

Religions- und kulturgeschichtliche Hintergründe der halluzinogenen Drogen und ihre Bedeutung für die Religionspsychologie

Von GÜNTER HOLE, Basel

Aus der Psychiatrischen Universitätsklinik Basel
(Direktor: Prof. Dr. P. Kielholz)

Die Frage, aus welchen Elementen und unter welchen Bedingungen bildhafte religiöse Inhalte in der Psyche entstehen, ist eine überaus vielschichtige. Dasselbe gilt in bezug auf die Emotionen, von denen eine solche Bilderwelt getragen ist und durch die sie erst ihre besondere subjektive Bedeutung erlangt. Die Modellvorstellungen hierüber, seien sie nun tiefenpsychologischer, lerntheoretischer oder phänomenologischer Art, zeugen insbesondere von der Schwierigkeit, für die kollektiven und die individuellen Determinanten der jeweiligen Erlebnisse gleichermaßen eine verständliche Entstehungsmöglichkeit aufzuzeigen. Mag man von archetypischen Strukturen oder von Prägungsvorgängen ausgehen, immer steht man vor dem Problem, daß religiöses Material bereits überindividuell vorhanden, also von einem religionsgeschichtlichen Hintergrund her zu verstehen ist, gleichzeitig aber im Individuum doch spontan neu erlebt wird. Die sich im einen und im andern Fall jeweils nahelegenden genetischen Interpretationen lassen sich religionspsychologisch kaum befriedigend zur Deckung bringen.

Nun existiert aber der außergewöhnliche Fall, daß sich für bestimmte Formen von künstlich erzeugtem religiösem Bild-Erleben sowohl gewisse historisch-kollektive als auch individuelle Phänomene auf das gleiche erzeugende oder formende Prinzip zurückführen lassen: nämlich dort, wo in einem religions- oder kulturgeschichtlichen Längsschnitt — wenn auch nur bruchstückhaft — unter der Wirkung bestimmter Drogen jeweils ähnliche oder gar analoge Erlebnismuster aufgezeigt bzw. wahrscheinlich gemacht werden können, die dann ihrerseits wiederum in der religiösen Ausrichtung des Kollektivs zum Tragen kommen. Solches Material läßt sich aus verschiedenen Kulturkreisen beibringen. Zweifellos am faszinierendsten und religionsgeschichtlich am ergiebigsten ist dieses aber im Bereich der indianischen Kulturen Mittel- und (später) Nordamerikas, wo die beiden klassischen halluzinogenen Pflanzen, nämlich der Pilz *Teonanácatl* mit dem Wirkstoff *Psilocybin*, und der Kaktus *Peyotl* mit dem Wirkstoff *Meskalin*, seit alters in kultischer Verwendung standen und bis heute noch stehen. Hinzu kommt noch die weniger bekannte Winde *Ololiuqui* mit einer LSD-ähnlichen Substanz als wirksamem Prinzip. Auf diese Drogen sollen sich daher — auch

schon wegen der hier gebotenen Beschränkung — unsere Darstellungen beziehen.

Die erste der obengenannten Drogen, das *Psilocybin*, findet sich als Wirksubstanz in einem kleinen Blätterpilz, der vor allem im mexikanischen Hochland, im Gebiet der Mazateken, wächst. Dieser von dem Mykologen *Heim* botanisch als *Psilocybe mexicana* klassifizierte Pilz trug bei den Indianern den Namen „*Teonanácatl*“, übersetzt „Fleisch der Götter“ oder „göttliches Fleisch“. Schon diese Bezeichnung weist auf die besondere Rolle dieser Pflanze in der indianischen Religion hin, wobei die Silbe „Teo“, bzw. „Teotl“ als Vollform, zufälligerweise auf aztekisch ebenfalls „Gott“ bedeutet.

Wie alt der Brauch im alten Amerika war, halluzinogenhaltige Pilze zur kultischen Berausung zu verwenden, läßt sich nicht mehr sagen. Mit zu den interessantesten und zugleich ältesten Zeugnissen, die auf eine solche Verwendung hinweisen, gehören die sogenannten „Pilzsteine“, die an verschiedenen Orten in Mexiko und Guatemala gefunden wurden. Es handelt sich hierbei um etwa 30 cm hohe Steinplastiken, bestehend aus einem Pilzschaft mit Pilzhut, die aus einer tier- oder menschenähnlichen Figur emporwachsen. Einige von ihnen werden von den Archäologen schon in die präklassische Maya-Zeit (also etwa 2000 v. Chr. bis zur Zeitenwende), andere in die klassische Maya-Zeit (also etwa 3.—6. Jahrhundert n. Chr.) datiert (s. Diapositive).

Die Art der Verwendung dieser Pilzsteine, ihr „Sitz im Leben“, vor allem im Zusammenhang mit der Figur an der Basis, ist ebenfalls unbekannt. Es dürfte aber für die damalige Zeit wohl kein Zweifel bestehen, daß sie kultischen Zwecken dienten und daß also bereits sie schon auf einen direkten Zusammenhang zwischen kultischen Abläufen und Inhalten und den Erlebnissen im *Psilocybin*rausch hinweisen. Daß die genaue Kenntnis solcher rauschdrogenhaltiger Pilze so weit zurückreicht, braucht nicht zu verwundern. Bei allen Primitiv- und erst recht den frühen Hochkulturen ist es auffallend, wie lückenlos alle irgendwie psychotrop wirkenden Pflanzen erkannt worden sind. *G. Benn* hat in dieser Hinsicht von einem „Urtrieb“ gesprochen. Im besondern war gerade der Heilpflanzen- und Drogenschatz der späteren aztekischen Hochkultur auf einem besonders hohen Niveau und umfaßte an die 1200 Pflanzen. Schon die Konquistadoren des 16. Jahrhunderts waren erstaunt über diesen Stand der Medizin in den unterworfenen Ländern, und Cortez schrieb sogar in einem Bericht, es sei nicht nötig, europäische Ärzte zu senden, da die Heilkunst hier genügend hoch entwickelt sei.

Das erste literarische Zeugnis über den Pilzkult stammt von dem Franziskaner *Bernardino de Sahagún*, der 1529, 10 Jahre nach der Eroberung, als junger Ordensgeistlicher nach Mexiko kam. Er widmete sich mit Hingabe dem Studium der indianischen Kultur, lernte auch die aztekische Sprache und gewann so das Vertrauen der aztekischen Priester und Medizinmänner.

In seinem historischen Monumentalwerk über das eroberte Land finden sich folgende Bemerkungen:

„Es gibt in diesem Lande einen kleinen Pilz, der Teo Nanácatl (der göttliche Nanácatl) heißt und unter Moos und Steinen in der Einsamkeit wächst . . .“

Und an anderer Stelle über die Chichimeka-Indianer:

„Sie verwenden eine Pilzart, Nanácatl genannt, aus der sie ein Gebräu herstellen. Sie betrinken sich damit, steigen auf die Berge, schreien, singen und tanzen. Am anderen Tage aber weinen sie unmäßig. Sie sagen, daß diese Tränen dazu dienen, um die Visionen, die sie hatten, aus den Augen zu waschen.“

Außerdem finden sich bei Sahagún auch Schilderungen über offensichtlich mehr profan-festliche Verwendungen des Pilzes, mit Beschreibung der halluzinatorischen Wirkungen.

Bei einem anderen literarischen Zeugen aus dem 16. Jahrhundert, dem Spanier *Motolinia*, kommt die kultisch-rituelle Verwendung der Pilze noch deutlicher zum Vorschein, wobei hier schon deren heftige Ablehnung unter christlicher Sicht spürbar wird. Er schreibt über den Brauch, daß die Priester und Alten Abgesandte zur Pilzeinholung in die Berge hinaussandten:

„Sie blieben dort die ganze Nacht in Gebeten und abergläubischen Gebräuchen. Im Morgengrauen, wenn eine Brise aufsprang, die sie kannten, holten sie die Pilze, denen sie Heiligkeit beimaßen, indem sie, wie es der Fall ist, die gleiche Wirkung wie ololiuqui oder peyote hatten. Denn gleichgültig, ob gegessen oder getrunken, er vergiftet sie und beraubt sie ihrer Sinne und läßt sie tausend törichte Dinge glauben . . . Nachdem der größte Teil der Nacht vorübergegangen war, . . . wurde allen bei dem Fest Anwesenden der Pilz zu essen gegeben nach Art einer Kommunion, und man gab ihnen pulque zu trinken. Man beendete die Festlichkeit mit dem Mangel an pulque. Mit dem Pilz auf der einen Seite und der pulque auf der anderen verloren sie ihren Kopf, eine Schande war es zu sehen.“

Dem christlichen Berichterstatter fällt hier schon selbst der Vergleich zwischen der Pilzeinnahme und der Kommunion ein, — etwas, das sich später im Peyote-Kult in Form eines wirklichen Austausches mit der Hostie vollzog (s. unten).

Die Erlebnisse unter der Wirkung des Teonanácatl-Pilzes mußten nun freilich — und hier liegt die besondere religionspsychologische Bedeutung dieser Bräuche — von den Indianern als unmittelbare, überwältigende Manifestation der Gottheit bzw. göttlicher, überirdischer Kräfte angesehen werden. Jedem, der Eigenerfahrung auf dem Gebiet der Halluzinogene besitzt, ist dies ohne weiteres einsichtig und nachföhlbar. Was im christlichen Kult, mit oder ohne Einnahme der Hostie, an bildhaft-mystischen Inhalten, wenn überhaupt, dann nur über ein intensives Glaubensleben, und nicht einmal dann sicher, erreicht werden kann, bot sich hier zwangsläufig einem jeden im Rahmen eines psychotoxischen Ausnahmezustandes als Erlebnisinhalt dar. Der Pilz war für die Indianer das Tor zur anderen Welt, und sie feierten ihn als besonderes göttliches Geschenk. Das „Fleisch der Götter“ ließ direkt

an „manitu“ teilhaben, bildhaft und leibhaft. Ausdrücklich beschrieb schon *Francisco Hernandez*, der Leibarzt Philipps II., der im Auftrag seines Herrn das eroberte Land bereiste, den Glauben der Azteken, die „göttlichen Pilze“ seien zu dem Zweck vorhanden, daß man die Gabe erhalte, mit den Göttern sprechen zu können. — Eine recht eindrucksvolle Illustration dieser Interpretation der Pilzwirkung findet sich in der Darstellung eines mexikanischen Künstlers aus dem 16. Jahrhundert: ein pilzessender Indianer wird von einem Wesen, das anthropotheriomorph gestaltet ist, am Hinterkopf berührt (*Magliabecchiano Codex*, Nationalbibliothek Florenz).

Daß solche Vorstellungen und Bräuche in den Augen der Konquistadoren und der christlichen Missionare in ganz besonderer Weise als Ausdruck heidnischen Unwesens gelten mußten, versteht sich. Der Pilzkult wurde denn auch, so wie der Peyote-Kult (s. unten), als ausgesprochenes „Teufelswerk“ heftig bekämpft, der toxische Ausnahmezustand und die Erlebnisse in ihm dämonisiert. Bezeichnend hierfür sind z. B. die Ausführungen des Paters *Jacinto de la Serna*, der in seinem „Manual de Ministros“ (1626) im Zusammenhang mit der Schilderung eines kultischen Pilz- oder Peyotl-Festes von „Zauberern“ redet, diese als „Schurken“ betitelt und mit dem Satz schließt: „Es steht fest, daß sie einen Pakt mit dem Teufel haben.“ Aus der heftigen Bekämpfung, Unterdrückung und, soweit es ging, Ausrottung dieser Bräuche läßt sich schließen, wie stark die Konkurrenz zwischen diesen und dem missionierenden Christentum gewesen sein muß. Und gleichzeitig erklärt sich aus ihr auch die Spärlichkeit der Nachrichten über diese Dinge, vollends noch durch die Tendenz zu deren Verschweigen. Schon die Ordensvorgesetzten *Sahagúns* hatten die Veröffentlichung seines Werks jahrelang unterdrückt, die endgültige spanische Version wurde erst 200 Jahre später gedruckt.

In späteren Jahrhunderten hat man die alten Bräuche über die geheimnisvollen Pilze und deren Verwendung schließlich überhaupt für ein Phantasieprodukt und eine Ausgeburt des Aberglaubens gehalten. Zu dieser Meinung trug zu Beginn unseres Jahrhunderts auch noch die irrtümliche Annahme bei, alle früheren Berichterstatter hätten getrocknete Peyotl-Scheiben versehentlich für Pilzköpfe gehalten, es hätte also nie Pilze von so phantastischer Wirkung und so zentraler kultischer Bedeutung gegeben. Daß die Bräuche trotz allem im Verborgenen bis in die Gegenwart weiter tradiert wurden, ja daß die Indianer manchenorts den Pilz sogar künstlich anbauen, und daß sich neben der kultischen offenbar auch eine mehr profan-festliche, medizinische oder magisch-hellseherische Verwendung durchgehalten oder entwickelt hatte, blieb bis in die jüngste Zeit unbekannt. Erst 1955 fand das Forscherehepaar *Wasson* Gelegenheit, an einer nächtlichen Pilzzeremonie der Mazateken aktiv teilzunehmen und auch wirksames Pilzmaterial sicherzustellen, was dann schließlich die chemische Enträtselung des Geheimnisses

der „göttlichen Pilze“ mit der Isolierung ihrer Wirksubstanz Psilocybin im Sandoz-Labor in Basel einleitete.

Auch bei den kultischen Pilzbräuchen vollzog sich schließlich jener religionsgeschichtlich besonders interessante Vorgang, auf den wir bei der Besprechung des Peyotismus noch näher zu sprechen kommen werden: nämlich die Aufnahme christlicher Elemente bzw. der Einbau des Pilzes in die christliche Frömmigkeit und Vorstellungswelt. So fand die Missionarin *E. V. Pike* bei den Mazateken den Glauben, daß der Pilz ein Geschenk Gottes oder Jesu speziell an die armen Leute sei, daß in ihm Jesus selbst zu ihnen spreche, daß er dort wachse, wo ein Tropfen des Blutes Christi hingefallen sei oder wo der Speichel Christi die Erde befeuchtet habe u. a. Der eben erwähnte *Wasson* berichtet, daß manchenorts im Rahmen bestimmter, mit der Einsammlung der Pilze verbundener Zeremonien dieselben zunächst in der Kirche für eine gewisse Zeit auf den Altar gelegt würden, ferner daß die eigentliche Pilzverspeisung vor einem Altar mit Kruzifix und Christus- und Heiligenbildern stattfinde, wobei der Curandero dem Pilz Fragen stelle, die in ihm durch Christus beantwortet würden. Dabei handelt es sich meist um orakelartige, hellseherische oder heilkundliche Befragungen.

Die Vorstellungen über das Verhältnis von Pilz und Christus bewegen sich hierbei offensichtlich zwischen der einer vollen Identität und der einer medialen Funktion. Die erstere, personifizierende Auffassung, nämlich daß der Pilz „spricht“, und die wörtlich so begegnet, ist die archaischere, und auf ihrer Basis konnte sich denn auch die Identifikation des „Fleisches der Götter“ mit dem „Fleisch Christi“ am besten vollziehen. Sie spiegelt auch am besten das unmittelbare, unreflektierte Erleben im Pilzrausch wieder.

Im übrigen zeigen gerade die Erfahrungen der neueren christlichen Indianer-Mission noch einmal, wie stark die natürliche Konkurrenz zwischen dem Pilzkult und dem christlichen Glauben einfach von dem Gewicht solcher unmittelbarer religiöser Erfahrungen her ist und wohl also auch früher war. Dies ergibt sich vor allem aus jenen Berichten, daß die Indianer beim Übertritt zum Christentum von Brot und Wein im Abendmahl dieselben Wirkungen erwarten wie von dem Pilzmahl, und dann darüber enttäuscht sind, daß die halluzinatorischen Erlebnisse ausbleiben (*E. V. Pike* und *F. Cowan*). Nicht wie sonst in der missionarischen Konfrontation steht hier Glauben gegen Glauben, sondern das „bloße“ Glauben gegen die psychische Realität direkt erzeugbarer, überwältigender und dazuhin jeder Zeit reproduzierbarer religiöser Erlebnisse. In dem zwingenden und normierenden Charakter letzterer zeigt sich gerade unter dem Aspekt dieses Vergleichs ein Spezifikum, dessen Bedeutung für die indianische Religion allgemein noch zu untersuchen sein wird.

Die andere berühmte halluzinogene Pflanze des alten Mexiko, der *Peyotl*, ist ein kleiner, unscheinbarer, nur etwa 1,5 cm hoher kugeligter Kaktus,

botanisch als *Lophophora Williamsii* klassifiziert, der als Wirkstoff das Alkaloid *Meskalin* enthält. Seine mittlere, am stärksten meskalinhaltige Partie wurde und wird von den Indianern scheibenförmig herausgeschnitten und getrocknet. Die so entstehenden knopfartigen Pilzteile, „mescal buttons“ genannt, werden bis auf den heutigen Tag in dieser Form gehandelt und auch gekaut bzw. verzehrt. Ihre psychotrope Wirkung entspricht ganz der des Teonanácatl, also des Psilocybin, zumindest soweit es die hier zu untersuchenden Zusammenhänge betrifft.

Wieweit der Peyote-Gebrauch in Mittelamerika zeitlich zurückreicht, ist ebenso unbekannt wie beim Teonanácatl-Kult. Ähnlich eindrucksvolle alte Funde wie die Pilzsteine fehlen freilich. Es gibt jedoch Gründe für die Annahme, daß der Kaktus schon in den Jahrhunderten vor der Zeitenwende im Rahmen religiöser Gebräuche Verwendung fand. Literarische Nachrichten datieren aber auch hier erst ab der Zeit der Konquistadoren. Wie der Pilz, so wurde auch der geheimnisvolle Kaktus erstmals von dem schon genannten Franziskaner-Mönch *Bernardino de Sahagún* erwähnt. Im XI. Buch seines Werkes, aber auch an anderer Stelle, berichtet er:

„Es gibt noch eine andere Pflanze, die *Peyotl* genannt wird. Sie ist weiß und wächst in den nördlichen Gegenden des Landes. Die sie essen oder trinken, sehen lächerliche oder schreckhafte Dinge. Der Rausch dauert 2—3 Tage und verschwindet dann. Die Pflanze wird gewohnheitsmäßig von den Chichimekas genossen. Sie hält sie aufrecht und gibt ihnen den Mut für den Kampf, läßt sie weder Furcht, Hunger noch Durst fühlen. Sie glauben, daß sie vor aller Gefahr schützt.“

Ebenso wie der Pilzkult war auch der Peyotl-Kult Gegenstand heftigster Bekämpfung seitens der christianisierenden Spanier. Und so wie bei jenem, wahrscheinlich noch mehr, scheinen auch hier der magisch-hellseherische, der medizinische und der kultisch-religiöse Gebrauch nebeneinander bestanden bzw. sich in einer Weise verflochten zu haben, die sich heute aufgrund der spärlichen und tendenziösen Quellen nicht mehr bestimmen läßt. Vom Standpunkt der christlichen Gegnerschaft aus war ohnehin ein jeglicher solcher Gebrauch zu unterdrücken und auszurotten, und seine pauschale Interpretation als „dämonisch“ oder als „Teufelswerk“ ist vom Wirkungsbild der Halluzinogene her auch durchaus verständlich. Das „Fleisch Gottes“, als das auch der Kaktus in den Augen der Azteken galt, wurde so antithetisch zu „*raiz diabolica*“, zur „Teufelswurzel“ (*Ortega*), ein Vergleich, der auf die auffallend starke, rettichähnliche Wurzel des Kaktus zurückgeht.

In recht bezeichnender Weise schildert eine Art Beichtspiegel, der von Pater *Nicolas de Leon* (1611) mitgeteilt wurde, die Situation und die Zusammenhänge, in denen der Peyotl den Betrachtern erschien. Dieser Beichtspiegel darf gleichzeitig als ein interessantes Dokument dafür gelten, wie lebendig und wie konkurrierend die altindianischen magischen und rituellen Praktiken damals unter der dünnen Decke der Christianisierung noch waren:

„Bist Du vielleicht ein Wahrsager?
Verkündest Du jemandem die Zukunft?
Liestest Du geheime Sachen und deutest Du diese aus?
Deutest Du verfluchte Träume?
Machst Du Kreise und Figuren auf dem Wasser?
Kränzt Du die Orte mit Blumen, wo die alten Idolos noch stehen?
Kennst Du die Zauberformel für Jagdglück?
Oder die Kunst, Regen aus den Wolken zu holen?
Treibst Du Dich nachts herum und rufst Du Dämonen an?
Hast Du je Peyotl getrunken oder anderen zu trinken gegeben, um Geheimnisse zu erfahren, die andere still verbergen, oder Gestohlenes wieder zu finden, oder Verlorenes wiederzubringen?“

Ein Zeitgenosse, *Bartolomeo de Alua*, teilt auch die Beichtantwort eines Indianers auf eine entsprechende Befragung mit, nämlich:

„Ich habe an Träume und Zauberkräuter, an Peyotl und an den Ololiuqui, an Uhu, Eule ... geglaubt.“

Zu dem hier noch erwähnten *Ololiuqui* sei kurz vermerkt, daß es sich dabei um eine Pflanze aus der Gruppe der Windengewächse handelt, deren Samen analoge psychotrope Wirkungen hervorrufen wie die psilocybin- und meskalin-haltigen Pflanzen. Aus Gründen der Beschränkung muß eine ausführlichere Darstellung unterbleiben. Auf jeden Fall wurde diese Pflanze mehrfach in den alten Berichten über die halluzinogenen Drogen und in denselben magisch-kultischen Zusammenhängen angeführt. Als Beispiel sei der schon erwähnte *Francisco Hernandez*, Leibarzt Philipps II., genannt, der den Ololiuqui in einem eigenen Kapitel abhandelt. Nach einer ausführlichen Beschreibung und ersten Illustration sagt er:

„Wenn die Priester der Indianer mit den Göttern verkehren und von ihnen Auskünfte erhalten wollten, aßen sie von dieser Pflanze, um sich zu berauschen. Tausende von Phantasiegebilden und Dämonen erschienen ihnen ...“

Bemerkenswert ist u. a. auch eine von *Reko* zitierte Abhandlung des *Hernando Ruiz de Alarcón* über Aberglauben und Brauch der Indianer, in der von dem Ololiuqui als „Teufelskraut“ die Rede ist, und in der es dann heißt:

„Sie glauben, daß in dem Samen ein Dämon steckt, der dann, wenn man ihn eingenommen hat, herauskommt und dem Fragenden aufdeckt, was immer er zu wissen wünscht. Im Verlauf dieses Zustandes ... hört er dann allerhand Stimmen und Tausende von großartigen Lügen, die ihm nur der Teufel einblasen kann.“

Als besonders interessant erwies sich im übrigen die Tatsache, daß die psychotropen Substanzen des Ololiuqui chemisch ein Lysergsäurederivat darstellen, also dem LSD-25 chemisch sehr ähnlich sind, ähnlicher als die anderen Halluzinogene. Die Aufklärung dieser Zusammenhänge gelang bemerkenswerterweise ebenfalls erst in der allerjüngsten Zeit, nämlich um 1960, im Sandoz-Labor in Basel.

Freilich stand diese Windenart, aus verschiedenen Gründen, bei den Indianern weit hinter der Bedeutung des Peyotl zurück. Mancherorts scheint

sie auch nur als Ersatz für den Kaktus gedient zu haben. In den späteren literarischen Zeugnissen tritt der Peyotl immer ausschließlicher in den Vordergrund und bestimmt den Gegensatz zwischen dem Drogenkult und der christlichen Religion. Aus den vorhandenen Quellen darf auch entnommen werden, daß trotz aller Versuche der Christianisierung und im Gefolge davon der Bekämpfung und Ausrottung solcher Bräuche, diese sich hartnäckig im Verborgenen weiter durchhielten. Sie blieben vielfach so stark, daß sie ohne weiteres viele christliche Elemente assimilieren bzw. sich in die christlichen Kulthandlungen einbauen lassen konnten (s. unten), ohne deswegen ihre führende Rolle in der Vermittlung religiöser Erlebnisse für den Betreffenden zu verlieren. Fast etwas resignierend hört sich z. B. ein Mahnwort des Missionsvorstehers *Tellechea* (1826) an, in dem „Heiden und schlechte Christen“ erwähnt werden, von denen einige von Gott, andere aber vom Mond, vom Hirsch, vom Tecolotl und auch vom Peyotl reden würden. Dies sei „nicht gut“.

Insgesamt freilich nahmen die Peyotl-Bräuche in ihrem eigenen Stamm-land, Mexiko, im Laufe der Zeit doch ab, was ja unter dem kontinuierlichen christlichen Einfluß an sich nicht verwunderlich sein kann. Sie hielten sich jedoch, gerade was ihre kultisch-religiöse Stellung betrifft, auf jeden Fall in den Stämmen, die noch am wenigsten christianisiert waren, etwa 5 an der Zahl. Bei ihnen sind bis heute Peyote-Kult und Peyote-Feierlichkeiten mit Gesang und Tänzen fest mit den Stammesmythen und übrigen religiösen Gebräuchen verknüpft. Wie andernorts der Pilz, so wird hier auch der Kaktus ungebrochen als besonderes göttliches Geschenk angesehen. Und es heißt von ihm, daß so wie der Mais als Nahrung für den Körper, so von den Göttern Peyotl als Nahrung für die Seele bestimmt sei.

In den genannten Stämmen sind die verschiedensten Mythen im Zusammenhang mit Peyotl lebendig und dokumentieren dessen zentrale Stellung in der indianischen Religion. Bei den *Tarahumaras*, Nachfahren der schon eingangs erwähnten Chichimeka-Indianer, findet sich der Glaube, daß Peyotl der Zwillingsbruder von „Vater Sonne“ sei. Die Sonne habe ihrem Bruder die Form einer Pflanze verliehen, damit er den Menschen besser helfen könne. Auch im alltäglichen Umgang erweisen sie dem Peyotl göttliche Ehre, indem selbst die zum Christentum übergetretenen Indios sich bekreuzigen, wenn sie der Pflanze zufällig begegnen. Auch behaupten sie, daß der Kaktus den Gruß erwidern würde (*Leuenberger*). Hier hat also der Kaktus selbst, in personifizierter Weise, eine Apotheose erfahren.

Nach der Stammesmythe der *Huicholi*-Indianer, ebenfalls Nachfahren der Chichimeken, ist der Peyotl aus den Fußspuren eines heiligen Hirsches entstanden. Er ist u. a. dazu da, das Land vor Dürre zu bewahren, denn weil er Durst mache, ziehe er den Regen an, wenn er in der Erde wachse. Auch hier genießt der Kaktus Verehrung wie eine personifizierte Gottheit, manch-

mal wiederum spielt die Vorstellung jedoch in die Annahme eines dynamistischen Prinzips oder einer medialen Substanz hinüber. So gibt es z. B. ein Gebet, in dem es u. a. heißt: „O Casiguari (Erntegott), segne den Peyotl, der uns zu Dir erhebt, und den Mais, der uns füllt.“ Der hohen religiösen Verehrung des Peyotl entspricht auch ein besonderer Ritus der Ernte und Einholung mit bestimmten Voraussetzungen, Tabu-Vorschriften und Zeremonien, der bei jedem Stamm ein anderer ist.

Zum Ritus der Huicholi gehört eine wochenlange Vorbereitungszeit der Teilnehmer mit Fasten und Gebeten, außerdem eine 4-monatige sexuelle Abstinenz. Die Expedition dauert bis zu 2 Monaten und findet im September/Okttober statt, wenn die Kakteen am saftigsten sind. Am Ort der Ernte werden komplizierte Pfeilschußzeremonien über den Kakteen mit einer symbolischen Jagd nach dem Zauberhirsch abgehalten. Erst dann erfolgt deren Einsammeln. Ein kleiner Teil wird sofort an Ort und Stelle bei einem kultischen Fest genossen, der Rest, meist ganze Säcke voll, nach Hause mitgenommen (*Beringer, Leuenberger*). Auch die häuslichen Peyotl-Feierlichkeiten folgen ganz bestimmten, meist ziemlich komplizierten Ritualen mit Musik, Gebet und symbolischen Handlungen, in deren Mitte der sakramentale Gebrauch der mescal buttons steht. Je nach der Intensität der Berührung mit dem Christentum haben auch hier christliche Elemente mehr oder weniger stark Eingang gefunden (s. unten).

Während sich nun, wie gesagt, der Peyote-Kult in seinem Stammland Mexiko zwar hartnäckig in bestimmten Reservaten einigermaßen behauptete, insgesamt jedoch an Umfang und Bedeutung abnahm, kam es gegen Ende des letzten Jahrhunderts, etwa um 1880/1890, zu einem eigenartigen Phänomen: nämlich zu der epidemieartigen Ausbreitung des Peyotl-Genusses in den Norden, nach den USA. Auf diese Weise gelangte er überaus rasch bei fast allen nordamerikanischen Indianerstämmen in Gebrauch. In den 20er Jahren war dies schon bei etwa 30 Stämmen der Fall, heute sind es etwa 60 Stämme, einschließlich in Kanada.

Dieser Vorgang, der etwa zur selben Zeit stattfand, als in Europa die wissenschaftliche Erforschung der Kakteen und ihres Wirkstoffs Meskalin anließ, hat gleichermaßen interessante soziologische und sozialpsychologische als auch religionsgeschichtliche und religionspsychologische Aspekte. Als „Beispiel für die Phänomenologie der religiösen Bedürfnisse“ bildete *Kerényi* an ihm den Begriff der „Meskalin-Perioden“ in der Religionsgeschichte. Und dies geschah knapp vor dem epidemieartigen Beginn einer neuen, zusätzlichen Welle in der Geschichte der Halluzinogene, nämlich der derzeitigen LSD-Welle in den USA und Europa. Der exemplarische Charakter dieser Entwicklung ist offensichtlich, und vor allem durch ihr Zentriertsein auf die im Mittelpunkt stehende halluzinogene Substanz ist sie geeignet, weitere Erkenntnisse über Inhalt, Ausrichtung und Struktur religiöser Bedürfnisse

zu liefern, — nicht zuletzt wiederum auch über die Rückwirkung des so Erlebten auf eben diese Bedürfnisse und deren Ausrichtung.

Die Gründe, die zu dieser neueren mächtigen Ausbreitung des Peyotl-Gebrauchs — oder, wie man auch zu sagen pflegt, des „Peyotismus“ — unter den nordamerikanischen Indianern geführt haben, sind freilich vielschichtiger Art. Soweit sie in den mehr soziologisch-politischen oder wirtschaftlichen Bereich gehören, sollen sie uns hier nicht näher beschäftigen; genannt sei nur z. B. die Zusammendrängung der Stämme auf kleinem Raum in den Reservaten, das Aufhören der alten Stammesfehden, die dafür stärkere Verbundenheit durch das gemeinsame Ohnmachtsgefühl gegenüber den Weißen, die erneute Besinnung auf die alte indianische nationale Substanz, oder auch die Tatsache, daß mescal buttons zum Teil billiger waren als Alkohol. Wesentlich hingegen sind für die hier interessierenden Zusammenhänge besondere innere Gründe, die speziell mit der Struktur und Erlebnisweise indianischer Frömmigkeit zusammenhängen. Und damit kommen gerade auch die eingangs aufgezeigten Fragestellungen deutlich ins Blickfeld.

Einen solchen wesentlichen inneren Grund stellt das stark bildhafte, auf Innenschau bezogene Moment, überhaupt die durchgehende Bildstruktur indianischer Religiosität dar. *W. Mueller* spricht von dem „gemeinsamen Untergrund einer bildernden Seelenwelt“, in der die Träume und die Visionen eine besondere, zentrale Stellung einnehmen, und in der diese auch gleichwertige Dokumentationen wie der Mythos und die äußere Wirklichkeit darstellen. Der Indianer erlebt hier durchaus fließende Übergänge und bewegt sich in einem Feld analoger Bedeutsamkeiten. Diese Tatsache ist seit den älteren Zeiten bekannt, und bereits der Ethnologe *S. de Champlain* (16./17. Jahrhundert) schrieb: „Sie glauben an die Wahrheit aller Träume, die ihnen zustoßen.“

Träume und Visionen gehören geradezu zum Sozialprestige des Indianers und bilden ein wesentliches Moment seines Selbstbewußtseins. Fast alle Stämme haben auch besondere Techniken des Traumtrainings entwickelt, das bis zur forcierten, erzwungenen Bewußtseinslöschung geht. Schon in den Initiationsriten zeigt sich dieser besondere Schwerpunkt, indem im 12. und 13. Lebensjahr durch das Pubertätsfasten in der Wildnis und in strenger Einsamkeit die entscheidende Vision oder der große Traum geradezu erzwungen wird. Das Ausbleiben solcher Erlebnisse macht den Betreffenden minderwertig und unwürdig. Wen „kein Geist gesegnet“ und wer „manitu“ nicht geschaut hat, kann kein reifer Indianer werden (wobei in diesem Zusammenhang von dem schwierigen Problem der möglichen Bedeutungen von „manitu“, die von einer personifizierten Gottheit bis zu einem dynamistischen Naturprinzip gehen können, abgesehen werden darf).

Dieser durch ein so starkes bildhaftes Erleben gekennzeichneten Religiosität kommt nun freilich die psychotrope Wirkung der Halluzinogene in

geradezu idealer Weise entgegen. Die optische Halluzinose, dazuhin auf der Basis intensiv erlebter emotionaler Veränderungen, kann ja eben all das liefern bzw. zu ihrem Inhalt machen, was sich sonst nur durch mühsames Training und langfristige Einstimmung am Ende eines psychischen Prozesses — und auch da nur möglicherweise — als Erleben präsentiert. Im selben Maß, in dem sich die Indianerstämme durch die fortschreitende Berührung mit der Zivilisation von ihren lebendigen religiösen Traditionen entfremdeten oder ihrer ganz verlustig gingen, als Folge davon dann auch die spontanen Visionen und religiösen Erlebnisse ausblieben, mußte daher diese neue Möglichkeit mit Bereitwilligkeit aufgegriffen werden. Und dies um so mehr, als sie ja eben auf eine uralte indianische religiöse Tradition zurückging, die als Methode zur Erlangung mystisch-sakraler Erlebnisse längst legitimiert und von zentraler Bedeutung war.

Unter dem Zusammenwirken all der angeführten Einzelfaktoren ergab sich so eine Wiederbelebung altindianischer religiöser Inhalte, die in Verbindung mit der andererseits doch zivilisatorisch geprägten Psyche des jeweiligen Individuums und deren Neuschöpfungen, dazu in dem durchaus mühelosen und manipulierbaren „Habenkönnen“ solcher Erlebnisse, ein religionspsychologisch höchst bemerkenswertes Faktum darstellt. Nach der Interpretation von W. Mueller hat hier, „im Genuß der Peyote... das bildende Seelenleben der indianischen Stämme — wahrscheinlich in einem letzten unwiederholbaren Aufblühen — noch einmal einen Weg gefunden, sich zu äußern und Gestalt anzunehmen“. Von hier führt auch eine direkte Linie zu der Art jener mystisch-religiösen bzw. pseudoreligiösen Erlebnisweisen, die die derzeitige Welle im Gebrauch von Halluzinogenen unter der weißen, vorwiegend jugendlichen Bevölkerung beider Kontinente u. a. kennzeichnet (s. d. Beiträge d. anderen Autoren).

Über dieses an sich schon bemerkenswerte Phänomen einer epidemieartigen Ausbreitung des Peyote-Genusses hinaus kam es nun auch hier zu der religionsgeschichtlich und religionspsychologisch besonders interessanten Aufnahme christlicher Elemente in den Peyotl-Kult, bzw. umgekehrt. Wir hatten analoge Vorgänge schon bei der Besprechung des Pilzkultes erwähnt. Während sich bei diesem aber eine solche Verbindung nur in begrenztem Rahmen und eher im Verborgenen hielt, auch offenbar nicht über eine einfache gegenseitige Assimilation von Inhalten und Gebräuchen hinausgedieh, hatte das gleiche Phänomen auf der Seite des Peyotismus an dessen historischer Expansion und Umformung teil. Es führte dort zu einer Art synkretistischer Entwicklung, sogar mit Ausbildung eigener Organisations- und Sozialformen.

Abgesehen von der überaus naheliegenden und auch schon im Rahmen des Pilzkults verwirklichten Identifizierung des „Fleisches der Götter“ mit dem „Leib Christi“ war es eine ganze Reihe von inhaltlichen und formalen Merk-

malen der Peyotl-Gebräuche, für die sich eine Interpretation im Sinne der christlichen Lehre und Symbolik anbot. Dies ging bis zu zeremoniellen Äußerlichkeiten, wie z. B. der Versinnbildlichung der 12 Apostel durch die 12 Adlerfedern eines bei den Peyotl-Festen verwendeten Fächers. Der Vorgang konnte im übrigen, wie schon gesagt, auch in umgekehrter Richtung verlaufen, also nicht nur als fortschreitende Aufnahme christlicher Elemente in den heidnischen Peyotl-Kult, sondern auch als sekundärer Einbau des Peyotl-Genusses in den christlichen Kult. Im ersteren Fall kam es zur Verchristlichung der traditionellen Peyotl-Festlichkeiten, im zweiten Fall zum Peyotl-Gottesdienst mit Sakramentalisierung des Peyotl im Abendmahl.

Zeitlich bestimmbare Stufen in diesem Prozeß waren z. B. einerseits die Einführung der Bibellesung in den Peyote-Kult durch *Hensley* (1910), andererseits die Taufe der Neubekehrten durch Peyotesaft mit dem Kreuzeszeichen auf der Stirn. 1911 erfolgte, hervorgehend aus einer christlichen Organisation des Indianerlehrers *Koshiway*, die Gründung einer bis heute bestehenden christlichen Peyotl-Kirche in Oklahoma unter dem Namen „Native American Church of the United States“. In ihr werden beim Abendmahl anstelle von Brot und Wein „mescal buttons“ gereicht. In gleicher Weise wie der Teonanácatl in den verchristlichten Pilz-Bräuchen, so gilt hier der Kaktus mit den durch ihn vermittelten, so großartigen mystisch-sakralen Erlebnissen als Gottes besonderes Geschenk an die Indianer. In ihm wird das Wirken des Heiligen Geistes unmittelbar erlebt. Heute umfaßt die „Native American Church“ bereits schon etwa $\frac{1}{4}$ Million Mitglieder, zu denen auch viele Weiße gehören. Der Peyotl-Gottesdienst findet meist wöchentlich statt, dauert jedoch vom frühen Sonnabend bis in den Sonntagmorgen hinein, um die Wirkung des Meskalins voll auszuschöpfen. Die Kultform entspricht meist einer Mischung aus Elementen altindianischer Drogen-Bräuche mit solchen aus dem christlichen Gottesdienst.

Im selben Maß, in dem der Peyotismus, insbesondere in seiner christlichen Variante, eine so ungeahnte Ausbreitung erfuhr, wuchs nun auch begrifflicherweise der Widerstand und der Kampf des traditionellen Christentums gegen diese Bewegung. Es aktivierte sich gewissermaßen wieder die alte Auseinandersetzung zwischen dem „Fleisch der Götter“ und der „Teufelswurzel“, wobei diesmal der Versuch, die körperliche oder moralische Schädlichkeit des Peyote-Genusses nachzuweisen, im Vordergrund stand. Bestrebungen, mittels gerichtlicher Verfügungen und staatlicher Verbote eine Beseitigung des Peyotismus zu erreichen, blieben freilich bis heute erfolglos, wenn es auch immerhin, durch die Forderung eines „Peyote-Gesetzes“, in den USA zur Einsetzung einer Senatskommission in dieser Frage kam. Da jedoch den Angehörigen der Peyotl-Bewegung weder eine Entwicklung zur Sucht noch die angeschuldigten Ausschweifungen nachgewiesen werden konnten,

im Gegenteil sogar in vielen Berichten glaubhaft von Bekehrungen, vor allem auch von Abkehr vom Alkoholismus unter Peyotl die Rede war, wurde das Verfahren eingestellt (*R. de Ropp*).

Auch der Anschluß an die jüngste Entwicklung im Gebrauch der Halluzinogene, gekennzeichnet vor allem durch die ebenfalls epidemieartig erfolgte Ausbreitung des LSD-Genusses, ist markiert durch religionspsychologisch relevante Momente. So haben *A. Huxley*, als Verkünder einer modernen Meskalin-Kultur, und *Th. Leary*, als Inspirator der LSD-Bewegung, ihre wesentlichen Erfahrungen mit diesen Drogen gerade unter dem Aspekt eines ausgesprochen mystisch-sakralen Erlebens gemacht. Aus diesem Erleben datiert auch die Forderung nach der legitimen Verwendung solcher Substanzen zum Zwecke der gesteuerten Erzeugung religiöser Erlebnisse bzw. der experimentellen Erforschung von Voraussetzungen und Bedingungen religiöser Erlebnisweisen.

Höchst bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist jedoch die Beobachtung, daß nicht wenige der modernen Erprober der Halluzinogene — sei es im freien Gebrauch, sei es in kontrollierten Selbstversuchen unter wissenschaftlichen Bedingungen — in ihrem Rauschzustand gewisse Elemente der indianischen Religionsformen selbst, oder wenigstens eine positive affektive „Einstimmung“ auf die indianische Religiosität überhaupt, zu erleben meinten. Auch der Autor kann dies von sich berichten. Am deutlichsten scheinen sich solche Momente innerhalb der Farb- und Formwelt der eigentlichen optischen Halluzinose zu zeigen, so wie diese sogar im nachträglichen, erinnerungsmäßigen Vergleich überraschende formale Anklänge an die Farbwelt des mexikanischen Kulturbereichs aufkommen läßt. Im übrigen fällt auch bei der äußeren Aufmachung vieler Anhänger des modernen Halluzinogen-Gebrauchs, vor allem innerhalb der Hippie-Bewegung, ein Einschlag ins Indianische auf. Natürlich dürfte bei all diesen Beobachtungen und Erlebnis-tönungen die vorherige Beschäftigung mit der indianischen Kultur und Religiosität, eben im Zusammenhang mit den interessanten historischen Hintergründen dieser Drogen, die Hauptrolle spielen. Doch stellt sich an diesem Punkt auch mit Recht und erneut die andere Möglichkeit zur Diskussion, nämlich ob nicht auch von dem so eindrucksvollen Erleben unter diesen Drogen Einflüsse auf bestimmte formale und inhaltliche Elemente der indianischen Kultur ausgegangen sein können.

Im Rückblick auf die aufgezeigten geschichtlichen Linien wäre somit abschließend noch einmal die grundlegende Frage aufzuwerfen, welcher Art die Zusammenhänge zwischen der indianischen Religiosität und dem Gebrauch der Halluzinogene in der indianischen Religionsgeschichte sind. Diese Frage stellt sich nach beiden Richtungen: einmal nämlich dahingehend, ob und inwieweit der so auffällige „bildernde“ Charakter des indianischen Seelenlebens und der indianischen Frömmigkeit, einschließlich der so überragenden

Bedeutung der Träume und Visionen, eine besondere Prädisposition für die kultische Verwendung der Halluzinogene schuf, also diese einem ohnehin starken Bedürfnis entgegenkamen; oder aber, zum andern, ob durch den kontinuierlichen und offensichtlich in die Vorzeit der indianischen Hochkulturen zurückreichenden Gebrauch dieser Drogen die Bedeutung des unmittelbaren bildhaften Erlebens, in Sonderheit eben auch die Bedeutsamkeit der Träume und Visionen, selektiv gefördert und befestigt wurde. Daß eine schwerpunktmäßige innere Ausrichtung und seelische Einstimmung in eine solche Richtung des Erlebens durch den Gebrauch dieser psychotropen Drogen möglich ist, zeigen, wie schon erwähnt, die experimentellen Versuche mit Halluzinogenen, ganz abgesehen von den Erfahrungen im psychotherapeutischen Gebrauch dieser Substanzen. Von hier aus wäre also die Annahme einer entsprechenden Prägung der indianischen Frömmigkeitsart durch ein wechselseitiges Zusammenspiel und Bedingungsgefüge von kollektiven und individuellen Faktoren durchaus diskutabel. M. a. W. würde dies heißen, daß die individuelle Halluzinose mit religiösen Inhalten arbeitet, die zwar kollektiv und traditionell vorgegeben, dabei aber *selbst* durch das kontinuierliche Erleben unter Halluzinogenen über weite Zeiträume hinweg geprägt und gebahnt sind, wobei dann die individuelle Halluzinose jedesmal selbst wieder im kleinen eine solche bahnende und prägende Wirkung für das Kollektiv hätte.

Freilich kommt den hier entwickelten Zusammenhängen nur der Charakter einer Modellvorstellung zu, bezogen auf einen historischen Zeitabschnitt. Vor allem ist diese Modellvorstellung zeitlich nach rückwärts offen, denn die Frage nach der letztlichen Verankerung der bildhaften psychischen Elemente in einer zu postulierenden „prähalluzinogenen“ Ära, schließlich überhaupt der archetypischen Strukturen der Indianerpsyche, muß unbeantwortet bleiben. Gleichwohl liegt wenigstens innerhalb des hier abgehandelten historischen Zeitabschnitts der für die Religionspsychologie wichtige und einmalige Umstand vor, daß ein einigermaßen kontinuierliches, formal faßbares und dazuhin noch willkürlich einsetzbares und z. T. manipulierbares Element, eben das Erleben unter Halluzinogenen, Leitcharakter für einen bestimmten Typ von Religiosität und dessen Praktizierung gewinnt. An diesem Modell dürften noch manche Detailfragen exemplarisch zu studieren sein. Aufs Ganze der zur Diskussion stehenden Phänomene gesehen, legt sich jedenfalls die Annahme nahe, daß innerhalb dieses bestimmten Kulturkreises in einer besonderen, vielleicht einmaligen psychologischen, ethnologischen und pflanzengeographischen Konstellation beides zusammentraf und sich gegenseitig Bedeutung und Auftrieb gab: der Drogen-Kult dem Phantasie- und Bild-Erleben, und dieses wiederum der zentralen Stellung des Drogen-Kults.

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

1. G. Benn, *Provoziertes Leben*. Berlin 1957. — 2. K. Beringer, *Der Meskalinrausch*. Berlin 1927. — 3. J. Bolz-Augenstein, in: *Kunst der Maya* (Ausstellungskatalog). Köln 1966. — 4. A. Cerletti, *Teonanácatl und Psilocybin*. In: *Dtsch. Med. Wschr.* 84, 1959, 2317—2321. — 5. Ders. et al., *Psychodysleptica* (Psychopharmaka, 4. Mitteilung). In: *Schweiz. Apoth. Zeitg.* 101, 1963, 210—240. — 6. S. Champlain, *Works*. Bd. I. Toronto 1962, 1599—1613. — 6a. B. de Alua, *Confessionario mayor y menor en lengua mexicana* (1634). Zit. n. Lewin (22), S. 135. — 7. J. de la Serna, *Manuel de Ministros...* (1626). Zit. n. Beringer (2), 9. — 8. N. de Leon, *Camino del Cielo* (1611). Zit. n. Reko (27), 42. — 9. R. de Ropp, *Drugs and the mind*. New York 1957. Dtsch. Übers.: *Bewußtsein und Rausch*. München 1964. — 10. B. de Sahagún, *Historia general de las Cosas de Nueva Espana* (1964). Franz. Übers. v. Jourdanet u. Simeon. Paris 1880. Zit. n. Beringer (2) u. Reko (27). — 11. H. Haas, *Psychotrope Drogen*. In: *Bild d. Wissensch.* 2, 1965, 108—117. — 12. R. Heim und G. Wasson, *Les Champignons hallucinogènes du Mexique*. Paris 1958. — 13. F. Hernandez, *Rerum medicarum novae Hispaniae thesaurus...* Rom 1951. Zit. n. Hofmann (14), 355. — 14. A. Hofmann, *Die psychotropen Wirkstoffe der mexikanischen Zauberpilze*. In: *Verh. Naturforsch. Ges. Basel*. 71, 1960, 239—256. — 15. Ders., *Die Wirkstoffe der mexikanischen Zauberdroge „Ololiuqui“*. In: *Planta Medica* 9, 1961, 354—367. — 16. G. Hole, *LSD und verwandte Halluzinogene*. In: *Münch. Med. Wschr.* 109, 1967, 1389—1397. — 17. A. Huxley, *The doors of perception*, London 1954. Dtsch. Übers.: *Die Pforten der Wahrnehmung*. München 1964. — 18. A. Kerényi, *Mescaline-Perioden der Religionsgeschichte*. In: *Wege z. Mensch.* 17, 1965, 201—204. — 19. H. Leuenberger, *Zauberdrogen*. Stuttgart 1969. — 20. H. Leuner, *Die experimentelle Psychose*. Berlin 1962. — 21. Ders.: *Die toxische Ekstase*. In: *Beiträge zur Ekstase*, hrsg. von Th. Spoerri. Basel 1968, 73—114. — 22. L. Lewin, *Phantastica*. Berlin 1927. — 23. Motolinia, Zit. n. Leuner (21), 92. — 24. W. Mueller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*. Berlin 1956. — 25. Ortega: *Historia de Nayarit*. Barcelona 1954. Zit. n. Reko (27), 43f. — 26. E. Pike and F. Cowan, *Mushroom ritual versus Christianity*. In: *Practical Anthropology*. Vol. 6, Nr. 4, Tarrytown 1959. Zit. n. Leuenberger (19). — 27. V. A. Reko, *Magische Gifte*. Stuttgart 1936. — 28. Tellechea, *Compendio grammatical...* (1826). Zit. n. Beringer (2), 10. — 29. H. Waldmann, *Paradigmen zur Geschichte der psychotropen Drogen*. In: *Melemata. Fschr. W. Leibbrand*. Mannheim 1966, 203—220. — 30. V. P. Wasson and R. G. Wasson, *Mushrooms russia and history*. New York 1957.