Danziger Straße 84  
D - 10405 Berlin  
Umsatzsteuer-ID: DE210432520  
**Telefon:** +49 - 30 - 48 49 28 11  
**Telefax:** +49 - 30 - 48 49 28 12  
**e-Mail:** info@entheogene.de  
**Internet:** <http://entheogene.de/>

**Chefredakteur:** Hartwin Rohde

**Redaktion & Layout:** mciLab mit  
Hartwin Rohde (Text & Layout);  
St1, Markus Berger, (Redaktionsassistenten);  
David Aardvark, K. Trout (Redaktion „The Entheogen Review“);  
**Bilder:** Hartwin Rohde, Markus Berger, Dr. Claudia Müller-Ebeling, Dr. Christian Rättsch, Köhlers Medizinal-Pflanzen  
**e-Mail:** [redaktion@entheogene.de](mailto:redaktion@entheogene.de)

**Anzeigen:** Hartwin Rohde  
**Telefon:** 030 - 44 04 91 43  
**e-Mail:** [sales@entheogene.de](mailto:sales@entheogene.de)

**Vertrieb:** Epikur - Versand Leipzig  
**Internet:** <http://www.epikur-versand.de>

**Abo-Betreuung:** Hartwin Rohde  
**e-Mail:** [abo@entheogene.de](mailto:abo@entheogene.de)

**Druck:** JK - Buchdruckerei Johannes Krüger  
Gerichtstraße 12 - 13  
D - 13347 Berlin  
**Telefon:** 030 - 46 51 41 0  
**FAX:** 030 - 46 53 42 7  
**Internet:** <http://www.edruck.de/>  
**e-Mail:** [jk@edruck.de](mailto:jk@edruck.de)

**Frequenz:** monatlich  
**Einzelpreis:** 5,50 €  
**Jahres-Abo:** 60,00 €  
**Halbjahres-Abo:** 30,00 €  
**Quartals-Abo:** 15,00 €  
**PDF-Jahresabo:** 50,00 €

**Redaktionschluss:** 01.03.2004

Copyright: Alle Rechte vorbehalten.  
Copyright mciLab-Hartwin Rohde. Alle Rechte für den deutschsprachigen Raum bei „Entheogene Blätter“. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Redaktion. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht in jedem Fall die Meinung der Redaktion wieder. Für unverlangt eingesandtes Material übernimmt die Redaktion keine Gewähr. Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck - auch von Abbildungen -, Vervielfältigungen auf elektronischem, photomechanischem oder ähnlichem Wege, Vortrag, Funk- oder Fernsehsendungen sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen - auch auszugsweise - bleiben vorbehalten. Alle vorgestellten und besprochenen Pflanzen, Zubereitungen und Sachverhalte unterliegen der jeweiligen nationalen Gesetzgebung, der Leser hat in Eigenverantwortung für die Einhaltung der für ihn relevanten Gesetze zu sorgen. Der Erwerb vorgestellter oder besprochener Produkte und Dienstleistungen erfolgt für den Leser in eigener Verantwortung. Gerichtsstand ist Berlin (Deutschland).

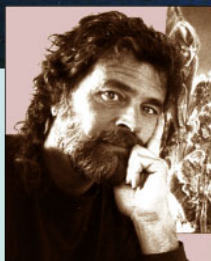
ISSN 1610-0107

The Acclaimed Painter's Workshop!

# PAINTING IN DALI'S GARDEN



AT  
VILLA ARENELLA  
CADAQUES, SPAIN  
JULY 2 - 15, 2003



WITH  
**ROBERT VENOSA**  
AND  
**MARTINA HOFFMANN**



FOR INFORMATION;

[http://www.martinahoffmann.com/workshops/cadaques\\_2004.html](http://www.martinahoffmann.com/workshops/cadaques_2004.html)

[roberto@venosa.com](mailto:roberto@venosa.com)

[art@martinahoffmann.com](mailto:art@martinahoffmann.com)

[www.venosa.com](http://www.venosa.com)

[www.martinahoffmann.com](http://www.martinahoffmann.com)

# Zauberpilze LEGAL Kaufen, Handeln, Züchten: innerhalb der EU

[http://europa.eu.int/comm/internal\\_market/de/goods/mutrec.htm](http://europa.eu.int/comm/internal_market/de/goods/mutrec.htm)

The screenshot shows the European Commission website with the following content:

- Language: Deutsch
- Navigation: Die Europäische Kommission, Binnenmarkt, Freier Warenverkehr
- Section: Freier Warenverkehr » Gegenseitige Anerkennung
- Sub-section: Gegenseitige Anerkennung
- Section: Das Konzept der gegenseitigen Anerkennung
- Text: Das Prinzip der gegenseitigen Anerkennung wurde aufgrund der berühmten « Cassis de Dijon » (PDF-Dateien, 671 - 791 KB) Entscheidung des Gerichtshofes und darauf folgender Urteile entwickelt und in einer auslegenden Mitteilung der Kommission vom 3. Oktober 1980 (PDF-Dateien, 142 - 164 KB) diskutiert.
- Text: Das Prinzip der gegenseitigen Anerkennung besagt, dass in allen Bereichen, die nicht Gegenstand einer Harmonisierungsmaßnahme auf Gemeinschaftsebene waren oder durch Maßnahmen der Mindestharmonisierung oder optionellen Harmonisierung abgedeckt sind, jeder Mitgliedsstaat verpflichtet ist, Produkte in seinem Hoheitsgebiet zu akzeptieren, die legal in einem anderen Mitgliedsstaat der Gemeinschaft hergestellt und vermarktet werden. Der Bestimmungsmitgliedstaat kann von dieser Regel nur unter genau festgelegten Bedingungen abweichen, wenn zwingende Erfordernisse des Allgemeininteresses wie Gesundheit, Verbraucherschutz oder Schutz der Umwelt bestehen. In jedem Fall müssen die getroffenen Maßnahmen den Grundsätzen der Notwendigkeit und Verhältnismäßigkeit entsprechen.

Das Prinzip der gegenseitigen Anerkennung besagt, dass ... jeder Mitgliedsstaat verpflichtet ist, Produkte in seinem Hoheitsgebiet zu akzeptieren, die legal in einem anderen Mitgliedsstaat der Gemeinschaft hergestellt und vermarktet werden.



**Wir bieten Qualitätsprodukte  
mit 100% Erfolgsgarantie!**

Zuchtkiste 'Mexicans': 40,- €

Zuchtkiste 'PhiloStone': 40,- €

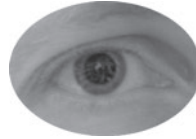
Preise incl. 6% Niederländischer MwSt. Die Transportkosten richten sich nach Gewicht. Frische Pilze werden ab Frühjahr 2004 im gesamten EU & EFTA - Bereich lieferbar sein.

**[www.NGEurotrade.nl](http://www.NGEurotrade.nl)**

Laden in Heerlen nahe Aachen, Akerstraat 84, F: +31464106946

## TROUT'S NOTES

More than you need to know?



**FSX7** Some Simple Tryptamines 272 pages 8,5x11 (perfect bound); 180 photos & 30 illustrations

Physical constants, pharmacology, occurrence, isolation & identification for all the naturally occurring tryptamines and several synthetics.

**\$35 + shipping**

**SC2** Sacred Cacti Second Edition (6/2001) 424 pages 8,5 x 11 (perfect bound); 154 photos

Botany, chemistry, historical background, cultivation, use & preparation of the many mescaline containing cacti and other items of interest to our readers.

**\$40 + shipping**

Trout's Notes  
POBox 161061  
Austin, Texas 78716

More details see [www.troutnotes.com](http://www.troutnotes.com)  
(Our apologies to any aol browsers)

Inquire for postage at

Bücher zum Eintauchen

**NACHTSCHATTEN**  
VERLAG

Albert Hofmann



**EINSICHTEN  
AUSBLICKE**

Essays

Albert Hofmann

**Einsichten Ausblicke**

ISBN 3-907080-93-9 158 Seiten

Hardcover mit Schutzumschlag

Fr. 27.- / € 18.-

Wolf-Dieter Storz

**Boom Shiva**

ISBN 3-03788-114-3

80 Seiten, Format A6, broschiert

Fr. 10.- / € 6.-



Markus Berger

**Stechapel und Engelstrome**

ISBN 3-03788-108-9

190 Seiten

14 x 21 cm, broschiert

Fr. 29.80 / € 19.80



Sergius Golowin (Hrsg.)  
**Von Elfenpfeifen  
und Hexenbier**



Magie um unsere Genussmittel

Sergius Golowin (Hrsg.)

**Von Elfenpfeifen und Hexenbier**

ISBN 3-907080-99-8

106 Seiten, broschiert

Fr. 19.80 / € 14.80

mehr Wissen!  
mehr Spass!

gfx:trigger.ch

**www.nachtschatten.ch** info@nachtschatten.ch

Tel: ++41 32 621 89 49 Fax: ++41 32 621 89 47

[www.epikur-versand.de](http://www.epikur-versand.de)

Samen, Kräuter und Wurzeln aus Botanien &  
Bücher, die Ihr in gewöhnlichen Buchhandlungen  
vergebens suchen würdet!

**epikur**

[www.HerbalDistribution.com](http://www.HerbalDistribution.com)



HerbalDistribution hat für jeden Smartshop, Headshop und Reformladen ein komplettes Sortiment. Für Informationen über unsere Produkte oder um unseren Katalog zu bestellen rufen Sie +31 (0) 20 4897914 an, oder schicken Sie uns eine E-mail nach: [wholesale@herbaldistribution.com](mailto:wholesale@herbaldistribution.com)



[HerbalDistribution.com](http://HerbalDistribution.com)

### Nachtschatten Verlag AG

PF 448, Kronengasse 11, CH-4502 Solothurn  
Tel.: +41 32 6218949, [www.nachtschatten.ch](http://www.nachtschatten.ch)

Der Fachverlag für Drogenaufklärung.

### Sensatonics GmbH

Lohmühlenstraße 65, 12435 Berlin  
Tel.: +49 (30) 53338869, [www.sensatonics.de](http://www.sensatonics.de)

Elixiere und Trünke, wirksamen Liköre.

### askja

H. Rohde, Danziger Straße 84, 10405 Berlin  
Tel.: +49 30/48492813, [rohde@mailab.de](mailto:rohde@mailab.de)

Der Server für alle, die mehr als WWW wollen.

### Trout's notes

POB 161061(dept. ER), Austin, TX 78716, USA  
[books@troutsnotes.com](mailto:books@troutsnotes.com), [troutsnotes.com](http://troutsnotes.com)

Not getting enough information? Just read this!

# The Grüne Kraft

<http://www.gruenekraft.net/>

**DIE TRINITÄT DER KICKS** Liköre aus geballter Pflanzenkraft  
Ein Kick wird gut geschüttelt getrunken.



**KOKMOK**  
[tribal]  
Tanztropfen für  
lange Nächte



**MOONWALK**  
[transzendent]  
Proviant für Planeten  
ohne Schwerkraft



**VENUSWAVE**  
[tantrisch]  
Barbarellas Geheimtip  
für Liebesplaneten



[www.sensatonics.de](http://www.sensatonics.de)



**sensatonics**<sup>®</sup>  
WUNDERSAME PFLANZENKRAFT

## *sinnliche Erlebensmittel*

Elixiere • Pflanzen • Samen • Tees • Räucherungen  
Liköre • Absinthe • Aphrodisiaka • Literatur

**Elixir**  
entheobotic

Elixirertheobotic • Lychener Str. 5 • 10437 Berlin • Tel. 030 442 60 57  
Fax. 030 44 35 96 91 • [info@elixier.de](mailto:info@elixier.de) • [www.elixier.de](http://www.elixier.de)

# Abobestellung

Antwort  
mailLab - Hartwin Rohde  
Danziger Straße 84  
10405 Berlin

POST:

Das Blatt an den Marken falten, in einen DL-Umschlag (breiter Fensterumschlag für A4-Blätter) stecken und ausreichend frankieren (0,56€).

Leider können wir keine unfrei eingelieferten Sendungen annehmen.

Faltmarke

Sie können uns dieses Schreiben auch **FAX**en, oder bestellen Sie einfach übers **Internet**.

Faltmarke

FAX:  
**+49 30 / 48 49 28 12**

WEB:  
**<http://www.entheogene.de/>**

**Ich bestelle „Entheogene Blätter“ wie folgt**  
(zutreffendes bitte ankreuzen, für mehr als 1 Abo o. Heft bitte per Hand die Anzahl ins Kästchen - dann Versandkostenfrei):

- Quartalsabo „Print“ 15,00€  
(ab der laufenden Ausgabe)
- Jahresabo „Print“ 60,00€  
(ab der laufenden Ausgabe)
- Jahresabo „PDF“ 50,00€  
(ab der laufenden Ausgabe)
- Einzelheft Nr.: \_\_\_\_\_ 6,50€  
incl. 1,-€ Versand

Ein Quartalsabo läuft mindestens 3 Monate (3 Ausgaben) und ist danach mit einer Frist von 6 Wochen zur übernächsten Ausgabe kündbar. Jahresabo und PDF-Jahresabo laufen jeweils mindestens ein Jahr (12 Ausgaben) und sind danach mit einer Frist von 6 Wochen zur übernächsten Ausgabe kündbar. Das PDF-Abo benötigt einen funktionierenden e-Mail Account, der Anhänge von ca. 8MB pro e-Mail zulässt. Alle Preise verstehen sich incl. ges. MwSt in Deutschland und Porto.

**Ich wünsche folgende Zahlungsweise:**

- Gegen Rechnung
- Bankeinzug (nur innerhalb Deutschlands)

\_\_\_\_\_  
**Name / Vorname**

\_\_\_\_\_  
Kto.Nr.

Faltmarke

\_\_\_\_\_  
**Str. / Nr.**

\_\_\_\_\_  
Bankleitzahl

Faltmarke

\_\_\_\_\_  
**PLZ / Ort**

\_\_\_\_\_  
Geldinstitut

Hiermit ermächtige ich Sie widerruflich, die von mir zu entrichtenden Zahlungen für das Abonnement der Zeitschrift „Entheogene Blätter“ bei Fälligkeit zu Lasten meines oben bezeichneten Girokontos durch Lastschrift einzuziehen.

\_\_\_\_\_  
**e-Mail** (nur bei PDF-Abo nötig für Versand)

\_\_\_\_\_  
**Datum      Unterschrift**  
(unter 18 Jahren der Erziehungsberechtigte)

\_\_\_\_\_  
**Datum      Unterschrift**  
(unter 18 Jahren der Erziehungsberechtigte)