



INFORMATIONSSREIHE  
**DROGEN**

**MESKALIN, PEYOTE  
UND VERWANDTE KAKTEEN**



RAYMOND MARTIN VERLAG

© 1977 by Peter Stafford  
© 1980 für die deutsche Ausgabe  
bei Volksverlag, Linden  
Sonderausgabe für Raymond Martin Verlag, **Markt Erlbach**  
Aus dem Amerikanischen von  
Wedema, Frank Müller & Werner Pieper  
Alle Rechte vorbehalten.  
Printed in Germany  
ISBN 3-88631-202-X

PETER STAFFORD

**MESKALIN, PEYOTE  
UND VERWANDTE KAKTEEN**

RAYMOND MARTIN VERLAG

## **Inhalt**

Geschichte	7
Botanik & Pharmakologie	25
Wirkungen auf den Körper	33
Wirkungen auf das Bewußtsein	42
Formen, Quellen, Reinheitstests	49
Bibliographie	54
Anhang: Botanik, Chemie und ritueller Gebrauch des San Pedro Kaktus von Douglas Sharon	56
Literaturhinweise	71

Der weiße Mann geht in seine Kirche und spricht *über* Jesus; der Indianer geht in sein Tipi und spricht *mit* Jesus.

- J.S. Slotkin

## GESCHICHTE

Die genaue Herkunft und der früheste Gebrauch des mächtigen Peyote liegt im Dunkeln. Allerdings ist dieser faulig-schmeckende, unauffällige Kaktus nur in einem kleinen Gebiet um den Rio Grande im Nordosten Mexikos und in Texas etwa bis ungefähr nach Corpus Christi (ca. 100000 Quadratmeilen, das meiste davon Wüste) heimisch.

Anstelle irgendwelcher besonderer historischer Berichte über seine Entdeckung — solche, wie wir sie zum Beispiel von LSD 25 kennen — ranken sich etliche Mythen um die verschiedensten indianischen Stämme und darüber, wie diese beißend schmeckende Pflanze das erstmal probiert worden ist.

Die Weißen haben oft Spekulationen darüber angestellt, wie sich alles ereignet haben könnte und vielleicht einer, der, von seinem Stamm getrennt und schließlich dem Hungertode nahe, in letzter Verzweiflung diesen bitteren Kaktus aß. Die Indianer-Mythen erzählen, daß die Entdeckung einer machte, der völlig erschöpft, am Grat des Todes wandelnd, *eine Stimme* sagen hörte: Diese Pflanze solltest du essen und zurückbringen als Geschenk Gottes, das dem Stamm Mut und Frieden bringt.

Umstrittene Zeugnisse, die bis 300 Jahre vor Christi Geburt zurückreichen, belegen, daß die Peyote Pflanze von den Indianern Mexikos verehrt wurde. Beim Einfall der spanischen Eroberer war der Gebrauch bis nach Chichimeca, Toltec und der aztekischen Welt verbreitet. Anscheinend war die Pflanze den Inkas unbekannt. Es wird behauptet, daß Peyote während der

Krönungsfeierlichkeiten von Montezuma im Jahre 1502 herumgereicht worden sei.

Auf Befehl von Cortez und der ihn begleitenden Horde wurden aztekische Aufzeichnungen zerstört. Außer Behauptungen, daß es von Priestern benutzt und religiös geweihten Opfern gereicht wurde, datiert das früheste schriftliche Zeugnis, welches man den ersten und bedeutsamsten Fund der Spanier auf diesem Gebiet nennt, aus dem Jahre 1560. In seiner *Geschichte der Ereignisse Neu-Spaniens* (auch als *Florentiner Codex* bekannt) beschreibt der Chronist Fr. Bernadino de Sahagün die Pflanze und bemerkt, daß Jene, die davon essen entweder furchterregende oder freudvolle Visionen haben... (sie) gibt ihnen Mut zu kämpfen und läßt sie weder Furcht noch Hunger oder Durst spüren, und sie behaupten, daß sie vor Gefahren schützt."

Die allgemeine Haltung der Spanier ging dahin, die Pflanze für ein „Werk des Teufels“ zu halten — sie nannten sie *raiz diabolica* (teuflische Wurzel). Am meisten brachte sie die Verwendung dieser Substanz in religiösen Riten auf, wo sie die Funktion der Hostie oder Eucharistie im katholischen Zeremoniell übernahm. Viele aufeinanderfolgende Beobachtungsberichte fielen ähnlich aus wie jener von 1591, nach dem die Indianer „ihre Sinne verlieren, Visionen erblicken oder Schreckensgebilde sehen wie den Teufel und die Zukunft vorhersehen können“. 1620 wurde der Gebrauch von Peyote formell durch die Inquisition untersagt... in Anlehnung an den Aberglauben wurde er jedoch genommen zum „Zwecke des Ausfindigmachens von Dieben, zum Erahnen anderer Geschehnisse und der Voraussage zukünftiger Ereignisse“. 1760 wurde der Peyote-Genuß in einem katholischen Handbuch gar mit Kannibalismus gleichgesetzt.

Die Anstrengungen der Spanier bedienten sich zum Ausrotten der Peyote-Praktiken rücksichtsloser Methoden. Einem Bericht zufolge sollen einem Accaxeen-Indianer nach dreitägiger Marter die Augäpfel herausgedrückt worden sein und „dann schnitten ihm die Spanier in Form eines Kruzifix den Bauch auf und hetzten gierige wilde Hunde auf, ihm die Eingeweide herauszureißen“. Vielleicht noch vernichtender wirkte auf die Peyote-Kulte der Zusammenbruch der Aztekenzivilisation mit ihren wunderbaren Transport- und Kommunikationswegen. Die Verteilung des Peyote war auf diese Weise unterbrochen, so daß der Kult bis auf einen Wüstenfleck bei Chihuahua zurückgedrängt wurde (etwa zwischen 20° 54' und 29° 47' westlicher Breite).

Trotzdem starb der Gebrauch von Peyote bei den Indianern Mexikos nicht aus. So stellten Anthropologen fest, daß die Peyote-Riten heutzutage noch von den Huichol-, den Cora-, den Yaki- und den Tarahumaristämmen praktiziert werden. Ihre religiösen Zeremonien ähneln sehr stark denen aus präkolumbianischen  
Zeiten.

Ein fester Bestandteil der Stammesriten ist die Verknüpfung des Peyote mit Prophezeiungen (beispielsweise Vorausahnungen, wer in einem Krieg siegen würde), seine Verwendung als Heilmittel bei verschiedenen Krankheiten und bei einigen Spielen (so zum Beispiel bei den Tarahumaris, die 20 oder gar 40 Meilen-Wettläufe veranstalten). Bei den Huichol liegt die Erntezeit für den Peyote zwischen dem Ende der Regenzeit im Oktober oder November und dem Frühlingsanfang, allgemein nicht später als Ende März. Da dieses Volk gut 300 Meilen von den Fundstellen entfernt siedelt, wird seine „Peyotejagd“ zu einer oftmals über einen Monat währenden Pilgerfahrt.

Heute wird der Fußmarsch durch gelegentliche Automobilfahrten verkürzt, so daß das Sammeln der Pflanzen meist erheblich weniger Zeit in Anspruch nimmt. Besonders erwähnenswert ist die Verehrung und der sakrale Sinn, der durch die „Jagd“ Ausdruck findet; sie wird begleitet von den Gelübden zu fasten (bis auf gelegentlich eine trockene Tortilla), sich sexuell zu enthalten und, was ziemlich oft hinzukommt, nicht zu sprechen. Zur Jagd gehören gewisse Rituale, etwa das „Bekennen“ während der ersten Nacht, in dem jeder abwechselnd öffentlich seine gesamte sexuelle Geschichte kundtut. Dazu kommen Gebete und Jagdzeremonien, sobald die Pflanze das erstemal gesichtet worden ist. Bei der Rückkehr zum Stamm herrscht ein großes Glücksgefühl, die Vorbereitungen zum Trocknen des Peyote laufen an, es wird viel getanzt und von den frischen Knollen probiert. „Im Peyote-Land und wieder daheim in den Sierras“, kommentiert Peter Fürst in seinem Buch *Halluzinogene und Kultur*,

...essen sich die Huichol am Peyote buchstäblich satt, kauen ihn unablässig tage- und nächtelang, schlafen wenig und essen normale Nahrung nur in geringen Mengen, bis die gesamte soziale und natürliche Umwelt und die Beziehung des Einzelnen zu ihr eine völlig mystische Dimension gewinnt.

Peyote gelangt nach Nordamerika. Bis zum Amerikanischen Bürgerkrieg scheint Peyote nur vereinzelt nördlich des Rio Grande benutzt worden zu sein. Nach dem Bürgerkrieg kam es zu einem vermehrten Kontakt zwischen den Indianern Nordamerikas und Mexikos — sowohl über freundliche als auch feindliche Wanderzüge. So kam es, daß zu Beginn der 1870er Jahre Peyote sich langsam aber stetig nordwärts ausbreitete.

Die Peyotereligion, die sich hier entwickelte, dehnte sich über die ganzen Vereinigten Staaten aus, besonders nachdem sie die Prärieindianer erreicht hatte, welche Visionen hoch schätzten. Zu dieser Entwicklung steuerten noch die eifrigen missionarischen Aktivitäten Bert Crowlances, Mary Buffalos, Jack Bear Tracks und anderer bei. Ein Großteil der darauffolgenden Geschichte des Peyote hier in Nordamerika wurde tiefgreifend durch das Wir-

ken dreier außergewöhnlicher Menschen verändert. Dies geschah zu einem historischen Zeitpunkt, an dem die Indianer in Reservate gepfercht worden waren, ihre Büffel verloren hatten und dazu noch die Hoffnung auf eine Rückgewinnung ihres Landes (beim Massaker von Wounded Knee).

Die erste dieser drei Personen ist Caddo Delaware John Wilson gewesen, auch bekannt als Wovoka, der einer der Führer der Geistertanz-Bewegung war. Er hatte von einem Komantschen vom Peyote erfahren. Wilson ging mit seiner Frau hinaus in die Wälder, wo er zwei Wochen lang täglich 15 Knollen aß. Während dieser Zeit wurde „Wilson ständig im Geiste ins Himmelreich versetzt, wohin ihn der Peyote leitete“. Ihm wurde der „Weg“ gewiesen, der „von Christus' Grab zum Mond im Himmel führte und den Christus bei seiner Himmelfahrt genommen hatte“. Ihm wurde gesagt, wie er den Rest seines Lebens den Pfad finden würde, auf dem er in Treue zu den Lehren des Peyote schreiten könne. Er erfuhr auch zeremonielle Details, etwa wie er sein Gesicht zu bemalen hätte. Desgleichen wurde er im Singen von Liedern unterweisen, welche eine zentrale Rolle in der Anbetungszeremonie zu spielen hatten.

Die zweite, besonderen Einfluß ausübende Figur in der Verbreitung einer höchst ritualisierten, christlichen Form des Peyote-Kults war der Komantschenhäuptling Quanah Parker. Quanah war einmal zu Tode erkrankt. Sein Überleben, das alle überraschte, schrieb er der Behandlung einer mexikanischen *curandera* (Heilzauberin) zu, die dem Tarahumari-Stamm angehört haben soll und die ihn durch die viertägige Verabreichung eines Peyote-Tees gesund gemacht hatte.

Um die Jahrhundertwende hatten sich verschiedene „Peyote-Kulte“ bei den Apachen und Tonkawas entfaltet, dann auch bei den Komantschen und Kiowas. Mit der Zeit fand der Gebrauch dieser Pflanze bei mehr als 50 nordamerikanischen Stämmen Eingang, unter anderen bei den Cheyennen, den Shawnee, den Pawnee, Arapahos, Chippewa, Schwarzfüßen, den Krähenindianern, Delawaren und Sioux. Statt des bei den mexikanischen Riten stark betonten Tanzes kam hier ein ganz besonderes Zeremoniell auf, dessen Eigenart in der Bedeutung des Singens, dem Aufsagen von Zauberformeln, der Meditation und dem Gebet lag.

Obwohl für einzelne Abweichungen ein breiter Raum gegeben ist, hat sich in den meisten Fällen in den USA die Praktik herausgeschält, daß die regelmäßigen Peyote-Versammlungen samstags bei Sonnenuntergang beginnen. Die Teilnehmer finden sich in einem Tipizelt um ein Feuer ein, das vor einem zu Ehren „Vater Peyotes“ errichteten, stufenförmigen Mondaltar brennt. So bleiben sie bis einige Zeit nach Sonnenaufgang am nächsten Morgen zusammen. Dann treffen sie sich mit anderen der Gemeinschaft zu einem ausgedehnten Mahl. Den Vorsitz einer solchen „Erfahrung“ führt der 12



Roadman oder. Roadchief — der den Großen Geist repräsentiert und den „Peyote-Weg“ zeigt. Mindestens drei weitere Indianer übernehmen dabei offizielle Funktionen: der Firechief, der den zu Gast weilenden Geist repräsentiert, die Tür bewacht, die Kranken versorgt, das Feuer anzündet und sich darum kümmert, daß es nicht verlischt; der Cedar Chief (Zedern-13

Hauptling), der den Heiligen Geist darstellt, er bringt die orientierungslos gewordenen Teilnehmer zur Gemeinschaft der anderen zurück. Dies tut er hauptsächlich dadurch, daß er Zedernräucherstäbchen schwenkt. Dann gibt es noch den Drum Chief, der Jesus repräsentiert und die ganze Nacht hindurch einen Rhythmus trommelt. Im Verlauf der Zeremonie singt jeder Teilnehmer abwechselnd vier Peyote-Lieder. Etwa um Mitternacht ist ein Punkt des Übergangs erreicht, wenn der Roadman das Tipizelt verläßt und in Richtung der vier Ecken der Erde einen Pfiff ertönen läßt. Ein weiterer Wendepunkt wird beim Anbruch des „falschen Morgengrauens“ erreicht, wenn eine Frau, welche die „Peyote-Frau“ verkörpert, das Zelt betritt und Wasser sowie einfache Nahrung bringt. Viele Pflichten dem bei, was der Anthropologe J.S. Slotkin von diesen Riten sagte, als er bei Kongreß-Hearings bezeugte, er hätte „niemals in einem Haus weißer Gläubiger soviel religiöses Gefühl und Würde erlebt“.

Die dritte besonders wichtige Persönlichkeit in der Geschichte des Peyote war der Völkerkundler James Mooney von der Smithsonian Institution. 1891 bereiste er das Oklahoma-Gebiet, wo von den Weißen nur Frauen einigermaßen sicher waren. Mooney gehörte zu den ersten weißen Teilnehmern an Peyote-Kulten. Mit der Zeit gewann er die Überzeugung, daß sich die Indianer in einer Native American Church (der Name soll auf seinen Vorschlag zurückgehen) vereinen sollten, um ihr Recht auf den Peyote-Gebrauch zu schützen. 1918 berief Mooney Roadmen von Oklahoma zu einer Versammlung ein, aus der die Stiftung und die erste Urkunde der heutigen Native American (Peyote) Church hervorging.

Schätzungen aus dem Jahre 1922 ergaben, daß es damals ungefähr 13 300 Peyote-Esser auf dem nordamerikanischen Kontinent gab. Heute sollen es mehr als die Hälfte aller verbliebenen Indianer (zusammen etwa eine Viertelmillion Peyote-Esser) sein, die der Native American Church of North America angehören.

Eine Flut von Literatur hat klargestellt, daß die Verbreitung des Peyote unter den nordamerikanischen Indianern vor allem deswegen sehr wichtig war, weil sie vielen die Freiheit gab, vom Alkohol lassen zu können und zudem ein besseres Familienleben ermöglichte. Es ist auch bewiesen, daß sie diese starkwirkende Bewusstseinsdroge in gesellschaftlich angepasster Weise gebraucht haben. Dennoch wurden von Beginn unseres Jahrhunderts an von eifernden Weißen — und wenigen Indianern — viele Versuche unternommen, den religiösen Gebrauch des Kaktus zu kriminalisieren. Der erste Fall scheint 1908 gegen zwei Kickapus vor Gericht gebracht worden zu sein. Und in den folgenden Jahren gab es zahlreiche Anstrengungen zur Beseitigung des Kultes.

Trotz etlicher Gesetzesvorschläge hatte keine Initiative zum Erlaß eines Bundesgesetzes Erfolg. Auf der Ebene der Legislative der Einzelstaaten wur-

den mehrere Gesetze verabschiedet, die meisten im Südwesten. 1960 verkündete Richter Yale McFate die weithin bewunderte, sehr schlüssige Rechtsauffassung einer Kammer in Arizona, welche das dort verabschiedete Staatsgesetz verwarf... in ihr wurde den eingeborenen Indianern der rechtlich geschützte Peyote-Gebrauch garantiert, was auf Artikel 14 der Verfassung gegründet wurde (Bestandteil der religiösen Freiheit). Soweit ich weiß, bekamen die Indianer in dieser Hinsicht nur selten weiterhin Schwierigkeiten.

Gegenwärtig sind mehrere wichtige Grundsatzfälle rechtshängig, in denen so argumentiert wird, es verstoße gegen das Gleichbehandlungsgesetz, wenn den Indianern der Gebrauch nur deshalb eingeräumt werden, weil *ihre* Kirche den Kaktus bereits vor der Kriminalisierung des Meskalin und Peyote durch das Bundesdrogengesetz von 1968 in Gebrauch hatte. Der wichtigste dieser Fälle war der, den John und Louise Aiken und ihre „Erweckungs-Kirche“ (Church of Awakening) anstrebten. Diese war von den beiden pensionierten Knochenheilpraktikern bald nach dem Tod ihres Sohnes zu Beginn der Fünfziger Jahre gegründet worden. Die Kirche erklärt Peyote zu einem ihrer Sakramente. Nicht übersehen werden sollten auch die in dieser Richtung liegenden Anstrengungen von Art Kleps und seiner Neo-American Church (die Nixons erste Amtseinführung durch das Verteilen von Peyote auf den Stufen des Justizpalastes feierte).

Verbreitung unter Nicht-Indianern. Manche Leute behaupten, daß eine Mrs. Anna B. Nickels aus Laredo die modernen pharmakologischen und sonstigen naturwissenschaftlichen Studien über Peyote ins Rollen brachte, als sie zu Beginn der Achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts Proben an Parke-Davies & Co. wie eine Anzahl weiterer Forschungsträger in ganz Nordamerika einsandte. Berichte darüber sind verlorengegangen und andere Leute meinen, Parke-Davies' Interesse erwachte erst nach den Bemühungen eines Mannes namens Briggs, dessen Bruder in Mexiko lebte. Wie dem auch sei, um 1888 jedenfalls brachte Parke-Davies die Pflanze auf den Markt. Etwa zu dieser Zeit bereits Louis Lewin — oft als Vater der modernen Pharmakologie bezeichnet - den Südwesten Nordamerikas. Es gelang ihm, einiger Proben dieses Kaktus habhaft zu werden, die er nach Europa zurückbrachte, wo er erstmals sicher nachwies, daß Alkaloide in der Pflanze enthalten waren. 1896 erlangte der angesehene Arzt und Romancier Weir Mitchell die Pflanze. Ein Jahr später veröffentlichte er den ersten Bericht eines Weißen über den „Peyote-Rausch“. Bald darauf schickte er einige Peyote-„Knospen“ an Havelock Ellis: Ellis - der Pionier auf dem Gebiet sexueller und psychologischer Studien — hatte Michells Schilderung gelesen und veröffentlichte bald darauf seinerseits zwei eigene Peyote-Berichte im *British Journal of Medicine*, die großen Einfluß gewannen.

Die wissenschaftliche Untersuchung, welche die nachfolgende Forschung 16

auslöste, fand unter der enthusiastischen Leitung Lewins statt. Um 1890 hatte Arthur Heffter die psychoaktive Hauptkomponente isoliert, die er „Meskalin“ nannte. Mit der Zeit ersetzte dieses bald darauf synthetisch hergestellte Molekül einen Großteil der weiteren Erforschung des Peyote selbst. Die letzte wirklich ausführliche Studie des Kaktus wird auf das Jahr 1927 datiert und dem französischen Psychologen Alexandre Rouhier zugeschrieben — dieser hatte ihn einer Anzahl von Testpersonen verabreicht und dann mit der Veröffentlichung der Berichte ihrer erotischen „Visionen“ beträchtliches Aufsehen erregt. Im selben Jahr gab auch Lewins Kollege Dr. Kurt Berringer, ein Freund Hermann Hesses und C.G. Jungs, eine kompakte Studie über die Wirkungen des Meskalin heraus, die den Titel *Der Meskalinrausch* trug.

Zur selben Zeit setzte sich ein schmales Bändchen Heinrich Klüvers kritisch mit Ellis' Ansicht auseinander, das Hauptphänomen des Meskalinrausches bestünde in „Visionen“, die als „unbeschreiblich“ geschildert werden müssten. Klüver versuchte eine Bestandsaufnahme der visuellen Form und anderer „halluzinatorischer Konstanten“, welche von dieser mysteriösen Substanz namens Meskalin angeregt wurden.

Außer bei einigen punktuellen Ausnahmen findet sich bei den Weißen Nordamerikas kaum ein Anzeichen größeren Interesses für diese Forschungen und das über die ganze erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. So liegt uns beispielsweise lediglich eine Schilderung Mabel Dodge Luhan's über ein 1912 in einer New Yorker Wohnung abgehaltenes „Peyote meeting“ in ihrem Buch *Movers and Shakers* vor. Selbst unter Völkerkundlern breitete sich das Interesse nur langsam aus. Bis geraume Zeit nach der Jahrhundertwende konzentrierten sich die meisten von ihnen auf die Aufzeichnungen früher indianischer Bräuche. So mußte die sich zu ihrer Zeit einbürgernde Peyote-Religion mit ihrem anziehenden Gemisch aus panindianischen und christlichen Elementen ihrer Aufmerksamkeit entgehen.

Anthropologen betraten das Forschungsfeld erst, nachdem Paul Radin ab 1914 über Jahre eine Serie von Artikeln veröffentlicht hatte. Er studierte die Peyote-Riten der Winnebago und zeigte seinen Kollegen auf, daß hier ein dankbares Forschungsgebiet wartete. Weston Le Barres *The Peyote Cult* -ein Buch, das bei Mitgliedern der Native American Church zu einer Art Bibel wurde — basierte auf Feldforschungen, die während der Sommer 1935 und 1936 unternommen worden waren. *The Peyote Religion*, ein Buch, das J.S. Slotkin zusammengestellt hatte, wurde erst 1956 verlegt. Slotkin verbrachte eine recht lange Zeit bei den Menomini und anderen Indianern. Dank seiner Verteidigung in Peyote-Strafprozessen wurde er allgemein unter der rührenden Bezeichnung „National Secretary“ der Native American Church bekannt.

Kurt Beringer (1893-1949); Freund von C.G. Jung und Hermann Hesse; Autor von „Der Meskalinrausch“.

Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Zu Beginn der Fünfziger Jahre erreichte diese besondere Geschichte eine weitere Wendemarke. Der englische Psychologe Humphrey Osmond begann — gemeinsam mit seinen kanadischen Mitarbeitern John Smythies und Abram Hoffer - von einem Interesse an Psychose und Schizophrenie ausgehend die Eigenschaften des Meskalin zu untersuchen. 1952 traten Smythies und Osmond mit einem sechsseitigen Artikel über ihre Ergebnisse im *Journal of Mental Science* an die Öffentlichkeit. Die dort aufgeführten provozierenden Thesen zogen die Aufmerksamkeit des Romanciers Aldous Huxley auf sich, der sich selbst für weitere Experimente als Versuchskaninchen anbot. So kam es, daß eines wunderschönen Morgens im Mai 1953 Huxley in den Hügeln von Los Angeles zur ersten seiner etwa zehn Erfahrungen mit Psychedelika kam. Dieses Ereignis sollte bei sehr vielen von uns die Sicht auf die Welt von heute verändern.

Im Mittelpunkt einer Kontroverse zu stehen, war für Huxley nichts Neues - aber sogar er muß von der begeisterten und auch größtenteils heftig ablehnenden Aufnahme seines Buches *Die Pforten der Wahrnehmung* durch die Leser überrascht gewesen sein. Er hatte dieses Bändchen von weniger als 18

hundert Seiten innerhalb eines Monats zu Papier gebracht und schilderte seine anfängliche Meskalinsulfat-Erfahrung.

Das Erwachen des Interesses an Peyote und Meskalin, das Huxleys Buch — sein vierzigstes — ausgelöst hatte, wurde noch durch Robert de Ropps *Rausch und Bewußtsein* (1957) und David Ebins *The Drug Experience* (1961) vermehrt. Beide lieferten lange Berichte von „klassischen“ Peyote- und Meskalinerfahrungen. Zu Beginn der Sechziger Jahre hatten diese Substanzen allmählich erhebliche Beachtung in den Medien gefunden. Alice Mariott schrieb im *New Yorker* über Peyote. John Wilcock berichtete in der damals neugegründeten *Village Voice* darüber. Allen Ginsberg schrieb in *Birth*, (Es wurde auch häufig zu seinem Gedicht „Howl“ angemerkt, daß es nach einer

Nacht geschrieben worden sei, in der er auf Peyote durch die Straßen San Franciscos spaziert war).

Hier nun der Text eines unterzeichneten Briefes, der Ende der Fünfziger Jahre an das *Zwe*-Magazin eingeschickt wurde, das vorher einen Artikel über den „geheiligten Pilz“ Mexikos veröffentlicht hatte.

Sehr geehrte Herren, ich hatte während der vergangenen drei Jahre in meiner New Yorker Wohnung halluzinatorische Visionen, begleitet vom Verlust des Raum- und Zeitgefühls... hervorgerufen durch das Essen von in Amerika gezogenen Peyotekaktus-Pflanzen... Ich bekam Peyote von einer Firma in Texas, die per Nachnahme im ganzen Land 100 „buttons“ für 8 Dollar verschickt.

Peyote konnte man per Post aus der westtexanischen Grenzstadt Laredo und Umgebung beziehen und bald wurde es auf einer Anzahl führender Colleges, Universitätsgeländen und in „Beat“- und Kunstkreisen zu einer ziemlich vertrauten Sache. 1960 lief eine der ersten Peyote-Festnahmen von Weißen ab, das geschah in Greenwich Village. Anscheinend führte dort jemand ein Cafe, in welchem Kaktuskapseln über die Theke verkauft wurden. Er hatte 310 Pfund dieser Pflanze per Postversand bezogen, wobei seine 22

Ware noch die Bescheinigung des Landwirtschaftsministeriums aufwies, daß sie frei von Krankheitsbefall wäre. Sein Nachschub wurde beschlagnahmt, aber er selbst wurde niemals angeklagt.

So war es auch, als viele der — vielleicht könnte man sagen — „älteren Heads" der psychedelischen Bewegung das erstemal angeturnt wurden. Robert Masters hatte seine erste psychedelische Erfahrung mit Peyote während der Fünziger in Louisiana. Ich glaube, er war der erste, der Berichte über die Wirkungen des Kaktus im sexuellen Bereich in seinem *Forbidden Sexual Behavior and Morality* (Julian Press, 1962) veröffentlichte. Im Jahre 1960 war es, als Arthur Kleps eine Chemie-Firma in New York — die Delta Chemicals Co. — um etwas Meskalinsulfat anschrub und 500 mg ausprobierte. Die Erfahrung zeitigte bald das Resultat, daß er seinen Job als Psychologe des Staatsgefängnisses aufgab und noch andere erhebliche Änderungen in



seinem Leben vollzog. Hier seine Beschreibung dessen, was sich abspielte: An dem Punkt zog ich mich ins Schlafzimmer zurück und schloß meine Augen (zumal mir beim Offenhalten der Augen widerfahren war, daß jeden Moment ein gefräßiges Monster aus dem fernen All um die Ecke biegen konnte) und fand mich beim Betrachten eines dreidimensionalen Farbfilms von der Innenseite all dessen, auf was man schauen mochte, wenn keine realen Objekte zugegen waren. Die ganze Nacht über wechselte ich zwischen Offenen Augen-Schrecken und Geschlossenen Augen-Erstaunen ab. Bei geschlossenen Lidern sah ich eine Abfolge wohl ausgearbeiteter Szenen, von denen jede einige Sekunden anhielt, bevor sie von der nächsten im Bildstrang abgelöst wurde. Außerirdische Zivilisationen. Dschungel. Das Innere organischer Computer. Zeichentrickfilme. Abstrakte Lightshows. Tempel und Paläste in deutlich präkolumbianischem Stil. Es gab keine offenkundige erzählerische Verbindung zwischen den Szenen oder einen ästhetischen Zusammenhalt des Ganzen. Da gab es höchst widerwärtige und äußerst fein arrangierte Schauspiele, Dinge, die sich mit Meisterwerken westlicher Kunst vergleichen ließen und welche, die sich rasch mit ordinären Karikaturen abwechselten. Es gab nie irgendeinen Hinweis auf einen „technischen“ Zusammenbruch — wurde etwas einfach Albernes präsentiert, so war es immer noch in der schlaun Perfektion eines Walt Disney-Produkts gemacht, wozu noch alle Arten von üppigfarbenen Extras kamen, die Disney sich nie hätte leisten können. Ich sag's mal so, „Verzweiflung“ lief in der Art einer konventionellen Comic-Katastrophe auf einem Comic-Floß ab — der Zweisekundenblitz eines Weggeschleudertwerdens. Na und warum sollte da so zum Spaß nicht auch noch ein durchsichtiger Ozean dabeisein, mit vollkommenen und verschiedenen Farbschattierungen, in dem sich eine Million singender und auf perfekten winzigen Instrumenten spielender Seepferdchen tummeln? Eben. Und da hätten wir's schon. Das war der Geist der ganzen Sache. Kein Job war zu riesig, keiner zu winzig. Das Schwierige schaffen wir im Handumdrehen und das Unmögliche... schaffen wir ebenfalls im Handumdrehen.

Doch solche Gedanken fügte ich meiner Beschreibung erst später hinzu. Was ich sah, war eine Art Sprache der Götter, das letzte Vokabular des Bewußtseins, das natürlich weitaus mehr war als eine bloße Sammlung von Silben. Erst später konnte ich alles durchdenken, doch während meiner Reise stellte ich in einem vergeblichen Versuch, meine Visionen anzuhalten, das Radio ein. Dort lief gerade eine Diskussion. Jedes einzelne Wort, das aus dem Gerät drang, wurde von einem großartigen Bild begleitet, als ob die trivialen Dinge, die da geredet wurden, die Lebenswerke von Generationen von Medientechnikern verschiedener Planeten darstellten, die sich ganz der Produktion solcher artistischer Wunder ergeben hatten - und alles das zum Zweck dieser einzige Aufführung in Art Kleps' Einmann-Vorführraum... 24

Für die Peyote-Saga war die Entdeckung wichtig, daß Meskalin und verwandte Moleküle in einer Anzahl weiterer Kakteen vorkamen. Genau gesagt begann diese Entwicklung ein bisschen eher, im Jahre 1945, als der erste Bericht über den Gebrauch des San Pedro-Kaktus (*Trichocereus pachanoi*) in Ritualen von Indianern der ekuadorianischen Anden erschien. Diese ähnelten stark denjenigen, die sich im Peyote-Kult entfaltet hatten. Um 1950 stellte man fest, daß der Meskalinanteil dieser besonderen Pflanze im Trockenzustand bei 2% liegt und um 0,12% bei der frischen Frucht. Der rasch wachsende, säulenförmige San Pedro-Kaktus entwickelt sich überall von 2,70 bis zu 6 m Höhe. Er wächst in großen Teilen Ekuadors und Perus, einigen Gebieten Boliviens. Hauptsächlich gedeiht er in Regionen zwischen 1 800 und 2 700 m, doch findet man ihn gelegentlich auch tiefer bis zu den ins Meer abfallenden Hängen. Heute ist klar, daß Meskalin und ähnliche Alkaloide auch in einer Reihe anderer Kakteen vorkommen — am bemerkenswertesten ist hier die Donana (*Coryphanta macromeris*). Diese Pflanze wird etwa 20 m hoch und enthält „Makromerin“, ein mit Meskalin verwandtes Molekül mit einem Fünftel seiner Stärke.

Den riesigen Saguaro-Kaktus (*Carnegea gigantea*), auch als *Cereus giganteus* bekannt, findet man in der Sonora-Wüste von Arizona. Zu ihm-merkt Peter Fürst an:

... man entdeckte, daß er drei sehr eng den Tetrahydroisoquinolin-Alkaloiden der *Lophophora William sii* (Peyote) verwandte Alkaloide enthält. Es sind dies Carnegin, Salsoidin und Gigantin, von denen das letztere halluzinogene Reaktionen hervorrufen soll..., Dopamin wurde im Stamm des Saguaro isoliert.

## **BOTANIK UND PHARMAKOLOGIE**

Der Peyote-Kaktus ist ein weiteres seltsames Mitglied des Pflanzenreiches. Er ist einer der sehr wenigen stachellosen Exemplare unter den etwa 2 000 Kakteenarten und enthält eine außergewöhnlich große Anzahl von Alkaloiden. Die Wurzel der Pflanze — die nur wenig Meskalin enthält — ähnelt stark einer Karotte oder Rübe. Darüber wächst die berühmte „Peyote-Knospe“, die wie ein matt-bläuliches oder graugrünliches Nadelkissen, mit einem kleinen Flaum in der Mitte, wirkt. Von diesem wollartigen Flaum leitet der Peyote seinen Namen her (nach einem Wort der Nahuatl-Sprache, das soviel wie „Kokon-Seide“ bedeutet). Hier brechen die Samen und Blüten hervor. Richard Heffern beschreibt in seinem Buch *Secret of the Mind-Altering Plants of Mexico* (Pyramid Books) weitere Besonderheiten des einzigartigen Gewächses:

Anstelle der Stacheln besitzt der Peyotekaktus kleine kurze Quasten aus einem wollartigen Stoff. Im Mittelpunkt einer jeden Quaste

befindet sich eine kleine, dünnwandige, fleischige Samenhülse, die mehrere winzige schwarze Samenkörner einschließt. Die Pflanze wächst vom Zentrum aus nach unten. Jede Quaste befand sich ursprünglich im obersten Zentrum des Kaktus. Jedesmal, wenn eine Blüte am Scheitel der Pflanze erscheint, wird sie befruchtet - und dann gefolgt von der pelzigen Quaste, welche die Samen einschließt. Anschließend bewegt sich die pelzige Quaste nach außen und nach unten, eine weitere Blüte erscheint und der Zyklus beginnt von neuem. Es ist interessant festzustellen, daß Peyote eine der am langsamsten wachsenden Pflanzen ist. Die Periode vom Keimen des Samens bis zu dem Punkt, an dem die Pflanze entwickelt genug ist, um zum erstenmal zu blühen, dauert annähernd 13 Jahre. Als Peyote bis vor kurzem in den USA von Kakteenzucht-Firmen verkauft wurde, löste man das Problem des langsamen Wachstums teilweise so, daß man den Peyote-Kaktus auf den sehr schnell emporschießenden *Opuntia*-Kaktus aufpfropfte. Diese Methode beschleunigte stark die Entfaltung der Peyotepflanze. Gleich welche Methode aber angewandt wird, der Kaktus erreicht nie mehr als eine Größe von 10 cm im Durchmesser. Stattdessen erscheinen am unteren Teil der alten Pflanze neue Triebe und formen die charakteristischen Peyote-Cluster.

Eine große Konfusion herrscht hinsichtlich der Nomenklatur, die man hier einmal klären sollte.

Dabei rührt die Verwirrung in erster Linie daher, daß die Bezeichnung „Meskalin“ (die Heffner auf die Mescalero-Indianer zurückführt) für die psychoaktive Komponente des Peyote gewählt wurde. Leute verwechseln dies mit der *Meskalin-Bohne*, die hoch giftig ist, aber auch mit der *Meskalpflanze*, bei der es sich um eine Agave handelt und aus welcher der berühmte mexikanische Schnaps namens „Pulque“ gegoren wird. Die Verwechslung mit der Bohne ist besonders interessant, da diese Pflanze — *Sophora secundiflora* — zusammen mit dem Peyote-Kaktus wächst. Die *Sophora* ist neben dem Kaktus fast die einzige blüthenaustreibende Wüstenpflanze. Sie erreicht eine Höhe bis zu 10,50 m. Ihre sehr großen Blüten leuchten violettblau bis scharlach-rot und verströmen einen starken Duft. Sie erinnern etwa an die Wisteria und werden häufig als Hinweis auf den Standort des Peyote-Kaktus benutzt. Anzeichen deuten auf eine frühe rituelle Verwendung dieser Pflanze im heutigen Texas und in Mexiko. Schon um rund 8 000 vor unserer Zeitrechnung, als (Ver-)Mittler zur Weissagung und Götterschau. Noch heute wird sie von den Peyote-Essern verehrt und gebraucht. Doch ist sie auch hochgiftig und kann bei der Einnahme von mehr als einem viertel bis einem halben Samenkorn zum Tode führen.

Eine weitere Ursache für das große botanische Durcheinander hinsichtlich der Peyote-Pflanze resultiert daraus, daß sie das erstmal 1845 von Lemaire

**Zeichnung eines gekochten Exemplars von Lewins Peyote, entstanden 1888 in Deutschland.**

als *Echinocactus williamsii* klassifiziert worden ist; und dann von Vossals als *Anhaloniwn williamsii*; darauf wurde sie 1891 von Coulter als Mitglied der *Mammillaria-Spezies* bestimmt. Erst 1894 wurde sie allmählich unter ihrem heutigen Namen bekannt: *Lophophora williamsii*. Auch die Bezeichnung *Lophophora* ist von jener Quaste im Mittelpunkt abgeleitet und bedeutet soviel wie „Federbusch-Träger“.

Lange Zeit nach der Übernahme der Bezeichnung *Lophophora* hielt noch eine Debatte darüber an, ob es nicht zwei Arten gäbe — die *williamsii* und die *lewinii*. Diese Kontroverse fand ihr Ende, als Richard Evans Shultes gegen Ende der Dreißiger Jahre ein Foto in Umlauf brachte, das eine einzige Pflanze zeigte, die beide „Arten“ austrieb. Seit der Zeit werden beide Arten in der wissenschaftlichen Welt unter *williamsii* geführt. Allerdings wurde vor

kurzem tatsächlich noch eine Art entdeckt, deren Verbreitungsgebiet auf den Staat Querötaro in Zentralmexiko beschränkt ist: die *Lophophora diffusa*. Manche meinen, sie sei naturgeschichtlich sogar älter als der Peyote-Kaktus.

Was Verwirrung bei denen gestiftet hatte, welche zwischen dem *williamsii*- und dem *ew/w/7*-Typus zu unterscheiden gedachten, war die Tatsache, daß die Pflanze in einem Frühstadium als eine der beiden Arten erscheint. Doch mit zunehmenden Alter transformiert sie sich in die andere. Mit dem Älterwerden der Pflanze vollzieht sich auch ein Wandel in den psychoaktiven Bestandteilen. Je älter die Pflanze, desto höher ist auch ihre Meskalin-Konzentration. Die ältesten Pflanzen werden von den Indianern sehr verehrt, Teile davon werden als persönliche Amulette getragen oder als „Vater Peyote“ bei Peyote-Versammlungen auf den Stufenaltar gelegt. Sammeln Indianer die Pflanze, so entfernen sie im allgemeinen nur die „Knosp-Spitzen mit Hilfe eines Holzmessers. Geschieht dies mit Sorgfalt, dann „klont“ die Pflanze, das heißt sie treibt von neuem in vielfältigen Formen aus. So bekam man bereits Cluster zu Gesicht, die von 1,20 bis 1,50 m umhersprossen. Diese Knospenhaufen werden von den Huichol als besonders heilig und wirksam geschätzt.

Meskalin und verwandte Moleküle. Peyote setzt sich aus mindestens 40 Beta-Phentylaminen und einfachen Isoquinolin-Alkaloiden zusammen. Einem Vorschlag Weston Le Barres zufolge „könnten diese auf eine Skala übertragen werden, wobei Meskalin das morphinähnliche Extrem bildet und Lophophorin das entgegengesetzte: (morphinähnlich) Meskalin, Peyotilin, Antialin, Anhalimin, Anhalonidin, Anhalonin, Lophophorin (strychnin-ähnlich).“ In *The First Book of Sacraments* wurden diese Substanzen näher bestimmt: Meskalin (Halluzinogen), Nahalonin (reflexsteigernd), Pelotin (krampffördernd), Lophophorin (atemstimulierend). Weitere Bestandteile sind Anhalonidin, Anhalamin, N-Methylmeskalin, N-Azetyl-Meskalin und O-Methylanhalonidin.“

Viele Komponenten tragen zur Peyote-Erfahrung bei, so daß es zwischen dieser und einer Meskalin-Erfahrung einen deutlichen Unterschied gibt. Doch ist Meskalin vielleicht die einzige dieser Komponenten, die wirklich halluzinogen ist. Meskalin hat bei gleichem Gewicht nur 1/3000stel der Wirkkraft des LSD-25, obwohl die von ihm erzeugte Wirkung etwa gleich lang anhält.

Hinsichtlich der chemischen Struktur der „Meskalinfamilie“ ist feststellbar, daß sie aus Amininen besteht, die in naher Linie zu den Amphetaminen stehen. Sie weist beträchtliche Ähnlichkeit mit den natürlich vorkommenden Stoffen Epinephrin und Adrenolutin auf (Spaltprodukte des Adrenalin, eine der Gehirnchemikalien, welche den Informationsfluß über die Synapsen erleichtern). Das Meskalinmolekül ähnelt jedoch noch mehr einem psychisch inaktiven Produkt (dem 3,4 Dimethoxyphenethylamin oder DMPE), von dem man einst annahm, es komme lediglich im Urin von Schizophrenen vor. Diese strukturellen Ähnlichkeiten lösten eine enorme Forschungstätigkeit bezüglich dieser Droge aus. In dieser Gruppe recht einfach herstellbare Chemikalien tauchen eine Anzahl besonders interessanter psychoaktiver Substanzen auf, die leicht voneinander abweichende Seitenketten aufweisen. Die nach dem Meskalin bekannteste Substanz ist DOM, auch STP genannt, welche etwa 50 mal stärker als Meskalin ist. Der durch diesen Stoff ausgelöste Rausch dauert etwas über 24 Stunden. TMA, Tri-Methoxy-Amphetamin ist eine weitere Droge, die in letzter Zeit auf dem Schwarzmarkt erschienen ist. Sie weist wohl die günstigste Verbindung von Amphetamin- und Meskalineigenschaften auf und ist ziemlich „sanft“.

Bei reinem Meskalin liegt die normale Dosis zwischen 200-600 mg. Da das Molekül nur 6% des Gewichts eines Peyote „button“ ausmacht, essen „Peyotisten“ meistens zwischen vier und dreißig dieser übel-schmeckenden „Nadelkissen“.

### **WIRKUNGEN AUF DEN KÖRPER**

Peyote ist ein „harter Weg“, wie viele Indianer sagen. Dieser Ruf leitet sich sowohl von seinem Geschmack als auch seiner Eigenschaft her, Übelkeit hervorzurufen (Dafür sorgen einige unbedenkliche Alkaloide, doch auch das Meskalin selbst). Dies steht im Gegensatz zu LSD-25 und Marihuana, bei denen eine Beeinträchtigung des Körpers minimal ist. Die zum Peyote-Rausch beitragenden Komponenten sind je nach Saison und je nach Pflanze unterschiedlich. Bei den meisten läuft die Erfahrung so ab, wie sie Dr. Beringer einmal umrissen hat: zuerst wird einem schlecht, dann beginnt der Rausch. Obwohl der bittere Geschmack jemandem, der nie Peyote probiert hat, schwer zu beschreiben ist, so müssen doch fast alle Esser Übelkeit und Erbrechen als eine ziemlich häufige Begleiterscheinung in Kauf nehmen.

Unter den Prärieindianern, die traditionell ein großes Interesse am Erlangen von „Visionen“ durch Reinigungsrituale hatte, wirkte dieses Moment keineswegs abschreckend. Dasselbe kann man bei den Leuten beobachten, die unter dem Einfluß der sogenannten „Protestantischen Ethik“ stehen und zu dem Glauben neigen, man müsse bezahlen für das, was man bekomme. Bei einigen Stämmen geht das Wort um, wer Peyote esse, der schmecke tatsächlich sich selber - und wenn du reiner wirst, so wirst du auch nur noch süß schmecken. Allgemein läßt sich sagen, daß denjenigen, welche gefastet und sich vor der Einnahme anderen Reinigungszeremonien unterzogen haben, selten übel wird. Wer gerade gegessen hat oder angetrunken ist, wird häufig brechen. In den Riten amerikanischer Indianer gibt es noch einen weiteren Funktionsträger, den „Schaufelmann“. Er ist bereit, bei jedem Erbrechen zur Seite zu stehen, und zu seiner Pflicht gehört es, auch darauf zu achten, daß jeder eine Blechbüchse zum Hineinspucken bekommt.

Wie dem auch sei, Bitterkeit, Übelkeit und Erbrechen schrecken Peyote-Esser nicht ab, weil der durch die Droge herbeigerufene Gemeinschaftsgeist und das Ritual mehr sind als eine bloße Entschädigung für körperliche Beschwerden. Wichtig scheint mir noch die Beantwortung der Frage nach der Giftigkeit. Die wissenschaftlichen Ergebnisse sind besonders ermutigend. Masters und Houston schreiben, daß „trotz der Präsenz toxischer Elemente die Sicherheitstoleranz sehr groß ist und noch keine ernsthafte Vergiftung aufgetreten ist.“

Dieser Kaktus mit der Textur einer leicht angefaulten Walnuß wird am häufigsten über eine Zeitspanne von einer halben bis einer dreiviertel Stunde genommen. Zu einem gewissen Grad mindert dies die Stoßwirkung auf den



**Peyote-Ritual der Navahos: Der Sänger hält Stab und Federfächer, wenn der Trommler die Trommel hervorholt (rechts). Eine Dose (links) wird zum Hineinspucken benutzt. Es soll Reinheit und Heilung bringen.**

Magen. Kurz darauf beginnen die Wirkungen auf das Bewußtsein. Die bereits dargelegten Komponenten entfalten ihre spezifischen Reaktionen zu verschiedenen Phasen dieser besonderen Erfahrung.

Zuerst scheinen die „strychninartigen“ Alkaloide an der Reihe zu sein. Diese verursachen auch die Übelkeit, verkrampfen bisweilen auch den Kiefer und produzieren weitere amphetaminartige Effekte: eventuelle Zitterzustände, mögliche Schweißausbrüche. In gewissem Ausmaß kann man diese Phase durch die Anwendung von Dramamin oder das Schlucken des zerriebenen Kaktus in Kapseln ausschalten. Erwähnenswert ist noch, daß diejenigen, die sich wirklich übergeben müssen, dann häufig die stärksten Erlebniswirkungen zu haben scheinen.

Nach rund zwei Stunden tritt ein traumähnlicher Zustand ein, in welchem die Wirkungen des Meskalin die Oberhand zu gewinnen beginnen. Die-

ser Wechsel spiegelt sich in den Rhythmen und Liedern der Peyote-Zeremonie wider. Viele Indianer nehmen Peyote die ganze Nacht hindurch. Es wird behauptet, daß der Verzehr sich bis auf 90 Knospen belaufen kann — was bedeutet, daß viele dieser Alkaloide während des Rausches verstärkt werden. Es ist bekannt, daß etwa 8 bis 10 Stunden nach Beginn des Meetings Stimmung und Trommeln zu einem Wechsel tendieren — fast als bekämen die Teilnehmer eine Art „frischer Brise“. Da einige Wirkungen analgetisch und stimulierend sind, ermüdet der User nicht so schnell, wie man es eigentlich von jemandem erwarten würde, der die ganze Nacht hindurch mit gekreuzten Beinen dasitzt. Das Feeling am Morgen ist allgemein von Ruhe gekennzeichnet, eine Art zufriedener Mattigkeit.

**Wechselwirkung mit dem Körper.** Auf die Einnahme von Peyote folgt oft, aber nicht immer, eine leichte Erhöhung von Pulsschlag und Blutdruck, vermehrter Speichelfluß und ein geringes Ansteigen der Körpertemperatur. Die hervortretendste äußerlich registrierbare Veränderung ist die Vergrößerung der Pupillen. Wie bei Amphetaminen und LSD so scheint auch bei dieser molekularen Konstellation während der Wirkungsdauer das Hungergefühl ausgeschaltet zu sein. Am Ende kann der User wie bei LSD allerdings einen wahren Heißhunger verspüren. Wie bei Pot wird man manchmal einen Drang nach Süßigkeiten bekommen. In den Fünfziger und Sechziger Jahren galt Gesetzeshütern die Tatsache, daß Indianer massenhaft süßes Popcorn kauften, als Indiz dafür, daß sie Peyotemeetings abgehalten hatten.

Man neigt aufgrund ihrer Eignung zum Auslösen visueller und „zerebraler“ Sinnesempfindungen dazu, Peyote und Meskalin als spektakuläre Bewusstseinsdrogen anzusehen. Aber es gibt nur wenige Anzeichen dafür, daß mehr als 2% des Meskalin selbst die Blut-Gehirn-Barriere durchdringen. Als die Droge mit einem radioaktiven Carbon-Molekül verbunden wurde, so daß ihr Lauf durch den Körper verfolgt werden konnte — stellte sich zur Überraschung vieler Forscher heraus, daß fast alles zur Leber transportiert wurde. Von dort bewegte es sich zu den Nieren, wo es nach sechs bis acht Stunden ausgestoßen wird. Es ist deutlich geworden, daß die bis jetzt im Buch abgehandelten relevanteren Psychedelika alle zu verschiedenen Rezeptorsitzen im Körper wandern.

Da sich Meskalin zum größten Teil in der Leber ablagert, sind Bedenken hinsichtlich des Gebrauchs bei Leuten mit Leberschäden aufgekommen. Dazu ist erwähnenswert, daß diese Droge in den Fünfziger Jahren einer großen Zahl von Nervenkranken und Alkoholikern verabreicht worden ist, von denen viele eine stark funktionsgeschädigte Leber aufwiesen, ohne daß eine erhebliche weitere Verschlechterung eingetreten wäre. Eine LSD-Dosierung ist so viel niedriger, daß eine Dosis LSD als besser geeignet für ein schnelles Durchlaufen der Leber angesehen wird, zumindest aber als

„Alternativpsychedelikum“ in Betracht kommt. In diesem Zusammenhang sei angemerkt, daß das Meskalinmolekül kleiner ist als das des LSD. Die Wirksamkeit hängt nicht direkt vom molekularen Umfang ab. Die Rauschwirkung, die hier unser Thema ist, liegt auf einer anderen Ebene als der der Molekülgröße.

In einem berühmten Experiment, das in den Dreißiger Jahren durchgeführt worden ist, wurde gezeigt, daß Meskalin die Oxydationsrate kleingeschnittener Hirnzellen in einer Teströhre

verlangsamte. Unter anderem bewegte Aldous Huxley auch dieser Nachweis zur Rechtfertigung seiner gesteigerten Erwartung hinsichtlich einer Theorie, derzufolge uns die Droge auf 36

### **Der Kormoran, nach einer Bildserie, die vom Peyote-Ritual der Kiowas inspiriert wurde**

das Feld dessen führe, was er „Mind at Large“, „Bewußtsein mit großer Reichweite“ genannt hat. Die Droge wirke so, daß sie ein hypothetisches „Reduktionsventil“ angreife, das unsere Aufmerksamkeit auf bloße Fakten des ÜBERLEBENS bündele! Diese Verlangsamung der Oxydationsrate spielte sich unter künstlichen Laborbedingungen ab und tritt in unseren Gehirnen offensichtlich nicht auf. Die dabei mitspielenden Mechanismen arbeiten deshalb nicht ganz in dem buchstäblichen Sinne, den Huxleys Deprivationstheorie einzuschließen schien.

Medizinischer Gebrauch. Es gibt eine lange Liste von Krankheiten, bei deren Behandlung dieses Psychedelikum von Nutzen sein soll. Die Indianer setzten es bei allem ein, von der Behandlung von Kopfschmerz, der Wundpflege bis zum Behandeln von Krebs. Sogar unter jenen Indianern, die sich dem Gebrauch dieser Drogen in religiösen Riten widersetzen, stößt man auf großen Respekt eben wegen ihrer Heilwirkung.

Indianer benutzen Peyote zur Erhaltung guter Gesundheit ebenso wie zu 38

religiöser Anbetung. **Frank, Takes Gun, nationaler Präsident der Native American Church**, sagt:

Mit 14 gebrauchte ich das erstmal Vater Peyote. Das war im Krähenreservat von Montana und ich war stolz, daß mein Volk eine Medizin hatte, die göttlich, mächtig war. Hört zu, Peyote hat viele erstaunliche Kräfte. Ich hab einen blinden Jungen gesehen, der durch das Nehmen sein Augenlicht zurückgewann. Indianer mit Krankheiten, die kein Krankenhausarzt heilen konnte, wurden nach einer Peyote-Gebetsversammlung wieder gesund. Einmal sollte einem Jungen vom Krähenstamm von den Reservatsärzten ein entzündetes Bein abgeschnitten werden. Nach einer Peyote-Zeremonie wurde es wieder gut.

Manche mögen das für übertriebenes Medizinmann-Gerede halten, doch verlässliche Beobachter haben bestätigt, daß diese ökonomisch entwurzelten Menschen durchschnittlich eine bessere gesundheitliche Verfassung aufweisen als wir und daß, wenn sie im Krankheitsfalle Peyote anwenden, die Droge ihnen wirklich zu helfen scheint. Louise Spindler, eine Anthropologin, die beim Menomini-Stamm arbeitete, hat beschrieben, wie Peyote-Esserinnen oft eine Kanne mit zerriebenem Peyote-Kaktus zur Bereitung eines Tees parat gehabt hätten, den sie „ohne Zeremoniell etwa beim Kindergebären, bei Ohrenscherzen oder zur Inspiration für ihre Stickmuster tranken“.

Dr. T.T. Peck (San Jacinto Memorial Hospital, Baytown) machte ähnliche Beobachtungen. Sein Interesse an LSD erwachte, nachdem er die Ergebnisse der Peyote-Wirkungen zu Gesicht bekommen hatte:

Als ich in eine allgemeine Praxis als Landarzt in Texas einstieg, war ich sehr davon beeindruckt, daß einige unserer lateinamerikanischen Patienten trotz ihrer Armut und Lebensbedingungen äußerst gesund waren. Eines Tages fragte ich einem meiner Patienten, wie er denn so gesund bliebe, und er sagte mir, er esse Peyoteknospen... da bekam ich Interesse an dieser Droge, die körperliche und geistige Gesundheit versprechen konnte.

Vom späten 19. Jahrhundert an wußten medizinische Praktiker und andere um den gesundheitlichen Nutzen, den Peyote bot. Seine Auswirkungen konnten sie an Indianern beobachten. James Mooney empfahl, nachdem er mit der Heilanwendung dieser Droge vertraut geworden war, den Peyote-Kaktus an einen Mediziner und einen Pharmakologen weiter. Diese beiden auf ihrem Tätigkeitsfelde herausragenden Männer, die Doktoren D.W. Prentiss und Francis P. Morgan entschlossen sich zu Versuchen mit dem Kaktus, den Mooney ihnen besorgte. Ihre Versuchspersonen litten an einer Vielzahl körperlicher Beschwerden - chronischer Bronchitis mit Asthmaanfällen,

Neurasthenie, nervöser Entkräftung, chronischer Schwindsucht mit Gesicht neuralgien und Katarrh, Dauerhusten und sogar „Hirnerweichung“. Der Bericht von Prentiss und Morgan erschien am 22. August 1896 im *Medical Record*. Sie verkündeten, „die Wirkung der Droge ist einfach wundervoll“ bei einem bestimmten Fall angeschlagen. In ähnlicher Stimmlage erklangen ihre Loblieder auf die Heilwirkung in anderen Fällen. Ein Beispiel:

Ein Herr, 55 Jahre alt, Chronische Bronchitis mit Asthmaanfällen. Sehr niedergeschlagen während seines störenden Hustens, der ihn um den Schlaf bringt... In einem jüngst von ihm erhaltenen Brief bestätigt er, daß es ihm wesentlich besser gehe und er, ohne sich erheben zu müssen, nachts durchschlafen könne. Dazu sei er zwei Jahre nicht mehr in der Lage gewesen; und obwohl er es nur alle paar Tage brauche, trage er ständig ein Stück der Knospe in der Tasche, da ihr Gebrauch ihn sofort und besser von einem Kratzen in der Kehle befreie als jedes je von ihm versuchte Medikament.

Westliche Menschen neigen dazu, die Wirkungen des Peyote als Produzent von Visionen und als Lieferant eines Heilmittels auseinanderzuidividieren. Vom indianischen Standpunkt aus sind sie ziemlich dasselbe — da viele von ihnen glauben, Peyote bringe den User in Kontakt mit der Geisterwelt, aus der die Krankheit abgeleitet wird. Ihrer Ansicht nach beinhaltet die westliche Medizin zu stark das menschliche Eingreifen. Peyote dagegen wird als göttliche Intervention wahrgenommen und deshalb für mächtiger erachtet. Seine Visionen werden als Mittel zur Einsicht verwendet, wie die Heilung von Erkrankungen vonstatten gehen soll. Man könnte nun meinen, Zweifel, ob Peyote der wissenschaftlichen Erforschung wert sei, hätten sich angesichts solcher Resultate erledigt. Aber bislang gab es nicht viele kontrollierte Studien, so daß wir in der Hauptsache von diesem Gebiet lediglich eine Anzahl von Erlebniszeugnissen zur Hand haben... wovon allerdings viele äußerst bemerkenswert sind.

Forscher an der Universität von Arizona haben bereits aufgewiesen, daß ein Bestandteil des Peyote - das Peyocactin — antibiotisch ist und gegen ein breites Spektrum von Bakterien wirkt. Entwicklungshemmend wirkt es gegen mindestens 18 Arten des Penicillin-resistenten *Staphylococcus aureus*. Dies mag für seine Heilwirkung bei der Wundbehandlung sprechen.

Ein weiter auszubauendes Forschungsfeld liegt in den Wirkungen dieses Kaktus auf das Augenlicht, zumal regelmäßig Berichte vom Wiedererlangen der Sehkraft in der Peyote-Literatur auftauchen. Dazu möchte ich ein persönliches Datum angeben: Vor etwa 12 Jahren habe ich meine Brille zur Seite gelegt. Denn nachdem ich in Mexiko eine ziemliche Menge Peyote zu mir genommen hatte, hörte die Trübung meiner Sehkraft auf. Es ist eine

Schande, daß **solche Dinge heutzutage keiner intensiven Erforschung** unterzogen werden.

### **WIRKUNGEN AUF DAS BEWUSSTSEIN**

Spinnen können zwischen Meskalin und LSD-25 unterscheiden. Wir können zwischen beiden zumindest dann eine Unterscheidung treffen, wenn wir die Spinnennetze beobachten, die unter dem Einfluß der jeweiligen Psychedelika gewoben worden sind. Bei LSD ist das Netz „vollkommener“ oder regelmäßiger, und „zertifizierter“, unregelmäßiger bei Meskalineinwirkung. Ich erwähne dies, weil sich in den meisten Auswertungen von Studien über die Bewußtseinswirkungen von Drogen die freiwilligen Versuchspersonen nicht in der Lage gezeigt haben, zwischen den Stoffen zu differenzieren. Normalerweise konnten sie von wichtigeren Psychedelika nur Psilocybin ausmachen, und das wegen seiner kürzer anhaltenden Wirkung.

In den meisten Schriften über Psychedelika wird wenig Sorgfalt darauf verwandt, die Unterschiede in den Wirkungen von LSD und Meskalin klarzustellen. In ihrem Buch *Varieties of Psychedelic Experience* geben sich beispielsweise Masters und Houston einige Mühe, aufmerksam das jeweils vordringende Agens bei der Peyote- oder der Meskalineinnahme zeitlich genau auseinanderzuhalten (bei 89 von 206 Versuchspersonen), doch ihre generelle Einstellung scheint sich darin zu zeigen, daß für sie beide Substanzen dieselben „Zustandsebenen“ und Charakteristika hervorbringen wie das LSD. In den oben zitierten Studien wurden hinsichtlich der Dimension der Kreativität keine großen Unterschiede zwischen den Wirkungen von LSD und Meskalin vermerkt. Aldous Huxley kommentiert in einem Brief an Humphrey Osmond vom Dezember 1955 seine erste LSD-Sitzung — er hatte in der Woche vorher 75 mcg genommen. Dabei trifft er ähnliche Aussagen bezüglich der Übereinstimmungen der Erfahrungen, die er mittels dieser beiden ganz verschiedenen Moleküle erlebt hatte:

Die psychedelischen Wirkungen waren in meinem Falle mit denen des Meskalin identisch und ich hatte dieselbe Art von Rausch wie beim letzten Mal — eine Umwandlung der Außenwelt und das Verstehen der Dinge durch eine Wahrnehmung, welche den ganzen Menschen einbezog, weil nämlich Liebe das Eine ist... Ich hatte kaum Visionen bei geschlossenen Augen — sogar noch weniger als ich beim ersten Mal auf Meskalin erlebt, als die sich bewegenden geometrischen Gebilde höchst planvoll waren und, gelegentlich, sehr schön und bedeutungsvoll (obwohl zu anderen Momenten trivial)... Offenbar verhält es sich so, daß man keine inneren Visionen unter dem Einfluß von Meskalin oder LSD bekommt, wenn man kein geborener oder gewöhnter Visualist ist - man erlebt lediglich einen äußeren Wandel von Figurationen.

**Visuelle Umwandlungen.** Ein Faden, der sich durch die meisten Meskalin- oder Peyoteerfahrungen zieht, betrifft die visionserzeugenden Eigenschaften, die allgemein sowohl bei offenen wie bei geschlossenen Augen auftreten. Solche Wirkungen sind auch in großer Anzahl bei blinden Testpersonen notiert worden. Von den Psychedelika tragen wahrscheinlich die von Kakteen abgeleiteten am berechtigtesten das Etikett „Halluzinogene“ oder „Erzeuger von Visionen“.

Indianer scheinen sich stark gegen ein Beschreiben der Peyote-Visionen zu sträuben. Viele von ihnen betrachten die visuellen Aspekte offenbar als unwichtigeren Teil der Erfahrung. Trotzdem steigt ziemlich häufig das Schauen von Christus oder des Großen Geistes oder eines persönlichen Totems auf. In Ebins *The Drug Experience* kann man Auszüge aus Slotkins Interviews mit Menomini-Indianern über diesen Punkt lesen, einschließlich der Anmerkungen eines Mannes, der behauptet, Peyote habe ihm nach seinem Erblinden das Augenlicht zurückgegeben.

Die frühesten Berichte von Weißen stammen von literarisch qualifizierten Autoren - Weir Mitchell und Havelock Ellis. Am Ende des 19. Jahrhunderts unterstrichen beide die visuell anregenden Qualitäten des Peyote.

*Mitchell:* Für das, was sich da zwei verzauberte Stunden lang vor mir ausbreitete, gibt es kaum Hoffnung, in der Sprache Worte zu einer Beschreibung zu finden, die anderen die Schönheit und den Glanz dessen vermitteln könnten, was ich schaute. Sterne, reizvolle strömende Farbfilme, dann ein abrupter Sturzbach unzähliger weißer Lichtpunkte über das Blickfeld, als ob die Millionen ungeschauter Gestirne der Milchstraße in einem funkelnden Fluß vor meinen Augen vorüberzögen...Grelle Zickzacklinien... die wundersame Lieblichkeit anschwellender Wölkchen in lebhafteren Farben, doch schon waren sie vorüber, ehe ich sie benennen konnte.

Ein weißer Speer aus grauem Stein wuchs in riesenhafte Höhe und wurde ein ragender, reich ausgestatteter gotischer Turm mit feinsten Ziselierungen, mit vielen ziemlich verwitterten Statuen, die in Bögen oder auf steinernen Zinnen standen. Während ich auf jeden vorspringenden Winkel starrte, jeden Sims, wurde ich gewahr, daß sogar die Fugen der Steinfassaden stets verschieden mit Trauben augenscheinlich kostbarer, riesiger, jedoch ungeschliffener Kleinode bedeckt oder behangen waren, und einige wirkten eher wie Massen durchschimmernder Früchte. Diese waren grün, purpurn, rot und orange, niemals hellgelb und niemals blau. Allen schien ein inneres Licht zueigen, und auch nur die schwächste Vorstellung der vollkommen befriedigenden Kraft und Reinheit dieser prächtigen Farbenfrüchte zu geben, übersteigt meine Fähigkeiten. Alle Farben, die ich je geschaut, waren im Vergleich zu diesen trüb...



*Ellis*: Zunächst war da bloß ein vages Licht- und Schattenspiel, das Bilder suggerierte, doch nie ausmalte. Dann wurden die Bilder deutlicher, doch zu konfus und überladen, als daß sie beschreibbar gewesen wären, es sei denn, zu sagen, sie hätten den Charakter von Kaleidoskop-Gebilden gehabt, symmetrische Gruppierungen spitziger Objekte. Dann, im Verlauf des Abends, traten sie deutlich hervor, blieben aber unbeschreibbar — meistens ein ungeheures Feld goldener Juwelen, die mit roten und grünen Steinen besetzt waren, dauernd im Wandel... Die Visionen glichen niemals gewohnten Gegenständen; sie waren äußerst klar umrissen, doch stets neuartig; sie kamen ständig heran und entzogen sich doch ständig dem Zugriff, der Ähnlichkeit mit bekannten Dingen. Ich sah wohl dicke, glanzvolle Felder von Juwelen, die einzeln dalagen oder in Trauben, manchmal blitzten und funkelten sie, ein anderes Mal zeigten sie ein abgemattetes reiches Glühen. Dann wieder mochten sie unter meinem starrenden Blick in blumenartige Formen überspringen und schienen dann wieder in prachtvolle Schmetterlingskonturen überzuwechseln oder in die endlosen Membrane glitzernder, irisierender, faserfeiner Flügel wundervoller Insekten...

Mehrere Forscher haben seitdem das Argument vorgetragen, diese frühen Berichte mit ihrer Betonung des ästhetischen Appeals am Peyote-Kaktus hätten wahrscheinlich das wissenschaftliche Studium verlangsamt. Es mag wohl sein, daß - wie auch Lewin empfand — die visuellen Aspekte nicht die wichtigsten Teile der Erfahrung sind. Nichtsdestoweniger sind gesteigerte Farbwahrnehmung und Leuchtkraft Transformationen im Bewusstseinsapparat der meisten User und könnten zu einem gewissen Grad als Markenzeichen dieser Droge angesehen werden.

Die Farben, die bei Erfahrungen von Indianern am häufigsten auftauchten, sollen Gelb und Rot sein. In den von Ellis mit anderen durchgeführten Versuchen stellte sich oft Blau oder Violett ein. Heinrich Klüver stieß auf ein Überwiegen von Rot und Grün. Des weiteren fand er „Formkonstanten“ in der Erfahrung: Kegel und Spinnennetz-Figuren, Schornsteine und Spiralen, sowie Gittermuster und Laubsägearbeiten.

Huxley stellte sich beim Schreiben über Farben und Visionen, die auf den Einfluß von Psychedelika zurückgehen, selbst den relevanten Fragen. Er beginnt seinen Bericht darüber, wie das Meskalin seine „Pforten der Wahrnehmung“ aufstieß mit dem Hinweis auf seine Erwartung, eine „Art von Innenwelt“ zu betreten, „wie sie Blake und AE beschrieben hatten“. Doch es geschah etwas ganz anderes:

Die Veränderung, die sich tatsächlich in jener Welt vollzog, war in keinem Sinne revolutionär... zu keinem Zeitpunkt waren da Gesichter oder menschliche oder tierische Gestalten. Ich sah keine Landschaften, keine riesigen Weiten, kein zauberhaftes Wachsen und Sichverändern

von Gebäuden, nicht was im entferntesten einem Drama oder einer Parabel glich...

aber,

Ich blickte jetzt nicht auf eine ungewöhnliche Zusammenstellung von Blumen. Ich sah, was Adam am Morgen seiner Erschaffung gesehen hatte - das Wunder, das sich von Augenblick zu Augenblick erneuende Wunder bloßen Daseins...

Die Bücher, zum Beispiel, die sich an den Wänden meines Arbeitszimmers hochreihen. Wie die Blumen erglühten auch sie, wenn ich sie anblickte, in leuchtenden Farben, von einer tieferen Bedeutsamkeit. Rote Bücher gleich Rubinen; smaragdene Bücher; Bücher in weiße Jade gebunden; Bücher von Achat, von Aquamarin, von gelbem Topas, von Lapislazuli, deren Farben alle so intensiv, so zuinnerst bedeutungsvoll waren, daß sie nahe daran zu sein schienen, die Fächer zu verlassen, um sich noch eindringlicher meiner gespannten Wahrnehmung bemerkbar zu machen...

Eine Rose ist eine Rose ist eine Rose. Aber diese Sesselbeine waren Sesselbeine waren Sankt Michael und all seine Engel... Einem Liegestuhl gegenüber, der aussah wie das Jüngste Gericht, - oder, genauer gesagt, einem Jüngsten Gericht gegenüber, das ich nach langer Zeit und mit beträchtlicher Schwierigkeit als einen Liegestuhl erkannte, — .ertappte ich mich plötzlich auf der Schwelle von Panik. Dies, so fühlte ich auf einmal, ging zu weit. Zu weit, obwohl es zugleich ein Eindringen in intensivere Schönheit, tiefere Bedeutung war...

Huxley war von den erlebten Transformationen offensichtlich beeindruckt. Er brachte ein großes Maß an akademischem Wissen über Kunst, Visionen, Visionäre, Geschichte und Schizophrenie mit. Die wahrscheinlich beste Schilderung der Farbenspiele und der Fähigkeit von Psychedelika, den User in einen Bereich zu befördern, den er die „Andere Welt“ nannte, findet sich in seinem 1965 erschienenen *Buch Heaven and Hell*.

Die Hörkomponente. Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, beziehen die Legenden, welche um die Entdeckung des Peyote kreisen, im allgemeinen *eine Stimme* ein. Einer sehr gewichtigen Auffassung zufolge liegt ein weiteres Kriterium der Unterscheidung von Peyote und Meskalin gegenüber anderen Psychedelika in einem ziemlich stark dominierenden Höreffekt.

Der Yaqui Don Juan unterscheidet in Carlos Castanedas Buch seine weiteren halluzinogenen Pflanzen — besonders Datura und Psilocybin, die er als *Mächte* und *Verbündete* beschreibt — von den Wirkungen des Peyotekaktus, indem er letzteren den *Lehrer* nennt. Indianer waren sich über diesen *Stimmeneffekt* im allgemeinen ziemlich klar. So wurde berichtet, daß

Peyote-Esser klagten, sie hätten in der Nähe des Kaktus keinen Schlaf gefunden, weil es dort nachts zu laut gewesen sei!

Synästhesien, eine Vermischung und erhöhte Sensibilität der fünf Sinne, scheinen bei dieser Erfahrung oft aufzutreten - so daß etwa der aus einem Tipizelt dringende Rhythmus im Kopf Bilder hervorruft, aber auch das Gehör empfindsamer wird. Ein Freund von Ellis war von der Vermischung der Sinneswahrnehmungen dermaßen beeindruckt, daß er sich entschloß zu erforschen, wie Peyote auf sein Hörerlebnis und die Fähigkeit zur Erkennung verschiedener Musikstücke einwirkt, die ein Tier, die Natur überhaupt oder ein anderes „programmiertes“ Thema zum Inhalt haben. Er fand heraus, daß Peyote ihn in die Lage versetzte, spontan und viel genauer als bei „normalem Bewußtsein“ zu erraten, was der Komponist zu umschreiben gesucht hatte.

**Außerkörperliche** Erfahrungen. Ein weiteres Merkmal einer großen Zahl von Peyote-Berichten sind Erlebnisse, die ein Verlassen des Körpers, eine Seelenreise, beschreiben. Typische Mitteilungen sind die Empfindungen einer Art Schwerelosigkeit, eines Fliegens. Es überrascht, wie viele Leute, die unter dem Einfluß dieser Art von Psychedelika berichtet haben, ihr Leib sei „licht“ oder „durchscheinend“ geworden und sie hätten ihn von irgendeinem entfernten Punkt aus betrachtet. Dies erinnert in gewisser Weise an Hofmanns Mitteilungen über seinen ersten bewussten LSD-Rausch.

Bei Carlos Castanedas Anfangserfahrung mit Peyote war ein Hund zugegen, der durchsichtig wurde, und der Autor konnte das von dem Tier aufgeschleckte Wasser durch dessen Körper rinnen sehen. Dann spürte er sich selbst transparent werden. Eine von Ellis' Versuchspersonen fühlte eine blaue Flamme von ihrem Handrücken emporzüngeln, sodann spürte sie sich selbst durchschimmernd werden wie ein chinesischer Lampion. Solche Dinge sind nicht ungewöhnlich.

Um ein klares, gutbelegtes Beispiel zu geben, möchte ich die „farout“ Erfahrung des Parlamentsmitgliedes Christopher Mayhew anführen. Er bot sich in den Fünfziger Jahren an, unter der Aufsicht Humphrey Osmonds vor BBC-Kameras Meskalin zu nehmen. Mayhew schrieb einen ausführlichen Bericht über seinen „Ausflug Außerhalb der Zeit“ für den *London Observer*. Er beginnt folgendermaßen:

Was geschah mit mir am Freitag, den 2. Dezember 1955 zwischen 12.30 und 16.00 Uhr? Auch nachdem ich mehrere Monate über der Sache gebrütet hatte, blieb meine erste verblüffende Überzeugung richtig - daß ich an jenem Nachmittag mehrmals *außerhalb der Zeit* existiert habe.

Ich meine dies keineswegs metaphorisch, sondern buchstäblich. Ich meine, daß der wesentliche Teil meines Selbst, vollkommen seiner be-

wußt... in einer zeitlosen Realitätsordnung außerhalb der uns bekannten Welt war...

Die Fernsehkamera konnte Mayhews Geist nicht fotografieren, weswegen er es für notwendig hielt, in aller Breite darzulegen, was ihm seiner Ansicht nach passiert war. Seine Erfahrung fing mit Farb-Halluzinationen an, die bald einer intensiven Beschäftigung mit dem sehr seltsamen „Verhalten“ der Zeit Platz machten. Die Zeit glitt aus ihrer Ablauffolge - das heißt, er sah eine Tasse an seinen Lippen, bevor er sie tatsächlich vom Tisch genommen hatte — und er konnte niemals sagen, wie lange seine Reise schon währte. Auch seine Uhr half ihm nicht. Obwohl seine Augen verschiedene Zeitangaben registrierten, befanden sich die Stunden nicht in ihrer richtigen Reihenfolge und er erblickte die Angabe 14.30 Uhr, nachdem er 15.00 Uhr gesehen hatte. Erst die sich häufende Wiederkehr gewisser Unterbrechungen in der Spätphase seines Trips — am bemerkenswertesten war das Servieren eines Teetabletts - befähigte ihn zur Feststellung, daß die Session ihrem Ende zuzuging. Die Zeit spielte einen noch extravaganteren Zauber aus, als sie ihn in eine andere Dimension versetzte, wo „ich eines durchlässigen, hellen, reinen Lichts gewahr wurde, einer Art unsichtbaren, sonnenbeschienenen Schnees...“ Der Zustand hielt eine ausgedehnte Zeitspanne an:

Ich nahm meine Umgebung nicht mehr wahr und freute mich an meinem Dasein im Bewußtsein meiner selbst, in einem Zustand atemloser Verwunderung und vollkommener Seligkeit. Das hielt eine gewisse Zeit an, die - für mich - einfach überhaupt nicht aufhörte. Sie dauerte nicht nur Minuten oder Stunden - mir kamen sie wie Jahre vor...

Mehrere Tage danach erinnerte ich den Nachmittag vom 2. Dezember nicht derart, daß ich mehrere Stunden in meinem Salon verbracht hatte, die von diesen seltsamen „Ausflügen“ unterbrochen wurden, sondern als Jahre vollkommener Seligkeit, die von kurzen, zauberhaften Vorgängen im Salon unterbrochen wurden...

Beim ersten Male, als ich so von einem Ausflug „zurückkehrte“, nahm ich an, eine ungeheuer lange Zeit wäre verflossen und rief erstaunt dem Kamerateam zu: „Ihr seid noch da?“ Ihre Geduld zu warten schien mir außerordentlich, doch tatsächlich war natürlich keine solch lange Zeit vergangen und sie hatten überhaupt nicht warten müssen...

Diese „Zeitphänomene“, von denen man im Rahmen des Alltagsbewußtseins noch nie gehört hatte, schienen völlig überzeugend keine „Halluzinationen“ zu sein, sondern ein anderer Teil der Realität. Mayhew spricht dies, wie viele andere, die Psychedelika genommen haben, klar aus:

Die Erklärung des gesunden Menschenverstandes lautet so: Da die Ereignisse sich im Salon in Wirklichkeit in der normalen Zeitenfolge abspielten (wofür es ja einschließlich der Kamera genügend Belege gibt), *konnte* ich sie gar nicht in einer anderen Ordnung erfahren haben, so daß ich das bloß *gemeint* habe — ich war einer Täuschung erlegen.

Für jeden anderen außer mir muß ein solches Vorbringen leicht zu glauben sein; mir jedoch ist dies unmöglich. Ich sage nicht — das möchte ich wiederholen - die Ereignisse wären in der falschen Ordnung *geschehen*, sondern nur, daß ich sie in der falschen Ordnung *erfahren* habe. Und in diesem Punkt kann ich an meinem eigenen Urteil keinen Zweifel hegen.

Psychologische Gefahr. Solche außergewöhnlichen Peyote- und Meskalin-erfahrungen können diese Substanzen erheblich gefährlicher erscheinen lassen als sie tatsächlich sind. Ich habe hier die Fähigkeit dieser Substanzen zur Produktion „unbewußter“ Wirkungen, die ich bei den mentalen Effekten des LSD erörtert habe, nur gestreift. Psychotherapeuten jedoch haben sowohl Peyote und Meskalin angewendet, um das Unterbewußte ihrer Patienten emporzuholen. Ein deutliches Beispiel, wie dies funktioniert, findet sich unter dem Titel „Home Remedy“ in meinem Buch *Psychedelic Baby Reaches Puberty* (Praeger & Delta Books).

Dr. Cohen studierte die Anwendung von Psychedelika in den Fünzigern und schloß, die von Meskalin und Peyote ausgehende Gefahr sei gering, so wie er es auch von LSD-25 berichtete. Es sollte von der Tatsache Kenntnis genommen werden, daß Indianer Peyote auf rituellem, geheiligtem und gemeinsamen Wege nehmen, was „bum trips“ extrem selten macht. Eine von Dr. Robert L. Bergmann, Präsident des US Public Health Service-Programms für Geistige Gesundheit, im Navaho-Reservat unternommene Studie sollte gerade bei jenen Beachtung finden, die sich um die Möglichkeit einer seelischen Schädigung sorgen. Hier nun, was er in seinem Report von 1971 zu sagen hatte:

Über einen Zeitraum von vier Jahren sind wir jeder Nachricht über psychotische oder andere psychiatrisch relevante Vorkommnisse nachgegangen. Es lagen 40 oder 50 solcher Berichte vor. Die weit überwiegende Anzahl ging auf bloßes Hörensagen zurück und führte nie auf einen bestimmten konkreten Fall. Einige wiederum gründeten auf der Ansicht eines Arztes, der das Auftreten einer Geisteskrankheit auf den beim Navaho-Stamm üblichen Peyote-Gebrauch zurückführte.

Am Schluß dieser Studie stand das Ergebnis, es habe „einen relativ klar diagnostizierten Fall akuter Psychose und vier schwer zu deutende Fälle gegeben“. Der eindeutig festgestellte Fall bezog sich auf einen Navaho, der 48

einem Peyote-Treffen beiwohnte, nachdem er zumindest mehrere Drinks genommen hatte. „Gewöhnlich ist es so, daß niemand an einem Meeting teilnehmen darf, der vorher getrunken hat.“ Der Navaho reagierte mit Panik, verlor die Orientierung, und wurde schließlich aggressiv - doch erholte er sich innerhalb von 24 Stunden.

Dr. Bergmann fügt hinzu: „Bemerkenswert ist, daß Mitglieder der Church vor einer Kombination von Alkohol und Peyote als sehr gefährlich warnen“. Die Symptome in den vier anderen Fällen waren schwächer und ihre Verbindung mit Peyote ist zweifelhaft. Auf der Grundlage dieser Erkenntnisse schätzt Dr. Bergmann, daß größere Komplikationen in *weniger als einem von 70 000 Fällen* auftreten und daß selbst das noch hochgegriffen ist.

### **FORMEN, QUELLEN, REINHEITSTESTS**

Peyote wird in frischem wie in getrocknetem Zustand gegessen oder einfach in Wasser zu einem Tee aufgekocht. Gelegentlich wird der Kaktus getrocknet, zermahlen und zusammen mit Marihuana geraucht. Die Droge kommt immer noch per Lastwagen von Laredo aus zu den Indianern, wiewohl viele Kakteenfarmen, die vorher Peyote an Weiße verkauften, geschlossen worden sind. Ich habe gehört, daß der Bursche, der einst eine der

größten Ranchen betrieben und von dem ich regelmäßig Sendungen empfangen hatte, seit der Schließung ins Waffengeschäft eingestiegen ist! Bis 1966 war Meskalin recht leicht zu bekommen. Dann wurde es auf die schwarze Liste ungesetzlicher Chemikalien gesetzt. Donana und San Pedro - von denen letzterer annähernd 1,2 g Meskalin auf ein Kilo frisches Fruchtfleisch enthält — sind noch immer per Nachnahme erhältlich. Allerdings ist davon bis jetzt nur begrenzt Gebrauch gemacht worden. Der größte Teil des in der Wüste wachsenden Peyotekaktus ist schon von Weißen gepflückt worden, die offensichtlich keinen Sinn dafür hatten, die Wurzel zu belassen. Nun ist Peyote vom Aussterben bedroht!

Peyote kann dadurch schmackhafter gemacht werden, daß man die Substanz trocknet, zermahlt und sie dann in einer Kapsel schluckt. Oder man hält sich an Methoden der Extraktion von Meskalin, wie sie M.V. Smith in seinem *Psychedelic Chemistry* beschrieben hat. Die Erfahrung hat gezeigt, daß auch einiges für folgendes Vorgehen spricht: man kaut Peyote mit den Vorderzähnen, dann läßt man winzige Stückchen rachenwärts rutschen und versucht, sie sofort zu schlucken. Die meisten Anstrengungen zum Abmildern des bitteren Geschmacks erwiesen sich als ziemlich vergeblich. Soweit ich weiß, ist der beste Weg zur Überlagerung des Geschmacks der von Richard Farina in *Been down so lang it feels like up* beschriebene. Dort werden Sahne, Rum und Eis in einem Mixer verrührt. Dann wirft man in Scheiben geschnittene Peyotestückchen hinein und schluckt das ganze schnell herunter. Dahinter steht die Annahme, daß Rum für den Geschmack und die Sahne dafür sorgt, daß die Peyotestückchen schnell vom Magen in den Darm gelangen können, wo sie absorbiert werden und ihre übelkeitserregenden Wirkungen viel harmloser sind.

Raucht man Peyote mit Grass zusammen, so brennt er auch, nachdem man ihn getrocknet und pulverisiert hat. Viele Anhänger der indianischen Riten werden das ablehnen. Der mit Grass gerauchte Kaktus intensiviert die Pot-Wirkungen und vermittelt ein langes leichtes High, das deutlich die Sicht schärft, ohne daß man sich auf einem größeren Trip befindet.

Meskalin erscheint in seiner Reinform in deutlich strukturierten Kristallen von etwa 1/2 cm Länge. Sie sehen wie hübsche Eiszapfen aus. Die Droge ist ziemlich leicht zu synthetisieren, etwa so wie die Produktion von Amphetaminen.

Peyote und San Pedro (7,5 cm im Durchmesser und 7,5 bis 15 cm lang = etwa eine Dosis) sind leicht zu unterscheidende Kakteenarten. Da sollte es keine Probleme bei der Bestimmung der richtigen oder falschen Substanz geben. Doch haben sich dafür viele der käuflichen Peyote-Kapseln, die organisch sein sollten, als etwas anderes herausgestellt. Viele der Leute, welche in den frühen Siebzigern wegen der behaupteten Chromosomenshäden vom

LSD abrückten, nahmen in den Kapseln tatsächlich eben LSD oder auch PCP zu sich.

Und: Ich sehe eine Werbeanzeige in *der High Times* vom Frühjahr 1977 für den Peyote cimarrön-Kaktus (*Ariocarpus retusus*). Diesen nennen die Tarahumari und die Huichol *tsuwiri* und *sunami* oder „falscher Peyote“. Obwohl er Meskalin enthält erachten sie ihn für a) gefährlich, weil er „schlechte Trips“ auslöst, b) für etwas Stärkeres als Peyote und c) als ein - Übel, das die Leute verrückt macht, wenn sie ihn essen. — Nicht empfehlenswert.

Bei einer beträchtlichen Menge dessen, was als Meskalin verkauft wird, kann es sich schon allein wegen der Größe gar nicht um diese Substanz handeln - da mindestens 1/3 Gramm (eine recht große Kapsel) für die psycho-aktive Entfaltung der Droge vonnöten ist. Temperaturtests sind relativ billige Mittel zur Bestimmung. Die wichtigen Daten bei Meskalin sind sein Schmelzpunkt, der bei 35 bis 36°C, und sein Siedepunkt, der bei 180°C liegt. Beigemengte Stoffe, das sollte angemerkt werden, verfälschen die Testergebnisse, so daß es bei derartigen Untersuchungen darauf ankommt, vor den Wärmetests die einzelnen Bestandteile zu isolieren. E.G.C. Clarks *Isolierung und Bestimmung von Drogen* (The Pharmaceutical Press, London) beschreibt die spezifischen Meskalinfärbtests folgendermaßen: 52



Schweflige Säure Formaldehyd-Test - orange (Empfindlichkeit: 0,1 /ug); Ammonium Molybdat-Test - grün —»• blau (Empfindlichkeit: 0,025 Mg); Vitali-Test - (mattrot) purpurn/mattrot/braun (Empfindlichkeit: 0,1 ug.

Es sollte betont werden, daß Pot-Farbttests - die nun von einer Reihe von Handelsfirmen in den USA angeboten werden - nicht sehr zuverlässig sind. Das liegt erstens daran, daß sie zwischen den Positivresultaten nur ungenügend differenzieren und zweitens daran, daß die, die erfolgreich damit arbeiten, dieses als eine *Kunst* betrachten, die eine gewisse Erfahrung erfordert, welche Ergebnisse zeitigt, die bloße „Standards“ übersteigen.

Bodenfussel, Radiergummistückchen, verschiedene Bleichmittel, sogar Milch haben beispielsweise bei den „Keller und van Urk-Smith-Farbwechseltests“, auf die wir schon im LSD-Kapitel aufmerksam gemacht haben, positiv reagiert. Darüber hinaus sind Färbungen eine Angelegenheit feinsten Schattierungen und die wörtliche Beschreibung ist enorm schwierig. Man sehe sich nur mal die schmerzhaft Mühe in *Webster's Third New International Dictionary* an, „zwiebelschalenrosa“ zu definieren:

...ein helles Braun, das kräftiger, leicht röter und dunkler ist als Alesan; kräftiger, leicht gelber und dunkler als ein Erröten; heller, kräftiger und leicht röter als französisch-beige; und röter, kräftiger und leicht heller als Kork...

Wegen der hohen Kosten einer sorgfältigeren Stoffbestimmung sollte eine Probe jeder Substanz, über die man sich Gedanken macht, an Pharm Chem eingesandt werden (1844 Bay Road, Palo AJto, California 94303, 415/

322-9941). Das ist vielleicht das beste Mittel einer höchstverlässlichen und bequemen Drogenprüfung. Zusammen mit der Probe schickt man eine fünfstellige Codenummer eigener Wahl mit, sowie einige Begleitdaten bezüglich des behaupteten Inhalts, des Preises, der Herkunft und der kannengelernten Wirkungen. Dann ruft man eine Woche später an, was beim Dünnschichttest oder der Gas-Chromatographie herauskam.

## **BIBLIOGRAPHIE**

Die beiden umfassenderen, vielleicht entscheidenden Studien über indianischen Peyotegebrauch sind bis jetzt von J.S. Slotkins *The Peyote Religion* (Glencoe: Free Press) und Weston Le Barres *The Peyote Cult* (Shoe String Press/Shocken Books). Beide enthalten ausführliche Literaturhinweise. Slotkin vereinigt praktisch alle Quellen der frühen Literatur - mehr als 300 Titel bis 1937. Le Barres 1937 überarbeitetes Buch präsentiert eine zusätzlich aufgenommene Liste und ist einflußreicher gewesen, da es auch von den Ritualen des frühen 20. Jahrhunderts berichtet und deshalb von der New American Church als eine Art Führer benutzt wurde.

Vom weiteren Material hauptsächlich über den Gebrauch bei den nordamerikanischen Indianern halte ich Aaronsons und Osmonds *Psychedelics* (Anchor Books) für die einfühlsamste Beschreibung. Osmond schildert dort seine Beobachtungen wie seine Teilnahme an einem Ritual der Saskatschewan unter der Leitung von Frank Takes Gun im Jahre 1956. In Peter Fursts *Flesh of the Gods* (Praeger Publishers) und Fernando Benitez' *In the Magic Land of Peyote* (University of Texas Press/Warner Books) tauchen die ersten Beobachtungen von Völkerkundlern über die Pilgerzüge zur Erntezeit der Pflanze auf. Barbara Meyerhoffs *The Peyote Hut* (Cornell University Press) bietet eine anthropologische Analyse des Hirschhornsymbols der Indianer in Mexiko, während Peter Fürst in seinem Buch *Hallucinogens and Culture* (Chandler/Sharp) einen lebhaften Bericht über Rituale und Gefühlswelten der Huichol präsentiert, bei denen er zwei sakralen Initiationsriten beiwohnte (S. 109-133). Alice Marriott und Carroll Rachlin, beides Völkerkundlerinnen, welche die Erfahrung mitgemacht haben, geben einen guten geschichtlichen Abriß der Verbreitung des Peyote unter den Indianern, und sie erzählen von neuem die Geschichte Quannah Parkers nach den Berichten seiner Verwandten in *Peyote* (Signet/Mentor Books). Wegen der weiteren Ausführungen über die Verbreitung des Peyotismus unter den Indianern sollte ich auch auf Harners *Hallucinogens and Shamanism* (Oxford University Press) aufmerksam machen. Er berichtet, was mit den Apachen im Mescalero-Reservat passierte, die den Peyotismus möglicherweise deshalb ablehnten, weil er ihrer Tradition zuwiderlief. Zwei kürzere Bücher könnten hier noch von besonderem Interesse sein: Bernhard Rosemans *The Peyote Story* (Wilshire Books), das eine etwas andere Darstellung der Geschichte Quannah

Parkers und des Peyote-Gebrauchs in Mexiko gibt — und Antonin Artauds *Der Peyotetanz* (Farrar/Strauss & Giroux), ein Erlebnisbericht über seinen Aufenthalt bei den Tarahumari Ende der Dreißiger Jahre. Hinsichtlich des San Pedro Kaktus halte ich von dem mir über seine Geschichte und seine Anwendung in der Volksmedizin bekannten *Hallucinogens and Shamanism* (siehe oben) und *The First Book of Sacraments* der Church of the Tree of Life für am besten.

Sammlungen klassischer Experimente unter Weißen findet man in de Ropps *Rausch und Bewußtsein* und in Hoffer/Osmonds *The Hallucinogens* (Academic Press), das großartig in chemische Details einführt. Huxleys zwei Bücher über Psychedelika (*Die Pforten der Wahrnehmung* und *Himmel und Hölle*) sind wahrscheinlich besser als fast alles, was sonst über die Erfahrung geschrieben worden ist. Wegen der Ausgewogenheit sei noch der interessante Band R.C. Zaehners *Mysticism, Sacred and Profane* (Galaxy Books) aufgeführt, der auf der Basis einer Art „Alice im Wunderland-Erfahrung“ die Ergebnisse Huxleys in Frage stellt und behauptet, Meskalin rufe lediglich eine schwächere Art von „außernatürlichem Erleben“ hervor.

# Anhang

## Botanik, Chemie und ritueller Gebrauch des San Pedro-Kaktus in den mittleren Anden

Douglas Sharon

Die Medizinmänner in Nordperu verwenden in der Krankenheilung und in der Psychotherapie den alkaloidhaltigen San Pedro-Kaktus. Obwohl sich die ethnologische Forschung seit langem mit dem Medizinmannwesen dieser Region befaßt, ist die Entdeckung des Alkaloidgehalts des San Pedro-Kaktus und damit seiner bewußtseinsverändernden Eigenschaften durch Ethnobotaniker erst relativ spät erfolgt. Diese Entdeckung hat der Deutung des Medizinmannwesens eine naturwissenschaftliche und medizinische Dimension gegeben, die ihr bis dahin fehlte. Nach einem Exkurs über die Taxonomie, die Verbreitung und das kulturgeschichtliche Alter der Verwendung des San Pedro-Kaktus berichtet der Autor über seine eigene Arbeit mit Eduarde Calderón und acht weiteren Medizinmännern in den siebziger Jahren. Die Heilmethode dieser heilkundigen Männer wird als eine kulturspezifische Psychotherapie beschrieben, für die sich inzwischen auch die westliche Medizin, insbesondere die Sozialpsychiatrie interessiert.

### Einführung

Bei den Mestizenvolksgruppen Nordperus hat die Volksheilkunst der Medizinmänner eine starke, bislang ungebrochene kulturelle Tradition, deren Ursprung tief in der Kulturgeschichte dieser Region verwurzelt ist (vgl. Sharon 1978:39—44). Die Schamanistische Therapie findet in nächtelangen Sitzungen statt, auf denen einheimische Heilkundige den halluzinogenen

San Pedro-Kaktus verabreichen und mit Kult- und Zaubergegenständen, die auf dem Boden wie auf einem Altar — als *mesa* (Tisch) bekannt — angeordnet sind, rituelle Handlungen vollziehen. Ziel dieser Therapie ist es, die Macht der bösen Geister zu überwinden, und damit allen Krankheitserscheinungen des Menschen in der gesamten Bandbreite psychisch bedingter „Leiden“ — von familiären Problemen bis hin zu finanziellen Schwierigkeiten — zu begegnen.

### Chemische, pharmakologische und taxonomische Aspekte

1945 erstellte der amerikanische Anthropologe John Gillin (1947:117—129) bei der Erarbeitung einer ethnographischen Studie über die an der Nordküste Perus gelegene Gemeinde Moche die erste systematische Dokumentation über die Medizinmänner (*curan-deros*) dieser Region. Obwohl die Einnahme des San Pedro-Kaktus bei rituellen Heilverfahren als auslösender Faktor für „Erbrechen, Durchfall und Gesichtshalluzinationen“ erkannt und beschrieben wurde, unterließ man eine botanische Bestimmung und übersah seine — in späteren Arbeiten herausgefundene — entscheidende Bedeutung als bewußtseinsveränderndes Therapeutikum (ebenda: 121 — 122). Ende der vierziger Jahre berichtete der peruanische Wissenschaftler Guiller-mo Cruz-Sanchez (1948a) über eine pharmakologische Studie über den San Pedro-Kaktus, bei der Alkaloide abgesondert und in einem Tierversuch auf ihre schädigende Wirkung hin untersucht wurden. In zwei Abhandlungen, mit herausgegeben von Carlos

Gutierrez-Noriega (1947; 1948), berichtete er auch über die Auswirkungen bei 34 Versuchspersonen, denen die Substanz in unterschiedlichen Dosen von 5 bis 22mg pro Kilogramm oral verabreicht worden war. Zwei Versuchspersonen erlitten daraufhin eine kurze, im Zusammenhang mit dem Experiment stehende Psychose, während alle anderen hingegen deutliche Veränderungen in ihrem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen, ihrer Gemütsverfassung, ihrem Denken und ihrem Persönlichkeitsbild erlebten, was allerdings je nach der psychischen Verfassung des einzelnen unterschiedlich ausfiel. Die psychischen Veränderungen sowie die Zurichtungs- und Dosierungsmethode und die chemischen Eigenschaften des extrahierten Alkaloids ließen den Schluß zu, daß es sich um Meskalin handelte. Zu diesem Zeitpunkt war jedoch ein exakter Nachweis noch nicht möglich, da keine geeigneten Laboreinrichtungen zur Bestimmung zur Verfügung standen. Die klinischen Untersuchungen wurden allerdings durch Feldstudien im Bezirk von Lambayeque ergänzt (Cruz-Sanchez 1948b, 1951; Gutierrez-Noriega 1950).

Die Schwierigkeit, die wirksame Ingredienz im San Pedro-Kaktus festzustellen, wurde noch durch ein zusätzliches botanisches Problem vergrößert. Cruz-Sanchez und Gutierrez-Noriega ordneten den Kaktus als *Opuntia cylindrica* ein, eine Zuordnung, die später von der französischen Ethnobotanikerin Claudine Friedberg (1959; 1959/60; 1960b; 1963; 1979) widerlegt wurde. Aufgrund einer umfangreichen und gründlichen Studie im nördlichen Teil Perus, besonders im Hochland bei Huancabamba, identifizierte Friedberg (1959:446—447) ihn als *Trichocereus pachanoi* und war mitverantwortlich für die Untersuchung durch den französischen Pharmakologen M.J. Poisson (1960), der das Vor-

handensein von Meskalin (2% pro Kilogramm bei Trockenmasse, 1,2% bei der frischen Pflanze) nachwies. Dieser Nachweis wurde von dem peruanischen Pharmakologen Gonzales Huerta (1960) sowie den Amerikanern William Turner und Jack Heyman (1960) bestätigt, obwohl von den beiden letztgenannten die getrockneten Proben, die mit dem Schiff von Peru nach Amerika verbracht worden waren, irrtümlich als *Opuntia cylindrica* bestimmt wurden. Erst ein Jahrzehnt später stellte der schwedische Pharmakologe Stig Agurell (1969b:212) bei der Durchsicht von Arbeiten über in Kakteen vorkommende Alkaloide abschließend fest: „Der von uns untersuchte Kaktus *Opuntia cylindrica* enthält keine Alkaloide.“

Was den San Pedro-Kaktus in botanischer Hinsicht betrifft, so waren die amerikanischen Botaniker N.L. Britton und J.N. Rose (1920:134—135) die ersten, die die Pflanze als *Trichocereus pachanoi* einordneten und als ihr Verbreitungsgebiet die Anden in Ecuador angaben, wo sie auch unter der Bezeichnung *aguacolla* oder *giganton* bekannt war. Sie unterstellten, daß sie an der Westseite der ecuadorianischen Anden heimisch war. Eines der wesentlichen Merkmale dieses glatten, säulenartigen und zur *Cereus*-Familie zählenden Kaktus wurde wie folgt beschrieben: „Stacheln fehlen meistens ganz, wenn dennoch vorhanden höchstens drei bis sieben in unterschiedlicher Form und einer maximalen Länge von ein bis zwei Zentimetern.“ Der deutsche Botaniker Curt Backeberg (1959:1117—1119) stimmte der von Britton und Rose vorgenommenen Klassifizierung zu, weitete aber das Verbreitungsgebiet aus, indem er das nördliche Hochland Perus (wo die Pflanze, wie er bemerkt, als San Pedro bekannt war), das nördliche peruanische Zentralhochland (Cordillera Bianca) und Bolivien

.(Provinz Cochobamba, wo die Pflanze *achuma* genannt wurde) mit einbezog. Er nahm an, daß diese Pflanze ein Alkaloid enthält. Friedberg (1959:446) wies nach, daß *Trichocereus pachanoi* überall im Norden Perus zu finden war, wobei diese Pflanze an der Küste als San Pedro und im Hochland als *huachuma* bekannt war.

Gegen Ende der sechziger Jahre und weiter in den siebziger Jahren wurden sechsundzwanzig der gut vierzig von Backeberg als der *Trichocereus*-<sup>A</sup> zugehörig erkannten Exemplare pharmakologisch untersucht. Bei allen wurden alkalische Substanzen festgestellt. Bei zehn (darunter *Trichocereus pachanoi*) von sechsundzwanzig Proben wurde Meskalin in unterschiedlicher Quantität nachgewiesen (vgl. Agurell 1969a; 1969b; Agurell u.a. 1971), wobei als letztes Exemplar *Trichocereus peruvianus*, „dessen Meskalingehalt dem von Peyote gleichkommt oder ihn sogar noch übersteigt“ (vgl. Pardanani u.a. 1977:585), untersucht wurde. In dieser Zeit des verstärkten pharmakologischen Interesses an Kaktusalkaloiden kamen die amerikanischen Forscher D.M. Crosby und J.L. McLaughlin (1973:416) bei ihren Kristallisationsexperimenten von Meskalin in *Trichocereus pachanoi* zu dem Schluß, daß „die Konzentration von Meskalin bei *Trichocereus pachanoi* in etwa der von Peyote entspricht“. Ein weiteres interessantes Ergebnis in jüngster pharmakologischer Forschung ist die Entdeckung, daß *Trichocereus bridgesii*, die in der Nähe von La Paz in Bolivien und auf der Sonneninsel wächst (vgl. Cardenas 1969:234), Meskalin in etwa gleicher Menge wie *Trichocereus pachanoi* enthält (vgl. Agurell 1969a:42; 1969b:212—213). Auch ist bekannt, daß Jugendliche, die der Mittelschicht in La Paz angehören, diese Substanz wegen ihrer stimulierenden Wirkung auf die Psyche neh-58

men (Tim Plowman, persönliche Mitteilung). Die Tatsache, daß die bolivianischen Indianer *Trichocereus bridgesii* als *achuma* bezeichnen, genauso also wie sie *Trichocereus pachanoi* benennen (vgl. Cardenas 1969:234), kann, wie wir bei der Diskussion des Ursprungs dieses Wortes sehen werden, von großer Bedeutung sein.

#### Überlegungen zur Verbreitung, Linguistik und Archäologie

Die botanischen Arbeiten von Britton und Rose sowie Backeberg haben gezeigt, daß die Art *Trichocereus*, zu der auch *Trichocereus pachanoi* gehört, in subtropischen und gemäßigten Gebieten der Andenregion von ungefähr Zentralecuador über Peru und Bolivien bis zum Nordwesten Argentinien und Norden Chiles zu finden ist. Anders ausgedrückt, ihre Verbreitung entspricht in etwa der maximalen Ausdehnung des Inkareiches. Im Norden Perus, wo von dieser Pflanze intensiv Gebrauch gemacht wird, kann man auf eine zunehmende umfassendere ethnographische Literatur zurückgreifen (s. außer den bereits erwähnten Autoren auch jene, die im Anhang zu diesem Artikel aufgeführt sind). Friedberg (1963:374—377) wies zwar nach, daß die Pflanze auch bei Heilverfahren in Ecuador verwandt wird, wobei dort bis heute keine weitergehenden Untersuchungen unternommen worden sind. Ob nun *Trichocereus pachanoi* — oder aber die auch stark in Betracht kommenden *Trichocereus bridgesii*- und *Trichocereus peruvianus*-Men — in den südlichen Bereichen des *Trichocereus*-Verbreitungsgebietes Verwendung finden oder nicht, ist eine Frage, die sich zu diesem Zeitpunkt nicht klar beantworten läßt. Obwohl bei den Quechua und Aymara sprechenden Gruppen in der gesamten südlichen Region die Verabreichung von Coca, Tabak und Alkohol durch einheimi-

sehe Medizinmänner stark verbreitet ist, gibt es bis heute noch keine Berichte über den Gebrauch des halluzinogenen Kaktus bei diesen Menschen. Jüngste Forschungsarbeiten haben jedoch die Verwendung eines halluzinogenen Puders, *willka* (*Anadenanthera colubrina*), in einer *llampu* genannten Mixtur, die bei Tierritualen eingenommen wird, im Bezirk Ayacucho nachgewiesen (vgl. B.J. Isbell 1978:161—163). Wir wissen auch von zwei Chronisten der frühen Kolonialzeit (vgl. Polo 1916: Kap. 10; Cobo 1890—1895: Buch 13, Kap. 36), daß zur Zeit des Inkareiches Medizinmänner zur Erreichung eines Trancezustandes Bier aus Maiskorn mit *willka* (oder *vilca*) anreicherten. Dieselbe Substanz wurde auch von Wassen (1972a, 1972b) im Grab eines präkolumbischen Zauberpriesters aus der südlichen Hochebene zur Zeit der Tiahuanaco-Kultur (600—1100 n.Chr.) nachgewiesen. Von daher erscheint es unwahrscheinlich, daß einheimische Medizinmänner, die über andere ihnen zugängliche Betäubungsmittel sowie über die Möglichkeit von mindestens drei Bezugsquellen für Meskalin genau Bescheid wußten, gerade die Psyche verändernden Substanzen der *Trichocereus*-*hll* übersehen haben sollen. Vielleicht hatten jedoch die Ethnographen — wie auch schon bei *willka* — kein ausreichendes Gespür für diesen Aspekt der einheimischen Rituale.

Nicht nur die ethnographischen Studien über den Gebrauch von *Trichocereus* bei den Einheimischen, sondern auch entsprechende archäologische Funde sind überwiegend im Norden Perus vertreten (vgl. Sharon 1978:39—44). So gibt es für den Norden der Chavin-Kultur (1400—400 v.Chr.) bis hin zur Kolonialzeit eine lückenlose Beweiskette. Im Süden hingegen sind Funde spärlich. Das älteste Beweisstück ist ein aus dem er-

sten Jahrtausend vor Christus von der Südküste stammender Chavin-Webstoff, auf dem der San Pedro-Kaktus zusammen mit Lamas, Vögeln und Jaguaren dargestellt ist. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß Chavin-Künstler gerade Textilien als Ausdrucksmittel für die sinnbildliche Darstellung ihrer religiösen Botschaften benutzten. Ganz offensichtlich war die Aussagekraft des San Pedro-Symbols auch noch den Künstlern der Nasca-Kultur (100 v. Chr.—500 n. Chr.) bekannt, denn sie bildeten ihn — möglicherweise in Verbindung mit dem Totenkult — auf Grabkeramiken ab. Von diesem Zeitpunkt ab — zumindest soweit bis heute bekannt — gibt es für die Südküste keine weiteren archäologischen Nachweise für die bildliche Darstellung des San Pedro-Kaktus. Daher muß man auch heute noch davon ausgehen, daß der rituelle Gebrauch des San-Pedro-Kaktus in der präkolumbischen Religion zuerst im Norden von der Chavin-Kultur eingeführt wurde, um dann, ähnlich wie die Kunst und Bildniskunde bei der Verehrung des Stab-Gottes, richtungweisend für die Kulturen des Südens zu sein. Ausdrücklich betont werden muß jedoch, daß die Anwendung des San Pedro-Kaktus allem Anschein nach bereits vor der Verbreitung von Kulturen der Staatsreligion im Norden und Süden im Volksbrauchtum verankert war und später wahrscheinlich noch neben diesen offiziellen Institutionen, so wie heute noch im Norden, weiterbestand.

Die ethnographischen und archäologischen Hinweise auf den Umgang mit dem San Pedro-Kaktus werden durch einige, wenn auch unvollständige sprachwissenschaftliche Erkenntnisse gestützt. Mitte des 17. Jahrhunderts beschrieben zwei Chronisten, die Ordensbrüder Anello Cliva (1895: Kap 13) und Bernabe Cobo (1890—1895: Buch 5, Kap 7), wie Eingeborene den 60

Saft eines nichtstacheligen Kaktus bei rituellen Weissagungen und medizinischen Anwendungen einnahmen. Wer von dem Gebräu trank, war wie „betäubt“ und „verlor das Urteilsvermögen“. In diesem Zustand erlebte er auch prophetische Träume und Visionen. Der Name des Kaktus war *achuma* — wahrscheinlich ein Wort aus der Aymara-Sprache. In dem von Bertonio (1612) im 17. Jahrhundert erstellten Aymara-Wörterbuch wird es folgendermaßen definiert: „Achuma: großer Kaktus, auch Getränk, das einen eine Zeitlang den Verstand verlieren läßt“ (vgl. Bertonio 1879:7) In dem von Gonzales Holguin (1608) ebenfalls im 17. Jahrhundert erarbeiteten Quechua-Wörterbuch ist es nicht aufgeführt. Eine mögliche Erklärung dafür ist der Umstand, daß die von *Trichocereus* in der Cuzco-Region vertretene Art *Trichocereus cuzcoensis* nur geringe Mengen von Meskalin aufweist. Das Hauptalkaloid dabei ist 3-Methoxytyramin (vgl. Agurell u.a. 1971:184, 186). Die von Carrera (1644) im 17. Jahrhundert veröffentlichte Grammatik für die an der Nordküste verbreitete Yunga-Sprache enthält hingegen auch Sätze zum Thema Trunkenheit, die z.B. mit den Wörtern *cycemep*, *chumep*, *cyumep* gebildet werden (vgl. Carrera 1939:73, 79, 80, 108). Diese Begriffe ähneln der von Bertonio gefundenen Bezeichnung für die Pflanze, „die kopflös macht“ Obwohl die Sätze nicht Wort für Wort übersetzt wurden, können sie doch aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit den Yunga-Wörtern für „betrunken“ wie z.B. *chuma*, *chumay*, *chumai*, die Anfang des 20. Jahrhunderts vor dem Aussterben dieser Sprache zusammengetragen wurden, eindeutig bestimmt werden (ebenda xi, xv). Zweifellos war im 19. Jahrhundert das Verb *chumarse*, was soviel wie „betrunken werden“ bedeutet, überall in Peru und Chile verbreitet, ohne daß man sich seines Ursprungs aus der



Eingeborenensprache bewußt war (vgl. Cobo 1890:451, Anmerkungen von Jimenez de la Espada).

Da das Wort *achuma* heute noch in Bolivien im modernen Sprachgebrauch für zwei Arten der *Trichocereus*-Gattung, die die Psyche stimulierende Ingredienzien enthalten, benutzt wird, scheint es nur schlecht vorstellbar, daß Aymara- oder Colla-Medizinmänner diese Pflanzen nicht bei rituellen Handlungen verwandt haben — besonders dann, wenn man bedenkt, daß Bolivien die Heimat der berühmten *callawayas* ist, deren Vorfahren die Ärzte der Inkas waren und die bis auf den heutigen Tag überall in den Anden einen ausgezeichneten Ruf als Medizinmänner und Kräuterheilkundige genießen.

Der sich beim Studium der Sprachquellen aufdrängende Vergleich des durch *achuma* hervorgerufenen Trancezustandes mit den vorher beschriebenen Erscheinungen der Trunkenheit wurde von den vom Verfasser befragten Heilkundigen aus der Chiclayo-Region analog bestätigt. Ein 75jähriger Schamane schildert die Wirkung der San Pedro-Einnahme als ein Gefühl von „Schläfrigkeit; es ist eine Schläfrigkeit, die einen betäubt, so als ob man unter einer Narkose steht“. Ein anderer 76jähriger Medizinmann nannte es „eine unfreiwillige Reaktion auf die ‚Pflanze‘ (d.h. San Pedro); das heißt, manchmal weiß man am nächsten Tag nicht mehr, was in der Nacht vorher geschah“. Er umschrieb dieses Erlebnis auch als „einen Zustand totaler Trance; alle Körperbewegungen, sogar die Stimme sind anders“

### **Die Psychotherapie des Medizinmannes Eduard Calderon**

Aber was weiß man darüber hinaus noch über den heutigen Gebrauch

des San Pedro-Kaktus bei den Bewohnern Nordperus, über die wir am umfassendsten informiert sind? Nach der einführenden Ethnographie von Gillen, den bereits zitierten Klinik- und Felduntersuchungen von Gutierrez-Noriega und Cruz-Sanchez sowie dem ethnobotanischen Werk Friedbergs wurden Ende der sechziger Jahre in der Stadt Salas (sie gilt als Zentrum der überlieferten Volksheilkunst im Norden) umfangreiche Studienarbeiten vom *Instituto de Psiquiatria Social* durchgeführt. Dieses Institut war vom peruanischen Sozialpsychiater Carlos A. Seguin gegründet worden (1979 — es archiviert die wesentlichen von Chiappe, Dobkin de Rios und Seguin veröffentlichten Artikel sowie die unvollständigen Bibliographien ihrer späteren Beiträge zu der einen immer stärkeren Raum einnehmenden Literatur über „Volksheilkunde“). Außer der Ergänzung der ethnographischen Literatur und der Darlegung von Zusammenhängen zwischen Volksheilkunst und soziologisch-wirtschaftlichen Verhältnissen wies die Arbeit dieser Gelehrtengruppe nach, daß die Heilpraktiken dieser einheimischen *curanderos* eine echte, kulturspezifische Psychotherapie darstellen. Weitere darstellende Studien von Pater Miguel Justino Ramirez (1966, 1970) für Huanca-bamba, von Luis Iberico Mas (1971) für Cajamarca, von Jorge Yarrow (1972) für den Bezirk Lambayeque und von Victor Rodriguez Suy Suy (1973) für Trujillo wurden durch Arbeiten des Autors, die sich von 1970 bis 1977 vornehmlich mit der Analyse der Symbole und der Kosmologie befaßten, ergänzt. Grundlage hierfür bildete die einführende Unterrichtung durch einen sehr zugänglichen Medizinmann aus der Trujillo-Region. Eduardo Calderon (vgl. Sharon 1978) Vorteilhaft für dieses anthropologische Unternehmen war der Umstand, daß Eduardo von Hause aus ein Intellektueller ist und von daher eine Zusammenarbeit

zwischen Schamanen und Wissenschaftlern als für beide Parteien gleichermaßen nutzbringend ansah. Daraus ergab sich, daß er wesentlichen Anteil an der Erweiterung unserer Kenntnisse über die Heilkunst der Medizinmänner im Norden hatte; so beteiligte er sich als Mitautor an einem Buch (vgl. Calderon/Sharon, 1978). wirkte dann in einem Film (Eduarde der Heiler, 1978) mit und lieferte auch Beiträge zu zwei von den peruanischen Wissenschaftlern Eduardo Gonzalez Viana (1979) und Jose Gushiken (1979) herausgegebenen Büchern Diese geben unter anderem ausführliche und wortgetreue Interviews mit Eduardo wieder. Obwohl die drei Autoren bei ihrer Arbeit mit Eduardo von ganz verschiedenen Ansatzpunkten zur Erforschung des von ihm vertretenen Schamanismus ausgingen, ergänzten sie sich nicht nur in ihren Untersuchungstechniken, sondern kamen auch bei der Dokumentation seiner Gebräuche und Überzeugungen als Medizinmann zu übereinstimmenden Resultaten.

Bei genauer Betrachtung der von Eduardo bei Heilverfahren verwandten Gegenstände und Riten kam der Verfasser dieses Artikels zu der Feststellung, daß Eduardos Therapie von einer dualistischen Ideologie oder der Dialektik des „Guten gegen das Böse“ bestimmt war. Auf seiner *mesa* oder Altar wurden z.B. Ikonen und Kultgegenstände (wozu Heiligenbilder, Muscheln, archäologische Artefakte, Krüge mit Kräutern, Steine, Kristalle, Stäbe. Schwerter und Rasseln gehören) immer nach einem bestimmten Muster so ausgelegt, daß sich die Artefakte des „Guten“ auf der rechten und die des „Bösen“ auf der linken Seite befanden, wobei dazwischen ein neutraler Raum oder „das Feld der Mitte“ entstand. Die Heilriten (u.a. Gesänge und von einer Rassel beglei-

tetes Pfeifen, Einnahme von San Pedro, Einsaugen von Tabaksaft durch die Nase, Versprühen von Parfüms mit dem Mund, Grüßen der vier Himmelsrichtungen und katholische Gebete) setzten symbolisch einen dialektischen Prozeß in Gang, in dem die Mächte des Guten und des Bösen — im Menschen wie in der Natur — über das Feld der Mitte in eine sinnvolle Wechselbeziehung treten. Die durch dieses Ritual erreichte Harmonie oder das „Sich-Ergänzen-von-Gegensätzen“ wurde dann symbolisch auf den Patienten übertragen (vgl. Sharon, 1978:62—72, 101 — 111, 159—174) Dem ersten Anschein nach war die Ideologie, die Eduardo präkolumbische mit im Volk verwurzelten katholischen Glaubensanschauungen und -Praktiken vermischen ließ, im wesentlichen von der christlichen Morallehre abgeleitet. Für den spanisch sprechenden und der Mittelklasse angehörenden Teil der Mestizenbevölkerung des Nordens, dessen offizielle Religion der römische Katholizismus ist, schien dies auch zutreffend zu sein. Eine erneute Durchsicht der Literatur über die Hochlandkulturen der Quechua und Aymara ergab allerdings, daß auch dort — obwohl Coca ihr rituellen Katalysator war — *mesas* benutzt wurden, und die dialektische Ideologie des in Einklang gebrachten Dualismus bzw. der sich ergänzenden Gegenstände vorherrschte. Ethnohistorische Analysen stellen dies Prinzip als integralen Bestandteil der Kosmologie der Anden heraus, das sich bis zur Inkakultur zurückverfolgen läßt (vgl. Sharon 1978:73—100).

Eines der Probleme, mit denen sich der Autor bei seiner Arbeit mit Eduardo auseinandersetzen mußte, war die Frage, inwieweit seine Philosophie glaubwürdig und übertragbar, d.h das von ihm praktizierte System für die in Nordperu vertretene Subkultur der

Medizinmänner repräsentativ war. Beruhte es nur auf der persönlichen Philosophie eines extrem wahrnehmungsfähigen und kultivierten Informanten, oder aber war es wirklich Teil der nördlichen Tradition?

Trotz der Untermauerung dieser Er-

Seit 1978 hat der Autor daher den Kreis seiner heilkundigen Informanten ständig erweitert. Bei Abfassung dieses Artikels arbeiten acht weitere Medizinmänner mit dem Autor zusammen. Bei der Dokumentation ihrer schamanistischen Heilkunde wurde mit der gleichen Sorgfalt und Grund-

kenntnisse durch vergleichbare Literaturquellen war es klar, daß — nachdem man von Eduardo genug Wissen vermittelt bekommen und damit den ersten Schritt in eine Welt, die dem Uneingeweihten sonst verschlossen bleibt, getan hatte — eine weitere Kontaktaufnahme mit anderen Heilkundigen zur umfassenden und gründlichen Erforschung ihrer Anschauungen und Praktiken unbedingt erforderlich werden würde. Danach wäre es dann möglich, einen Vergleichsrahmen zu schaffen, mit dessen Hilfe die Parameter der subkulturellen Volksheilkunde in Nordperu definiert werden könnten.

lichkeit wie im Falle Eduardos vorgegangen. *Mesas* wurden katalogisiert, Rituale beobachtet und dokumentiert und die Lebensgeschichten der einzelnen Schamanen beleuchtet und registriert. Vorrangig wurde allerdings versucht, im persönlichen Gespräch die psychologische Einstellung, therapeutischen Maßnahmen und allgemeine Weltanschauung des einzelnen Medizinmannes zu erforschen. Da nicht alle der neu hinzugekommenen Informanten so mitteilbar und beredt wie Eduardo sind, ist dies natürlich ein langwieriger und mühsamer Prozeß. Dennoch kristallisieren sich aus dem wachsenden Datenmaterial eini-

ge sehr ermutigende Erkenntnisse heraus. Ohne auch nur den geringsten Zweifel können wir heute sagen, daß sich *mesas* und Heilritual in Form und Funktion in einem bemerkenswerten Umfang ähneln. Eine weitere Erkenntnis ist, daß alle bis jetzt in der Stichprobe erfaßten Medizinmänner von derselben — bei der Arbeit mit Eduardo entdeckten — Ideologie des in Einklang gebrachten Dualismus ausgehen. Einige von ihnen sind dabei zwar in ihren Anschauungen etwas bodenständiger als die anderen, alle lassen sich aber von derselben Grundidee leiten.

Die auf allen peruanischen *mesas* und bei allen Heilritualen stattfindende dialektische Auseinandersetzung zwischen den Kräften des Guten und des

Bösen ist der tiefempfundene Ausdruck einer Volksweisheit. Dabei werden nicht nur zwei ganz unterschiedliche ethnische und historische Traditionen — nämlich der spanische Katholizismus und der ursprüngliche Glaube, daß alle Dinge beseelt seien — miteinander verbunden, sondern auch eine symbolische Umschreibung für Problemlösungen im täglichen Leben geliefert. Der britische Wirtschaftswissenschaftler E.F. Schumacher (1973:98—99) formulierte es folgendermaßen:

„Die wahren Schwierigkeiten im Leben... sind immer Probleme, bei denen es Gegensätze zu überwinden oder in Einklang zu bringen gilt. Es sind voneinander abweichende Problemstellungen, und es gibt keine Lö-

sungsmöglichkeit im eigentlichen Sinne des Wortes. Dabei wird vom Menschen nicht nur der Einsatz seines Verstandes, sondern das Engagement seiner ganzen Persönlichkeit verlangt."

Trotz der Atmosphäre des Geheimnisvollen und Märchenhaften, die die nördlichen Medizinmänner bei ihren Aktivitäten umgibt, kann der erfahrene Fachmann in voller Kenntnis des kulturellen Zusammenhanges ihrer Arbeit nicht umhin, von der pragmatischen und erdgebundenen Art und Weise ihrer Dienste an ihren Mitmenschen beeindruckt zu sein. Bei einem Teil der jüngsten Forschungsarbeiten des Verfassers arbeitete R. Donald Skillman, ein Kollege, mit. Hierbei handelte es sich um eine ein Jahr dauernde (August 1979 bis September 1980) Studie über die von den *curanderos* betriebene Psychotherapie, bei der auch die Krankheitsgeschichten der einzelnen Patienten untersucht wurden. Aus den auf Tonband aufgenommenen Gesprächen zwischen Patient und Heilkundigem ergab sich in allen Fällen, daß irgendwo eine Störung in den sozialen Beziehungen vorlag, wobei sich der Patient selbst entweder als Opfer oder als Schuldiger fühlte. Typische Beispiele hierfür waren soziale Achtung durch die eigene Gruppe, Unstimmigkeiten mit dem Arbeitgeber oder Geschäftspartner, Konkurrenz auf wirtschaftlichem Gebiet, Ehe-und/oder Familienschwierigkeiten, Eifersucht auf den Exgatten oder Liebhaber usw. Daraus ergab sich zwangsläufig, daß die sich anschließende Therapie in einer Form durchgeführt wurde, die sich wohl am besten als Gruppenrollenspiel beschreiben läßt. Hierbei wurde das besondere Verhältnis, das für den Zustand ursächlich und in den Augen sowohl des Patienten als auch des Heilkundigen das Ergebnis von „Zauberei“

war, direkt angesprochen. Manchmal bestand die Behandlung aus einem „Aufmunterungsgespräch“, das dem Patienten sein Selbstvertrauen wiedergeben sollte. Bei anderen Gelegenheiten hingegen übernahm der Therapeut die Rolle des „Widersachers“, um den Patienten aus der Reserve zu locken und ihn dann für sein Fehlverhalten zurechtzuweisen. Im Vordergrund all dieser Gespräche stand jedoch, mit welchem Geschick und welcher Gabe der Heilkundige ein großes Repertoire von reichen, aus seiner Welt stammenden symbolischen Bildern anzuwenden wußte.

Was das therapeutische Vermögen des nördlichen Schamanen ausmacht, beschreibt Friedberg (1979:430) in einem sehr einfühlsamen Artikel als „persönliche Fähigkeit, als eine Gabe, die nicht wie ein Rezept verabreicht werden kann... die sich nur schwerlich erklären läßt“. Ihrer Auffassung nach besteht „die Kunst des *maestro* (Schamanen) unter anderem darin, diese Vorstellung (d.h. das Bild, das sich der Patient aufgrund seiner sozialen Beziehungen von seinem Leiden macht) so zu beeinflussen, daß sie in das Aktionsfeld seiner therapeutischen Maßnahmen einfließen kann, gleichzeitig aber auch dort unter Kontrolle gebracht wird... unter Kontrolle des Umfelds, in dem er (der Heiler) lebt“ (ebenda:441). Dieses traditionelle Milieu liefert eine echte Alternative zu dem uns von der Industriegesellschaft aufgezwungenen „System der Rollenverteilung und Selbstdarstellung“. Schließlich muß der Patient die Enge seines weltlichen, täglichen Einerleis hinter sich lassen So wie Friedberg (ebenda:434) es beschreibt, „fühlt sich der Patient, der von Zwängen seines Alltags befreit ist und Alkohol, Tabak und Halluzinogene zu sich genommen hat, auf einmal dazu angeregt, sich seiner ursprünglichen

Phantasien und Gefühle zu besinnen und sie als den eigentlichen Ort seines wahren existentiellen Geschehens zu begreifen."

ben: Das Vermögen zur sinnlichen Wahrnehmung ist stärker als das der gedanklichen Umsetzung."

(Aus Rausch und Realität, Rautenstrauch - Joesl - Museum, Köln 1981)

Abschließend, um noch einmal auf den Katalysator für diese Erforschung des Innenlebens zurückzukommen, ist anzumerken, daß der volkstümliche Name für *Trichocereus pachanoi*, nämlich San Pedro, aufgrund von Untersuchungen auf dem Gebiete der Poesie vermutlich auf den heiligen Petrus und sein Amt als Bewahrer des Schlüssels zum Himmelreich zurückgeht (vgl. Gonzalez Viana 1979:59). Diese Metapher gewinnt eine noch größere Bedeutung, wenn man den Hinweisen von Gutierrez-Nonega und Cruz-Sanchez (1947:464) folgt. In ihrer klinischen Forschungsarbeit über geistige Veränderungen nach Einnahme von San Pedro stellen sie nämlich als wichtigste — und von fast allen untersuchten Personen bestätigte — Erscheinung „das Ausdrücken von Gedanken in symbolischen Bildern" fest:

„Wenn man einmal davon ausgeht, daß derjenige, der diese Bilder erlebt, in seiner Vorstellungskraft nicht so beschränkt ist, bei den ihm vorgegebenen Ideen und Gedanken nur die entsprechenden naheliegenden Bilder zu produzieren, dann kommt es nicht nur zu einfachen optischen Umsetzungen, sondern vielmehr zu echten symbolischen Bildern. Sie entsprechen m etwa denen der Traume und sind im besonderen der sinnbildlichen Darstellung der Poesie verwandt. Dieses Phänomen macht deutlich, daß die Droge mit Sicherheit mehr ursprüngliche denn abstrakte Denkansätze fördert. Visuelle Eindrücke sind stärker als akustische und im allgemeinen auch stärker als jegliche sprachliche Darstellung. Einfacher, beinahe physiologisch ausgedrückt kann man diese Erscheinung wie folgt umschrei-

# Peyotegebrauch bei nordamerikanischen

Weston La Barre

Der Peyotekult ist die Religion des bei weitem größten Teils der heutigen amerikanischen Indianer. Seine Anhängerschaft innerhalb einiger Dutzend Stämme der USA, Kanadas und Mexikos zählt vielleicht 300000 Mitglieder, viele davon Anhänger der formierten „Native American Church, Incorporated“.

Der Kult hat seinen Ursprung in einer Erstfruchtzeremonie der Einheimischen Mexikos und breitete sich von dort im frühen und mittleren 19. Jh. durch die Lipan Apachen und andere texanische Stämme bis in die Great Plains aus, über die Mescaleros zu den Kiowa und Comanchen, welche die Form des Rituals festlegten, die sich über einen großen Teil der westlichen Vereinigten Staaten, so weit westlich wie bis nach Kalifornien und so weit nördlich wie bis nach Saskatchewan in Kanada ausbreitete.

Der Ausdruck *peyotl* stammt aus dem Aztekischen und wurde in Mexiko früher recht unbestimmt für verschiedene Kakteen und Nichtkakteenarten verwendet; „Peyote“ im eigentlichen Sinn bezieht sich jedoch nur auf den *Lophophora williamsii* (Lemaire) Coulter. Es handelt sich nicht um *Mescal* — einen Schnaps, destilliert aus dem Nationalgetränk der mexikanischen Bauern, dem *Pulque-Brei*, welches aus dem gegorenen Saft der nicht zu den Kakteen gehörenden Sukkulente *Agave americana* gewonnen wird; die Ausdrücke *mescal button* und *mescal*

*bean* sind, soweit sie in bezug auf den Peyote verwendet werden, obgleich sehr geläufig, irreführend und fehlerhaft. Die Mescalbohne bezieht sich eigentlich auf die Rote Bohne oder *Sophora secundiflora*, die tatsächlich zur Bohnenfamilie gehört, aber der Name wird manchmal auch fälschlich für die *Erythrina flabelliformis* verwendet, eine Bohnenart, der die *Sophora*-Bohnen stark ähneln.

Anscheinend wurde die Rote Bohne bei einer begrenzten Zahl von Plains-Stämmen rituell gebraucht (Pawnee, Oto, Iowä); vermutlich war sie von den Tonkawa, Caddo und Jumano aus Texas übernommen worden. Die Rote Bohne erscheint in rituellem Kontext in der texanischen Archäologie, aber die gefällige rote Bohne wurde in erster Linie bei der Ornamentik verwendet. Der Rote-Bohnen-Mescal-Kult hat allem Anschein nach den Peyote-Kult in ritueller Hinsicht nicht sonderlich beeinflusst, obgleich beide vielfach in derselben Region vorkommen und beide Riten von psychotropischen „Heil-Pflanzen“ abhängig sind. Vermutlich wurde zuerst die giftigere Rote Bohne verwendet, dann aber vom Peyote verdrängt. Die unglückliche „Gleichsetzung“ des aztekischen *Teonanacatl* (Pilz) mit *peyotl* (Kaktus) durch den Botaniker Safford entbehrt jeder Grundlage. Daß *teonanacatl* sich auf eine Gruppe halluzinogener Basidiomycete-Pilze bezieht, wurde von den Ethnologen Weitlaner und Reko, dem Ethnobotaniker Schultes, dem Ethnomykologen Wasson, dem Botaniker Heim und dem Biochemiker Hofmann sicher bewiesen. Der *Psilocybe mexicana* ist der bedeutendste *teonanacatl*-Pilz, der immer noch in

seinem ursprünglichen Gebrauch bei Heilritualen moderner mazatekischer Schamanen verwendet wird.

Peyote, *Lophophora williamsii*, ist ein kleiner karottenförmiger, graugrüner, stachelloser Kaktus, dessen Hauptteil aus der verborgenen Wurzel besteht; jedoch bildet der nadelkissenartige, überirdische, quer abgeschnittene und getrocknete Teil den zäh-korkigen, krautig schmeckenden *peyote-button*. Die Spitze hat kreisförmige oder spiralige Vertiefungen oder unterteilt gewundene Rippen, auf deren Rücken sich Reihen grauer Haarbüschel wie winzige Malpinsel befinden. Die Blüte wächst aus einem innen gelegenen flaumigen Besatz heraus und entwickelt sich zu einer winzigen fleischigen Frucht. Peyote wird manchmal frisch gegessen, manchmal als Absud getrunken, aber meist als leicht gewichtiger *button* gekaut; in dieser Form wird er auch gehandelt. Peyote wächst südwestlich vom Rio Grande und nur in einigen wenigen texanischen Gebieten östlich des Flusses.

Die reife Pflanze enthält mehr als 30 Alkaloide, eine sogar für eine Kaktee ungewöhnliche Anzahl, weshalb sie als „wahre Chemikalienfabrik“ bezeichnet wurde. Eine weitere Abart, die *Lophophora diffusa*, mit weniger Alkaloiden, die aber vermutlich älter als die *L. williamsii* ist, wächst inmitten des eigentlichen größeren Peyote-gebietes in einem begrenzteren Teil des Staates Queretaro. Das wichtigste Alkaloid des Peyote ist das Mescaline, welches Halluzinationen hervorruft — visuelle, auditive, geruchs- und tastempfindliche, geschmackliche, kinästhetische und synästhetische, die in der übernatürlichen „Medizin“ indianischer Rituale wirksam werden. Vier bis zu einem Dutzend *buttons* sind ausreichend, um Visionen hervorzurufen, welche als Besuche aus der

übernatürlichen Sphäre gedeutet werden. Der Peyote-Kult ist in der indianischen Visionensuche einheimischen Ursprungs, obgleich er während seiner weiteren Ausbreitung in späteren mexikanischen und modernen „Peyote-Kirchen“ oberflächlich zahlreiche christliche Elemente übernommen hat.

Eine typische Peyote-Versammlung beginnt bei Dämmerung, wenn die Teilnehmer (oft verschiedener Stämme) ein großes konisches Zelt herbeitragen und, während sie sich immer im Uhrzeigersinn in einem großen (manchmal zweireihigen) Kreis bewegen, sich an dessen Rand auf duftende Salbei (*Artemisia* sp.)-sitze setzen. In der Mitte des Tipis steht auf dem Boden ein großer mondsichelförmiger irdener Altar, dessen Spitzen der östlichen Tür gegenüber liegen. Eine Furche entlang der Sichelspitze stellt den Pfad von der Geburt zum Tod dar. Die Versammlung wird durch einen ungewöhnlich großen, gutgeformten oder berühmten *peyotebutton*, den „Vater Peyote“, den der amtierende Schamane oder „Straßenhäuptling“ auf die Mitte der Linie setzt, eröffnet. Auf Anweisungen des Straßenhäuptlings streut ein neben ihm sitzender Assistent, der „Zedern-Häuptling“, Zedernspäne auf das sich in der Mitte zwischen den Sichelspitzen des Altars befindliche Feuer, die Teilnehmer neigen sich dem Feuer zu und beweihräuchern sich mit Rauch, indem sie Glieder und Gelenke damit einreiben. Der Straßenhäuptling reicht länglich geschnittene getrocknete Maisschalen- oder Schwarzeichenblätter herum, und die Andächtigen formen daraus Zigaretten mit *Bull Durham* Tabak, den er ebenfalls zur Verfügung stellt. Das Rauchen drückt ein Gebet an Vater Peyote aus, infolgedessen darf niemand zwischen einem Raucher und das Feuer treten. Das Feuer selbst wird mit Hilfe von Holzscheiten



gebaut, die wie eine V-förmige ineinandergeflochtene Hand zusammengebunden sind, und der Feuer-Häuptling (der genau nördlich der Tür sitzt, so daß er beim Unterhalten des Feuers die Betenden nicht zu stören braucht) formt die Nacht über mit der Asche (gewöhnlich) die Kontur eines Donnervogels oder Wasservogels (Kormoran).

Der Straßenhäuptling eröffnet die eigentliche Versammlung mit dem festgelegten Eröffnungslied; er hält dabei den Schamanenstab und die perlenbesetzte Kürbissassel und wird von dem neben ihm sitzenden Trommel-Häuptling unterstützt. Stab, Trommel und Rassel werden dann im Uhrzeigersinn im Tipi herumgereicht, worauf jeder Mann vier „Peyote-Lieder“ singt, welche oft bei einer früheren Versammlung „gefangen“ wurden. Um Mitternacht ruft der Straßenhäuptling nach der Rassel und dem Stab, wo immer sich diese auch gerade im Kreis befinden, singt das Mitternachtslied und zieht sich zu den Außentüren zurück, um auf einer Adlerknochenpfeife in die vier Himmelsrichtungen zu pfeifen, wonach eine kurze Unterbrechung stattfindet, in der die Teilnehmer das Tipi kurz verlassen können. Danach geht der periodische Gesang weiter bis zum lebhaften Morgenlied des Straßenhäuptlings bei Morgengrauen, zu dem das rituelle Peyote-Frühstück hereingebracht und in einer West-Ost Linie vom Feuer zur Tipitur angeordnet wird: Wasser, getrocknetes Korn in Zuckerwasser, Steinobst und knochenloses Fleisch. Jeder Teilnehmer nimmt, indem er genau südlich der Tür im Uhrzeigersinn fortschreitet, dann der Reihe nach an dem rituellen Essen teil, ißt mit den Fingern und trinkt aus gewöhnlichen Bechern. Nach dem Abschiedsgesang des Vorsitzenden Schamanen ist die Versammlung zu Ende, und die Teilneh-

mer begeben sich im Uhrzeigersinn nach draußen. Anschließend sitzen sie zwanglos unter einer Baumwoll-Ramada oder einem Schirm beisammen und erzählen einander von den Visionen, die sie entweder bei der gerade abgeschlossenen oder früheren Versammlungen hatten und beraten einander über mögliche Deutungen. Um die Mittagszeit trägt die Frau des Straßenhäuptlings, die die Peyote-Frau der Ursprungslegende darstellte und die das rituelle Essen hereingebracht hatte, ein säkulares Essen für alle Teilnehmer auf. Die Kosten dieses Mahls, der Peyote, Tabak etc. werden gewöhnlich von demjenigen getragen, der die Versammlung geweiht (angekündigt und gefördert) hat, manchmal jedoch auch durch Freiwilligenspenden anderer Teilnehmer. Eine Versammlung wird gewöhnlich in Hoffnung auf Genesung von einer Krankheit, anlässlich einer Heimkehr, Hochzeit, Tod oder ähnlichem geweiht. Im breiten Spektrum des Peyote-Kultes variieren Altar und Details des Rituals manchmal leicht voneinander, je nach der „Eigenart“ des individuellen Straßenhäuptlings, aber die vier standardisierten Rituallieder sind überall ähnlich und scheinen apachischer Herkunft zu sein.

Peyote macht erwiesenermaßen nicht süchtig und hat keinerlei Nachwirkungen außer denen, die nicht auch einer schlaflosen Nacht zugeschrieben werden könnten. Dennoch zielten Bundes- und Ländergesetzgebung häufig auf das Verbot von Peyote, und seit Jahrzehnten nun schon werden im Fall indianischer Kultisten ständig Ausnahmen gemacht, oft mit der Unterstützung unterrichteter Anthropologen, die eifrig darauf bedacht sind, daß die durch die Verfassung garantierte Religionsfreiheit auch auf die Ureinwohner Amerikas angewendet wird. Der Peyote-Kult breitet sich immer noch, obgleich jetzt langsamer.

auf alle Gruppen mit Ausnahme der Pueblo-Stämme aus: es gehören jetzt auch die Taos Pueblo und Navaho, der größte Indianerstamm der Vereinigten Staaten, hinzu. Auch wenn er in keinerlei Hinsicht ernstlich anti-weiß ist, ist der Peyote-Kult doch stark proindianisch. Mit dem Verschwinden der meisten Stammeskulturen bleibt so

der gemeinsame Nenner allgemein indianischer Kultur erhalten.

Der Peyotekult basiert psychologisch und ethnographisch auf diesem gemeinsamen Erbe, andererseits ist zu erwarten, daß der Peyotekult den Indianismus in vielen kommenden Jahren noch verstärkt.

(Aus Rausch und Realität. Rautenstrauch - Joest - Museum. Köln 1981)

# Literaturhinweise

## — Peyote Mexiko

, E. F. (1980): *Peyote: The Divine Cactus*. Tucson.

ELIADE, M. (1964): *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, N J

FÜRST, P T. (1976): *Hallucinogens and Culture*. San Francisco, California.

## — Peyote Nordamerika

ABERLE, D. F. (1966): *The Peyote Religion Among the Navaho*. Chicago

AMMON, G (1971): 'Bewußtseinserweiternde' Drogen in psychoanalytischer Sicht In *Dynamische Psychiatrie Sonderheft 1*

BARBER, (1941) *A Socio-Cultural Interpretation of the Peyote Cult* In *American Anthropologist* 43

BERGMAN, L (1971) *Navajo Peyote Use: Its Apparent Safety* In *American Journal of Psychiatry* 128

CAMPBELL, T (1958): *Origins of the Mescal Bean Cult* In *American Anthropologist* 60.

DITTMANN, A und MOORE, H (1957): *Disturbances in Dreams as Related to Peyotism among the Navaho* In *American Anthropologist* 59

, S W (1923): *Observations on Taking Peyote* In *American Journal of Psychology* 34

FERNBERGER, S.W. (1932): *Further Observations on Peyote Intoxication*. In: *Journal of Abnormal and Social Psychology* 26.

GERBER, P. (1960): *Die Peyote-Religion Nordamerikanische Indianer auf der Suche nach einer Identität*. Zürich

HOWARD, J. (1957): *The Mescal Bean Cult of the Central and Southern Plains: An Ancestor of the Peyote Cult?* In: *American Anthropology* 59

HUOT, M C (1936/1967): *Peyote Songs* Transition 24, Reprint New York

LA BARRE, W (1938/1969): *The Peyote Cult* New Haven, Reprint New York.

LA BARRE, W. (1947) *Primitive Psychotherapy in Native American Cultures* *Peyotism and Confession*. In: *Journal of Abnormal and Social Psychology* 42

LA BARRE, W (1957): *Mescalism and Peyotism*. In: *American Anthropologist* 59.

LA BARRE, W. (1960): *Twenty Years of Peyote Studies*. In: *Current Anthropology* 1.

LA BARRE, W et al. (1951): *Statement on Peyote* In: *Science* 114.

LANTERNARI, V. (1963): *The Religions of the Oppressed A Study of Modern Messianic Cults* New York

LASSWELL, HD. (1935): *Collective Autism as a Consequence of Cultural Contact: Notes on Religious Training and the Peyote Cult at Taos*. In: *Zeitschrift für Sozialforschung* IV.

LEGNARO, A. (1975): *Drogen und soziokultureller Wandel*. Wiso Diss, Köln

MALOUF, C (1942): *Gosiute Peyotism*. In: *American Anthropologist* 44.

MERRIAM, A. und AZEVEDO, W. (1957): *wasno Peyote Songs* In: *American Anthropologist* 59

OPLER, M K (1940): *The Character and History of the Southern Ute Peyote Rite* In: *American Anthropologist* 42

OPLER, M K (1942): *Fact and Fancy in Ute Peyotism*, In *American Anthropologist* 44.

OPLER, M E (1938). *The Use of Peyote by the Carrizo and Lipan Apache Tribes*. In: *American Anthropologist* 40.

OPLER, M E (1939). *A Description of a Tonkawa Peyote Meeting Held in 1902* In: *American Anthropologist* 41

PETRULLO, V (1934): *The Diabolic Root — A Study of Peyotism. the New Indian Religion. Among the Delawares* Philadelphia

RADIN, P (1950) *The Religious Experiences of an American Indian* In: *Eranos-Jahrbuch* 18

SCHULTES, R E (1938): *The Appeal of Peyote (L. Williams) as a Medicine* In: *American Anthropologist* 40

SCHULTES, R E (1940) *Teonanacatl The Narcotic Mushroom of the Aztecs*. In *American Anthropologist* 42

SHONLE, R. (1925): Peyote, the Giver of Visions In: American Anthropologist 27

SLOAN, J. S. (1951): Early Eighteenth Century Documents on Peyotism North of the Rio Grande In: American Anthropologist 53

SLOTKIN, J. S. (1955): Peyotism, 1521 — 1891 In American Anthropologist 57 (1)

SLOTKIN, J. S. (1956): The Peyote Religion A Study in Indian-White Relations Glencoe

SMITH, M. (1934): A negro Peyote cult. In: Journal of the Washington Academy of Science Vol. 24, Nr 10.

SPINDLER, G. D. (1952) Personality and Peyotism in Menomini Indian Acculturation In: Psychiatry 15

SPINDLER, L. S. (1952): Witchcraft in Menomini Acculturation In: American Anthropologist 54

STEWART, O.G. (1941) The Southern Ute Peyote Cult. In: American Anthropologist 43.

TROIKE, R. (1962): The Origins of Plains Mescalism in. American Anthropologist 64.

WAGNER, G. (1932/1968): Entwicklung und Verbreitung des Peyote-Kultes In: Baessler-Archiv Bd XV, Berlin, Reprint New York.