

Zeitschrift: SuchtMagazin

Herausgeber: Infodrog

Band: 46 (2020)

Heft: 3

Artikel: Konsum als spirituelle Erfahrung : Ayahuasca-Tourismus in Südamerika

Autor: Wolff, Tom J.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-881048>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 28.03.2025

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

Konsum als spirituelle Erfahrung: Ayahuasca-Tourismus in Südamerika

2020-3
Jg. 46
S. 15 - 21

Der Artikel bietet einen Überblick über den Ayahuasca-Tourismus in Peru, der mittlerweile ein eigenes Genre des südamerikanischen Ayahuasca-Schamanismus darstellt und diesen seit nunmehr drei Dekaden verändert. Als wichtigstes Fazit touristischer Ayahuasca-Retreatteilnehmer werden verbesserte Lebensqualität, introspektive Einsichten in die eigene Person sowie spiritualitätsbezogene Relevanz genannt. Ihre Ansprüche und subjektiven Bedeutungen unterscheiden sich von denen einheimischer Klienten von Ayahuascaschamanen.

TOM J. WOLFF

Dipl.-Psych. Dr. phil., Am Hübenbusch 9, D-65812 Bad Soden am Taunus, Tel.: +49 (0)176 456 54 20 9, tjwolff@gmx.net

Spiritualität

Spiritualität und Selbstverwirklichung liegen im Zeitgeist. Religionswissenschaftler¹ beobachten seit längerem schon einen Trend zur «fluiden Religiosität» (Lüdeckens et al. 2010). Dabei folgen die metaphysischen und lebensphilosophischen Werte einer Person nicht mehr einem vorgegebenen Dogma. Sie sind vielmehr Ausdruck der unterschiedlichen Einflüsse, die sich aus den sich wandelnden philosophischen, religiösen, esoterischen Interessen innerhalb der Biografie einer Person ergeben. Diese Art von Spiritualität kann wohl auch als eine Spielart des modernen Individualismus gelten. Man lässt sich nicht mehr institutionell verwalten, sondern möchte selbst spiritueller Manager und Gestalter sein. Auf diesem Hintergrund entwickeln sich sog. neue religiöse Strömungen. Eine davon ist der Neoschamanismus, weitere sind u. a. der Paganismus und Neoanimismus (Harvey 1997; Hanegraaff 2013). Dabei handelt es sich aber nicht um alternative vergesellschaftende Ideologien, wie sie etwa noch progressive Strömungen in den 1970ern interessierten. Meist bleibt es bei einem losen Netz Interessierter, die eben eher auf dem persönlichen Weg der Selbstvervollkommnung sind als auf einem gemeinschaftlichen.

Beispiel Neoschamanismus

Nichtangehörige der eigenen Kultur bieten sich schon immer als Projektionsfeld für Wünsche und Ängste. So ist die Idee des edlen Wilden wohl so alt wie die Zivilisation selbst. Sie wurde auch in den letzten 100 Jahren wieder neu aufgelegt, indem sich das Bild des Schamanen² in der westlichen Wahrnehmung wandelte: vom Scharlatan oder Psychotiker zum visionären Ökologiest und globalen Krieger für das Gute (Morris 2006: 36). Er soll einerseits das charakteristische Lokale einer Kultur repräsentieren, andererseits aber nicht selten die eigene globalisierte Welterlösungsphilosophie bestätigen. Der Neoschamanismus entwickelte sich seit den 1960er-Jahren aus dem Interesse an nichteuropäischer Spiritualität, Kapitalismuskritik, der Suche nach alternativen Formen des Zusammenlebens, Umweltschutzbewegung, Kritik am Christentum, Feminismus, Drogensubkultur und Human Potential Movement der humanistischen Psychologie (Lindquist 1997: 53; Morris 2006: 34). Wichtige Vertreter sind Carlos Aranha Castaneda (1925-1998), Joan Jiko Halifax (*1942) (1991 [1979]) und Michael Harner (1929-2018). Letzterer ermutigte mit seinem sog. Kernschamanismus dazu, verschiedenste indigene Techniken anzuwenden. Er versprach die

gleichen Erfahrungen, wie sie historische und indigene Praktiker machten (Harner 1990: XIV). Generelle Elemente des Neoschamanismus sind: Selbstheilung durch Erfahrungen, ökologische Kritik an der industrialisierten Lebensart, Vorrang eigener Erfahrungen vor Dogmen, Nutzung von Ekstasetechniken, Selbstermächtigung (Lademann-Priemer 2000). Die neoschamanistische Bewegung ist keinesfalls homogen. Letztlich folgt jeder Vertreter seinen individuellen Vorlieben und Erfahrungen und damit seinem ganz persönlichen Schamanismus. Wir werden noch sehen, dass der Ayahuasca-Schamanismus viele dieser modernen westlichen Überzeugungen transportiert, jedoch ohne sich explizit als neoschamanistische Richtung zu verstehen.

Definitionsversuche von Spiritualität

Es existiert keine feste Definition für den Begriff Spiritualität. Er wird heutzutage losgelöst vom ausschliesslich christlichen Kontext verwendet. Spiritualität muss nicht zwangsläufig religiöses Denken enthalten. Es mag sich wohl eher um eine persönlich-bedeutsame Einstellung handeln, die transzendente (d. h. über die eigene Person hinausgehende) Selbstreflexion zum Gegenstand hat (Gissinger 2007: 28-29).

Typische Dimensionen sind die Suche nach Bedeutung und Sinn und die Fähigkeit der Selbsttranszendierung (bspw. durch Hingabe an Personen und Werte), Selbstakzeptanz und Selbstentwicklung, positive soziale Beziehungen, intensive Erlebnisse der Schönheit und Heiligkeit der Natur, Verbundenheits-erlebnisse mit Menschen, der Natur und dem Kosmos, Verbundenheit mit Gott (Theismus), dem Absoluten (Pantheismus) oder einem heiligen Wesen (Polytheismus), Achtsamkeit und weitere Meditationserfahrungen, Vorahnungen und Ideen psychokosmischer Energie (Grom 2009: 15; Bucher 2007; Macdonald et al. 1995; Zwingmann 2004). Strukturelle Definitionsversuche stellen kognitive Konzepte wie etwa «die höhere Macht» oder die Wissenschaft etc. heraus oder kognitive, intellektuelle, emotionale, verhaltensbezogene und soziale Fähigkeiten, entweder als Glaubenssystem, Einstellungssystem oder als Persönlichkeitsdimension. Prozedurale Definitionen sehen Spiritualität als dynamischen Prozess individuellen Verhaltens und als komplexen menschlichen Entwicklungsprozess. Dabei wird Spiritualität je nach Autor entweder als Motivation verstanden oder als Prozess der Selbsttranszendenz, als die Suche nach Bedeutung und nach Lebenszielen, als Beziehung zum Heiligen oder als Prozess der Selbstaktualisierung (Skrzypińska et al. 2014).

Spiritualität und «halluzinogene» Drogen

Spiritualität kann in jüngerer Zeit sicher spätestens seit der Entdeckung von LSD als eine der wichtigsten Motivationen zur Einnahme sog. Halluzinogene gelten. Jedoch erreichen wohl nur ca. 5 % der Probanden echte mystische Erfahrungen (Masters & Houston 1966). Ausgehend von der US-amerikanischen psychedelischen Psychotherapie, die relativ hohe Dosen bevorzugt, bildete sich innerhalb der alternativen Jugendkultur der 1970er-Jahre auch im deutschsprachigen Raum eine populäre Strömung heraus, die in Substanzen wie LSD, Meskalin und Psilocybin Möglichkeiten erforschte, mystische und lebensverändernde Spitzenerfahrungen zu machen. Nicht selten standen dabei die «Psychedeliker» im Konflikt mit den «Meditierern», die den

Gebrauch von Drogen als Irrweg oder unerlaubte Abkürzung kritisierten.

Innerhalb der aktuellen Szene des Ayahuasca-Tourismus nimmt Spiritualität einen ebenso prominenten wie diffusen Platz ein, so wie das früher auch in der Hippie-Bewegung der Fall war (Gleiches gilt für den Begriff «Heilung»). Erst auf dem Hintergrund des Wissens um die eigenen Wünsche und Selbstverständlichkeiten können die starken Unterschiede zu indigenen und historischen Anwendungsformen von Ayahuasca in Südamerika deutlich werden. Deren Kosmologien und Heilungskonzepte werden nämlich häufig mit den naiven westlichen Vorstellungen von «indigener Spiritualität» unbeabsichtigt marginalisiert. Gelegentlich fällt deshalb der Begriff des «kognitiven Kolonialismus», wenn Kritiker vom Ayahuasca-Tourismus sprechen.

Psychedelisch und entheogen oder doch nur halluzinogen

Mit verschiedenen Begriffen wurde versucht, produktiv-psychoaktive Substanzen zu beschreiben. Alle diese Versuche haben ihre Vor- und Nachteile. Es wird meist versucht, die Substanzen von ihrer Wirkung her zu definieren. Das Problem dabei: Andere Wirkungen, die aus anderen Gebrauchsformen her-rühren (bspw. aus indigenen), werden damit ausgeschlossen und Menschen, die diese Begriffe unkritisch im Sinne einer pharmazeutischen Stoffklasse benutzen, werden per Definition in ihrer Erwartung auf einzelne Wirkungsbereiche eingeschränkt. Das hat ganz praktische Relevanz, etwa, wenn bei produktiv-psychoaktiven Stoffen gelegentlich pauschal von Entheogenen die Rede ist. «Entheogen» ist ein modernes Kunstwort aus dem griechischen ἔνθεος (inspiriert, mit Gott angefüllt) und γενέσθαι (genésthai, etwas bewirken, in die Existenz bringen, geboren werden). Der Begriff wurde seit Anfang der 1970er-Jahre verbreitet, wohl mit dem ehrenwerten Ziel, ethnische, religiöse, rituelle und schamanische Anwendungen vom hedonistischen bzw. rekreativen Drogenkonsum abzugrenzen und einer Ächtung zu entziehen. Mit der pauschalen Verwendung dieses Begriffs wird vorweggenommen, dass es bei Substanzen wie etwa Meskalin, Psilo-

cybin, THC, LSD oder DMT bzw. «ethnischen» Zubereitungen aus Pflanzen, die diese und vergleichbare Stoffe enthalten, zwangsläufig um Gott-offenbarende oder mystische Wirkungen ginge. Damit wird dann auch implizit unterstellt, dass alle, die diese Substanzen nutzen, mehr oder weniger auf genau diese Wirkung abzielen würden. Wir werden später noch sehen, dass dies bei indigenen und historischen Gebrauchsformen von Ayahuasca im Amazonasbecken eher nicht der Fall ist. Ebenso werden wir sehen, welchen Einfluss es hat, wenn westliche Touristen mit ihren entheogenen und psychedelischen Erwartungen «ethnische» Drogenerfahrungen suchen.

Weitere gängige Begriffe

Psychedelikum: Gebildet aus ψυχή (Psyche, Seele, «Mind») und δηλείν (delein, manifestierend) bedeutet das Kunstwort «die Seele manifestierend». Es wurde schon 1956 vom englischen Psychiater Humphry Fortescue Osmond (1917-2004) in einem Briefwechsel vorgeschlagen, um auf das psychotherapeutisch-introspektive Potential hinzuweisen. Dieser ursprünglich vorwiegend in therapeutischen Kontexten verwendete Begriff popularisierte sich in der Hippie-Subkultur und veränderte damit seine Bedeutung, sodass «psychedelisch» heutzutage häufig eine halluzinogen-inspirierte Ästhetik in Kunst, Architektur, Mode und Musik meint. Dennoch findet der Begriff auch weiterhin Verwendung in Kontexten substanzgestützter Psychotherapie, etwa, um verschiedene Vorgehensweisen voneinander abzugrenzen.

Empathogen: Der Begriff wurde u. a. von dem deutsch-amerikanischen Psychologen Ralph Metzner (1936-2019) geprägt. Gebildet aus der Vorsilbe Em, dem Wort πάθος (Pathos, Leiden, Leidenschaft) und γενέσθαι können damit Phenylethylamin-Abkömmlinge wie MDMA («Ecstasy») beschrieben werden, die in entsprechendem Setting einen Zustand von Empathie hervorrufen (Metzner et al. 2001: 182). Damit sollte die Möglichkeit einer Unterscheidung zu klassischen Psychedelika wie LSD, Psilocybin und Meskalin sowie zu Stimulanzien geschaffen werden (Nichols et al. 2015).

Entaktogen: Steht für innen berührend und setzt sich zusammen aus ἔν

(griechische Vorsilbe für innen), tactus (Lateinisch für Berührung) und dem schon bekannten gen (genésthai). Damit wollte der Pharmakologe David E. Nichols (*1944) den recht eng gefassten Ausdruck Empathogen erweitern (Nichols 1986).

Halluzinogen: Wird gelegentlich synonym verwendet für Psychedelikum oder in der psychiatrischen Nomenklatur als Überbegriff für die drei psychoaktiven Stoffgruppen Psychedelika (halluzinogene Tryptamine wie Psilocybin und Dimethyltryptamin DMT; halluzinogene Ergoline wie Lysergsäurediethylamid LSD; Phenylethylamine wie Meskalin), Dissoziativa (Arylcyclohexylamine, z. B. Ketamin, Salvinorin A oder Lachgas) und Delirantia (z. B. Skopolamin, Muscimol, Diphenhydramin). Diese Stoffe führen zu Veränderungen des Wachbewusstseinszustands, die das Denken, Fühlen und die Wahrnehmung der Realität betreffen. Jedoch ist kritisch anzumerken, dass echte Halluzinationen bei Psychedelika eher selten auftreten bzw. diese keine zentrale phänomenologische Kategorie darstellen. Bei Ayahuasca bleibt der Realitätskontakt im rituellen südamerikanischen Kontext meist voll erhalten. Teilnehmer von Ayahuasca-Zeremonien können recht gut zwischen Realität und gleichzeitig ablaufender «Vision» unterscheiden.

Gelegentlich wird kritisiert, dass diese Begriffe ideologisch aufgeladen seien. Bspw. würde der Begriff «Halluzinogen» die lebensverändernden psychotherapeutischen Wirkungen von bestimmten Erfahrungen im substanzinduzierten veränderten Wachbewusstseinszustand abwerten. Deutet er doch an, dass es sich lediglich um künstliche Veränderungen der Hirnchemie im Sinne des Irrealen handelt. Ausserdem ist der Begriff nicht bewertungsneutral, sondern negativ konnotiert, da er mit pathologischen Psychosen assoziiert wird. Andererseits wird Vertretern der «transpersonalen Psychologie», die dem Gebrauch psychoaktiver Substanzen für Therapie und spiritueller Persönlichkeitsentwicklung offen gegenüberstehen, Romantizismus und ideologische Unwissenschaftlichkeit vorgeworfen (Walach et al. 2005).

Ich halte es für vollkommen legitim, etwa vom entheogenen oder psychedelischen oder entaktogenen Gebrauch zu sprechen, wenn man damit Personen meint, die genau diesen Gebrauch anstreben. Jedoch würde ich davon Abstand nehmen, dies als Stoffklassen zu verstehen. Denn warum sollte man dann nicht auch stattdessen von «Schamanogenen» oder etwa von «Technopartyka» sprechen dürfen.

Ayahuasca

Kosmologien des indigenen Ayahuasca-Gebrauchs

Ayahuasca ist eine Liane des Südamerikanischen Regenwaldes (Banisteriopsis caapi). Sie nimmt bei Indigenen und Mestizen (Mischlinge mit indigenen und europäischen Wurzeln) des oberen Amazonasgebiets nicht selten einen zentralen Platz in deren Kosmologien und kollektivem Selbstverständnis ein. Als Pflanzenpersönlichkeit wird sie vielfach als weise und strenge Lehrerin erlebt und verehrt. Sie offenbart sich in schamanischen Visionen u. a. als Anakonda und gilt als die Türöffnerin für die schamanische Welt des veränderten Wachbewusstseinszustands (VWZ). Der «ayahuasquero» Lucho Flores aus Mocoa (Kolumbien) berichtete mir 2007, wie «Yagé» (ein anderer Name für Ayahuasca) ihm in seinen Visionen viele Heilpflanzen des Waldes offenbarte. Die unaufgeregte Selbstverständlichkeit, mit der derartige Berichte vorgetragen werden, mag unsereins erst einmal befremden. Wie soll man damit als aufgeklärter Wissenschaftsmensch umgehen?

Die Weltsicht in den ländlichen Teilen Südamerikas und insbesondere im Amazonasgebiet ist vielfach eine animistische, d. h. alle Wesen, Dinge und Orte werden als belebt angesehen. Sie haben eine verborgene menschliche Form und sehen ihrerseits die Welt mit menschlichen Augen. Dieser reziproke Perspektivismus ist über mehrere Kosmologien hinweg vorherrschend. So sieht der Jaguar in uns ganz normales menschliches Essen. Blut ist für ihn wie Bier. Tiere leben in Dörfern, sprechen ihre eigene Sprache und haben ihre eigene Kultur. Ihr Fell, ihre Krallen und Zähne sind ihnen Kleidung und Schmuck und

können abgelegt werden. Einige Schamanen gelten entsprechend ebenfalls als Gestaltwandler und können sich in solche Tierwesen verwandeln (Viveiros de Castro 1998; 2012). Die indigenen und mestizischen Weltsichten kennen – regional unterschiedlich – ein ganzes «Pantheon» an Entitäten, die den Wald, die Flüsse, die Berge und besondere Orte bevölkern. Innerhalb des schamanistischen «vegetalismo» (schamanisches Heilertum, dass sich mit Pflanzenpersönlichkeiten beschäftigt) werden von Schamanen diverse Pflanzen und Substanzen mit Ayahuasca kombiniert eingenommen. Man möchte deren Persönlichkeiten kennenlernen und deren Fähigkeiten testen. Bei weitem nicht alle dieser Kombinationen sind psychoaktiv (Ott 1998: 212-221). Jedoch haben sich gerade im Ayahuasca-Tourismus wenige stark psychoaktive Kombinationen etabliert, nicht zuletzt, da sich das Interesse von Forschern und Touristen schon früh auf diesen Teilbereich amazonischer Volksheilkunde konzentrierte. Ayahuasca bedeutet auf Quechua «Liane der Ahnen». Es gibt aber sehr viel mehr Namen, da es auch sehr viele indigene Sprachen gibt. Moderne Bezeichnungen sind auch «la purga» (Spanisch: die Reinigung, das Erbrechen) oder einfach «la medicina» (Spanisch: DIE Medizin).

Pharmakologie

Ayahuasca ist neben der Ranke gleichzeitig auch die Bezeichnung für das Gebräu, dessen einer Inhaltsstoff eben die zerschlagene und eingekochte Ayahuasca-Liane ist. Als weiterer häufiger Inhaltsstoff (der für die psychoaktive Wirkung verantwortlich ist), werden Blätter der Kaffeestrauchgewächse Chacruna (*Psychotria viridis*), Amyruca (*Psychotria carthagenensis*) oder auch Chaliponga (*Diplopterys cabrerana*) beigemischt. Diese enthalten DMT (N,N-Dimethyltryptamin), ein sehr potentes Halluzinogen. Weitere psychoaktive Bestandteile können 5-MeO-DMT (5-Methoxy-N,N-Dimethyltryptamin) und Bufotenin (5-HO-DMT) sein. Oral eingenommenes DMT wird jedoch schnell durch das körpereigene Enzym Monoamino-Oxidase zersetzt, bevor es überhaupt die Blut-Hirn-Schranke überwinden kann.

Da in der Ayahuasca-Liane jedoch verschiedene Harman-Alkaloide enthalten sind, die als MAO-Hemmer wirken (insbesondere Harmin und Harmalin), kann sich das DMT nur in dieser speziellen Kombination mit Ayahuasca reversibel an bestimmte Serotoninrezeptoren des Zentralnervensystems binden und die produktive Symptomatik hervorrufen (Smith et al. 1998). Es bleibt ein Rätsel der Geschichte, wie die Urwaldbewohner bei der schier Masse an unterschiedlichen Regenwaldpflanzen genau diese Kombination herausfanden.

Traditioneller Gebrauch

Der traditionelle Gebrauch von Ayahuasca dient einer Vielzahl von Zwecken: spirituelle Führung, Kommunikation mit Geistern und Pflanzen, Telepathie, psychophysische Reinigung, Kommunikation mit entfernten Verwandten, das Auffinden verlorener Gegenstände, Schutz vor Geistern, Jagdvorbereitung, Diagnostik, magische Kampfhandlungen (Dobkin De Rios 1972; Siskind 1973; Wright 2013). Kollektive Rituale sind von einigen Ethnien überliefert. In anderen war die Einnahme meist nur durch den Schamanen vorgesehen. Dieser hatte die Aufgabe, im Kontakt mit der Geisterwelt Ursachen für Erkrankungen und Lebensprobleme seiner Klienten zu erkennen und Lösungen und Therapien vorzuschlagen oder ggf. magische Kampfhandlungen gegen den Verursacher durchzuführen. Das Entfernen und Zurücksenden magischer Pfeile zählt bspw. hierzu. Im «vegetalismo» geht es unter anderem darum, im Ayahuasca-Rausch mittels spezieller schamanischer Lieder verbündete Pflanzengeister um Hilfe für die erkrankte Person zu bitten. Diese Geister werden gelegentlich liebevoll «doctorcitos» (Spanisch: Doktorchen) genannt und im VWZ als Entitäten erlebt. Es kann dann eine körperliche Reinigung mit Erbrechen und eine längere Fastenkur mit sozialem Rückzug indiziert sein, bei der eine besondere (nicht-halluzinogene) Meisterpflanze eingenommen wird. Oder magische Handlungen werden durchgeführt oder soziale Konfliktlösungen sind angezeigt. Dabei zeigt sich die besondere Bedeutung des «curandero» (Spanisch: Heiler) innerhalb der «comunidad»

(Spanisch: Dorfgemeinschaft). Die Unterscheidung zwischen Hexer und Heiler mag eine nachträglich konstruierte sein. Meist geht es bei Krankheitsursachen um Probleme des Ausgleichs, denn lokale Lebenswelt ist vom Prinzip des Austauschs und sozialen Balancen geprägt (Quechua: ayni). Krankheiten oder – allgemeiner gesprochen – Probleme sind meist Ausdruck einer Disbalance zwischen Personen, Geistern und Kräften. Dementsprechend werden Ursachen für persönliche Probleme nicht selten im sozialen Umfeld erwartet, gesucht und behandelt. Das ist ein grundlegender Unterschied zu unseren westlichen pathogenetischen Konstrukten. Wir attribuieren Krankheitsursachen eher internal und erwarten, dass dort auch die individuelle Therapie ansetzen soll.

Der mestizische Ayahuasca-Gebrauch entwickelte sich im heutigen Peru, Ecuador, Westbrasilien und Südkolumbien schon vor dem Aufkommen des Ayahuasca-Tourismus, meist in Form intimer nächtlicher Zeremonien, dies möglicherweise auch wegen der Verunglimpfung durch christliche Autoritäten. Durch den Gummiboom im 19. und frühen 20. Jahrhundert kam es im Amazonasbecken zu heftigen Verwerfungen, Ausrottungen und Völkerwanderungen. In dieser Zeit entwickelte sich eine rege Kultur des Handels und des Austausches. «Ayahuasqueros», die zumeist auch einem weiteren Lebensunterhalt nachgehen, sind Teil dieser Siedlungskultur entlang der Flussläufe. Heilertum ist seitdem im mestizischen Verständnis eine Dienstleistung, für die ein Ausgleich je nach den Möglichkeiten der Klienten erwartet wird. Der ernsthaft erkrankte Klient wohnt etwa bei dem Heiler, bis es ihm wieder besser geht. Er versucht möglicherweise im Haushalt etwas zu helfen, ggf. Nahrung oder Geld zu geben. Mestizenheiler wurden auch gerade dafür bezahlt, dass sie den potentiell gefährlichen Blick in die Geisterwelt wagten, vor dem die Klienten selbst zurückschreckten, und dafür, dass sie die unangenehmen Folgen der Ayahuasca-Einnahme ertrugen. Der Beruf des «vegetalista» ist eine von Verzicht geprägte Aufopferung. Er muss in langen Phasen des Fastens, der Isolation und

zahlreichen Ayahuasca-Zeremonien in physische und psychische Grenzbereiche vordringen, in denen sich ihm die Meisterpflanzen offenbaren und ihn lehren, wie er sie durch seine «ikaro»-Gesänge rufen kann. Die «Gringo»-Abenteurer, Forscher und Touristen, die aus Sicht der Einheimischen mit offensichtlich viel Zeit und Geld die Gesellschaft solcher Heiler suchten und sich vorrangig für die «Tripqualitäten» von Ayahuasca interessierten, müssen einige Verwunderung ausgelöst haben. Der Gedanke, freiwillig Ayahuasca einzunehmen, ohne ernsthaft krank zu sein, und auch noch dafür zu bezahlen, erscheint aus dieser Perspektive möglicherweise absurd. All dies hat den Ayahuasca-Schamanismus verändert. Heutzutage sind es die Klienten, die in nächtlichen Zeremonien den Trunk gemeinsam mit ihrem Schamanen einnehmen, und seine Gesänge haben vielfach die Funktion den VWZ zu steuern (Brabec de Mori 2013).

Schamanentourismus oder Touristenschamanismus

Der erste moderne Ayahuasca-Tourist war wohl William Burroughs. Er veröffentlichte seine «Yage Letters», die wahrscheinlich aus dem Jahr 1953 stammen, als er in Südamerika (neben Sex mit männlichen Kindern) nach dem legendären Ayahuasca suchte (Burroughs et al. 1963). Doch die Protestbewegung und Jugendsubkultur der 1960er-Jahre interessierte sich ausser für die üblichen Psychedelika der Zeit vorerst eher für den leichter erreichbaren Psilocybin-Pilzkult Mexikos. Erst ab Anfang der 1990er-Jahre begannen Aussteiger und Schamanenlehrlinge, die den Mestizen-«vegetalismo» vorwiegend um die Dschungelstadt Iquitos kennengelernt hatten, damit, Menschen aus Nordamerika zu Ayahuasca-Erlebnissen einzuladen. Der kommerzielle Ayahuasca-Tourismus war geboren. Innerhalb eines Jahrzehnts professionalisierte sich das Geschäft, sodass es heute zahlreiche Heilungszentren gibt, die auf englischsprachigen Websites Alles-inklusive-Heilungsretreats anbieten. Dies ist die Hauptform des Ayahuasca-Tourismus, der sich um die grösseren Dschungelstädte Perus konzentriert. Er hat sich



jedoch auch in den Touristenhochburgen bspw. in den Anden im «heiligen Tal» zwischen der ehemaligen Inka-Hauptstadt Cuzco und dem Weltkulturerbe «Machu Picchu» ausgebreitet als auch in urbanen Zentren ganz Südamerikas. Selbst in Costa Rica kann man Heilungszentren finden, die Ayahuasca-Zeremonien und Retreats für zahlungskräftiges Publikum der 1. Welt anbieten. Diese Orte hatten ursprünglich wenig bis gar nichts mit dem Ayahuasca-Schamanismus des oberen Amazonasgebiets zu tun.

Früher waren die Kranken, die teilweise länger im Haus des Heilers wohnten, für diesen eher eine Bürde. Heute bedeutet jeder zusätzliche Tag mehr Geld. Ein indigener oder mestizischer Heiler, der nicht mit Touristen arbeitet, bleibt mind. so arm wie seine ländliche Klientel. So ist die Attraktivität dieses früher nicht besonders beliebten Berufes auch bei jungen Einheimischen gestiegen. Die meisten Zentren gehören wohl nordamerikanischen Ausländern, trotzdem kann ein Honorar-Schamane für ländliche peruanische Verhältnisse sehr gut verdienen. Neid, Missgunst, Konkurrenz und gegenseitige Hexerei-Bezichtigungen unter Schamanen sind nicht selten, denn die Anhäufung von Reichtum, ohne das «ayni»-Prinzip der Partizipation zu beachten, zieht in der Amazonas-Gesellschaft auch soziale Spannungen nach sich, die nicht selten durch Verleumdung oder Diebstahl gelöst werden. Aber all dies interessiert die spirituellen Touristen nicht. Sie betreten eine indigen-folklorisierende Bühnenrealität, wenn sie vom Flugzeug zum Heilungszentrum abgeholt werden, um an ihrem noch im Heimatland gebuchten Dschungel-Retreat teilzunehmen. Ihnen muss man bei aller Naivität und kognitiv-kolonialistischer Ignoranz die Reinheit der Motivation zu Gute halten, mit der sie vielfach zu hoffen wagen, an etwas wahrhaft Gutem, Indigenem und Ursprünglichem teilzuhaben, dass sie und die Welt besser zu machen vermag.

Motivation

Nicht selten erhoffen sich Ayahuasca-Touristen, innere Führung in einer persönlichen Neuorientierungssituation oder Selbstaktualisierungskrise.

Die meisten sind weniger am nativen Vegetalismus als an der eigenen Ayahuasca-Einnahme interessiert. Sie glauben jedoch, dass der Effekt besser ist, wenn die Einnahme im ursprünglichen Regenwaldkontext unter legitimer indigener Anleitung stattfindet. Dies ist einerseits eine Art romantische Respektbekundung für die «edlen Wilden», andererseits eine Art Effektivismus, nämlich hier den «real deal» zu bekommen, das echte Erlebnis indigener Spiritualität. Sehr häufig besteht eine psychotherapeutische Erwartung an die Erfahrung, die gelegentlich auch unrealistisch überhöht erscheint, wenn etwa von meinen Teilnehmern im Interview die alles entscheidende «life-changing breakthrough experience»³ erhofft wird. Introspektion und besseres Selbstverständnis zählen ebenso zur Einnahmemotivation, wie die Hoffnung, Anleitung und Richtung im Leben zu finden. Es geht auch um emotionale Reinigung, Traumaheilung, Verbesserung der Selbstakzeptanz, Beziehungsklärung und Persönlichkeitsentwicklung sowie Heilung von spezifischen psychischen Störungen wie Ängsten, Süchten, Depressionen. Heilung körperlicher Erkrankungen ist sicher bei der Mehrheit nicht das vorrangige Kriterium für die Buchungentscheidung. Das explizit spirituelle Interesse bezieht sich auf die Bestätigung metaphysischer Hoffnungen bzw. das Befrieden von Zweifeln (bspw. an der Existenz einer spirituellen Welt hinter der profanen materiellen Realität). Auch die Hoffnung auf persönliche spirituelle Weiterentwicklung, Erleuchtung und Reinigung zählt dazu. Ebenso spielen das Bedürfnis nach Sinnfindung im Leben, das Bedürfnis einer intensiven Beziehung zur Erde und zum Leben sowie die Hoffnung, Kontakt zu den Ahnen aufzunehmen, eine Rolle. Neugierde ist dabei meist eine unspezifische Begleitmotivation all dieser hier schon genannten Motive. (Wolff et al. 2018).

Spirituelle Relevanz der Erfahrungen

In den Jahren 2016 bis 2019 habe ich in Peru die Szene studiert und 20 vorwiegend nordamerikanische Teilnehmer von traditionalisierten Ayahuasca-Retreats eines typischen Heilungszentrums

teilnehmend begleitet und mehrfach mit Leitfadeninterviews befragt (Wolff 2020).

Bei Aussagen zur persönlichen Relevanz der gemachten Erfahrungen beziehen sich die Teilnehmenden meist auf vier grosse Themen, die in zahlreiche Unterthemen aufgefächert sein können:

1. Verbesserte Lebensqualität
2. introspektive Einsichten in die eigene Person
3. spiritualitätsbezogene Relevanz und
4. Beziehungsrelevanz (ebd.).

Interessanterweise hatten in meiner Befragung von Retreat-Teilnehmenden 65 % nachträglich eine persönliche spirituelle Relevanz berichtet, obwohl 30 % weniger eine vorherige spiritualitätsbezogene Motivation angegeben hatten (ebd.). Typische Themen waren:

- Bestätigung oder Auflösung metaphysischer Zweifel
- Erhöhung ihres grundlegenden Vertrauens in das Leben
- Erneuerte Verbindung mit der Natur und der Existenz
- Dankbarkeit und Akzeptanz gegenüber dem Leben

Die Mehrheit äusserte keine Zweifel an dem neo-schamanistischen Glaubenssystem, wonach man im Ayahuasca-induzierten VWZ tatsächlich Einblick in eine andere Realität bekomme und Entitäten und Geister darin aktiv kommunizierten (ebd.).

Fazit

Der gegenwärtige Erfolg des Ayahuasca-Tourismus beruht wohl nicht zuletzt auch darauf, dass er im modernen spirituellen Trend liegt. Die folgenden Merkmale scheinen dabei zum Erfolg beizutragen:

1. Es werden keine Verpflichtungen oder Verbindlichkeiten eingegangen.
2. Es gibt keine Institutionalisierung.
3. Die persönlichen intensiven Erfahrungen haben Event-Charakter.
4. Der Fokus liegt auf der individualistischen psychospirituellen Selbstverbesserung anstelle von gesellschaftlicher Optimierung.

5. Es existiert ein zwangloses und loses soziales Netzwerk an Ayahuasca-Interessierten.
6. Sie verbindet der Glaube an die unkorrupte transzendente Ersthanderfahrung.

Lokale schamanistische Erklärungsmodelle, die nicht auf einer Substanzwirkung, sondern auf der Existenz und dem Wirken von Pflanzegeistern beruhen, stehen unverbunden neben biochemischen, hirneurophysiologischen und psychologischen Wirksamkeitsvorstellungen psychotroper Substanzen. Ein plausibles integrierendes Modell erscheint mir aus beiden Betrachtungsrichtungen absurd. Diesen Widerspruch auszuhalten, ist als teilnehmender Ethnograph und Psychologe nicht leicht.

Trotzdem sollte die Wirksamkeit dieser schamanischen Überzeugungen, die mögliche positive suggestive Kraft von Begegnungen mit Entitäten, Ahnen und Geistern bei der Veränderung von persönlichen Narrativen in der Psychotherapie ernsthaft erforscht werden. Möglicherweise bietet Madre Ayahuasca im psychischen Binnenraum des veränderten Wachbewusstseins einen liebevollen und haltgebenden Rahmen, in dem Konfrontationen mit schwierigen emotionalen Inhalten besonders gut ausgehalten und angenommen werden können.

Literatur

- Brabec de Mori, B. (2013): Die Psychologisierung der Funktionen von Musik und Drogen in westlichen Interpretationen indianischer Magie, eine Methodenkritik. S. 98, 110-115 in: J.v. Belzen (Hrsg.), Musik und Religion, psychologische Zugänge. Wiesbaden: Springer VS.
- Bucher, A.A. (2007): Psychologie der Spiritualität: Handbuch. Weilheim: Beltz.
- Burroughs, W.S./Ginsberg, A. (1963): Yage Letters. San Francisco: City Lights Books.
- Dobkin De Rios, M. (1972): Visionary Vine: Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon. San Francisco: Chandler Publishing.
- Gissinger, C. (2007): Interreligiöse Ärzteplattform: Seelsorge und Spiritualität bei Krankheit und Pflege. Österreichische Ärztezeitung Nr. 15-16.
- Grom, B. (2009): Spiritualität – die Karriere eines Begriffs: Eine religionspsychologische Perspektive. S. 12-17 in: E. Frick/T. Roser (Hrsg.), Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen. Stuttgart: Kohlhammer.
- Halifax, J.J. (1991 [1979]): Shamanic voices: A survey of visionary narratives. New York: Penguin Books.
- Hanegraaff, W.J. (2013): Western Esotericism. London: Bloomsbury.
- Harner, M. (1990): The way of the shaman. New York: HarperOne.
- Harvey, G. (1997): Listening people, speaking earth: Contemporary paganism. London: Hurst & Company.
- Lademann-Priemer, G. (2000): Schamanismus. <https://tinyurl.com/byycdmzj>, Zugriff 13.05.2020.
- Lindquist, G. (1997): Internalization: Core shamanism. In: G. Lindquist, Shamanic performance on the urban scene: Neo-shamanism in contemporary Sweden. Stockholm Studies in Social Anthropology 39.
- Lüddeckens, D./Walthert, R. (2010): Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel: Theoretische und empirische Systematisierungen. Bielefeld: Transcript.
- Macdonald, D.A./LeClair, L.S./Holland, C.J./Alter, A.A./Friedmann, H.L. (1995): A survey of measures of transpersonal constructs. Journal of Transpersonal Psychology 27(2): 171-235.
- Masters, R.E./Houston, J. (1966): The variety of psychedelic experience. New York: Dell Publishing.
- Metzner, R./Adamson, S. (2001): Using MDMA in healing, psychotherapy and spiritual practice. S. 182-207 in: J. Holland/J. Holland (Hrsg.), Ecstasy: The complete guide; a comprehensive look at the risks and benefits of MDMA. Rochester: Park Street Press.
- Morris, B. (2006): Neoshamanism. O. S. in: B. Morris (Hrsg.), Religion and anthropology: A critical introduction. London: Cambridge University Press.
- Nichols, D.E. (1986): Differences between the mechanism of action of MDMA, MBDB, and the classic hallucinogens. Identification of a new therapeutic class: Entactogens. Journal of Psychoactive Drugs 18(4): 305-313.
- Nichols, D.E./Yensen, R./Metzner, R. (2015): The great entactogen-empathogen debate. Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies MAPS 2: 47-49. <https://tinyurl.com/yccs3jxx>, Zugriff 28.03.2020.
- Ott, J. (1998): In pharmacothoeon, entheogenic drugs, their plant sources and history. S. 212-221. Kennewick: Natural Products.
- Siskind, J. (1973): Visions and cures among the sharanahua. O.S. in: M.J. Harner (Hrsg.), Hallucinogens and shamanism. New York: Oxford University Press.
- Skrzypińska, K./Socha, P.M. (2014): The threefold nature of spirituality (TNS) in a psychological cognitive framework. Archive for the Psychology of Religion/Archiv für Religionspsychologie 36(3): 277-302.
- Smith, R.L./Hervé, C./Barret, R.J./Sanders-Bush, E. (1998): Agonist properties of N,N-dimethyl-tryptamine at serotonin 5-HT_{2C} receptors. Pharmacology Biochemistry and Behavior 61(3): 323-330. [https://doi.org/10.1016/S0091-3057\(98\)00110-5](https://doi.org/10.1016/S0091-3057(98)00110-5)
- Viveiros de Castro, E. (1998): Cosmological deities and amerindian perspectivism. Journal of the Royal Anthropological Institute 4(3): 469-488. doi:10.2307/3034157
- Viveiros de Castro, E. (2012): Cosmological perspectivism in amazonia and elsewhere. Bd. 1. HAU: Masterclas Series.
- Walach, H./Kohls, N./Belschner, W. (2005): Transpersonale Psychologie – Psychologie des Bewusstseins: Chancen und Probleme. Psychotherapie Psychosomatik Medizinische Psychologie 9(10): 405-415. doi:10.1055/s-2005-866896.
- Wolff, T.J. (2020): The touristic use of ayahuasca in Peru: Expectations, experiences, meanings and subjective effects. Wiesbaden: Springer VS.
- Wolff, T.J./Passie, T. (2018): Motivational structure of ayahuasca drinkers in social networks. Journal of Psychodelic Studies 2(2): 89-96. <https://doi.org/10.1556/2054.2018.010>.
- Wright, R. (2013): Mysteries of the jaguar shamans of the northwest amazon. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Zwingmann, C. (2004): Spiritualität/Religiosität und das Konzept der gesundheitsbezogenen Lebensqualität: Definitionen, empirische Relevanz, Operationalisierungen. S. 215-237 in: C. Zwingmann/H. Moosbrugger (Hrsg.), Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Münster: Waxmann.

Endnoten

- ¹ Die formelle männliche Schreibweise im gesamten Text meint immer beide Geschlechter.
- ² Die überwiegende Mehrzahl der lokalen Schamanen ist in der ländlichen amazonischen Gesellschaft traditionell männlich. Frauen, die sich in ihrer Menstruationsphase befinden, werden von manchen konservativen Schamanen nicht zur Teilnahme an Zeremonien zugelassen. Dies spielt aber im touristischen Schamanismus keine Rolle. Es gibt dort heutzutage auch weibliche «ayahuasqueras», und manche Zentren bieten sogar spezielle Kurse nur für Frauen an.
- ³ «Breakthrough» ist ein Begriff, der besonders in der nordamerikanischen psychodelischen Psychotherapie eine Rolle spielt, die mit hohen Dosen einen weitgehend autonom ablaufenden inneren Prozessverlauf anregt. Dabei können stark abgewehrte Inhalte wie abgespaltene und verdrängte Gefühle und Erlebnisse ins Bewusstsein durchbrechen und sich nicht selten kathartisch entladen. Es wird dabei auch transpersonales Material gefördert, was besonders auch bei Klienten mit spirituellen Krisen oder existentiellen Ängsten wie beispielsweise bei Krebskranken relevant sein kann. Die europäische psycholytische Behandlungstradition, etwa nach Hanscarl Leuner (1919-1996), arbeitet dagegen eher mit moderaten Dosen und strebt eine Erleichterung des Zugangs zu personalem vorbewussten Material an, etwa um es dann in Gesprächen psychoanalytisch zu verstehen.