

Ludwig-Maximilians-Universität München
Fakultät für Kulturwissenschaften
Institut für Empirische Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie
Keine Zeit? Zum alltäglichen Umgang mit einer kostbaren Ressource
Prof. Dr. Laura Wehr
Sommersemester 2020

Wie Ayahuasca das persönliche Zeitempfinden verändert – und dadurch therapeutischen Nutzen entfalten kann

Alexandra Kinder
Schlierseestrasse 10
81541 München

kinderalex@ymail.com
+49 170 4142550

Matrikelnummer 11123759
3. Semester Ethnologie MA



Inhaltsverzeichnis

Ausgangslage - Meine Feldforschung 2019	1
Ayahuasca	2
Der Schamane	5
Eduardo als ayahuasquero – Die Zeremonie	7
Zeitwahrnehmung unter Ayahuasca-Einfluss	10
Zeitwahrnehmung und Arbeit mit Zeit in therapeutischen Kontexten.....	12
Die Schnittstelle	14
Die Forschungsfragen und Methodik	17
Literaturverzeichnis.....	21
Eigenständigkeitserklärung	28

Ausgangslage - Meine Feldforschung 2019

Von September bis Dezember 2019 führte ich in Cuzco, Peru, eine Feldforschung durch, welche sich mit der Frage beschäftigte, wie es um die Zukunft der indigenen Sprache Quechua steht. Viele WissenschaftlerInnen aus den Bereichen Linguistik, Ethnologie, Soziologie und verwandten Disziplinen, welche sich mit dieser Sprache beschäftigen, äußern die Befürchtung, diese sei zunehmend vom Aussterben bedroht (vgl. u.a. Crevels 2012, Mannheim 1984, Dorian 1998, Grinevald 1998, Hornberger 1988), weshalb auch einige der zahlreichen Quechua-Varianten auf den Listen für bedrohte Sprachen diverser Organisationen, wie beispielsweise der Unesco, stehen (vgl. u.a. Simons & Fenning 2018, ethnologue.com, unesco.org). Im Rahmen dieser Feldforschung hatte ich die Gelegenheit, mit einer Vielzahl von AkteurInnen zu sprechen, von MitarbeiterInnen und Studierenden an einer der örtlichen Universitäten, über TouristenführerInnen und Museumsangestellte, bis hin zu SaftverkäuferInnen, RestaurantbesitzerInnen und einigen Personen, die mich bis heute begleiten. Eine dieser Personen trägt den Namen Eduardo¹. Eduardo ist Mitte 40, hat 17 Geschwister und zog, um Arbeit zu finden, nach Cuzco. Wenn sich ihm die Gelegenheit bietet, besucht er seine Familie, welche sehr zurückgezogen in einem Waldgebiet etwa 20 Busstunden entfernt von Cuzco lebt. Eduardo gehört zur Ethnie der Shipibo-Conibo, welche zu großen Teilen von Ackerbau, Fischerei und Tierhaltung lebt und viele ihrer Traditionen bewahrt hat (vgl. u.a. Wali et al. 2016, Illius 1991, 1999). Eine dieser Traditionen ist die Einnahme von Ayahuasca, welches 2008 durch das „Ministerio de Cultura de Perú“ zum nationalen Kulturerbe erklärt wurde (Knupper 2016; Dupuis 2018:345). Im Jahr 2019 kam ich zum ersten Mal in Kontakt mit einem „der faszinierendsten und kulturell bedeutsamsten Halluzinogene[n]“ (Schultes & Hofmann 1980:126).

Der Begriff „Halluzinogene“ ist nicht unumstritten. Im Kontext der vorliegenden Arbeit begreife ich Ayahuasca dennoch als Halluzinogen und verstehe darunter „Chemikalien, die in nichttoxischen Dosen Veränderungen in der Wahrnehmung, im Bewußtsein² und in der Gemütslage hervorrufen, [...] Desorientierung in bezug [sic!] auf Personen, Raum und Zeit bewirken“ (Schultes & Hofmann 1980:13) und „tiefgreifende Veränderungen im Erlebnisbereich, in der Wahrnehmung der äußeren Wirklichkeit (selbst im Erleben von Raum

¹ Alle Namen dieser Arbeit sind anonymisiert.

² Unter Bewusstsein verstehe ich, angelehnt an Stanley Krippner: “the ongoing stream of perception, cognition, affect, and/or motivation displayed by an organism at a given point in time.” (Krippner 1999:79).

und Zeit) und im Ichbewußtsein [bewirkt]“ (ebd.). Eine Folge der Einnahme von Halluzinogenen besteht darin, dass man unter ihrem Einfluss die „vertraute Umwelt [vergißt] und [...] anderen Normen gemäß [handelt], in außergewöhnlichen Raum- und Zeitverhältnissen“ (ebd.:14).

Ayahuasca

Seit ca. 3500 Jahren³ wird Ayahuasca, dessen Name aus dem Quechua übersetzt Seelenranke, Geisterliane oder Todesranke bedeutet, in großen Teilen Südamerikas konsumiert (vgl. Andritzky 1989; Illius 1991), hauptsächlich in „Brasilien, Bolivien, Kolumbien, Ecuador und Peru, im Orinoco von Venezuela und der Pazifikküste von Kolumbien und Ecuador“ (Eigner & Scholz 1985:66). Ayahuasca weist schon in „ihrer begrifflichen Bedeutung auf die Befreiung der Seele hin“ (Linhart 2015:174). “Depending on the ethnic group, it was used in communal rituals of men, singing and dancing, for locating animals, divination, in warfare and conflict, to see faraway places, and for healing [...]. It was also important in native art, cosmology and ethnoastronomy“ (Fotiou 2016:152) und integraler Bestandteil der traditionellen Medizin, Religion und Psychotherapie (Wolff 2019:558). Heute konsumieren etwa 76 Ethnien in diesem geographischen Bereich weiterhin Ayahuasca⁴, wobei diese ihre eigenen rituellen Rahmen um den Ayahuasca-Gebrauch entwickelt haben welche in engem Zusammenhang mit ihrer Mythologie stehen (vgl. Presser-Velder 2000:108). Seit den 1930er Jahren ist auch ein vermehrter Konsum in westlichen Gegenden zu verzeichnen, insbesondere durch hauptsächlich in Brasilien entstandene synkretistische religiöse Bewegungen (vgl. Labate, de Rose & dos Santos 2008; Linhart 2015; Apud 2015; Dupuis 2018; Wolff 2019).

Die Hauptbestandteile von Ayahuasca liegen in verschiedenen Pflanzen, die zum einen DMT⁵ (Dimethyltryptamin) enthalten, zum anderen MAO(Monoaminoxidase)-Hemmer^{6,7}. Allerdings hängt die Zusammensetzung eines Ayahuasca-Getränks von verschiedenen

³ Schätzungen variieren aufgrund vieler Zerstörungen von Kulturgütern durch die spanische Conquista.

⁴ Weit verbreitet sind auch die Namen “yagé“, “yajé“, “natema“, “kahi“, “caapi“, “la sogá“, “la droga“, “la purga“, Die Shipibo-Ausdrücke “nishi sheati“ (Lianengetränk), “nishi cubin“ (gekochte Liane), “moca jene“ (bittere Brühe), “uni“ und “rao“ (wirkräftige Pflanze) (Illius 1991:106); “dápa“, “mihi“, “pindé“ (Schultes & Hofmann 1980:30; 120; Eigner & Scholz 1985:66) oder schlicht “la medicina“ (Wolff 2019:556).

⁵ „DMT hat eine ähnliche Struktur wie der endogene Neurotransmitter Serotonin. Durch Bindung an den zugehörigen Neurorezeptor wird ein elektrisches in ein biochemisches Signal umgewandelt. Es kommt zu einer erhöhten Serotoninproduktion im Gehirn und zu den psychoaktiven Effekten und Visionen“ (Linhart 2015:172).

⁶ Zur genauen Pharmakologie und chemischen Strukturanalyse: Illius 1991; Callaway, Brito & Neves 2005; Linhart 2015; Eigner & Scholz 1985; Rivier & Lindgren 1972; Re, Palma, Martins & Simões 2016.

⁷ Monoaminoxidasehemmer sind notwendig, da sonst die Tryptamine bei oraler Einnahme zu schnell abgebaut werden oder ganz unwirksam sind. Harmin und seine Derivate in Banisteriopsis caapi und Banisteriobis inebrians sind solche Hemmer, die die Wirkung der Tryptamine verstärken, Dauer und Intensität der Halluzinationen werden durch diese Zusätze merklich erhöht (Schultes & Hofmann 1980:123).

Faktoren wie der Verfassung der Trinkenden, Anzahl und Art der Zusätze (Schultes & Hofmann 1980:122), Region, Umweltbedingungen, Intention der Einnahme, Vorbereitungen, sowie den ausführenden und teilnehmenden Personen ab (vgl. Illius 1991). Dennoch sind immer die zwei Bestandteile DMT und MAO-Hemmer in dem Pflanzensud⁸ enthalten. Meist übernimmt die Rolle des MAO-Hemmers eine Liane der Gattung *Banisteriopsis*⁹, als DMT-Lieferanten fungieren die Blätter des Kaffeestrauchgewächses *Psychotria viridis*¹⁰ oder die Liane *Diploteris cabrerana*¹¹.

Diese in den Pflanzen vorkommenden Substanzen ähneln in bemerkenswerter Weise der Chemie des menschlichen Gehirns und aufgrund dieser ähnlichen Grundstruktur können diese an den gleichen Stellen im Nervensystem andocken wie die körpereigenen Neurotransmitter und so die mit dem Nervensystem verbundenen Funktionen beeinflussen (vgl. Presser-Velder 2000:67). „So werden beispielsweise Schaltungen oder Verbindungen geschaffen bzw. aktiviert, die in normalen Zustand nicht oder nicht in dieser Form vorhanden sind, oder normalerweise getrennte Prozesse stimuliert“ (ebd.), was zum „Zusammenbruch gewohnter Denkvorgänge“ (ebd.) führen kann. Neben der halluzinogenen Wirkung treten auch körperliche Begleiterscheinungen etwa 30-40 Minuten nach der Einnahme auf, wie „Hitze- oder Kältegefühl, leichte[r] Schwindel, Brechreiz, Durchfall, Muskelzittern und erhöhte[r] Puls“ (Linhart 2015:172), „das Gefühl von Schwerelosigkeit [...], Herzklopfen, [...] ein erhöhter Blutdruck [...], Trockenheit im Mund, Schwächegefühl [...], Schmerzen“ (Presser-Velder 2000:118). Diese körperlichen Erscheinungen stehen „im zentralen Mittelpunkt der schamanistischen Auffassung – Reinigung und Befreiung“ (Linhart 2015:175). “These side effects, however, are highly valued by both patients and healers who believe that the purge (as ayahuasca is called) acts as a cleansing agent that helps restore a sick person to health.” (de Ríos 1970:296). Diese Effekte sind auch „wichtige Autoregulationsmechanismen, die oftmals verhindern können, daß der Effekt von Ayahuasca so stark wird, daß der Patient diesen nicht mehr kontrollieren kann“ (Presser-Velder 2000:118).

Die Wirkung von Ayahuasca beschäftigt ForscherInnen verschiedener Disziplinen, wie der Anthropologie, Psychologie, Psychotherapie, Religions-, Sozial-, Neuro- und Gesundheitswissenschaften, Pharmakologie, Ethnobotanik und Schamanismusforschung (Labate, de Rose & dos Santos 2008). Als eines der ersten und größten interdisziplinären

⁸ Zur Zubereitung des Pflanzensuds: Eigner & Scholz 1985; Rivier & Lindgren 1972.

⁹ Die gebräuchlichsten Lianenarten sind *Banisteriopsis caapi* und *Banisteriopsis inebrians* (Schultes & Hofmann 1980:120).

¹⁰ „Man sieht überhaupt nichts ohne diese Pflanze“ (Eigner & Scholz 1985:70).

¹¹ Zu Beschaffung zu Zubereitung: vgl. Illius 1991:109f.; Schultes & Hofmann 1980:121; weitere mögliche pflanzliche Zusätze: Schultes & Hofmann 1980:120.

Forschungsprojekte gilt das sogenannten Hoasca Project Anfang der 1990er Jahre, an dem diverse Universitäten und Institutionen aus Brasilien, den Vereinigten Staaten von Amerika und Finnland mit mehr als 30 ForscherInnen beteiligt waren. Die Ergebnisse dieser Studie, die die botanischen, chemischen, toxikologischen, pharmakologischen, neurologischen, klinischen und psychischen Folgen von Ayahuasca-Konsum an Freiwilligen erforschen wollte, wurden ab 1995 veröffentlicht.

According to the researchers involved, the Hoasca Project revealed no organic damage (kidney, liver, circulatory, etc.) [...]; no acute damage to the central nervous system; and an absence of psychiatric disturbances, including those involved in drug dependency, such as withdrawal, tolerance, abusive behavior, and social impairment [...]. In comparison to the control group (subjects who had never taken ayahuasca) the [...] [subjects] appeared more confident, optimistic, relaxed, unworried, uninhibited, alert, energetic, happy, and of calmer temperament [...]. Moreover, the data showed improvement in pre-existing psychiatric conditions [...]. Of the fifteen volunteer members, eleven had been dependent on alcohol (five of them seriously); another two had a history of depression, and three suffered phobic anxiety. Upon joining the group, all of these disorders disappeared [...]. (Labate, de Rose & dos Santos 2008:57)

Einige Probanden berichteten nach der Teilnahme an der Studie von „einer radikalen Umstrukturierung ihrer persönlichen Lebensführung und ihres Wertesystems“ (Linhart 2015:178), was zur Einschätzung von Ayahuasca als „eine therapeutisch wertvolle Medizin“ (ebd.:177) führte und dazu, Ayahuasca immer „mehr zu Heilung von Suchterkrankungen“ (ebd.:178) einzusetzen. Zu beachten ist allerdings, dass sich diese Forschungsbefunde auf Langzeitkonsumenten von Ayahuasca beziehen, das sample der Teilnehmenden sehr klein war, diese ausschließlich männlich waren und somit die Ergebnisse nicht als allgemeingültig betrachtet werden können.

In einer ähnlichen Studie, die Anfang der 2000er Jahre an 40 Personen verschiedener Geschlechter durchgeführt wurde, kamen die ForscherInnen zu dem Ergebnis, dass, im Gegensatz zur Kontrollgruppe, die Personen, die Ayahuasca konsumiert hatten, “fewer psychiatric symptoms“ aufwiesen, “more responsible, optimistic, respectful and concerned with the well being of others“ erschienen sowie über “a lower frequency of confrontation and a better quality of life at home“ zu verfügen schienen (Labate, de Rose & dos Santos 2008:58f.). Selbstverständlich können diese Studien nicht als repräsentativ für Ayahuasca-Erfahrungen generell gelten, sondern “should be seen for what they are: evaluations of initial experiences with the drink“ (ebd.:63), dennoch können diese Studien¹² interessante Einsichten zum

¹² Eine Auflistung positiver Resultate bei einer Studie mit 16 Teilnehmenden aus Europa und den USA auf einem 11-tägigen Ayahuasca-retreat findet sich in: Winkelmann 2005. Eine Auflistung von Erwartungen und Resultaten mit 28 Teilnehmenden vor und eine bzw. zwei Wochen nach der erstmaligen rituellen Einnahme von Ayahuasca

therapeutischen Potenzial Ayahuasca aufzeigen. Kurzum: „[K]linische Studien [belegen], dass die dauerhafte, längerfristige Einnahme des Tranks nicht gesundheitsschädlich oder giftig ist und auch nicht abhängig macht. Es konnte sogar ein dauerhafter, positiver Einfluss auf die physische und mentale Gesamtverfassung des Menschen beobachtet werden.“ (Linhart 2015:169).

Dieser aus den Pflanzen gewonnene Sud gilt in vielen indigenen Kulturen wegen seiner außergewöhnlichen Wirkung als „heiliger Trunk, [...] Pflanzenlehrer und [...] Verbindungs-/Kommunikationsmittel zu den Göttern und Ahnen sowie zu den anderen Wirklichkeiten“ (Linhart 2015:170). Die Einnahme ist immer mit einem Ritual¹³ verbunden, welches von einem Heiler oder Schamanen durchgeführt werden muss, der als *curandero* bezeichnet wird. Diese gebräuchlichste südamerikanische Bezeichnung leitet sich ab von dem Wort „curar“, was heilen bedeutet, und dem Begriff „curioso“, was mit neugierig zu übersetzen ist (ebd.:174), da Wissensdrang eine Grundvoraussetzung ist, um Heiler zu werden (ebd.:174).

Der Schamane

Woher der Begriff des Schamanen kommt, treibt bis heute die WissenschaftlerInnen um und kann nicht eindeutig geklärt werden. Ob von den Pali und Sanskrit Begriffen „saman“ (Lied), „sram“ (aufheizen, erhitzen), „sramana“ (Asket) oder dem sibirischen Wort „saman“, das man übersetzen könnte mit „jemand der aufgeregt, bewegt oder erhaben ist“, ist bis heute nicht eindeutig geklärt (vgl. Kalweit 1999; Hultkrantz 1999; Krippner 1999; Heinze 1999, Fotiou 2016). Auch die „Ansichten darüber, was ein Schamane ist, was er tut, was er kann, klaffen weit auseinander.“ (Schenk 1999:7).

Da es Schamanen aller Klassen und Wege gibt und es dem Zufall überlassen ist, welcher Art und welchem Individuum ein Forscher begegnet, wird sein Ansatz just auch von diesen Momenten geprägt sein. Auch in welcher Kultur ein Forscher lebensgeschichtlich hineingerät, wird sein Bild auf den Schamanen prägen. So läßt es sich vielleicht erklären, weshalb die Schamanenforschung zu recht kontroversen Aussagen kommt und kein Forscher ein komplettes Bild des *Schamanen an sich* besitzt. (Schenk 1999:8; Hervorhebung im Original)

findet sich bei: Barbosa, Paulo Cesar Ribeiro, Joel Sales Giglio und Paulo Dalgarrondo 2005. Zu den Motivationen und Resultaten von 15 europäischen Ayahuasca-KonsumentInnen mit verschiedenen Krankheitssymptomen: Schmid, Jungaberle & Verres 2010. Zu den Resultaten zahlreicher Studien aus den Jahren 1996 bis 2019 unter Aspekten wie Angst- und Stimmungsstörungen, Sucht und Drogenmissbrauch, Essstörungen und neuropsychologische Studien: Orsolini et al. 2020.

¹³ „Ritual wird definiert als «eine nach vorgegebenen Regeln ablaufende, meist formelle und oft feierlich-festliche Handlung mit hohem Symbolgehalt. Sie wird häufig von bestimmten Wortformeln und festgelegten Gesten begleitet und kann religiöser oder weltlicher Art sein [...]».“ (Linhart 2015:177).

Da sich die Vorstellungen und Definitionen „des Schamanen“ mit der Zeit immer wieder gewandelt haben, ist es unmöglich, eine konkrete Beschreibung zu liefern, auch, da das Konzept des Schamanen weitaus komplexer und zu fluide ist, als dass es schriftlich festgehalten werden könnte. Was und wen man als Schamanen begreift, hängt immer von der persönlichen Perspektive aller InteraktionspartnerInnen, dem Kontext, der Region und der Umwelt als Gesamtheit ab, weshalb ich hier Eduardo als Schamanen beziehungsweise curandero, spezifischer, als ayahuasquero, bezeichne, dies aber nur meine persönliche Wahrnehmung widerspiegelt, wenn auch gestützt durch seine Selbstbe(/zu)schreibung. Auch bezüglich der „four Ds of shamanism“ herrscht Uneinigkeit, da nicht alle ForscherInnen, die sich mit Schamanismus im weitesten Sinne auseinandersetzen, der Überzeugung sind, dass „drumming, dancing, dreaming, and drugs“ (Krippner 1999:72) Techniken sind, um den „shamanic state of consciousness“ (ebd.) zu erreichen. Worin sich ForscherInnen, welche sich intensiv mit schamanischen Ritualen, Lebensweisen, Gebräuchen und Phänomenen beschäftigen einigen können, ist die Tatsache, dass es „bestimmte psychologische, transpersonale Motive gibt, die alle Schamanen und Kulturen eigen sind. Schamanentum ist kein historisches, kein kulturelles Phänomen, sondern ein grundlegend menschliches“ (Kalweit 1999:43), und dass das Schamanentum keineswegs ein Relikt aus einer anderen, prähistorischen Zeit ist, welches in einigen Kulturen bis heute überdauert hat. Manche WissenschaftlerInnen trauen dieser „Tradition“ sogar zu, dass „die Urpsychologen mehr über die Psyche wissen müßten als moderne Psychologen, die auf eine kaum 100jährige Tradition zurückblicken können. Die schamanische Kenntnis des Psychischen ist verquickt mit einer Kosmologie und Metaphysik, die die moderne Psychologie so weit hinter sich gelassen hat, daß ein Dialog kaum mehr möglich ist.“ (ebd.:44). „Dem Schamanismus wurde übrigens 1980 von der Weltgesundheitsorganisation in der Behandlung psychosomatischer Erkrankungen dieselbe Bedeutung zuerkannt wie der westlichen Medizin“ (Cremer 2007:129).

Die Auffassung, dass in einigen Teilen dieser Welt Schätze verborgen liegen, die weit umfassender sind als die, die uns bis jetzt zugänglich sind, muss hier vorausgesetzt werden. Ebenso, dass man als EthnologIn dem Paradigma folgt, von anderen Kulturen lernen zu wollen, sich als SchülerIn zu begreifen und Weltkenntnisse fremder Menschen anzunehmen. Es gilt nicht nur für die vorliegende Arbeit - ebenso: „Schamanentum bedeutet zuallererst intensives Erleben der eigenen schamanischen Transformation mit all ihren Tiefen und Höhen, also Leben in Reinform; das ist das Motto – Schamanentum kann nur erforscht werden *durch sich selbst*“ (Kalweit 1999:45; Hervorhebung im Original). Um diesem Anspruch gerecht zu werden, da wir „nur verstehen können, wenn wir vergleichbare Erfahrungen in uns selbst

gemacht haben“ (Schenk 1999:16), nahm ich an einem Ayahuasca-Ritual teil. Oder um es wie Christian Rätsch zu formulieren: „Die Wissenschaftler – vor allem diejenigen, die es nicht wagen, die heiligen Schamanenpflanzen an sich selbst zu erproben, *verstehen* nichts oder nur sehr wenig.“ (Rätsch 1999:259; Hervorhebung im Original).

Eduardo als ayahuasquero – Die Zeremonie

Eduardo ist einer der auf Ayahuasca spezialisierten curanderos, die auch als ayahuasqueros bezeichnet werden. Diese „Ayahuasca-Schamanen [...] kennen sich mit höheren Wirklichkeiten aus, kommunizieren mit Geistern, wehren Hexerei ab und haben meist eine leidvolle, von Verzicht geprägte Ausbildung durchlaufen, die entbehrungsreiches Fasten, Isolation und die Einnahme von gefährlichen Pflanzen beinhaltet“ (Wolff 2019:561) und genießen so „unter den Heilern in der Regel das höchste Prestige“ (ebd.). Eduardo bot mir an, mit ihm diese besondere Erfahrung zu teilen und eine Ayahuascazeremonie mit mir durchzuführen.

Zu diesem Zweck müssen die Teilnehmenden und der ayahuasquero bereits Tage vor dem Ritual eine „Diät“ durchführen. Diese besteht nicht nur aus strikten Ernährungsvorschriften¹⁴, sondern kann auch sexuelle Enthaltensamkeit, Verzicht auf Medienkonsum und Meditationen miteinschließen (vgl. Luna 1985; Wolff 2019). Das Einhalten dieser vorbereitenden Maßnahmen ist unumgänglich, denn werden die Vorschriften nicht eingehalten, kann ein positiver Ausgang der Zeremonie nicht garantiert werden¹⁵. Des Weiteren ist Eduardo dafür verantwortlich, mich mit Gesängen auf meiner „Wanderung“ zu begleiten. Diese „icaros“ können verschiedene Funktionen haben, beispielweise könne sie die hervorgerufenen Bewusstseinsänderungen verstärken oder abschwächen, Geister herbeirufen, Regen, Wind und Donner erzeugen, Krankheiten wie Schlangenbisse heilen (Luna 1985:190; Illius 1991:173ff.), vor Interferenz schlechter Geistwesen schützen, die Diagnose erleichtern oder dabei helfen, die Liebe einer Frau zu gewinnen (Presser-Velder 2000:113).¹⁶

Wichtige Faktoren für das gute Gelingen einer Ayahuasca-Zeremonie bestehen neben der gründlichen und gewissenhaften Vorbereitung jedes einzelnen Teilnehmenden und natürlich

¹⁴ Verzichtet werden muss auf Salz, Gewürze, Kaffee, Drogen, fermentierte und Milchprodukte sowie rotes Fleisch (Wolff 2019:561).

¹⁵ Auch Medikamente sollen zu dieser Zeit nicht eingenommen werden, da es zu lebensbedrohlichen Wechselwirkungen kommen kann. Des Weiteren sind Schwangere, Stillende, Kinder, Heranwachsende und Personen, welche unter schwerwiegenden psychischen Problemen, wie bipolaren Störungen oder Psychosen leiden (vgl. Orsolini et al. 2020), von der Einnahme ausgeschlossen. Auch menstruierenden Frauen ist die Teilnahme untersagt: “[...] the foul odor of menstrual blood attracts foul spirits“ (Labate 2010:37).

¹⁶ Zu Interviewausschnitten mit PatientInnen über ihre Erfahrungen mit icaros: Presser-Velder 2000:171f.

dem gut ausgebildeten Schamanen¹⁷ auch in dem vorherrschenden set und setting. Ayahuasca kann man nicht einfach wie ein Medikament gegen ein bestimmtes Krankheitssymptom einnehmen. Zwar sind die pharmakologischen Substanzen für die Halluzinationen verantwortlich, aber die ganzheitliche Erfahrung wird auch durch das set und setting¹⁸ geprägt. Beim set geht es um die innerpsychische Konstitution der Teilnehmenden, welche von deren Persönlichkeit und all den Einflüssen abhängt, die auf sie wirken und gewirkt haben (Rosenbohm 1991:9). Zu diesen Faktoren gehören auch die innere Einstimmung zu Beginn der Sitzung, aktuelle Begebenheiten im Leben der Teilnehmenden, Probleme die diese gerade beschäftigen oder schon weiter zurückliegende Eindrücke und Erinnerungen (Presser-Velder 2000:75). Auch verdrängte Erlebnisse können sich wieder transformieren und erinnert werden. Setting ist aus der Bühnensprache entlehnt, bedeutet im ursprünglichen Sinne schlicht Bühnenbild (Rosenbohm 1991:9) und umfasst die Umgebung, den Ort, die Zeit und den Raum des Geschehens (Linhart 2015:177). In Zusammenhang mit der Einnahme bewußtseinsverändernder Mittel bezieht sich setting auf die Umgebung während des Konsums und bezieht auch atmosphärische Elemente, beispielsweise Musik, mit ein (Rosenbohm 1991:9). Marlene Dobkin de Ríos beschäftigte sich intensiv mit den settings und stellte vier Kategorien auf, die ich an dieser Stelle nur kurz anreissen möchte. Entscheidend seien biologische, psychologische, kulturelle und sozial-interaktionäre Faktoren. Die biologischen Faktoren beziehen sich auf die physische Kondition, wie Gewicht oder Ernährungsgewohnheiten, die psychologischen auf die Persönlichkeit der Teilnehmenden und deren Intention an der Teilnahme, die kulturelle nimmt Bezug auf Glaubens- und Symbolsysteme sowie auf nonverbale Zusätze, beispielweise Musik, Tanz oder Gerüche und die sozial-interaktionäre schließlich prägen vor allem die Situation der Einnahme (vgl. de Ríos 1975, 1984). Generell wird Ayahuasca nachts eingenommen, um Reize von außen zu minimieren, da Ayahuasca die Sinneswahrnehmungen schärfen kann (Rosenbohm 1001:158). Diese Komponenten zusammengenommen verändern das Denken, Fühlen, die Emotionen und Wahrnehmung, sowohl im Körpererleben als auch im Selbsterleben (Linhart 2015:177). Dies war auch bei mir der Fall. Eduardo und ich fuhren, zunächst mit dem Bus, anschließend mit einem Mototaxi, nach Písaq, einer Stadt etwa zwei Stunden mit diesen Verkehrsmitteln von Cuzco entfernt. Eduardo entschied sich für diese Stadt, da dort seiner Meinung nach ein „besseres“ Umfeld für die Zeremonie herrschen würde. In Písaq gingen wir, nachdem wir aus

¹⁷ Meist sind die Schamanen Männer, nur in seltenen Fällen und nur in einigen Ethnien werden auch Frauen zum Schamanentum berufen, wie in einigen Teilen Sibiriens (Baer, Singer & Susser 1997:198ff.). Zur Ausbildung zum Schamanen bei den Shipibo-Conibo: Illius 1991:111ff.

¹⁸ Zur Bedeutung von set und setting bei Einnahme von Psychedelika siehe Prepeliczay 2019, inbes. S. 514ff.

dem Mototaxi ausgestiegen waren, noch etwa eine halbe Stunde zu Fuß, bis wir vor einer großen Holztür angelangten. Diese wurde uns nach energischem Klopfen von einer zierlichen Frau geöffnet, die uns nach einer herzlichen Begrüßung zu einer Art Tipi führte.

Eine runde Grundform aus Lehm und Steinen, darüber ein trichterförmiges Strohdach. Im Inneren war es düster, Licht fiel nur durch die geöffnete Tür und von 4 Lampen (rot, blau, grün & Multicolor), die an der Decke angebracht waren. Auf dem Boden lagen 5 Matratzen, in der Mitte eine Feuerstelle, um diese herum drapiert mehrere Matratzen, Decken, Kissen, Muscheln und Eimer (Ayahuasca besitzt nicht nur psychisch, sondern auch physisch reinigenden Charakter).¹⁹

Nachdem Eduardo alle für die Zeremonie benötigten Utensilien bereitgelegt hatte, begannen wir mit einer Reinigungszeremonie, bei der verschiedene Blätter, Sträucher und Kräuter, wie beispielsweise Rosmarinzweige, benutzt werden, um damit den Körper „abzufegen“ und von „schlechter Energie“ zu befreien. Anschließend begaben Eduardo und ich uns auf je eine Matratze, machten es uns im Schneidersitz bequem und Eduardo goss den dunklen Pflanzensud aus einer mitgebrachten Plastikflasche in die beiden Pappbecher. Er hatte mich bereits im Vorfeld zu meinem Gewicht und meiner Größe befragt, ebenso zu Vorerkrankungen und ob ich die dietas eingehalten hatte, um anhand dieser Angaben eine für mich verträgliche Menge abschätzen zu können²⁰. Nachdem er beide Becher gefüllt hatte, bat er Ayahuasca um eine gute, heilsame und lehrreiche Erfahrung, und wir tranken. Wir ließen uns auf die Matten niedersinken, bedeckten uns mit den Laken, und warteten. Durch Gespräche und Recherche im Vorfeld wusste ich, dass die ersten Anzeichen nach etwa einer Dreiviertelstunde zu erwarten seien. Als ich allerdings auch nach über einer Stunde keinerlei Wirkung verspürte und Eduardo dies zu verstehen gab, goss er mir noch einen weiteren Schluck in einen der Becher und bat mich, auch diesen zu trinken. Seiner Aussage nach war dies eine der sichersten Methoden, um eine Überdosierung zu vermeiden. „Nicht alles auf einmal, immer mehr herantasten, bis Mama Aya dich umarmt“, war seine Devise. Ich legte mich erneut auf die Matratze und wartete mit offenen Augen auf eine unvergessliche Erfahrung.

¹⁹ Auszug aus meinem Feldforschungstagebuch, Eintrag vom 07.12.2019

²⁰ Die Durchführung einer solchen Anamnese ist unumgänglich, um die individuelle Menge Ayahuasca verabreichen zu können. Weitere Fragen können die Intention der Einnahme, psychische Vorerkrankungen oder die „spirituelle Gesundheit“ betreffen (vgl. Labate, de Rose & dos Santos 2008).

Zeitwahrnehmung unter Ayahuasca-Einfluss

Zunächst passierte einige Minuten nichts. Bis dahin hatte ich die Zeit dank meiner Armbanduhr auch noch gut im Blick. Etwa eine halbe Stunde nach der zweiten Einnahme veränderte sich der Raum um mich herum, einige Gegenstände schienen näher zu kommen, wie die Tiger- und Jaguarfelle an der Wand, andere schienen sich aus meinem Bewusstseinsfeld herausstehlen zu wollen, wie die Muschel neben mir. Das Feuer fing an, wild zu flackern, mir wurde siedend heiß und ich musste die Decken von mir werfen und mich aufsetzen.

Ich fühlte mich wie heftigst betrunken, setzte mich auf, und sah alles doppelt. Und dann gings richtig los. Es existierten 5 Paralleluniversen und ich existierte zeitgleich in jeder, glitt durch die Dimensionen wie ein Korken im Wasser, mein Körper existierte nicht mehr, nur noch mein Geist, ich trieb von einer Ebene in die nächste, vor, zurück, hinauf, hinab, Realität existierte nicht mehr. Manchmal erschrak ich zu Tode, weil jemand laut schrie und ich realisierte, dass ich selbst es war, die schrie, konnte nicht aufhören, bat Eduardo mir zu helfen, der mich in die Arme nahm und beruhigend auf mich einredete, ich trieb durch die Wellen, sah blaue Lichter, hielt die Augen geschlossen und trieb gefühlt stundenlang, tagelang, unruhig dahin, zitterte am ganzen Körper so stark, dass Eduardo mich in 9 Decken hüllen musste, schrie, trieb, fröstelte, schrie, flog. Ich verlor meinen Verstand und mein Realitätsbewusstsein, das Gefühl für Raum, Zeit, meinen Körper. Nichts war real, aber zu viel existierte. Plötzlich schreckte ich auf und übergab mich in den Eimer, den Eduardo mir hinhielt, gleichzeitig schreckte ich hoch, weil ich das Gefühl hatte, mich übergeben zu müssen, während ich schon wieder auf die Matratze sank, im gleichen Augenblick sah ich das seltsam pink Erbrochene im Eimer und Zeit existierte nie wieder. Das Schreien wurde weniger, das Schütteln vor Kälte nicht. [...] Das zog sich bis etwa in die frühen Morgenstunden, dann schlief ich endlich ein, traumlos. Als der Hahn im Hof krächte wachte ich auf und mir war zum ersten Mal warm. Eduardo schnarchte noch, ich glitt wieder in den Schlaf. Beim nächsten Hahnenkrähen, nur wenige Sekunden wohl in der Realität, Stunden in meinem Zeitgefühl, schreckte ich wieder hoch und sah, dass nun auch Eduardo wach war. Wir setzten uns nebeneinander und sprachen über das Geschehene. [...] Kann nicht so recht etwas mit mir anfangen. Eduardo meinte, nach 7 Tagen ist das Ayahuasca aus meinem Körper raus. Mal schauen, wie es mir in den nächsten Tagen so geht. Nur eins weiß ich: Es ist wie mit den Meerschweinchen. Kann man einmal machen. Einmal.²¹

²¹ Auszug aus meinem Feldforschungstagebuch, Eintrag vom 07.12.2019. Meerschweinchen ist eines der Nationalgerichte Perus.

Diese Erfahrung prägt mich auch jetzt noch, ein Jahr später, und wird es wohl mein Leben lang. Das Gefühl, die Realität zu verlieren, keine Kontrolle mehr über seine Sinne zu haben, war eine der erschütterndsten Erfahrungen, die ich je gemacht habe. Die gesamte Existenz war aufgelöst, ich war zunächst ein Mensch, dann ein Licht, dann nichts mehr. Ich verlor mich selbst komplett, um Stunden später „neu erschaffen, wieder geboren“ zu sein, wie Eduardo es nannte. Diese tiefgreifende Erfahrung, so Eduardo, integriert anschließend ein jeder anders in sein Leben, jeder auf seine eigene Weise, bewusst oder unbewusst. Die Intention, eine solche „Reise“ anzutreten, ist zunächst bei vielen ähnlich: Sie fühlen sich etwas verloren, suchen nach etwas, ohne zu wissen nach was genau, “in all probability for something they have lost – power, for example, [...] or perhaps even themselves“ (Horwitz 1999:217), treiben umher, sehnen sich nach etwas²². Hier sehen sie Hilfe beim Schamanen: dem Heiler, dem „spirituell Anderen“, dem “premodern, spiritual, traditional, and sacred“ (Fotiou 2016:158), dem “timeless bearer[] of universal knowledge“ (ebd.), der ihnen den Weg zeigen kann, um am Ende dieses Weges hoffentlich zu finden, was sie suchen, Klarheit über ihre “personal direction in life, insights into their purpose and future“ (Winkelman 2005:214) zu erlangen. Dabei geht es nicht immer nur um spirituelle Hilfestellung, die Gründe, sich an einen Schamanen zu wenden, sind auch teils pragmatisch. “[...] people are concerned about their own and their family’s health, they seek solutions for problems in inter- and intra-personal relationships as well as career, business, longevity and fertility issues.” (Heinze 1999:91).

Der Schamane als Hilfsmittel für die eigene Seelenreise.

When existential emergencies show overwhelming dimensions, when politicians lose the confidence of their constituency, when priests do not consider the needs of their community, when psychotherapists and physicians treat symptoms and not their patients, because they don’t have the time or feel constrained by ‘scientific’ considerations, when underlying imbalances in an individual’s physical, emotional, mental, social, moral, and spiritual levels remain unattended, then the search for spiritual help begins and will produce new shamans. (Heinze 1999:94)

Dieser Schamane bedient sich wiederum eines Hilfsmittels: Ayahuasca, welches, wie andere Halluzinogene, in der Lage ist, eine „tiefgreifende Veränderung des Wirklichkeitserlebens, [n]icht nur der Wahrnehmung der äußeren Welt, sondern auch die der eigenen Persönlichkeit“ zu bewirken, bedingt durch „eine Verschiebung der Empfindlichkeit der Sinnesorgane“ (Schultes & Hofmann 1980:176)²³ und eine „beträchtliche Auswirkung auf die

²² Zu unterschiedlichen Beweggründen, an einem Ayahuasca-Ritual teilzunehmen: Winkelman 2005, Schmid, Jungaberle & Verres. 2010 sowie Wolff 2019; Besonders hervorzuheben ist das Interview mit einem Schamanen der Shipibo: de Ríos 2005.

²³ Zu schamanischer Bewußtseins transformation sei hier auf den Beitrag von Holger Kalweit (1999) verwiesen.

Wahrnehmung von Raum und Zeit oder auf die Auslösung von Emotionen“ (Linhart 2015:170) zur Folge hat.

Die Veränderung im Erleben des eigenen Ich zeigt, daß die Wirkung der Halluzinogene bis ins Bewußtsein reicht. Unser Wirklichkeitserleben ist undenkbar ohne Subjekt, ohne ein Ego, das diese Wirklichkeit wahrnimmt. Das subjektive Erlebnis einer sogenannten objektiven Realität ist das Ergebnis der Einwirkung von Signalen, die durch die Sinnesorgane aus der Außenwelt empfangen werden, auf ein Ego, das diese Informationen in bewußte Wahrnehmungen umzuwandeln vermag. (Schultes & Hofmann 1980:176)

Nimmt man also Halluzinogene gewissermaßen als Werkzeuge wahr, die helfen können, die „Wirklichkeit“ zu verändern und zu erweitern, erscheinen „andere Ansichten oder Schichten von ein und derselben Wirklichkeit“ (Schultes & Hofmann 1980:176), die „zusammen die allumfassende, zeitlose, transzendente Wirklichkeit“ bilden (ebd.). Diese Erlebnisse wurden und werden nach wie vor auf medizinische Weise verwendet²⁴, hauptsächlich, um durch eine „Erschütterung des angewohnten Weltbildes [...] Patienten, die in einem ichbezogenen Problemkreis festgefahren sind, [zu] helfen, sie aus ihrer Fixation und Isolierung zu befreien“ (ebd.:177), was auch „eine größere Aufgeschlossenheit für psychotherapeutische Beeinflussung“ (ebd.:178) zur Folge hat und damit positive Auswirkungen auf den Behandlungserfolg. Die veränderte Wahrnehmung wird neurobiologisch darauf zurückgeführt, dass „das Gehirn unter Wirkung von Ayahuasca in bestimmten Regionen mehr durchblutet [wird] als in anderen. Es entsteht dadurch die Möglichkeit, auf Gehirnregionen zuzugreifen, die im «Normalzustand» nicht in Verwendung stehen“ (Linhart 2015:172). „Kontrollierende Instanzen“, die im „Normalzustand“ zwischen Intellekt und Affekt klar unterscheiden, werden unterdrückt und es kommt zum

Erinnern unbewußten Materials. Dadurch kann eine emotionale Katharsis sowie die Lösung und Integration psychischer Spannungen erreicht werden. Außerdem können sich unterdrückte Aspekte des Selbst manifestieren und individuelle Bedürfnisse konstruktiver in den soziokulturellen Zusammenhang eingepaßt werden. Zudem ist die Psyche während veränderter Bewußtseinszustände besonders suggestibel und somit offen für therapeutische Botschaften. (Presser-Velder 2000:66)

Zeitwahrnehmung und Arbeit mit Zeit in therapeutischen Kontexten

Von Geburt an nehmen wir einen Weg „in eine unbestimmte offene Landschaft [...], die sich erst als bereits erlebte in der Rückschau entfaltet“ (Fischer 2018:462). Oft vergessen wir aber,

²⁴ Als Reinsubstanzen fungieren oft LSD (Lysergsäurediethylamid), Meskalin und Psilocybin („magic mushrooms“) (Schultes & Hofmann 1980:177).

dass unser Handeln in jedem Augenblick, im Jetzt, diese Rückschau erst möglich macht, man Regie führt über die Gegenwart und so erst die Retrospektive entsteht. Ohne Gegenwart keine Vergangenheit, ohne Gegenwart keine Zukunft, ohne Vergangenheit keine Zukunft und ohne Zukunft keine Vergangenheit – kurzum: Ohne das Jetzt kann es kein Vorher und Nachher geben. Diese Reflexion, „daß im Augenblick des Verstehens und der Integration des Vergangenen die zukünftige Veränderung möglich wird“ (Reister 2000:209), ist ein Kernthema therapeutischer Arbeit der Reautonomisierung. Oft können die mannigfaltigen Möglichkeiten, die uns die derzeitige pluralistische Welt in der wir leben offeriert, überfordern. Wir leben in einer beschleunigten Welt (vgl. Rosa 2005, 2012, 2013), haben ein überbordendes Angebot an Alternativen, verlaufen uns im Irrgarten der möglichen Ziele, zu erreichenden Vorhaben und haben das Gefühl, doch nie anzukommen und zu wenig Zeit zu haben, alle Optionen voll ausschöpfen zu können – und zu müssen. Die daraus resultierende Erschöpfung und Antriebslosigkeit kann als „Signatur der westlichen Gesellschaften jüngerer Zeit“ (Tornay 2019:96) angesehen werden, als „Schlüsselkrankheit und [...] Kehrseite der Leistungsgesellschaft“ (ebd.). In dieser erschöpfenden Zeit passiert es leicht, das Vertrauen in die eigene Handlungsfähigkeit zu verlieren, das Gefühl zu bekommen, das „Ziel“ zu verfehlen, sich von sich selbst zu entfernen, Identitätsprobleme zu entwickeln (vgl. Rosa 2005, 2013; Fischer 2018:466). Diese „Identitätsdiffusion hat Krankheitswert: Wenn ich nicht weiß, wer ich bin, wenn ich mich nicht im Horizont meiner bis dato konkreten Vergangenheit und Zukunft orientieren kann, verliere ich mein leibliches Erlebens- und Handlungsvermögen und damit meine Gesundheit“ (Fischer 2018:438). Wie kann man nun Möglichkeiten schaffen, „im Jetzt anzukommen, die Vergangenheit neu zu interpretieren und die vergangene Zukunft durch eine neue zu ersetzen, nach der man sich richten kann“ (ebd.: 467), dieser Identitätsdiffusion entgegenzutreten?

Das Hauptaugenmerk liegt hier auf dem reflektierten Umgang mit Vergangenheit und Zukunft, ob in der Medizin, der Psychotherapie, der Sozialen Arbeit oder in der Anwendung schamanischer Praktiken - die einige wohl als Konglomerat der drei erstgenannten bezeichnen würden. Das Resultat angewandter Hilfsangebote soll die Reautonomisierung darstellen, die aus drei Komponenten zusammengesetzt wird: Eine biographische Rekonstruktion, bei der erarbeitet wird, welchen Weg man bis dato eingeschlagen hat und wie dieser verlief; Ein kognitives Erkennen von nicht genutzten Optionen sowie erreichbaren zukünftigen Zielen; Und das Erlernen von kommunikativen Instrumenten und Kompetenzen, „um gemeinsam mit den Adressaten eine biographische Um-Konstruktion zu erreichen, die zur Re-Autonomisierung der Lebenspraxis und dem Rückzug der Professionellen aus der Fallarbeit führen“ (ebd.:469). Man

arbeitet also sowohl retrospektiv, orientiert sich an der Vergangenheit, eruiert Erfolge und Misserfolge, den bisherigen Umgang mit Anforderungssituationen, erforscht bestimmte Erlebens- und Handlungszusammenhänge, als auch prospektiv, also ausgerichtet an der Zukunft, indem man verfügbare Optionen auslotet, „alternative[] Lesarten und alternative[] Handlungsmöglichkeiten“ (ebd.) darlegt und den Schwerpunkt auf die optionale Lebenspraxis legt.

Die Schnittstelle

Genau hier liegt gewissermaßen der „Knackpunkt“, wenn man Reautonomisierungstherapien mit der Einnahme von Halluzinogenen verbindet, denn das erneute Durchleben von Erinnerungen und bisher verdrängten Inhalten kann sehr „befreiend für die Patienten [sein], da sie dadurch, daß sie sie nochmals durchlebten, zur Vergangenheit wurden“ (Presser-Velder 2000:177).

Es liegen viele Berichte vor, wonach unter dem Einfluß von Halluzinogenen [...] Erinnerungen an Erlebnisse selbst aus der allerfrühesten Kindheit wieder lebendig werden. Es handelt sich dabei nicht um ein gewöhnliches Erinnern, sondern um ein eigentliches Wiedererleben, nicht um *réminiscence*, sondern um *réviviscence* [...]. (Schultes & Hofmann 1980:178; Hervorhebungen im Original)

Dadurch kann über bisher verdrängte Inhalte des eigenen Bewußtseins Aufschluss gegeben werden. „Die Ayahuasca-Sitzungen scheinen in einer beeindruckenden präzisen Art und Weise Aspekte aufzuzeigen, an denen der Patient arbeiten muß.“ (Presser-Velder 2000:154). Bei der Einnahme von Ayahuasca „geht es eher um Dinge, wie sich zu entdecken, zu verstehen, warum man Dinge tut und Wege zu finden, das zu verändern, was nicht gut ist“ (ebd.:169). Das Halluzinogen wirkt nicht als Heilmittel per se, sondern als Katalysator, das „im Rahmen einer psychoanalytischen und psychotherapeutischen Behandlung eingesetzt werden kann und das geeignet ist, diese wirksamer zu gestalten und die Behandlungsdauer abzukürzen“ (Schultes & Hofmann 1980:178) „oder einen neuen Ansatzpunkt für verfahrenere und aussichtslos erscheinende Analysen [zu] liefern“ (Eigner & Scholz 1985:75). Durch die herbeigeführten Veränderungen der Denkprozesse und eine Verstärkung des Gefühlserlebens können intensive introspektive Erkenntnisprozesse angestoßen werden (Wolff 2019:556). Manche PatientInnen, die schon mehrere verschiedene Therapieansätze durchlaufen hatten und schließlich zu einer Therapie mit Ayahuasca bereit waren, konnten damit ihre Problematiken bewältigen. Ein Patient aus einem Zentrum, welches Ayahuasca-Therapie anbietet, erzählt:

Bevor ich hier herkam, war ich in Psychotherapie. Manchmal ging ich sogar gedopt zu meinem Therapeuten, hörte ihm zu... Das ging zum einen Ohr rein und zum anderen raus... Verändert habe

ich mich dadurch nicht... Hier mit Ayahuasca ist das anders, da wirst du zu deinem eigenen Therapeuten, und weil du selber dein Therapeut bist, bringt es nichts, dich zu belügen... Da ist auch niemand, der einem sagt, was man tun soll, sondern man findet seine Antworten selbst aus seinem Inneren heraus... Weil man sich selbst überzeugt hat, was richtig ist, kann man auch an die Dinge glauben. (Presser-Velder 2000:165)

Mit der Zeit haben sich zwei Hauptverfahren herauskristallisiert. Die eine Form der therapeutischen Behandlung, bezeichnet als „psycholytische Therapie“²⁵, ist durch die Einnahme niedriger bis mittelstarker Halluzinogendosen an mehreren, mit zeitlichem Abstand folgenden Behandlungstagen gekennzeichnet (Chi & Gold 2020:1). Die Erlebnisse werden anschließend in Gruppengesprächen verarbeitet und teilweise mit Zeichentherapie, bei der die Bilder der „Reise“ visualisiert und anschließend analysiert werden, unterstützt. Bei der zweiten Behandlungsweise ist die eingenommene Menge an Halluzinogenen höher, dafür einmalig. Diese Form wird als „psychedelische Therapie“²⁶ bezeichnet und hat zum Ziel, „einen [...] ekstatischen Zustand auszulösen, der als Ansatzpunkt für die Neustrukturierung der Persönlichkeit dienen soll“ (Schultes & Hofmann 1980:178). Ein Therapeut in einem Zentrum, welches vor allem PatientInnen mit Suchtproblematiken mittels Ayahuasca behandelt, schildert:

Wir geben den Patienten Ayahuasca, weil wir wollen, daß sie aktiv an ihrem Heilprozess teilhaben. Viele der modernen Therapien beruhen auf externe Konfrontation. [...] Ihr ganzes Leben haben sie es erfahren, daß irgend jemand etwas von ihnen wollte. Durch die Arbeit mit Ayahuasca dagegen, werden die Patienten mit sich selbst konfrontiert. Sie betrachten ihr Leben, [...] und alles, was damit zu tun hat. In dem Zusammenhang ist auch das Übergeben wichtig, da dadurch gleichsam eine psychosomatische Reinigung von altem Ballast erreicht werden kann. Dadurch gibt es Heilung. Aufgabe des Curanderos [=Ayahuasqueros] ist es, in diese Räume hineinzuführen, aber auch wieder hinauszuführen... Ayahuasca amplifiziert die Gehirnaktivität und Sinneswahrnehmungen und der Patient erfährt eine Bewußtseinsweiterung und eine Zunahme der Fähigkeiten seines gegenwärtigen Ich – Ayahuasca ermöglicht die Stärkung des Ego. (Presser-Velder 2000:154)

Beide Formen eignen sich aus meiner Sicht für die Arbeit in der Reautonomisierungstherapie, je nach PatientInnenwunsch und Anraten der Betreuenden, da beide dienlich sind, verdrängte oder verschüttete Erinnerungen wieder für die zu Behandelnden wahrnehmbar zu machen um

²⁵ „Der Terminus *psycholysis* wurde von Roland A. Sandison geprägt, [...] [d]ie Wurzel *lysis* deutet auf die Auflösung von Spannungen oder Konflikten in der menschlichen Psyche hin.“ (Schultes & Hofmann 1980:178; Hervorhebungen im Original). Die psycholytische Therapie ist eine substanzgestützte tiefenpsychologische Therapieform (Presser-Velder 2000:59). Erste psychoanalytisch orientierte Therapieformen der Psycholyse arbeiteten mit Unterstützung von LSD (ebd.:23f.).

²⁶ „Die Bezeichnung *psychedelic*, die als «die Seele enthüllend» oder «entfaltend» übersetzt werden kann, wurde vom Psychater Humphry Osmond eingeführt.“ (Schultes & Hofmann 1980:178; Hervorhebung im Original). Auch in dieser therapeutischen Herangehensweise wurde vornehmlich LSD verabreicht (Presser-Velder 2000:24f.).

anschließend bewusst damit arbeiten zu können. Durch die Einnahme bewusstseinsverändernder Substanzen, die „auf «unbekannte» Regionen [...] [zugreifen können und daraus] «erweiterte Wahrnehmungen und Erkenntnisse»“ (Linhart 2015:172) gewinnen, können Probleme und Konflikte freigelegt und intensiver erlebt werden, werden somit deutlicher erkannt und können so zugänglicher für die Behandlung werden (Schultes & Hofmann 1980:178). Es können Zusammenhänge erkannt werden, „die noch nie zuvor aufgetaucht sind und der Person Einsichten vermitteln, die sie bis zu dem Zeitpunkt noch nicht realisieren konnte, da diese durch den Zugriff auf die speziellen Gehirnregionen noch «undenkbar» waren“ (Linhart 2015:172). Da Bewusstsein den inneren Rahmen vorgibt, in dem die Art und Weise, wie man die Welt kennt und in ihr lebt, interpretiert und verstanden wird, können Halluzinogene helfen, diesen Rahmen neu auszurichten und mit neuen oder verdrängten, bisher nicht bewusst wahrgenommenen Inhalten zu füllen (vgl. Krippner 1999:79). “Taking advantage of this potential, and using altered states of consciousness [...] is precisely what [...] shamanic healing [is] all about” (Davis 1999:67), was an der Schnittstelle von Reautonomisierungstherapien und dem Einsatz halluzinogener Substanzen positive Erwartungen zulässt. Die Notwendigkeit, die Ayahuasca-Erfahrungen zu integrieren, fasst ein Arzt eines therapeutischen Zentrums, welches mit Ayahuasca arbeitet, wie folgt zusammen:

Ohne Integration der Ayahuasca-Erfahrungen in das alltägliche Leben kann sich Ayahuasca destabilisierend auswirken. Oftmals erhalten die Patienten in den Ayahuasca-Sitzungen klare Anweisungen bzw. Einsichten bezüglich Schritten, die auf dem Weg der Heilung für sie wichtig sind. Setzen sie das, was sie in den Ayahuasca-Zeremonien erfahren, nicht um, ist das so, als würden sie Fernsehen anstatt das eigene Leben betrachten... Es sollte eine derartige Verbindung zwischen Ayahuasca-Sitzungen und dem Alltag geben, daß Ayahuasca den Alltag nährt und der Alltag Ayahuasca-Erfahrungen. Um das zu erreichen, ist es wichtig zu wissen, warum man Ayahuasca trinkt. (Presser-Velder 2000:153)

Nicht zu vernachlässigen ist aber auch die geistige Haltung der PatientInnen gegenüber den zu erwartenden Auswirkungen therapeutischer Behandlung, denn wie schon erwähnt, wirkt Ayahuasca als Katalysator, aber nicht als „Allheilmittel“, welches durch die Einnahme die Probleme des/der PatientIn schlicht beseitigt:

There is abundant evidence from many studies that demonstrates the importance of client expectancy; what a person *expects* to happen in healing often *will* happen if the expectations are strong enough. [...] [T]he state of mind conducive to healing depends on a practitioner's ability to arouse the patient's hope, bolster his [or her] self-esteem, stir him [or her] emotionally, and strengthen his [or her] ties with a supportive group. (Krippner 1999:77; Hervorhebungen im Original)

Der Schamane kann somit eine Hilfestellung anbieten und „ihn bei den einzelnen Heilungsschritten [begleiten], die der Heilungssuchende jedoch selbst beschreiten muss. Ohne Bereitschaft und Willen des Heilungssuchenden zur Änderung/Veränderung kann der Schamane nicht helfend wirken“ (Linhart 2015:175). Diese positive Erwartungshaltung gekoppelt mit dem Willen zur Veränderung spielt nicht nur bei schamanischen Ritualen, sondern bei allen Maßnahmen eine Rolle, die eine Verbesserung der psychischen oder physischen Verfassung zum Ziel haben. „Entscheidend ist, daß man sich wirklich heilen will. Ayahuasca kann einem viele Dinge zeigen. Der Rest hängt von dir ab.“ (Presser-Velder 2000:186).

Die Forschungsfragen und Methodik

Ayahuasca kann, bedingt durch seine chemischen Inhaltsstoffe sowie durch Hilfestellung mittels ayahuasqueros, das Zeitempfinden und die Zeitwahrnehmung seiner AnwenderInnen zerrütten und verdrängte Inhalte wieder zum Vorschein bringen. In der heutigen beschleunigten Welt sollten wir darauf achten, nicht von Synchronisierungsproblematiken und Identitätsdiffusionen zerrieben zu werden (vgl. Fischer 2018, Rosa 2005, 2012, 2013). Retro- sowie prospektive Arbeit kann helfen, sich mit den Anforderungen an das Selbst auseinanderzusetzen und künftige Orientierung zu bieten. Es soll untersucht werden, wie die Arbeit mit Ayahuasca Verdrängtes hervorholen, bisher angewandte Mechanismen im Umgang mit schwierigen Anforderungssituationen und Handlungsbarrieren aufzeigen und dadurch zukunftsorientiert gearbeitet werden kann. Bereits existierende Projekte an der Schnittstelle Ayahuascakonsum und Reautonomisierungspraxis sollen untersucht und auf ihre Ergebnisse geprüft werden. Des Weiteren soll erforscht werden, welche Projekte sich in der Realisierungsphase befinden und dabei mit Betroffenen wie ÄrztInnen, SchamanInnen, PatientInnen und weiteren in den Prozess eingebundenen Personen gesprochen werden. Eine erste Anlaufstelle wäre hierbei das Zentrum Takiwasi²⁷, da diese auf eine lange Geschichte zurückblicken und damit hochinteressante Einblicke gewähren kann. Dieses Heilzentrum wurde als Pilotprojekt unter anderem von Dr. Jaques Mabit²⁸, einem französischen

²⁷ Linhart übersetzt Takiwasi mit „Singen der Bäume“ (Linhart 2015:178), Apud als “the house that heals“ (Apud 2015:6), Presser-Velder als „das singende Haus“ (Presser-Velder 2000:84). Meine persönliche Übersetzung nähert sich am ehesten der von Presser-Velder an und lautet „Haus der Musik“, da „taki“ Lied, Musik oder Gesang bedeutet und „wasi“ Haus (Abweichungen ergeben sich aufgrund unterschiedlichster Quechua-Variationen).

²⁸ Eingetragene GründerInnen: “En agosto de 1992 la ONG Takiwasi es registrada como una asociación sin fines de lucro por Jaques Mabit, Rosa Giove, José Campos, Rony Yon [y] Dionísio Santos en el municipio de Tarapoto.“ (Dupuis 2018:344).

Schulmediziner, im Jahr 1992 als „clínica de tratamiento de adicciones“²⁹ (Dupuis 2018:342) gegründet um Suchtkrankheiten zu behandeln und „traditionelle“ Medizin näher zu untersuchen und einen „innovativen, integralen, effektiven, nebenwirkungsarmen, kostengünstigen und kulturell eingepaßten Ansatz zur Drogentherapie zu entwickeln“ (Presser-Velder 2000:84). „Generell bestehen die Aufgaben [...] darin, die menschlichen und natürlichen Ressourcen der traditionellen Medizin einer Neubewertung zuzuführen und eine tatsächliche therapeutische Alternative [...] zu entwickeln“ (Linhart 2015:178). Dieses Zentrum ist besonders in Kombination mit der Behandlung von Suchterkrankungen ein interessantes Forschungsfeld, da die „Erfolgsrate [...] im Vergleich zu konventionelle[r] schulmedizinische[r] Therapie von Drogenabhängigen sehr hoch [ist]“ (ebd.). Schulmedizin kann in etwa eine „Erfolgsrate“ von 5% vorweisen, das Zentrum Takiwasi von 33% (ebd.), was den kompletten Verzicht auf Drogen nach Ayahuasca-Konsum in Verbindung mit einer Therapie betrifft. 68% der PatientInnen, die ihre Therapie planmäßig beendet haben, leben zwei Jahre nach dieser drogenfrei und führen ein „normales“ Leben (Presser-Velder 2000:161). Der Schlüssel liegt bei der Therapie in der Bewusstmachung der Suchtursachen, induziert durch die Verabreichung von Ayahuasca, welche den PatientInnen dabei hilft, die tiefer liegenden Ursachen ihrer Sucht zu enthüllen (Linhart 2015:178), sich „auf sehr intensive Art mit den ihrer Sucht zugrundeliegenden Problematiken auseinanderzusetzen, [...] ihre innere Welt zu erforschen“ (Presser-Velder 2000:141) und die so erschlossenen Ursachen aus dem Unterbewussten in der daran anschließenden Therapie zu beseitigen (Linhart 2015:178).³⁰

Wie schon eingangs erwähnt, benötigt diese Art der Forschung den Zugang durch sich selbst. Ohne die persönliche Erfahrung ist das Erlebte schlichtweg weder begreifbar noch beschreibbar, erst die Erfahrung ermöglicht ein tiefes Verständnis der Materie.

Des Weiteren sollen die Methoden der Teilnehmenden Beobachtung, der Dichten Teilnahme, informelle Gespräche und Interviews angewandt werden, wobei in diesem Forschungskontext vor allem narrative und biographische Interviews von Interesse sind. Das Ziel ist es, ein möglichst stimmiges Gesamtbild durch ein Verweben der eben angesprochenen Methoden zu erhalten, wobei Widersprüche und Brüche auftreten können und werden. Da es um subjektive Perspektiven gehen soll, wird eine qualitative Datenerhebung in den Vordergrund gestellt und eine Methodik gewählt, mittels derer das Untersuchungsthema aus der subjektiven Sicht der Befragten zu erfassen ist und dem Erleben der Befragten die Begrifflichkeit wissenschaftlicher

²⁹ Klinik zur Behandlung von Suchterkrankungen, meine Übersetzung.

³⁰ Zum Ablauf der Therapie: Dupuis 2018; Presser-Velder 2000 (insbes. 135ff.) sowie Labate 2010.

Konstrukte nicht übergestülpt und damit „das Fremde wegerklärt wird“ (Presser-Velder 2000:88). Das Set an InteraktionspartnerInnen wird hauptsächlich aus SchamanInnen, TherapeutInnen, ÄrztInnen, MitarbeiterInnen der verschiedenen Institutionen sowie PatientInnen bestehen, bevorzugt aus dem bereits erwähnten Zentrum Takiwasi³¹, aber auch anderen Anlaufstellen im Bereich „Therapie mit Ayahuasca“. Auch generell in die Prozesse eingebundene Personen sollen die Möglichkeit erhalten, Stellung zu nehmen und sich zu äußern, wie beispielsweise ehemalige PatientInnen, angehende SchamanInnen vor wie auch während der Initiation³² oder Angehörige der verschiedenen InteraktionspartnerInnen.

Um die Befragungen erfolgreich durchzuführen, wird schon im Voraus ein umfassender Leitfragebogen erarbeitet, welcher den zu befragenden Personen je nach Situation und Kontext angepasst und während dem Forschungsverlauf weiterhin um Fragen ergänzt oder reformuliert wird. Auch werden die informellen Gespräche eine erschöpfende Informationsquelle darstellen, da hierbei die Struktur von den Interviewten ausgeht und so Raum bleibt für neue Inspirationen. Da Zentren wie das Takiwasi oft über eine umfangreiche Dokumentation ihrer Arbeiten verfügen wäre es wünschenswert, Einblick in diese zu bekommen, um so die Ergebnisse der teilnehmenden Methodik mit diesen zu verweben und in einen breiteren Kontext einbetten zu können. Selbstverständlich kann nicht ausgeschlossen werden, dass im Zuge der Durchführung noch weitere Fragen auftauchen, bereits geklärte Sachverhalte verworfen und neue Details ins Auge gefasst werden. Dies stellt meiner Meinung nach aber eher ein als wünschenswert einzustufendes Ereignis dar, um so einer vorzeitigen Beharrung auf ein starr festgelegtes Thema entgegenzuwirken und die favorisierte emische Sichtweise beibehalten zu können.

Ebenso interessant wäre eine Analyse von Webseiten diverser Anbieter, die Ayahuasca-Therapien anbieten und hierbei der Fokus darauf zu legen, mit welchen Informationen oder Versprechen auf diesen Seiten geworben wird, um Interessenten für ihre Angebote zu gewinnen (vgl. Beyer 2012:3). Hierbei können auch Verbindungen und Querverweise zum sogenannten „Ayahuascatourismus“ gezogen werden, bei welchem die Zahlen der AnwenderInnen mittlerweile rapide ansteigen (Fotiou 2016, insb. 160ff.; de Ríos 2005), auch angestoßen durch Berichte in Massenmedien, wie beispielsweise in Fernsehshows oder Publikationen im National Geographic Travel (Salak 2006 in Fotiou 2016:161; vgl. Beyer 2012). Auch der Sänger Sting

³¹ Das therapeutische Team Takiwasis ist interdisziplinär und besteht aus schulmedizinisch ausgebildeten ÄrztInnen, PsychologInnen, TanztherapeutInnen, ErgotherapeutInnen, KrankenpflegerInnen, LehrerInnen, AgronomInnen, EthnobotanikerInnen und therapeutischen AssistentInnen (Presser-Velder 2000:87), was ein interessantes set an InteraktionspartnerInnen verspricht.

³² Zur Initiation sei hingewiesen auf: Presser-Velder 2000:97ff.; 131ff.

reflektiert in seiner Autobiographie über seine Erfahrungen mit dem Pflanzensud (Wolff 2019:555). Hier wäre eine Einbettung in Akkulturationstheorien vor allem in Zuge der fortschreitenden Globalisierung eine erkenntnisreiche Herangehensweise (vgl. Kehoe 2000; Feinberg 2003; Zick 2010; Sam & Berry 2006; Strang 2011; Waldron & Newton 2012), auch in Verbindung mit vorwiegend politik- und wirtschaftsethnologischen Perspektiven im Bereich von Kommerzialisierung (vgl. Wallis 2003; Meyer & Royer 2001). Auch das Verweben mit Techniken und Formen der Akkulturation seitens Angehöriger der Ethnie, welcher man den Gebrauch von Ayahuasca zuschreibt, welche aber „traditionell kein Ayahuasca nahmen, sondern es sich ebenfalls angeeignet haben und es nutzen, um ihre Kultur zu revitalisieren“ (Fotiou 2016:166; Übersetzung meinerseits), und deren „Vermarktungsstrategien“ (vgl. Langdon & Santana de Rose 2012) ist hier miteinzubeziehen (vgl. Langdon 2016).

Eine interdisziplinäre Arbeit wäre äußerst wünschenswert, da diese in bisherigen Studien zu Ayahuasca gewinnbringende Ergebnisse erzielen konnte und die „Seelenranke“ als bio-psycho-soziales Phänomen (Labate, de Rose & dos Santos 2008:76) anzusehen ist, dem am besten transdisziplinär begegnet werden kann. Innerhalb der Ethnologie bieten sich die Ethnobotanik, die „psychological anthropology“, die Medizinethnologie³³ und Strömungen an, die sich mit körperlichen Erfahrungen beschäftigen, wie beispielsweise die sensory ethnography (vgl. Pink 2009; Arantes & Rieger 2014; Braun et al. 2017). Auch unter ritual- und religionsanthropologischen Gesichtspunkten kann sich eine Beschäftigung mit Ayahuasca oder Halluzinogenen im weiteren Sinne als gewinnbringend erweisen und neue Denkanstöße bieten. Als Forschungsrichtungen, die sich für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit eignen, sind die Soziologie³⁴, Psychologie, Pharmakologie, Medizin, Rechts-³⁵, Religions- und Gesundheitswissenschaften in breiterem Verständnis zu nennen, um eine „adequate view of ayahuasca“ zu gewährleisten (Labate, de Rose & dos Santos 2008:76).

³³ Zur Definition und Entstehungsgeschichte, dem Aufgabenspektrum, den Möglichkeiten und Grenzen von Medizinethnologie: Baer, Singer und Susser 1997.

³⁴ Bisher „fehlt eine zeitsoziologische Analyse, was bedauerlich ist, weil die wahrgenommene Veränderung des Raum-Zeit-Gefüges seit dem 19. Jahrhundert ein beständig wiederkehrender Topos von theoretischen und literarischen Rauscherzählungen ist, die mit den Beschleunigungstendenzen im digitalen Kapitalismus noch einmal an Bedeutung gewonnen hat“ (Feustel, Schmidt-Semisch & Bröckling 2019:9).

³⁵ Zur Rechtslage von Ayahuasca in verschiedenen Ländern: Orsolini et al. 2020:3; Labate 2010:42.

„Dass Ayahuasca eine Bereicherung auf verschiedenen Ebenen sein kann, bleibt unbestritten, und die zukünftigen Forschungsergebnisse wie auch die Offenheit der Menschen und der achtsame Umgang werden den weiteren Entwicklungsweg dieser speziellen Pflanzenmedizin bestimmen.“

(Linhart 2015:180).



Meine Gefühle anderen Menschen gegenüber haben sich verändert. Ich habe wieder Sinn im Leben, Freude und Interesse am Leben gefunden. Ich finde das unglaublich, wie jeder durch Ayahuasca das bekommt, was er braucht... Durch Ayahuasca habe ich mich wieder daran erinnert, [...] daß ich schwere Situationen annehmen muß und daran arbeiten muß, diese zu überwinden.

(Presser-Velder 2000:185)

Literaturverzeichnis

Bibliographie:

Andritzky, Walter. 1989. Ethnopsychologische Betrachtungen des Heilrituals mit Ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) unter besonderer Berücksichtigung der Piros

(Ostperu). In: *Anthropos* (84/1-3): S. 177-201.

Apud, Ismael. 2015. Ayahuasca from Peru to Uruguay: Ritual Design and Redesign through a Distributed Cognition Approach. In: *Anthropology of Consciousness* (26/1): S. 1-27.

Arantes, Lydia Maria und Elisa Rieger (Hg.). 2014. *Ethnographien der Sinne: Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen*. Bielefeld: transcript.

Baer, Hans A., Merrill Singer und Ida Susser. 1997. *Medical Anthropology and the World System. A Critical Perspective*. Westport, Connecticut und London: Bergin and Garvey.

Barbosa, Paulo Cesar Ribeiro, Joel Sales Giglio und Paulo Dalgalarondo. 2005. Short-Term Psychological After-Effects Induced by the First Time Ritual Use of Ayahuasca in an Urban Context in Brazil. In: *Journal of Psychoactive Drugs* (37/2): S. 193-201.

Beyer, Stephan V. 2012. Special Ayahuasca Issue Introduction: Toward a Multidisciplinary Approach to Ayahuasca Studies. In: *Anthropology of Consciousness* (23/1): S. 1-5.

Braun, Karl, Claus-Marco Dietrich, Thomas Hengartner, Bernhard Tschöfen (Hg.). 2017. *Kulturen der Sinne: Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Callaway, J. C., Glacus S. Brito und Edison S. Neves. 2005. Phytochemical Analyses of Banisteriopsis Caapi and Psychotria Viridis. In: *Journal of Psychoactive Drugs* (37/2): S. 145-150.

Chi, Tingying und Jessica A. Gold. 2020. A review of emerging therapeutic potential of psychedelic drugs in the treatment of psychiatric illnesses. In: *Journal of the Neurological Sciences* (411): S. 1-8.

Cremer, Wolfgang. 2007. *Tabak und Schamanismus bei den Indianern in Südamerika*. Idstein: Baum Publications.

Crevels, Mily. 2012. Language endangerment in South America. The clock is ticking. In: *The Indigenous Languages of South America. A Comprehensive Guide*. L. Campbell und V. Grondona (Hg.). Berlin, Boston: De Gruyter Mouton. S. 167-234.

Davis, Wade. 1999. The Art of Shamanic Healing. In: *Was ist ein Schamane? Schamanen, Heiler, Medizinleute im Spiegel westlichen Denkens*. Amélie Schenk und Christian Rátsch (Hg.). Berlin: VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung. S. 61-70.

De Ríos, Marlene Dobkin. 1970. Banisteriopsis in Witchcraft and Healing Activities in Iquitos, Peru. In: *Economic Botany* (24/3): S. 296-300.

De Ríos, Marlene Dobkin. 1975. Man, Culture and Hallucinogens: An Overview. In: *Cannabis and Culture*. Vera D. Rubin (Hg.). The Hague: Mouton Publishers. S. 401-416.

De Ríos, Marlene Dobkin. 1984. *Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives*. Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico Press.

De Ríos, Marlene Dobkin. 2005. Interview with Guillermo Arrévalo, a Shipibo Urban Shaman, by Roger Rumrill. In: *Journal of Psychoactive Drugs* (37/2): S. 203-207.

Dorian, Nancy C. 1998. Western language ideologies and small-language prospects. In: *Endangered Languages. Language loss and community response*. Lenore A. Grenoble und Lindsay J. Whaley (Hg.). Cambridge: Cambridge University Press. S. 3-21.

Dupuis, David. 2018. Prácticas en búsqueda de legitimidad: el uso contemporáneo de la ayahuasca, entre reivindicaciones terapéuticas y religiosas. In: *Salud Colectiva* (14/2): S. 341-354.

Eigner, Dagmar und Dieter Scholz. 1985. Ayahuasca – Liane der Geister. In: *Pharmazie unserer Zeit* (14/3): S. 65-76.

Feinberg, Benjamin. 2003. *The Devil's Book of Culture: History, Mushrooms, and Caves in Southern Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Feustel, Robert, Henning Schmidt-Semisch und Ulrich Bröckling. 2019. Drogen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive. Eine Einleitung. In: *Handbuch Drogen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Robert Feustel, Henning Schmidt-Semisch und Ulrich Bröckling (Hg.). Wiesbaden: Springer VS. S. 1-11.

Fischer, Wolfram. 2018. Zeit und Biographie. In: *Handbuch Biographieforschung*. Helma Lutz, Martina Schiebel und Elisabeth Tuider (Hg.). Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. S. 461-471.

Fotiou, Evgenia. 2016. The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. In: *Anthropology of Consciousness* (27/2): S. 151-179.

Grinevald, Colette. 1998. Language endangerment in South America. A programmatic approach. In: *Endangered Languages. Language loss and community response*. Lenore A. Grenoble und Lindsay J. Whaley (Hg.). Cambridge: Cambridge University Press. S. 124-159.

Heinze, Ruth-Inge. 1999. Who are the Shamans of the 20th Century? In: *Was ist ein Schamane? Schamanen, Heiler, Medizinleute im Spiegel westlichen Denkens*. Amélie Schenk und Christian Rätsch (Hg.). Berlin: VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung. S. 85-96.

Hornberger, Nancy H. 1988. *Bilingual Education and Language Maintenance. A Southern Peruvian Quechua Case*. Berlin, New York: De Gruyter Mouton.

Horwitz, Jonathan. 1999. Apprentice to the Spirits: The Shaman's Spiritual Path. In: *Was ist ein Schamane? Schamanen, Heiler, Medizinleute im Spiegel westlichen Denkens*. Amélie Schenk und Christian Rätsch (Hg.). Berlin: VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung. S. 215-221.

Hultkrantz, Åke. 1999. The Unity of Shamanism: Reality or Illusion? In: *Was ist ein Schamane? Schamanen, Heiler, Medizinleute im Spiegel westlichen Denkens*. Amélie Schenk und Christian Rätsch (Hg.). Berlin: VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung. S. 21-25.

Illius, Bruno. 1991. *Ani shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. Münster, Hamburg: LIT.

Illius, Bruno. 1999. *Das Shipibo. Texte, Kontexte, Kommentare: Ein Beitrag zur diskursorientierten Untersuchung einer Montaña-Kultur*. Berlin: Reimer.

Kalweit, Holger. 1999. Der Schamane im Kraftfeld von Geist, Energie und Natur. In: *Was ist ein Schamane? Schamanen, Heiler, Medizinleute im Spiegel westlichen Denkens*. Amélie Schenk und Christian Rätsch (Hg.). Berlin: VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung. S. 43-60.

Kehoe, Alice Beck. 2000. *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Prospect Height: Waveland Press.

Krippner, Stanley. 1999. Close Encounters of the Shamanic Kind: From Meetings to Models. In: *Was ist ein Schamane? Schamanen, Heiler, Medizinleute im Spiegel westlichen Denkens*. Amélie Schenk und Christian Rätsch (Hg.). Berlin: VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung. S. 71-83.

Labate, Beatriz Caiuby, Isabel Santana de Rose und Rafael Guimarães dos Santos. 2008. *Ayahuasca Religions. A Comprehensive Bibliography and Critical Essays*. Santa Cruz, CA: Maps, Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.

Labate, Beatriz Caiuby. 2010. Conference Review: Notes on the “International Congress of Traditional Medicine, Interculturality, and Mental Health”, Takiwasi Center, Tarapoto, Peru, June 7-10, 2009f. In: *Anthropology of Consciousness* (21/1): S. 30-46.

Langdon, Esther Jean Matteson und Isabel Santana de Rose. 2012. (Neo)Shamanic dialogues: encounters between the Guarani and Ayahuasca. In: *Nova religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* (15/4): S. 36-59.

Langdon, Esther Jean Matteson. 2016. The Revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context. In: *Anthropology of Consciousness* (27/2): S. 180-203.

Linhart, Sylvia. 2015. Stellenwert und Funktion von Ayahuasca: Ein Vergleich der Anwendungen durch Schamanen und Kirchen. In: *Schweizerische Zeitschrift für Ganzheitsmedizin. Swiss Journal of Integrative Medicine* (27): S. 169-180.

Luna, Luis Eduardo. 1985. Das Konzept der „Pflanzen als Lehrer“ bei vier Mestizo Schamanen in Iquitos, Nordost-Peru. In: *Ethnobotanik. Beiträge und Nachträge zur 5. Internationalen Fachkonferenz Ethnomedizin in Freiburg, 30.11.-3.12.1980*. Ekkehard Schröder (Hg.). Braunschweig: Vieweg Verlag. S. 178 – 192.

Mannheim, Bruce. 1984. Una nación acorralada. Southern Peruvian Quechua Language Planning and Politics in Historical Perspective. In: *Language in Society* (13/3): S. 291-309.

Meyer, Carter Jones und Diana Royer. 2001. *Selling the Indian: Commercializing and Appropriating American Indian Cultures*. Tucson: University of Arizona Press.

Pink, Sarah. 2009. *Doing sensory ethnography*. London: Sage.

Prepeliczay, Susanna. 2019. Freizeitgebrauch von LSD und Psilocybin-Pilzen. Eine qualitative Studie. In: *Handbuch Drogen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Robert Feustel, Henning Schmidt-Semisch und Ulrich Bröckling (Hg.). Wiesbaden: Springer VS. S. 511-529.

Rätsch, Christian. 1999. Nachwort: Sie haben recht! In: *Was ist ein Schamane? Schamanen, Heiler, Medizinleute im Spiegel westlichen Denkens*. Amélie Schenk und Christian Rätsch (Hg.). Berlin: VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung. S. 259-260.

Re, Tanja, J. Palma, Jorge E. Martins und Mário Simões. 2016. Transcultural Perspective on Consciousness: Traditional Use of Ayahuasca in Psychotherapy in the 21st Century in Western World. In: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* (12/2): S. 237-249.

Reister, Gerhard. 2000. Zum Umgang mit der Zeit in der Psychotherapie. In: *Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie* (46/2): S.206-215.

Rivier, Laurent und Jan-Erik Lindgren. 1972. "Ayahuasca", the South American Hallucinogenic Drink: an Ethnobotanical and Chemical Investigation. In: *Economic Botany* (26/2): S. 101-129.

Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rosa, Hartmut. 2012. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp.

Rosa, Hartmut. 2013. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.

Rosenbohm, Alexandra. 1991. *Halluzinogene Drogen im Schamanismus: Mythos und Ritual im kulturellem Vergleich*. Berlin: Reimer.

Sam, David L. und John W. Berry. 2006. *The Cambridge handbook of acculturation psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schenk, Amélie. 1999. Einleitung. In: *Was ist ein Schamane? Schamanen, Heiler, Medizinleute im Spiegel westlichen Denkens*. Amélie Schenk und Christian Rätsch (Hg.). Berlin: VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung. S. 7-20.

Schmid, Janine Tatjana, Henrik Jungaberle und Rolf Verres. 2010. Subjective Theories about (Self-)Treatment with Ayahuasca. In: *Anthropology of Consciousness* (21/2): S. 188-204.

Schultes, Richard Evans und Albert Hofmann. 1980. *Pflanzen der Götter: Die magischen Kräfte der Rausch- und Giftgewächse*. Bern und Stuttgart: Hallwag.

Simons, Gary F. und Charles D. Fenning. 2018. *Ethnologue. Languages of the World. 21st edition*. Dallas, Texas: Summer Institute of Linguistics.

Strang, Veronica. 2011. *Ownership and appropriation*. Oxford: Berg.

Tornay, Magaly. 2019. Wechselwirkungen und Grenzziehungen zwischen halluzinogenen Drogen und psychoaktiven Medikamenten in der Nachkriegszeit. In: *Handbuch Drogen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Robert Feustel, Henning Schmidt-Semisch und Ulrich Bröckling (Hg.). Wiesbaden: Springer VS. S. 93-104.

Waldron, David und Janice Newton. 2012. Rethinking Appropriation of the Indigenous: A Critique of the Romanticist Approach. In: *The Journal of Alternative and Emergent Religions* (16/2): S. 64-85.

Wali, Alaka und J. Claire Odland (Hg.). 2016. The Shipibo-Conibo: Culture and collections in context. In: *Fieldiana Anthropology New Series* (45/1). Chicago: Field Museum of Natural History.

Wallis, Robert. J. 2003. *Shamans/neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies, and Contemporary Pagans*. London: Routledge.

Winkelman, Michael. 2005. Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia. In: *Journal of Psychoactive Drugs* (37/2): S. 209-218.

Wolff, Tom John. 2019. Ayahuasca-Tourismus in Südamerika. In: *Handbuch Drogen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Robert Feustel, Henning Schmidt-Semisch und Ulrich Bröckling (Hg.). Wiesbaden: Springer VS. S. 555-575.

Zick, Andreas. 2010. *Psychologie der Akkulturation: Neufassung eines Forschungsbereiches*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Internetquellen:

Ayahuascaberlin. 2015. *Ayahuasca International Deutsch*@ayahuascaberlin.
<https://www.facebook.com/ayahuascaberlin/posts/398369450373861:0>. [17.02.2017].

Ethnologue. 2018. Endangered Languages. *Ethnologue. Languages of the World*.
<https://www.ethnologue.com/endangered-languages> [20.06.2018].

Knupper, Franziska. 2016. *Rauschmittel: In Berlin wächst die Zahl der Anbieter für Ayahuasca-Events*.
<http://www.berliner-zeitung.de/wissen/rauschmittel-in-berlin-waechst-die-zahl-der-anbieter-fuer-ayahuasca-events-24953480>. [19.02.2017].

Orsolini, Laura, Stefania Chiappini, Duccio Papanti, Roberto Latini, Umberto Volpe, Michele Fornaro, Carmine Tomasetti, Federica Vellante, Domenico De Berardis. 2020. How does ayahuasca work from a psychiatric perspective? Pros and cons of the entheogenic therapy. In: *Human Psychopharmacology: Clinical and Experimental* (35/3): e2728.
<https://doi.org/10.1002/hup.2728> [17.08.2020].

Presser-Velder, Anja. 2000. *Das therapeutische Potential der rituellen Verwendung sakraler Heilpflanzen-eine ethnopsychologische Studie. Diplomarbeit im Fachbereich Psychologie an*

der Universität Koblenz-Landau.

www.takiwasi.com/docs/publicaciones/pa001.pdf [05.08.2020].

Salak, Kira. 2006. Hell and Back. In: *National Geographic Adventure*.
<http://www.nationalgeographic.com/adventure/0603/features/peru.html> [31.05.2016].

UNESCO. 2010. *UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger. Interactive Atlas*.
Unesco.org.
<http://www.unesco.org/languages-atlas/> [13.04.2018].

Bildquellen:

Burkert, Ina. 2020. Ayahuasca.

<https://www.praxis-lebensberatung-leipzig.de/ayahuasca/> [07.08.2020].

Caballero, Andy. O.J. Ayahuasca – Die Essenz des Amazonas.

<https://www.andy-caballero.de/ayahuasca-schamane#0> [07.08.2020].

Eigenständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Alle Passagen und Sätze dieser Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, habe ich als Entlehnung kenntlich gemacht. Dies gilt gleichermaßen für gedruckte Quellen wie für Quellen aus dem Internet und für eigene Arbeiten, die in diesem oder einem anderen Studiengang bereits als Prüfungsleistung vorgelegt worden sind.

Ich versichere weiterhin, dass ich beim Verfassen des Textes keine substantielle Unterstützung durch Dritte in Anspruch genommen habe.

Mir ist bekannt, dass Zuwiderhandlungen gegen diese Erklärung eine Benotung mit der Note „nicht ausreichend“ sowie das Nichterteilen des angestrebten Leistungsnachweises zur Folge haben. Auch ist mir bekannt, dass die nachgewiesene Unterlassung von Herkunftsangaben oder Angaben zur tatsächlichen Autorenschaft der vorgelegten Arbeit als versuchte Täuschung gewertet und mit Maßnahmen bis hin zur Exmatrikulation oder der Aberkennung akademischer Grade geahndet wird.

31.08.2020, München

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Alexandra Kinder', is written over a faint, light-colored rectangular stamp or watermark.

Unterschrift Alexandra Kinder