

Rezensionen

Andreas Anton

Unwirkliche Wirklichkeiten

Zur Wissenssoziologie von Verschwörungstheorien

(PeriLog – Freiburger Beiträge zur Kultur- und Sozialforschung, Bd. 5)

Berlin: Logos Verlag, 2011

ISBN 978-3-8325-2798-3, 139 Seiten, € 22,00

Rezensent:

INGBERT JÜDT¹

Das, was wir *Anomalistik* nennen, ist in erster Linie empirische Forschung. So ist insbesondere die Parapsychologie im Vorfeld aller Erklärungsversuche ein Kampf der Experimente und ihrer Wahrscheinlichkeitsberechnungen, die Erforschung von Nahtoderfahrungen vor aller Metaphysik ein Werk der Methodik, um solche Erfahrungen objektivierbar dingfest zu machen. Voraussetzung dafür, dies in einer korrekten, also wissenschaftlichen, Weise betreiben zu können, ist eine allgemeine Fähigkeit zum rechten Gebrauch der Vernunft, einer kritischen Vernunft mithin.

Auf einer übergeordneten Ebene freilich ist diese Festlegung, um einer gültigen Feststellung von Tatsachen willen die eigene Vernunft in rechter, kritischer Weise gebrauchen zu sollen, eine normative Festlegung. Wenn beispielsweise die GWUP *kritisches Denken* zum distinktiven Merkmal und zum Markenzeichen erhebt,² dann trifft dies die implizite Aussage, dass es dabei um eine Verhaltensweise gehe, die nicht gesellschaftsweit zur allgemeinen Anwendung gelangt. Die betreffende Norm orientiert sich an einem allgemeinen Wert: dass es sinnvoll sei, wenn die moderne Gesellschaft *Aufklärung* betreibe, indem sie ihren Angehörigen beibringt, sich durch rechten Vernunftgebrauch geistig mündig zu machen. Wissenschaftstheoretischer Gewährsmann hierfür ist insbesondere Hans Albert, der für eine Verbindung von „Rationalität und Engagement“ die Stimme erhebt, welche „die Neutralität des analytischen Denkens überwindet und dem totalen Engagement theologischer und quasi-theologischer Denkweisen

1 Ingbert Jüdt, M.A., ist Soziologe und selbständiger Software-Entwickler.

2 Auf der Webseite im Motto „für Wissenschaft und kritisches Denken“, im GWUP-Blog (<http://blog.gwup.net/>) in der Selbstbezeichnung: „die Skeptiker [...] denken kritisch seit 1987“.

mit seinen anti-liberalen Implikationen ein kritisches Engagement für rationales Denken und für die unvoreingenommene Suche nach der Wahrheit und nach offenen Problemlösungen entgegengesetzt.³

Auf der anderen Seite ist das wissenschaftlich-kritische Denken selbst zu einem Gegenstand von Kritik teils im Namen des ästhetischen Empfindens, teils im Namen einer anderen Auffassung von Vernunft geworden: Bereits in der romantischen Variante der Kritik wird ihr vorgeworfen, sich auf reine Herrschaft der Nützlichkeit einzuschrumpfen und die Entzauberung der Welt zu betreiben.⁴ In der Gegenwart näheren Zeiten lautete der Vorwurf, sich auf eine Untermenge der Vernunft, die „instrumentelle Vernunft“⁵ oder auf eine defizitäre „positivistische“ Gebrauchsweise der Vernunft⁶ einzuschränken – von schlichteren, einem „Wissenschafts-Bashing“ näherstehenden Attacken in der Art von René Guénons „La crise du monde moderne“ nicht zu reden.⁷

Ganz offensichtlich also ist das Verständnis von Vernunft und ihrem korrekten Gebrauch in der modernen Gesellschaft umkämpft, und wenn man heutzutage die Landschaften der Medien, inklusive der modernen Netzwerkmedien und ihrer prominentesten Ausdrucksform, den Blogs, durchstreift, dann ist es in den Schwaden des Pulverdampfes jener Schlachten nicht immer leicht, die Orientierung zu behalten und die Contenance zu bewahren, zumal das Niveau des Handgemenges in den Feldschanzen oft genug nicht den Standards der jeweiligen philosophischen und wissenschaftstheoretischen Kommandohöhen entspricht. Davon, wie man mit der praktischen Wirklichkeit eines solchen normativen Kampfes um die Vernunft in den Niederungen der Schlachtfelder selbst wiederum empirisch umgehen und zu ihnen in eine analytische Distanz treten kann, handelt die Arbeit von Andreas Anton: *Unwirkliche Wirklichkeiten. Zur Wissenssoziologie von Verschwörungstheorien*.

Der Begriff der „Verschwörungstheorie“ hat in den letzten Jahren wie kaum ein zweiter das

3 Albert (1991: 7)

4 Die Sorge, dass *Feen*, also die Verzauberung der Welt, sich nicht mit Aufklärung vertrage, parodiert E.T.A. Hoffmann vom Standpunkt der Romantik aus bereits im Jahre 1819 in *Klein Zaches*: „Sie treiben ein gefährliches Gewerbe mit dem Wunderbaren und scheuen sich nicht, unter dem Namen Poesie ein heimliches Gift zu verbreiten, das die Leute ganz unfähig macht zum Dienste in der Aufklärung.“ (www.zeno.org/Literatur/M/Hoffmann,+E.+T.+A./Erz%C3%A4hlungen,+M%C3%A4rchen+und+Schriften/Klein+Zaches/Erstes+Kapitel, siehe hierzu auch Safranski, 2010: Kap. 10)

5 Vgl. Horkheimer (1986).

6 Vgl. hierzu den Sammelband zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“ (Adorno et al., 1993).

7 In diesem klassischen Text einer „esoterischen“ Modernitätskritik von 1927 werden die modernen Wissenschaften nicht als eine Errungenschaft, sondern schlechthin als ein Degenerationsprodukt betrachtet, weil sie ihre Einbettung in einen Kontext von „Wissen höherer Ordnung“ auflösen. Bei Guénon hat in diesem Sinne beispielsweise die Alchemie einen höheren kulturellen Rang als die moderne Chemie. Hier haben wir es weniger mit einer intellektuellen Kritik als vielmehr mit einer polemisch vorgetragenen Umkehrung der Wertung zu tun (vgl. Guénon, 1999).

Doppelgesicht eines zugleich beschreibenden und denunzierenden Begriffs manifestiert. Wenn ein renommierter Historiker wie Wolfgang Wippermann einer Person des öffentlichen Lebens wie Eva Herman öffentlich vorwirft, an einer „Verschwörungspathologie“ zu leiden, dann kommt dies einer öffentlichen Hinrichtung ihres Ansehens als ernst zu nehmendem Mensch gleich.⁸ Einige Jahre zuvor wurde Andreas von Bülow für seine Ansichten zu den Anschlägen vom 11. September 2001 von Sandra Maischberger in noch deutlicherer Weise das für die öffentliche Reputation tödliche Stigma „Verschwörungstheoretiker“ angeheftet.⁹ Der Begriff scheint also wie kaum ein zweiter geeignet, den normativen Kampf um den rechten Gebrauch der Vernunft zu exemplifizieren.

Diese Doppelgesichtigkeit des Begriffs nimmt auch Anton zum Ausgangspunkt, wenn er im einleitenden ersten Kapitel mit Blick auf die Forschungslage darauf hinweist, dass „sich Verschwörungstheorien als Forschungsthema an der Grenze dessen zu bewegen (scheinen), was vom wissenschaftlichen Diskurs akzeptiert bzw. als unwissenschaftlich stigmatisiert wird“ (S. 13). Das macht sie zu einem „wissenschaftlichen Grenzphänomen“. Antons Hauptthese ist, dass sich Verschwörungstheorien als „eigene Formkategorie sozialen Wissens“ (S. 15) begreifen und sich somit als selbstständiger Gegenstand insbesondere wissenssoziologischer Untersuchungen legitimieren lassen.

Im zweiten Kapitel unternimmt Anton zunächst eine Begriffsbestimmung und erläutert sodann die Leistungsfähigkeit eines wissenssoziologischen Ansatzes zur Analyse des Phänomens. Verschwörungstheorien sind im Kern Behauptungen über reale soziale Ereignisse, als deren Ursache die planvollen Handlungen verborgener, also für eine oberflächliche Betrachtung des betreffenden Ereignisses unsichtbarer Handlungsagenten unterstellt werden. Das impliziert entweder, dass die Ursachenklärung eines gegebenen Ereignisses oder Ereigniszusammenhangs für die Vertreter der betreffenden Verschwörungstheorie als problematisch gilt, oder aber, dass Dritte über die tatsächlichen Ursachen eines gegebenen Ereignisses oder Ereigniszusammenhangs getäuscht werden sollen, indem fiktive Handlungsagenten vorgeschoben werden.

Für den Ansatz aus wissenssoziologischer Perspektive ist nun wesentlich, dass die Frage nach dem Wahrheitswert verschwörungstheoretischer Aussagen suspendiert wird, um stattdessen die Frage nach der Funktion einer Wahrheitsbehauptung in den Blick nehmen zu können. Um der analytischen Distanz willen wird „Verschwörungstheorie“ als Wissensphänomen von ihrer normativen Verwicklung in die Frage nach dem *guten* Gebrauch der Vernunft entlastet. In pragmatischer Perspektive und in der Tradition der phänomenologischen Soziologie von Schütz, Berger und Luckmann wird *Wissen* als *Geltung* behandelt. Geltung ist eine soziale Tatsache, die darin besteht, dass ein bestimmtes Wissen innerhalb einer Interpretationsgemeinschaft *anerkannt* wird, wodurch es sich als Erfahrungsgegenstand behandeln lässt, wohinge-

8 ZDF-Sendung vom 10. Oktober 2007, vgl. <http://www.faz.net/artikel/C31315/rausschmiss-bei-ker-ner-wie-eva-herman-den-fernsehtod-starb-30106180.html>.

9 ARD-Sendung vom 9. September 2003.

gen *Wahrheit* ein Postulat ist, dass sich nicht auf seine faktische Anerkennung innerhalb einer Interpretationsgemeinschaft berufen kann, sondern die Universalisierbarkeit seiner Geltungsgründe behaupten und verteidigen muss¹⁰ – und da dieser Rekurs auf universalisierbare Geltungsgründe prinzipiell unabschließbar ist, kann Wahrheit nicht im selben Sinne wie Geltung als geschlossener Erfahrungsgegenstand behandelt werden.

Wahrheit und Geltung bilden somit eine zweistufige Wissensordnung, in die allerdings eine Asymmetrie eingebaut ist. Denn nicht alle Interpretationsgemeinschaften wurden gleich erschaffen. Das Wissenschaftssystem bildet den Kern einer Gruppe gesellschaftlicher Institutionen, zu denen auch das Schulwesen und die Medien gehören, denen von der betreffenden Gesellschaft eine spezifische *Deutungshoheit* zugebilligt wird. Ihnen wird – als bildungsbezogenen Institutionen – zugetraut, eine besonders qualifizierte Form von faktischer Wissensgeltung hervorzubringen, die man als *Schulwissen* bezeichnen könnte. In den Worten Antons: „Entscheidend ist hierbei die Annahme, dass es im gesellschaftlichen Diskurs *Deutungsinstanzen mit unterschiedlicher gesellschaftlicher Akzeptanz bzw. Legitimität* gibt, welche den Status von Wissensbeständen entscheidend prägen und somit auch das Verhältnis von *orthodoxem* und *heterodoxem* Wissen“ (S. 28, Hervorh. im Orig.). Anton macht hieran die Unterscheidung von „Verschwörungen“ und „Verschwörungstheorien“ fest, indem er sagt, „dass es sich aus wissenssoziologischer Sicht im Hinblick auf die *gesamtgemeinschaftliche Bewertung* von Verschwörungstheorien immer, aber auch *nur* dann um eine Verschwörungstheorie handelt, wenn die verschwörungstheoretische Erklärung von zentralen gesellschaftlichen Deutungsinstanzen *nicht* anerkannt wird“ (S. 28, Hervorh. im Orig.).

Das nun folgende detaillierte Argument beginnt im dritten Kapitel mit einem Abriss der wichtigsten historischen Fälle von Verschwörungsglauben, in pragmatischer Eingrenzung auf die Geschichte der westlichen Gesellschaft. Der erste Fall ist der im Spätmittelalter einsetzende Hexenglauben, dessen Bedeutung unter anderem darin liegt, dass er nicht nur chronologisch, sondern auch entwicklungsgeschichtlich der erste abendländische Fall ist: Wie auch spätere Beispiele steht er im Kontext einer Erschütterung und Infragestellung zuvor unangefochtener Herrschaft (hier der katholischen Kirche), die sich, anders als noch im Frühmittelalter, erstmals gegen innergesellschaftlich konkurrierende religiöse Deutungsansprüche behaupten muss. Entsprechend sind auch die folgenden beiden Exempel im Kontext kirchlicher Selbstbehauptung angesiedelt: der Glaube an eine Verschwörung von Anhängern des Satans sowie an eine Verschwörung der Juden. In allen diesen Fällen handelt es sich um „orthodoxen“ Verschwörungsglauben – also um einen solchen, der bei den herrschenden Eliten angesiedelt ist und im weitesten Sinne auf kulturelle Infragestellungen ihrer Herrschaft reagiert.

Auf die moderne Gesellschaft verweist das nächste genannte Beispiel: der Glaube an eine Verschwörung der Freimaurer. Auch diese beginnt als orthodoxer Verschwörungsglaube, insofern sie dazu dient, die Erschütterung der Legitimität des *Ancien Régime* für dessen Repräsentanten zu erklären. Genuin modern sind die letzten beiden Beispiele: der Glaube an eine

10 Eine Form der Behauptung von Universalisierbarkeit ist der Bezug reproduzierbarer Erfahrungsgehalte auf Gesetzaussagen.

Verschwörung der Geheimdienste, die den Kontext von politischen Kontrollmechanismen moderner Massengesellschaften voraussetzt, und der Glaube an eine Verschwörung von Außerirdischen, deren erste Formen Anton zufolge zwar bereits im 17. Jahrhundert feststellbar sind, die aber erst im Rahmen einer modernen säkularen Kosmologie zur vollen Ausprägung gelangen.

Offenbar handelt es sich bei verschwörungstheoretischem Denken um ein historisch stabiles Phänomen, das sich zu unterschiedlichen Zeiten an unterschiedliche Gegenstände heftet, dabei aber invariante Merkmale zeigt. Diese Invarianten verlangen folglich nach einer typologischen Beschreibung und einem plausiblen Modell, das die Einheit des Phänomens in seinen unterschiedlichen Manifestationen greifbar macht. Entsprechend gibt Anton im folgenden vierten Kapitel einen Überblick über die hierzu verfügbaren Erklärungsansätze.

Psychodynamische Theorien suchen für die Neigung zu verschwörungstheoretischen Welt-erklärungen dispositionelle Gründe in der Geschichte des Aufwachsens von Individuen, insbesondere „frühe existenzielle Ängste“ und Störungen des Selbstwertgefühls, die zur Ursache eines strukturellen „psychosozialen Mangels“ werden (S. 50). Hier werden verschwörungstheoretische Denkmuster einer individuellen Psychopathologie angenähert, ohne im engeren (klinischen) Sinne paranoid zu sein.

Mit dem von Richard Hofstadter für die amerikanische Kultur identifizierten *paranoiden Stil* wird eine *gesellschaftliche* Bewusstseinsform bezeichnet, deren Merkmal darin besteht, dass der angenommene Betroffene nicht der Verschwörungsgläubige selbst ist, sondern eine Gruppe, Kultur oder Gesellschaft. Für Dieter Groh sind Verschwörungsgläubige nicht im strikten Sinne Paranoiker, aber der Verschwörungsglaube kann strukturelle Ähnlichkeiten mit paranoiden Bewusstseinszuständen aufweisen, wie die „*Isoliertheit des Wahns*“ hinsichtlich der Persönlichkeit des Wahnkranken“, die „*Überentwicklung des Vermögens zur Begründung des Wahns*“ und das „Phänomen der *schrittweise erfolgenden Konkretisierung*“ (S. 52). Der wesentliche Unterschied besteht freilich darin, dass die individuelle Paranoia aus einer gemeinsamen Wirklichkeitsdefinition ausschert, während der verschwörungstheoretische Wahn eine kollektive Wirklichkeitsdefinition aktiv erzeugt. Groh sieht die Hauptfunktion von Verschwörungstheorien in der „Bewältigung von Kontingenzenz“ einer als überkomplex wahrgenommenen Wirklichkeit.

Im fünften Kapitel unternimmt Anton eine Kritik dieser und weiterer bestehender Modelle zur begrifflichen Bestimmung und kausalen Erklärung von Verschwörungsglauben und stellt sein auf dieser Kritik aufbauendes wissenssoziologisches Konzept vor. Die zuvor referierten Modelle haben Anton zufolge ein gemeinsames Merkmal: Auch wenn sie nicht am Begriff der klinischen Paranoia anschließen, identifizieren sie in Verschwörungstheorien grundsätzlich einen Modus defizitären Urteilens über soziale Zusammenhänge. Verschwörungstheoretisches Wissen wird grundsätzlich als *falsches* Wissen behandelt. Es sei *sachlich* falsch, weil es auf falschen Informationen beruhe, *normativ* falsch, weil der Glaube an falsche Informationen illegitim oder sogar pathologisch sei, und *politisch* falsch, weil der Glaube an es sozial gefährliche Folgen haben könne.

Diese Einschränkung des analytischen Ansatzes auf ein a priori als falsch bewertetes Wis-

sen hält Anton für problematisch. Denn zum einen genießen manche Verschwörungstheorien durchaus gesellschaftliche Anerkennung und können selbst zum Inhalt staatlicher Propaganda werden – d.h., es gibt keine Garantie dafür, dass sich in gesellschaftlich anerkannten Verschwörungstheorien Wahrheitskriterien im Sinne obiger Einleitung durchgesetzt haben. Auf der anderen Seite können Verschwörungstheorien, die keine gesellschaftliche Anerkennung genießen, tatsächlich auch eine *kritische* Funktion erfüllen, indem sie Zusammenhänge strategischen Handelns innerhalb von Organisationen und Institutionen zu beschreiben versuchen, deren präziser Wahrheitsgehalt sich aufgrund von Organisationsvorsprüngen und organisatorischen Geheimhaltungsgrundsätzen nicht bestimmen lässt. Verschwörungstheorien solcher Art docken an ein *rationales Wissen* über den Aufbau und die Handlungslogik von Organisationen, insbesondere solcher in privilegierten Machtstellungen, an, und die Unschärfen ihres Wissens können in der Natur der Sache, nämlich der organisatorischen Geheimhaltung, liegen. Auch wenn Anton dieses Argument etwas stärker hätte pointieren können, läuft seine Kritik nach Ansicht des Rezensenten darauf hinaus, dass man Verschwörungstheorien dieser Art gleichsam als Ad-hoc-Organisationssoziologien betrachten könnte.

Antons Konsequenz aus dieser Kritik an einer vorschnell normativen Betrachtungsweise von Verschwörungstheorien ist es daher, diese als *eigenständige Formkategorie sozialen Wissens* zu betrachten, d.h. als ein Spezial- oder Sonderwissen im Sinne der phänomenologischen Soziologie, das mittels des Konzepts sozialer Deutungsmuster näher beschrieben werden kann.

Deutungsmuster sind *Alltagstheorien* insofern, als sie praxisrelevantes Wissen einer konkreten Lebenswelt organisieren und für ein konkretes Kollektiv eine „konforme Weltsicht“ bereitstellen. Anders als wissenschaftliche Theorien überprüfen sie ihre Aussagen nicht methodisch, sondern korrigieren sie ad hoc und oft schleichend und unmerklich. Genau darin sind sie auch an die faktische Entwicklung der Lebenswelt, welche sie repräsentieren, gebunden, und somit an historische Konstellationen. Gegenüber Ideologien sind sie dadurch abgegrenzt, dass sie Überzeugungen und Lebenserfahrungen verkörpern, während Ideologien eine höhere Distanz zu Lebenserfahrungen aufweisen, wodurch sie sich sowohl von diesen lösen als auch über sie hinweggehen können. Gegenüber Einstellungen sind sie dadurch abgegrenzt, dass Einstellungen Individuen zugeordnet sind, Deutungsmuster dagegen Interpretationsgemeinschaften. Gleichwohl sind sie „Theorien“, insofern sie im Rahmen einer gegebenen Lebenswelt reflexiv und diskursiv verfügbare Erklärungen bereitstellen. Aufgrund dieser Bindung sowohl an Konstellationen wie auch an Interpretationsgemeinschaften können sie nicht in psychologischer oder anthropologischer Reduktion erklärt werden.

Die Funktionen von Deutungsmustern bestehen in Komplexitätsreduktion, Antizipation von Situationsentwicklungen, Verständigung über Grenzsituationen sowie der Erzeugung sozialer Gemeinschaft. Zu ihrer inneren Struktur von Deutungsmustern gehören ein Modell der jeweiligen Situation, ein Erkennungsschema, welches das Situationsmodell anhand charakteristischer Merkmale operationalisiert, Prioritätsattribute, die ihre Handlungsrelevanz festlegen, ein Hintergrundwissen inklusive eines Wertesystems, ein Katalog angemessener emotionaler Äußerungen sowie Handlungsanleitungen, die aber noch zusätzlich gegen individuelle Motiven geprüft werden.

Was Verschwörungstheorien nun unter diesen Voraussetzungen zu einer *Formkategorie sozialen Wissens* macht, ist folgendes: Sie sind ein „die Grenzen pragmatischen Alltags- oder Rezeptwissens (überschreitendes) [...] *Sonder- oder Spezialwissen*“ (S. 80). Als solches reagiert es auf eine *typische* lebensweltliche Problemstellung mit einer *typischen* Antwort. Die typische Problemstellung besteht darin, dass in „als krisenhaft und bedrängend empfundenen Problemlagen“ und in Zeiten, „welche von grundlegenden kulturellen, politischen und sozialen Veränderungen, Umbrüchen und Krisen geprägt sind“ (S. 85), eine Orientierung benötigt wird, die in der Lage ist, praktische Handlungsfähigkeit wiederherzustellen, also ungewöhnliche und verunsichernde Ereignisse in ein als vertraut empfundenes Weltbild zu integrieren. Die typische Antwort von Verschwörungstheorien besteht im Kern darin, im Alltagswissen nicht verfügbare strukturzentrierte Erklärungsmodelle auf akteurszentrierte Erklärungsmodelle herunterzubrechen. Da aber auch strukturelle gesellschaftliche Entwicklungen stets in irgendeiner Weise über Akteure vermittelt sein müssen, besteht kein Grund zu der Annahme, dass Verschwörungstheoretische Deutungsmuster *notwendigerweise* eine unzulässige Komplexitätsreduktion vornehmen, obwohl dies *faktisch* in sehr vielen Fällen gegeben sein wird. Aus diesem Grund ist der Wahrheitsgehalt einer konkreten Verschwörungstheorie unabhängig vom formalen wissenssoziologischen Status derselben zu bewerten, und umgekehrt präjudiziert ihr wissenssoziologischer Status keinen Wahrheitsgehalt. Aus demselben Grund kann die Bestimmung eines Deutungsmusters als Verschwörungstheorie *per se* auch keine Aussage über Legitimität oder Illegitimität derselben generieren.

In den folgenden beiden Kapiteln (6 und 7) wendet Anton dieses analytische Gerüst auf eine in hohem Maße gesellschaftlich umstrittene Gruppe von Verschwörungstheorien an, nämlich solche zu den Terroranschlägen vom 11. September 2001. Anton beschränkt sich hierbei auf den deutschsprachigen Literaturbestand zum Thema. Gemeinsamer Nenner der betreffenden Verschwörungstheorien ist es, dass sie die offizielle Version der Ereignisse (Täterschaft der Gruppierung Al-Qaida) in einigen oder allen Elementen bestreiten und stattdessen eine Mitwisserschaft (oder sogar Alleintäterschaft) der US-amerikanischen Regierung unterstellen.

Die vorgebrachten Verschwörungsbehauptungen formulieren somit eine *Alternativdeutung*, sie stellen die Ereignisse in einen Kontext der *Antizipation von Situationsentwicklungen* (insbesondere: Kriegsvorbereitungen), sie erlauben eine *Verständigung in und über Grenzsituationen*, und sie gestatten und veranlassen die *Erzeugung sozialer Gemeinschaft*. Sie weisen ein Situationsmodell auf, das die Aktivität von Regierungsbehörden zur Ursache der Ereignisse erklärt, sie verfügen über ein Erkennungsschema,¹¹ sie enthalten Prioritätsattribute, die auf offene Fragen und Ungereimtheiten in der offiziellen Version abstellen und die insofern Handlungsrelevanz festlegen, als diese Ungereimtheiten politisch skandalisiert werden sollen, sie werden auf ein Hintergrundwissen bezogen, welches False-flag-Operationen zum *Standard Mode of Operation*

11 Anton zögert an dieser Stelle, ein solches Erkennungsschema klar zu benennen; nach Ansicht des Rezensenten bietet sich hierfür die politische Verwendung der Ereignisse zur Legitimation von Kriegen an, wobei das „Cui-bono“-Prinzip als Erkennungsschema dient – wenn Kriege damit legitimiert werden, dann steckt die Absicht derjenigen hinter den Ereignissen, denen der betreffende Krieg nützt.

insbesondere der amerikanischen Regierung erklärt, und selbstverständlich sind sie auch mit Emotionsmustern gekoppelt: der Aufdeckung eines Skandals.

Im letzten Kapitel skizziert Anton mit diskursanalytischen Mitteln den faktisch zu beobachtenden Kampf um die Deutungshoheit über das Verständnis der Anschläge vom 11. September 2001. Der Diskursbegriff ist hier ein anderer Ausdruck dafür, dass um Wissensbestände in der Praxis nicht nur nach Kriterien der Wahrheit, sondern auch nach Gesichtspunkten der Macht gekämpft wird. Macht ist in diesem Fall die Macht, durch den öffentlichen Gebrauch von Sprache und von Formen des autorisierten Sprechens Deutungen als allgemein verbindlich durchzusetzen. Im Falle von „9/11“ steht eine radikale Infragestellung der Legitimität politischer Entscheidungsträger und journalistischer Tätigkeit gegen eine in gleicher Weise grundsätzliche Stigmatisierung der in verschwörungstheoretischer Form auftretenden Kritik. Der heterodoxe Angriff auf die Legitimität zentraler gesellschaftlicher Deutungsinstanzen wird mit einem orthodoxen Pathologisierungsdiskurs gekontert, welcher seit jeher das Privileg der mit offizieller Deutungsmacht ausgestatteten Instanzen gewesen ist.

Antons Arbeit ist eine bedeutende analytische Leistung: Sie zeigt auf, dass Wahrheitsdiskurse in gesellschaftlichen Krisenzeiten dazu neigen, sich von den dafür vorgesehenen kognitiven Mitteln und Methoden abzukoppeln und sich auf die Ebene eines pragmatischen Kampfes zu begeben, auf der mit sekundären Techniken der Deutungsdurchsetzung gearbeitet wird. Anton formuliert darüber hinaus ein analytisches Mittel, um zu diesem Kampf eine reflexive Distanz einzunehmen und sich dem Sog dieser in ideologische Lager mündenden diskursiven Schließungen zu entwinden. Das Modell, das er anbietet, ist auf alle Diskurse im grenzwissenschaftlichen Feld anwendbar, in denen es ebenfalls um die Konfrontation von orthodoxem und heterodoxem Wissen geht. Deshalb dürfte es sich lohnen, die von seiner Arbeit gesetzten Impulse auf die Diskurse der Anomalistik zu übertragen.

Literatur

- Adorno, T.W. et al. (1993). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. München: dtv.
- Albert, H. (1991). *Traktat über kritische Vernunft* [1968]. Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck).
- Guénon, R. (1999). *The Crisis of the Modern World* [1942]. Arthur Osborne, transl. Varanasi: Indica Books (frz. Original 1927).
- Horkheimer, M. (1986). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Hg. v. A. Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer.
- Safranski, R. (2010). *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt/M.: Fischer.

Arno Adelaars, Christian Räscher & Claudia Müller-Ebeling

Ayahuasca. Rituale, Zaubersäfte und visionäre Kunst aus Amazonien

Baden: AT-Verlag, 2006

ISBN 3-03-800270-4, 312 Seiten, € 23,90

Marlene Dobkin de Rios & Roger Rumrill

A Hallucinogenic Tea, Laced With Controversy: Ayahuasca in the Amazon and the United States.

Westport, CN u.a.: Praeger, 2006

ISBN 978-0-313-34542-5, 162 Seiten, \$ 49,95

Beatriz Caiuby Labate, Isabel Santana de Rose & Rafael Guimarães dos Santos

Ayahuasca Religions: A Comprehensive Bibliography and Critical Essays

Santa Cruz, CA: MAPS, Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies, 2008

ISBN 978-0-9798622-1-2, 160 Seiten, \$ 11,95

Beatriz Caiuby Labate & Gustavo Pacheco

Opening the Portals of Heaven: Brazilian Ayahuasca Music

(Reihe: Estudos Brasileiros – Brazilian Studies) Münster u.a.: LIT-Verlag, 2010

ISBN 978-3-643-10802-9, 120 Seiten, € 19,90

Jeremy Narby, Jan Kounen & Vincent Ravalec

The Psychotropic Mind: The World According to Ayahuasca, Iboga, and Shamanism

Rochester, VT u.a.: Park Street Press, 2010

ISBN: 978-159477312-9, 184 Seiten, \$ 16,95

Rezensent:

GERHARD MAYER¹²

Ein Zaubersaft, gebraut von dem Druiden Miraculix, verlieh der modernen Legende nach der Bevölkerung eines kleinen Dorfs im Norden Galliens übermenschliche Kräfte, die den dort stationierten römischen Soldaten die Freude an ihrer Berufsausübung beträchtlich vergällte. Ähnlich legendär ist die Potenz des „Zaubersaft(s) der Schamanen“: Ayahuasca (Räscher, 1998: 7).

¹² Dr. Gerhard Mayer ist Psychologin und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e.V. in Freiburg i.Br.

Dieser psychoaktive Trank, der auch unter verschiedenen anderen Namen wie z.B. Yajé, Daimé und Hoasca bekannt ist, ermöglicht ungeahnte Visionen, deren Schilderung und phänomenologische Nähe zu paranormalen Wahrnehmungen (Luke, 2011) die Phantasie auch schon der Forscher des 19. und frühen 20. Jahrhunderts beflügelte. Der kolumbianische Pharmakologe Rafael Zerda Bayón isolierte 1905 eine kristalline Substanz aus dem „Zaubertrank“, den er gemäß den ihr zugeschriebenen Eigenschaften *Telepatina* (= Telepathin) nannte (Ott, 1994: 41). Keine Frage, dass diese halluzinogene Droge eine erhebliche Faszination auf die psychedelischen subkulturellen Strömungen der 1960er Jahre ausübte, welche seit den 1990er Jahren eine Renaissance erfährt.¹³ Auch aus verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven erwuchs ein reges Interesse an Ayahuasca und seinem Gebrauch: Für Ethnologen, Ethno-Pharmakologen, Neurowissenschaftler, Anthropologen, Religionswissenschaftler und Bewusstseinsforscher ergab sich ein spannendes Forschungsfeld, das sich in zahlreichen Publikationen niederschlug.¹⁴

Shanons grundlegende Arbeit

Eine – nicht nur aus wissenschaftlicher Perspektive – herausragende Arbeit zu Ayahuasca stammt von Benny Shanon (2002), der sich als Wissenschaftler – ganz im Geiste der Forschungsreisenden des 19. Jahrhunderts – der Entdeckung der durch das Entheogen zugänglich gemachten inneren Welten widmete. Dieses Buch mit dem Titel *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience* hat der renommierte israelische Kognitionspsychologe¹⁵ schon vor fast 10 Jahren veröffentlicht. Auf eine vom Umfang her dem Band angemessene Rezension will ich deshalb hier verzichten und mich mit einigen Hinweisen zum Inhalt begnügen. Für diejenigen, die einen vertieften und reflektierten Einblick in die Erlebenswelt der Ayahuasca-Erfahrung bekommen wollen, ist diese Studie in jedem Fall von großem Wert. Neben einer ausführlichen phänomenologischen Beschreibung der Erfahrungen wie beispielsweise der Art der Visionen oder der verschiedenen Formen veränderter Zeitwahrnehmung, die sowohl auf eigenem Erleben als auch auf zahlreichen Interviews mit Ayahuasca-Trinkern beruhen, bietet das Buch die Diskussion verschiedener theoretischer Rahmungen, Erklärungs- und Ordnungsversuche sowie Überlegungen zu philosophischen Implikationen, die die Befunde mit sich bringen.

Eine der zentralen Erfahrungen unter Ayahuasca-Einfluss, die Shanon als Kognitions-

13 Adelaars (1998: 33) schreibt zu den unterschiedlichen Anwendungen der Droge in europäischen Ländern: „Since the introduction of ayahuasca in Europe in the early nineties, four different types of rituals can be distinguished: Religious, therapeutically, recreational and experimental.“

14 Um nur zwei Arbeiten zu nennen, die zur weiterführenden Lektüre genutzt werden können: Luke (2011) gibt einen Überblick zum Forschungsstand der Phänomenologie und Psychopharmakologie von Ayahuasca bzw. dem psychoaktiven Wirkstoff DMT. In Znamenski (2007: 147-164) findet man eine Beschreibung der Bedeutung, die der Amazonas-Schamanismus mit seinen „power plants“ für die Herausbildung des zeitgenössischen westlichen Schamanismus (Neoschamanismus) hatte.

15 Homepage: <http://pluto.huji.ac.il/~bshanon/> [Zugriff: 26.4.2011].

psychologen besonders faszinierten und dazu brachten, dem Studium des Phänomens ein Forschungsjahr in Brasilien und Peru zu widmen, war nämlich die der kognitiven Universalien. Der interkulturelle Vergleich der Berichte von Ayahuasca-Erfahrungen zeigte eine verblüffende Identität von teilweise sehr spezifischen Inhalten wie etwa Schlangen und Jaguare, aber auch Paläste, ganze Städte und vieles mehr. Shanon diskutiert verschiedene Erklärungsversuche für dieses Phänomen, wobei er die nicht-naturalistischen (spiritualistischen, paranormalen), die von den meisten Ayahuasca-Trinkern präferiert werden, aus der Perspektive eines wissenschaftlichen Psychologen nicht akzeptiert. Doch auch die biologisch-reduktionistischen Erklärungen (die Universalität der Visionen sei direkt auf die gemeinsame neuroanatomische Struktur und der darauf basierenden Gehirnaktivität begründet) weist er als unzulänglich zurück. Ebenso wenig überzeugt ihn die Erklärung, die Visionen seien auf das ‚Aufsteigen‘ unbewusster Gedächtnis- oder Bewusstseinsinhalte unter dem Einfluss der Droge zurückzuführen (Umgehung des ‚inneren Zensors‘, Reduktion der Filterfunktion des ‚Alltagsbewusstseins‘). Der auf den ersten Blick treffendste theoretische Ansatz aus dem Bereich der wissenschaftlichen Psychologie scheint der von C.G. Jung (1976) zu sein, der mit den Konzepten der Archetypen und des kollektiven Unbewussten vergleichbare Universalien beschreibt und zu begründen versucht. Allerdings bemängelt Shanon die unzureichende theoretische Fundierung und Klarheit dieser Konzepte (“except for stating that these phenomena do in fact exist, the term ‘collective unconscious’ does not explain anything (...) the nature of the Jungian archetypes is far from being clear” – S. 390) und weist auf die inhaltlichen Unterschiede zwischen den Jung’schen Archetypen und den Universalien der Ayahuasca-Erfahrung hin, wenngleich auf einer Mikro-Ebene der Analyse auch einige Gemeinsamkeiten festzustellen sind.¹⁶

In seinen philosophischen Reflexionen, mit denen Shanon den Band abschließt, zieht er einen Vergleich zu anderen Bereichen menschlicher Bewusstseinstätigkeiten, in denen Universalien festzustellen sind und die Frage der ontologischen Realität bislang ungeklärt ist: zur Mathematik, zur Musik, zum kindlichen Spracherwerb (Chomskys These einer Universalgrammatik) sowie zu den Mythen. Während man allerdings in den drei erstgenannten Bereichen Gemeinsamkeiten der formalen Struktur findet, bestehen sie im Bereich der Mythen und der Ayahuasca-Erfahrungen auf inhaltlicher Ebene. Shanon lehnt sowohl eine (tiefen-)psychologische als auch eine platonische Deutung (Platos Ideenlehre) der Universalien ab. Er plädiert für eine dritte Möglichkeit, nämlich sie als Ausdruck der menschlichen Schöpferkraft zu verstehen: “According to that, Ayahuasca visions reflect neither what is hidden in the mind of the drinker nor mind-independent, Platonic-states of affairs, but rather, they are the works of creation” (S. 396). Und weiter:

Creation is, of course, a standard cognitive-psychological notion. Yet, the creative accomplishments discussed here are far from being standard. First, the creative power at

16 Shanon kommentiert dies folgendermaßen: “Thus, an ironical state of affairs obtains. Empirically, the Jungian data parallel those revealed by Ayahuasca visions; yet theoretically, the Jungian archetypes fail to explain the concrete communalities of contents in both Ayahuasca visions and the visions and other materials Jung himself investigated” (S. 391).

hand is extraordinary. Second, while unbounded it is subject to constraints: there are some specific contents that are more likely to be created than others. These [...] do not reflect the life history, knowledge, or concerns of the individual drinker and they even seem not to be specific to members of any particular cultural group. Thus, it appears that human beings, while not storing in their memories ideas of these specific semantic contents, are built in such a fashion as to be likely to imagine them (S. 398-399).

Dieses Bemühen um eine wissenschaftliche Einordnung und ein philosophisches Verständnis für das Erlebte, wie auch sein Eingeständnis, dass für ihn trotz all dieser Versuche viele Fragen offen und die Ayahuasca-Erfahrungen ein Mysterium bleiben, kennzeichnen den seriösen wissenschaftlichen Ansatz Shanons.

Der „Zaubertrank“ ... populärwissenschaftlich zubereitet

Ein solcher ist bei den Autoren des im Jahr 2006 erschienenen Bandes *Ayahuasca. Rituale, Zaubertränke und visionäre Kunst aus Amazonien* nur selten zu spüren. Hier wird nicht der Eindruck vermittelt, als blieben Fragen nach der ontologischen Natur der Visionen und Erfahrungen unter der Wirkung des entheogenen Getränks offen. „Pflanzengeister“ und „Anderwelt“ stellen offenbar nicht mehr hinterfragte personenunabhängige Realitäten dar. Zwar sind zwei der drei Autoren des Buchs ebenfalls Wissenschaftler und zeigen, dass sie die Regeln des Wissenschaftspiels kennen – es handelt sich um den Ethnopharmakologen Christian Räsch und die Kunsthistorikerin Claudia Müller-Ebeling –, doch ist der Band eindeutig nicht für die Fachkollegenschaft konzipiert. Er zielt vielmehr auf eine populärwissenschaftlich orientierte Leserschaft und steht in einer Reihe von weiteren Bänden der genannten Autoren, die fast durchgängig der ethnobotanischen und kulturhistorischen Darstellung unterschiedlicher psychoaktiver Pflanzen gewidmet ist. Die meisten dieser Bände sind aufwändig und ansprechend gestaltet, mit vielen Illustrationen und Fotografien versehen und im Schweizer AT Verlag erschienen. Das hier zu besprechende Buch, ebenfalls im Programm dieses Verlags, ist etwas anders gestaltet: kleiner im Format, mit mehr Gewicht auf den Texten, Abbildungen in Schwarzweiß, mit Ausnahme von vier Hochglanzseiten mit farbigen Abbildungen in der Buchmitte. Außerdem haben die drei Autoren – beim dritten handelt es sich um den niederländischen Journalisten Arno Adelaars – den Text nicht gemeinsam verfasst, sondern das Buch enthält drei unabhängige Teile, für die jeweils einer der Autoren verantwortlich zeichnet. Der erste Teil ist den ethnobotanischen und -pharmakologischen Aspekten gewidmet, die von Räsch vorgestellt werden. Der zweite, von Müller-Ebeling gestaltete Teil ist mit *Ayahuasca-Visionen und Kunstreflexionen* betitelt. Darin werden Symbolformen, Muster, Artefakte, Ayahuasca-inspirierte Gegenwartskunst, aber auch „Ayahuasca-Musik“ thematisiert, wobei das letztgenannte Kapitel Räsch als Autor hat. Der dritte Teil wurde von Adelaars verfasst und trägt den Titel „Rituale“. Er schließt Kapitel und Textteile ein, die auf teilnehmender Beobachtung in verschiedenen Kontexten des Ayahuasca-Gebrauchs und auf Interviews mit beteiligten Protagonisten beruhen.

Generell kann man in allen Texten eine gute inhaltliche Kenntnis des jeweils behandel-

ten Bereichs und ein intrinsisches Interesse am Gegenstand des Buchs feststellen. Rätsch, der mit seiner *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen* (1998) ein ethnopharmakologisches Standardwerk verfasst hat, stellt im ersten Teil die mythischen und kulturhistorischen Wurzeln des Ayahuasca und dessen Entdeckung durch westliche Wissenschaftler vor, behandelt die pharmakologische Wirkung auf die menschliche Physis, beschreibt die Herstellung, die Formen des Gebrauchs, unterschiedliche Rezepturen und die Kombination mit anderen psychoaktiven Substanzen. Seine Ausführungen sind kenntnisreich und erfahrungsgesättigt. Allerdings verliert Rätsch gelegentlich den beschreibenden Duktus und die Texte bekommen eine missionarische Note bzw. den Charakter von Werbetexten, etwa wenn man Folgendes zu lesen bekommt:

Ayahuasca ist das ethnobotanische Zentrum der Kultur im südamerikanischen Amazonasgebiet. Sie [*sic!*] ist weit mehr als ein einfaches Heilmittel, es ist ein Entheogen, ein schamanischer Zaubersrank. Ayahuasca wirkt sowohl auf den Körper als auch auf den Geist und harmonisiert beides. Es reinigt, regeneriert und heilt den Körper und schenkt dem Geist Visionen und Erkenntnisse. Ayahuasca offenbart dem Kranken die Ursache seines Leids und hilft ihm bei dessen Bewältigung; für den Gesunden ist sie wohltuend und erquickend und fördert sein spirituelles Wachstum. (S. 23)

Was schon den ersten Teil charakterisiert, nämlich eine relativ unstrukturiert anmutende Zusammenstellung von Textteilen, gilt noch stärker für den zweiten Teil des Buchs. Hier gibt es zwar eine grobe Untergliederung, die aber teilweise nicht stringent ist, auch aufgrund der Tatsache, dass die Textsorten und auch die Qualität der einzelnen Teile oft wechseln. Abschnitte von Kulturkritik schlichterer Strickart wechseln mit ethnologischen und kunstwissenschaftlichen Abschnitten, die eher assoziativ zusammengewoben und mit Zitaten unterschiedlichster Provenienz versehen sind. So fragt man sich beispielsweise, was die bebilderte Bezugnahme auf die nordamerikanischen Indianer in einer Darstellung zu Musikinstrumenten im Bereich des Amazonas bzw. im Kontext des Ayahuasca-Gebrauchs soll (S. 132). Auch in dem von Rätsch verfassten Kapitel „Ayahuasca-Musik“ geht es kunterbunt zu. Die *icaros* (traditionellen Ayahuasca-Gesänge) werden beschrieben, von Synästhesie ist die Rede, Joachim-Ernst Berendt wird zitiert, Schneckentrompeten werden als Musikinstrumente vorgestellt (wieso eigentlich nicht in dem dem Kapitel vorangehenden Abschnitt, der speziell den Musikinstrumenten gewidmet ist?), ein kurzer Abschnitt nennt die in der Ayahuasca-Religion *Santo Daime* (dazu später) bedeutsamen musikalischen *Himnos* (korrekt: *Hinos*), „psychoaktive Musen“ (S. 147) von Musikern und Komponisten wie Hector Berlioz, Richard Strauss und Olivier Messiaen werden thematisiert, von Stings „Message In A Bottle“ und Techno-Musik („Techno ist die konsequenteste Transmutation der archaischen Schamanenmusik in das technologische Informationszeitalter“ – S. 151) ist die Rede. Das letzte Kapitel des zweiten Teils behandelt verschiedene bildende Künstler der Gegenwart, deren Arbeiten von Ayahuasca oder anderen DMT-haltigen Substanzen geprägt sind. Ob die Ausführungen in diesem zweiten Teil die Kriterien der kunst- und musikwissenschaftlichen Disziplinen erfüllen, kann ich aus Mangel an eigener Kenntnis in diesem Bereich nicht beurteilen. Eine gewisse Skepsis scheint angebracht zu sein, wenn man die angegebenen Referenzen in Betracht zieht.

Am stringentesten und für viele wohl am interessantesten ist der dritte, von Adelaars verfasste Teil des Buchs. Das selbst gesteckte Ziel, einen Überblick über die ganz unterschiedlichen Formen des Ayahuasca-Gebrauchs in rituellen Kontexten zu vermitteln, kann man als gelungen bezeichnen. Als Journalist und Experte für Halluzinogene kann Adelaars auf eine ähnlich lange Erfahrung mit dem Entheogen zurückblicken wie die beiden anderen Autoren. Gemeinsam verbrachten sie etwa einen Monat in Kolumbien für Recherchen zum Buch, deren Ergebnisse sich im ersten Teil seines Beitrags niederschlagen. Dort wird die Arbeit verschiedener indigener *Ayahuasceros*, also Schamanen, die mit dem halluzinogenen Tee als Heilmittel arbeiten, vorgestellt. Dies geschieht teilweise durch Berichte vom Ablauf solcher Heilsitzungen, teils durch die Wiedergabe von Interviews mit *Ayahuasceros*. Dabei werden auch kritische Aspekte nicht ausgeblendet wie etwa die Auswirkungen des so genannten Ayahuasca-Tourismus, dessen Zentrum die peruanische Stadt Iquitos darstellt. „Man bekommt“, so der Autor, „den Eindruck, dass zehn Prozent der Einwohner Schamanen sind. Ayahuasca ist ein großes Geschäft in Peru“ (S. 211).

In einem weiteren Abschnitt beschreibt Adelaars relativ kompakt die verschiedenen Ayahuasca-Kirchen Brasiliens – darauf werde ich noch detaillierter zu sprechen kommen –, und dann „(m)oderne Rituale im Westen“ (S. 245ff.) vorzustellen, womit er sich hauptsächlich auf so genannte „Do-it-yourself-Rituale“ (DIY) bezieht. Diese Zeremonien werden von einem erfahrenen Ayahuasca-Trinker geleitet, sind aber nicht in einen traditionellen Kontext eingebettet. Auch hier gibt es wie im traditionellen Kontext eine große Vielfalt von Formen und Stilen: „Die modernen Zeremonienleiter lassen sich inspirieren durch ihre eigenen Ayahuasca-Erfahrungen mit Schamanen, mit Santo-Daime-Gottesdiensten und mit modernen Zeremonien. DIY-Zeremonien sind damit auch stets eklektisch. Ihre Qualität kann sehr unterschiedlich sein; auch hierin haben sie viel gemein mit den Ritualen in den traditionellen Ayahuasca-Gebieten“ (S. 246). Adelaars hat selbst viele solcher Zeremonien geleitet und schildert aus seinen Erfahrungen, wobei auch hier problematische Aspekte nicht ausgeklammert werden. In dem Abschnitt „Lauernde Fallen“ geht er auf Probleme des Kulturtransfers ein und benennt die drei wichtigsten: „Geldfalle“, „Geltungsfalle“ und „Ego- und Machtfalle“. Während die erste die Korruption indigener Schamanen durch das ‚westliche Geld‘ meint, betrifft die zweite ‚Westler‘, die sich durch den Kontakt zu indigenen Schamanen, durch entsprechende Erfahrungen und ggf. eine schamanische ‚Initiation‘ geadelt und von der Masse herausgehoben fühlen. Die dritte Falle basiert auf der Neigung zu Omnipotenz-Gefühlen, die durch das Entheogen ausgelöst werden können. In einem weiteren Abschnitt des Textes kommen drei interviewte Personen zu Wort, die ihre je unterschiedliche Erfahrung mit dem Entheogen innerhalb unserer modernen westlichen Gesellschaft schildern.

Adelaars gelingt es, in seinem Text eine gute Balance zwischen Selbsterfahrung und Fremdbeobachtung zu wahren, wobei er auf eine stark moralisierende bzw. missionierende, aber auch idealisierende Haltung verzichtet – ein Eindruck, der nicht durchgängig bei der Lektüre des Bandes entsteht. Der „Warnhinweis“ im Impressum („[...] Autoren und Verlag lehnen jegliche Verantwortung für den unsachgemäßen Gebrauch illegaler Substanzen, zu dem der Text inspirieren könnte, ab“) kommt demgemäß nicht von ungefähr. Insgesamt handelt es sich um ein

im Detail unklar strukturiertes, aus unterschiedlichen Textsorten zusammengesetztes und vom wissenschaftlichen Niveau her sehr uneinheitliches Buch, was wohl auch den Vermarktungsstrategien des Verlags und dem kommerziellen Druck, als freier Autor zu überleben, geschuldet ist. Allerdings kann man trotz der vornehmlich aus wissenschaftlicher Perspektive anzusprechenden Mängel mit dem Buch einen einführenden Einblick in den „Ayahuasca-Komplex“ gewinnen, da gerade auch die Heterogenität der Texte und die zeitweilige Unklarheit der Rolle, die die Autoren einnehmen, viele – auch ambivalente – Aspekte der Faszination an diesem „Zaubertrank“ beleuchten.

Faszination und Ambivalenz im Dialog

Faszination und Ambivalenz – beides kommt einem auch bei der Lektüre des Dialogs in den Sinn, den der Anthropologe Jeremy Narby, der Filmemacher Jan Kounen und der Schriftsteller und Filmemacher Vincent Ravalec über Ayahuasca, Iboga (eine afrikanische halluzinogene Pflanze) und den Schamanismus hielten. Dieser in Französisch geführte Dialog ist in transkribierter und übersetzter Form unter dem Titel *The Psychotropic Mind* bei Park Street Press (2010) erschienen. Vor allem die beiden erstgenannten Personen hatten mit ihren Arbeiten zur Popularisierung des Ayahuasca-Komplexes in den letzten Jahren beigetragen, zuallererst Narby mit seinem überaus populär gewordenen und auch in die deutsche Sprache übersetzten Buch *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines de savoir* (1995; deutscher Titel: *Die kosmische Schlange*, 2001). Kounen hat in seinem Spielfilm *Blueberry* (2004) und der Dokumentation *D'autres mondes* (2004) seine Erfahrungen mit Ayahuasca, den Shipibo-Indianern und dem Amazonas-Schamanismus auf eine optisch eindrucksvolle Art und Weise verarbeitet.

Für den im März 2007 abgehaltenen Dialog war eine Liste von 12 Themenkomplexen zusammengestellt worden, die das Gespräch strukturieren sollten. Neben biografischen Aspekten des Zugangs und der subjektiven Erfahrungen mit Ayahuasca (bzw. auch Iboga bei Ravalec) werden deren Risiken und Gefahren, Probleme des kulturellen Transfers, Fragen der Heilwirkung, aber auch generelle kulturkritische Themen angesprochen. Durch die Form des Gesprächs ist das Buch leicht und für Interessierte recht unterhaltsam zu lesen, denn die Ausführungen zeugen von einem großen empirischen Erfahrungsschatz der Beteiligten, enthalten anregende Ideen und vermitteln eine mit der direkten Konversation verbundene Lebendigkeit. Allerdings zeigen sich auch die mit diesem Format zumeist verknüpften Nachteile: eine eher lockere Ordnung der Gedanken bei oftmals geringem Verdichtungsgrad, eine gewisse Geschwätzigkeit, die in ihrem mäandernden Stil auch Redundanzen birgt, wie auch das Durchscheinen persönlicher Eitelkeiten und Subjektivismen. Was aber eben auch deutlich wird, ist die anhaltende Faszination, die der Gebrauch der entheogenen Substanz nach wie vor auf die Gesprächspartner ausübt – auch nach inzwischen jahrelangen Erfahrungen, die nicht immer angenehm waren. Kounen beispielsweise fliegt nach seinem Bekunden jedes Jahr mehrere Male nach Peru, um an emotional intensiven Ayahuasca-Sessions teilzunehmen. Seiner Äußerung hinsichtlich des Buchs kann man zustimmen:

It seems to me after rereading this book that we already have something here that is pretty unique in the sense that it offers a lot of little tips for anyone who might be curious or even tempted to try the experience. It is not just a kind of Backpacker's Guide to Ayahuasca, but a bit more: "Here, keep your eyes out for this, watch out for that; things are okay there." How to begin a session, how to experience it, how to pay attention to your thoughts afterward. (S. 126)

Was den Band allerdings von einem "Backpacker's Guide" unterscheidet, ist seine geringe Strukturiertheit, die es mit sich bringt, dass man die nützlichen Informationen nicht wohlgeordnet und gebündelt vorfindet, sondern sich zusammensuchen muss. Da im Dialog zwischendurch immer wieder auf die Bücher und Filme der Beteiligten wie auch auf einzelne prominente Schamanen Bezug genommen wird, ist es von Vorteil, wenn man diese Werke kennt und wenn man schon etwas Vorwissen in den angesprochenen Themenfeldern (Ayahuasca, Schamanismus, Neoschamanismus, alternative Heilmethoden usw.) mitbringt.

Zwei Punkte sollen besonders hervorgehoben werden: die Ambivalenz des Wunsches nach Weitergabe des Wissens und den aus den Ayahuasca-Erfahrungen gewonnenen Erkenntnissen und deren weltbildverändernde Wirkung. Die Rezeptionsgeschichte der Bücher der Autoren hat gezeigt, dass sie in vielen Lesern den Wunsch weckten, selbst Ayahuasca (bzw. Iboga) auszuprobieren. Dies trug maßgeblich zu dem schon erwähnten Ayahuasca-Tourismus bei – mit Folgen, die von den Autoren nicht nur positiv gesehen werden. Das Problem unangemessener Idealisierung, Hoffnungen (z.B. auf Heilung) und Projektionen wird ebenso angesprochen wie die Gefahr der Abhängigkeit gegenüber den Schamanen, die durchaus auch ‚falsche‘ bzw. nur auf ihr eigenes Wohl bedachte Schamanen sein können, die die durch den Ayahuasca-Trank ausgelöste Offenheit der Partizipanten ausnutzen. Denn diese psychische Verfassung, die während und vor allem in einer gewissen Zeitspanne nach der Einnahme des Tranks vorherrscht, hat – zumindest auf einer oberflächlichen phänomenologischen Ebene – Ähnlichkeit zu einer manischen Geistesverfassung. Narby äußert dazu:

I have noted that, depending upon who you drink ayahuasca with, all at once it opens the hearts of people who are perfect strangers to each other. You find yourself experiencing bursts of generosity that you would not be having in cold, lucid consciousness. So, it is an empathogen as well; and this is not to say that you must be wary of empathy, but let's just say it is worth the effort to keep yourself informed and keep a slight distance in connection to what you can feel during these experiences. I have one rule: during the forty-eight hours after the experience, I take no action in the real world. No matter what I saw in my visions, I do not reach for the telephone right away (S. 66).¹⁷

Die mit einer solchen psychischen Verfassung verknüpften Gefahren sind offensichtlich, auch wenn in der Literatur zu Ayahuasca nur selten von konkreten problematisch verlaufenen Fällen berichtet wird. Als Kontraindikation für ‚Westler‘ wird – was im Übrigen für alle stark

17 Siehe dazu auch S. 28-29 und S. 118-119.

bewusstseinsverändernden Substanzen gilt – allgemein eine psychisch labile Verfassung und speziell eine Persönlichkeitsstörung aus dem schizophrenen Spektrum angesehen. Im Dialog kommt immer wieder zur Sprache, wie aufwühlend und stark die Erfahrungen mit diesem Entheogen sein können. Kounen etwa schildert, wie er sein Vorhaben, einen Spielfilm zu produzieren, für längere Zeit auf Eis legte, da sich seine Weltsicht durch die Erfahrungen grundlegend veränderte. Er spricht von einem “radical system shift“, dem er unterworfen wurde (S. 5).¹⁸ Von ähnlichen Erlebnissen berichtete Shanon in der Einleitung zu seinem weiter oben beschriebenen Buch *Antipodes of Mind*:

Ayahuasca introduces one to realms that pertain to religion, to faith, to the Divine. A significant number of the Ayahuasca sessions in which I participated were conducted in the context of groups with specific doctrines and religious beliefs. However, from the beginning I decided to keep to my own personal path. This was because I am Jewish and these groups are Christian (or semi-Christian), because I wanted to conduct objective research, and most of all because by my very nature I am fundamentally an individualistic freethinker. For years I have characterized myself as a ‘devout atheist’. When I left South America I was no longer one. I did not, despite strong encouragement, become a member of any of the groups I associated myself with nor do I have any intention of doing so in the future. But my *Weltanschauung* has radically changed. I decided to write a book about all this (2002: 8-9).

Solche Erfahrungen, die in einem Fall zur temporären Aufgabe der Durchführung eines schon finanzierten Filmprojekts, im anderen Fall zur einjährigen Unterbrechung des üblichen Lehrtätigkeits- und Forschungsalltags durch ein *sabbatical* führten, werden oft von einem messianischen Impuls begleitet, von dem auch in allen drei bisher vorgestellten Büchern die Rede ist. Trotz der inzwischen auch die kritischen Aspekte berücksichtigenden Haltung der Gesprächspartner des Dialogs wird aber der Ayahuasca-Tourismus und die Veränderung des indigenen Schamanentums durch westliche Einflüsse nicht grundsätzlich als negativ angesehen. Es handle sich um einen relativ natürlichen Prozess kulturellen Wandels, der die Menschheitsgeschichte schon immer begleitet habe. Die Wunschvorstellungen nach dem reinen, edlen, echten, authentischen Schamanen seien in erster Linie westliche Projektionen.

18 Kounen: “Once you are there and you’ve entered that world – and that’s how it was for me, I don’t know why, but I entered it quite quickly – this world alters you. It’s not about making a movie anymore. At some point, you find yourself in front of your glass of ayahuasca. Already, before you even drink it, you are no longer a filmmaker gathering information; you are a human being facing an experience. And if you experience something, and it is strong, the next day the person you see in the mirror is not a filmmaker who had beautiful visions for making a film but a poor wretch who’s been completely shaken up” (S. 20) Und an anderer Stelle: “It is not a distortion of reality, it is an entire other reality that is superimposed over reality, which remains reality” (S. 34).

Drogentourismus und ‚Neue Schamanen‘

Eine andere Beurteilung vertreten Marlene Dobkin de Rios und Roger Rumrill in ihrem Buch *A Hallucinogenic Tea, Laced with Controversy: Ayahuasca in the Amazon and the United States*, das über weite Teile hinweg eine kritische ‚Enzyklika‘ gegen diese jüngere Entwicklung ist. Dobkin de Rios ist eine in Kalifornien beheimatete Anthropologin und Familientherapeutin. Sie gehört zu den Pionieren der ethnologischen Erforschung des Gebrauchs von halluzinogenen Pflanzen im Amazonas-Gebiet, betrieb schon Ende der 1960er Jahre Feldforschung in Peru und publizierte eine Vielzahl von Aufsätzen und einige Bücher zu ihren Forschungsergebnissen.¹⁹ Der peruanische Schriftsteller und Journalist Roger Rumrill ist ein Experte für kulturelle und kulturpolitische Themen Amazoniens. Er hat sich unter anderem mit dem Drogenhandel und -tourismus beschäftigt. Der schmale Band ist in dem renommierten Verlag *Praeger* erschienen und in seiner schlichten Aufmachung und mit dem hohen Verkaufspreis auf ein wissenschaftliches Zielpublikum ausgerichtet. Gute Voraussetzungen also, auch entsprechende Erwartungen an das Buch zu generieren. Leider werden sie nur unzureichend erfüllt. Zwar kommt wie in allen bisher besprochenen Arbeiten auch hier, und erwartungsgemäß, eine große Erfahrung und Kenntnis des Gegenstands zum Ausdruck, doch wirkt das Buch ebenso wenig aus einem Guss wie das von Adelaars *et al.* Es fehlt ihm trotz klarer Unterteilung in Hauptkapitel eine stringente inhaltliche Strukturierung und enthält – wie die beiden weiter oben besprochenen Bücher – zahlreiche Redundanzen. Der Grund für die fehlende Homogenität dürfte darin liegen, dass es sich um ein Kompendium von Texten handelt, die schon in anderen Kontexten publiziert und für diese Veröffentlichung nur wenig überarbeitet zu sein scheinen. Für eine wissenschaftliche Arbeit hat das Buch vergleichsweise wenige Referenzen. Zwar kommt dies der Lesbarkeit zugute, und die Lektüre vermittelt den Eindruck, dass die Autoren ihre Aussagen größtenteils gut belegen könnten, aber dennoch: eine starke selbstreferenzielle Komponente stößt unangenehm auf (bei fast einem Viertel aller im Literaturverzeichnis genannten Referenzen handelt es sich um Titel von Dobkin de Rios).

Die einzelnen Kapitel sind dem nativen Gebrauch des Ayahuasca (Kap. 2), dem Drogentourismus (Kap. 3), den ‚Neuen Schamanen‘ (Kap. 4), der Ayahuasca-Religion *União do Vegetal* (Kap. 5) und dem Themenfeld der Globalisierung und zukünftiger Entwicklungen im Hinblick auf den Ayahuasca-Gebrauch (Kap. 6) gewidmet. Doch in jedem Kapitel stößt man auf Ausführungen zu Themen, die eigentlich den anderen Kapitel vorbehalten sein sollten, etwa wenn ein Abschnitt im Kapitel „Drug Tourism“ die Überschrift „The New Shamans“ trägt, das zugleich den Titel des vierten Kapitels darstellt. Auch inhaltlich sind einzelne Absätze fast wörtlich übernommen. Wie bei Adelaars *et al.* sind unterschiedliche Textsorten kombiniert. Zusammenfassungen von Teilen alter Feldstudien von de Rios wechseln mit kulturkritischen und psychologisch/psychotherapeutischen Texten sowie Transkripten von Interviews, die Rumrill bzw. Rumrill und de Rios mit indigenen Heilern und Schamanen durchgeführt hatten. Und nicht nur die (möglicherweise nicht sonderlich synchronisierte) doppelte Autorenschaft erklärt

19 Vgl. Dobkin de Rios (2009). Für dieses Buch verfasste de Rios einen Überblick über ihr Forscherleben als Anthropologin (S. 8-56).

den unterschiedlichen Klang der Stimmen, die aus dem Buch tönen. Auch die verschiedenen Rollen, die de Rios in beruflicher Hinsicht ausfüllt bzw. ausgefüllt hat, prägen den jeweiligen Tonfall. Als Anthropologin nimmt sie eine immer noch bei vielen Forschern dieses Fachgebiets anzutreffende, quasi ‚klassische‘ Ethnologenhaltung ein, die Echtheit und Authentizität nur in reinen, von den Entwicklungen der modernen Zivilisation unbeeinflussten Kulturen zu finden glauben. Als Psychotherapeutin warnt sie vor den Folgen des Drogentourismus und vor falschen Heilern, denen man in die Fänge geraten kann, wobei sie sich nicht vor Dramatisierungen scheut (“This situation is a public health menace“ – S. 72). Mancherorts findet man eine nüchtern-distanzierte und reduktionistisch-skeptisch anmutende Haltung, in der evolutionsbiologisch und kognitions-/sozialpsychologisch argumentiert wird in der Absicht, den Ayahuasca-Gebrauch als funktionale „Psycho-Technologie“ zu begründen, mit der die Suggestibilität erhöht werden soll:

Biologically speaking, suggestibility can be seen as a device that gives the individual a way to adapt to harsh reality – by means of denial, illusion, and false or overly optimistic beliefs. This enables the person to cope with stress and conflicts in his environment and confers crucial survival advantage. Human beings appear to have evolved as suggestible animals because of survival needs. Suggestibility allows an individual to transcend reality, become cohesive with his social group, allow himself to discharge negative emotions, and turn away from himself – a good escape from trauma and irreconcilable conflict (S. 15-16).

Und weiter:

This “psycho-technology” is significant in enabling groups of people to be successful in the struggle to survive, despite a difficult and often hostile environment. This is a corruption of reality, as hunters and gatherers create illusions of environmental control in order to insulate themselves from the experience of emotional depression. This is necessary, given that fear of imminent starvation or death could cause real trauma to a person’s emotional integrity. People create many illusions, and throughout history, illusion and self-deception have existed (S. 18).

An anderen Stellen gibt es bewundernde Beschreibungen der Arbeit und der ungewöhnlichen, den Anschein des Paranormalen erweckenden Fähigkeiten eines nativen Heilers zu lesen, die von einer begeisterten und stark involvierten jungen Feldforscherin zeugen.²⁰ Dies führt gelegentlich zu widersprüchlichen Argumentationen, etwa wenn einerseits – und sich ganz an die gängige rationalistisch-reduktionistisch orientierte Haltung anschmiegend – die an das indigene magische Weltbild verknüpfte „Psycho-Technik“ der „illusionistischen Vorstellungen und Selbsttäuschungen“ mit dem Wunsch nach Angstreduktion und der Kontrolle über

20 De Rios arbeitete während ihres Aufenthalts in Iquitos (1968-1969) als divinatorische Kartenlegerin für die einheimische Bevölkerung – ein Rolle, in die sie nach ihren Angaben unfreiwillig geraten war (siehe S. 36-37).

die existenziellen Kontingenzen erklärt werden,²¹ an anderer Stelle aber auf die mit eben diesen Vorstellungen verknüpften Ängste vor magischer Beeinflussung und Hexerei hingewiesen wird, die den ganzen Alltag der dortigen Bevölkerung massiv beeinflussen.

Vor allem die beiden Kapitel 3 und 4 (Drogentourismus bzw. ‚Neue Schamanen‘) haben insgesamt einen stark appellativen Charakter, den man von einer wissenschaftlichen Schrift nicht erwartet und eher von anderer Seite kennt (Sektenberatungsstellen, humanistische ‚Aufklärungsschriften‘). In stellenweise stark polemischem Duktus werden die – in einigen Aspekten durchaus bedenklichen – Entwicklungen der letzten beiden Jahrzehnte stark kritisiert. Die Kritik ist auf fast alles gerichtet: die geldgierigen ‚neuen Schamanen‘, die selbstbezogenen und naiven Drogentouristen und Esoteriker, die jungen Indios und Mestizen, die die eigenen Traditionen missachten und an den Entwicklungen der westlichen Moderne interessiert sind usw. – kurzum: Früher scheint alles besser gewesen zu sein. Doch finden sich auch hier einzelne Textteile, die die gerade noch vehement vertretenen Meinungen relativieren, etwa der mit „An Opposite Point of View“ übertitelte Abschnitt (S. 80-82) und auch das vorletzte Unterkapitel im Buch („Constructivism“), in dem anerkannt wird, dass Kultur als ein dynamisches Gebilde sich in permanenter Entwicklung befindet (S. 146-147). Das wirkt befremdlich, und man fragt sich, wie eine solche Inhomogenität zustande kommt und was die Autoren wirklich wollen. Am interessantesten sind diejenigen Teile des Buchs, die einen rein beschreibenden Charakter haben, sowie die Interviews mit zwei Schamanen, die Rumrill geführt hatte. Gerade das Gespräch mit Guillermo Arevalo (im Buch „Arrévalo“) zeigt dessen differenzierte Analyse der Situation, die sich erfrischend von den oft holzschnittartigen Positionierungen der Autoren abhebt.²² De Rios und Rumrills Buch ist nicht geeignet, um sich einen ersten neutralen Überblick über den „Ayahuasca-Komplex“ zu verschaffen. Für diejenigen, die sich speziell für die jüngere Entwicklung des Ayahuasca-Tourismus interessieren, stellt es eine wichtige Quelle dar, die allerdings kritisch gelesen werden muss. Darüber hinaus werden auch zu weiteren Aspekten anregende Informationen geliefert, die das aus anderen Büchern gewonnene Bild bereichern. Insofern findet sich auch in meinem abschließenden Urteil jene Ambivalenz wieder, die das Buch selbst prägt.

Sowohl in dem soeben besprochenen Band als auch in dem von Adelaars *et al.* wird ein generelles Problem angesprochen, das die Auseinandersetzung mit Ayahuasca in den meisten westlich-orientierten Gesellschaften mit sich bringt: das Problem der Illegalität (Betäubungs-

21 Dass es sich hierbei lediglich um eine Hypothese handelt, wird meistens geflissentlich verschwiegen. So auch in diesem Fall.

22 Arevalo ist der derzeit in Europa vielleicht prominenteste indigene Shipibo-Schamane, der den Weg aus der urbanen Moderne zurück in den Dschungel wählte, nachdem er im Laufe seines Pharmakologie-Studiums Interesse an der traditionellen Medizin seines Volkes fand und sich einer anspruchsvollen und langwierigen schamanischen Ausbildung zu unterzog. Sowohl in dem Band von Avelaars *et al.* als auch in dem Dialog von Narby, Kounen und Ravalec wird auf ihn Bezug genommen. In Kounens Spielfilm *Blueberry* spielt er die Rolle eines alten Schamanen, und auch in dessen Dokumentation *D'autres mondes* wird er vorgestellt.

mittelrecht) und der daraus resultierenden schwierigen Verfügbarkeit des Entheogens. Nachdem es nicht jedem gegeben ist, eine Erkundungsreise in das Amazonasgebiet zu machen, stellt sich für Neugierige die Frage nach Alternativen. Dies wird deutlich in einer Besprechung des Buches von Adelaars *et al.* durch einen Rezensenten beim Internetbuchhändler *Amazon*. Dort heißt es:

Das Gute an diesem Buch ist allerdings, dass die Autoren auch viele Tipps geben, mit denen es eigentlich möglich sein sollte, auch hier in Europa vor allem in Holland oder in der Schweiz in Kontakt mit authentischen Amazonas-Schamanen bzw. den einschlägigen religiösen Gruppierungen, wie beispielsweise Santo Daime, zu kommen.²³

Als dort angedeuteten Möglichkeiten, wie man trotz der Gesetzeslage in den ‚Genuss des Zaubers‘²⁴ kommen kann, stellen sich dar: Workshops mit indigenen Schamanen aus dem Amazonas-Gebiet, die vor allem im benachbarten Ausland (Schweiz, Holland) mit einer etwas liberaleren Gesetzgebung angeboten werden, sowie religiöse Gruppierungen, die die rituelle Einnahme von Ayahuasca als einen zentralen Bestandteil ihrer Ritualpraxis integriert haben.

Ayahuasca-Religionen

Solche religiösen Gruppierungen gehen auf drei brasilianische Religionen zurück, für die etwa zum Beginn des neuen Jahrtausends der Begriff „Brasilianische Ayahuasca-Religionen“ geprägt worden war (Labate *et al.*, 2008: 25): Der *Santo Daime*, die *União de Vegetal* (UDV) und die *Barquinha*.²⁵ Alle drei Religionen nahmen ihren Ursprung im westlichsten brasilianischen Amazonas-Bundeststaat *Acre* an der Grenze von Bolivien und Peru. Das ursprünglich zu Bolivien gehörende Gebiet wurde durch brasilianische Immigranten besiedelt. Es handelte sich vor allem um Kautschuksammler. Durch den Kontakt mit der Indio-Bevölkerung und den *caboclos* (Mischlingen aus Indios und Europäern) konnten sie den Gebrauch von Ayahuasca kennenlernen. Auch die drei Gründerfiguren der Ayahuasca-Religionen waren Immigranten und kamen aus dem nordöstlichen Gebiet Brasiliens, um im Westen im inzwischen sich schon

23 http://www.amazon.de/Ayahuasca-Rituale-Zaubertränke-visionäre-Amazonien/dp/3038002704/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=1303220705&sr=8-1 [Zugriff: 19.4.2011].

24 Die Anführungszeichen beim Ausdruck ‚Genuss‘ sind als relativierende Kennzeichnung insofern angebracht, als die Einnahme des Ayahuasca-Tranks in der Regel mit Übelkeit und damit verknüpften physiologischen Begleiterscheinungen einhergeht (vgl. Shanon, 2002: 8).

25 *Santo Daime* ist die älteste der drei Religionen. Sie wurde von Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) um 1930 gegründet. Das Gründungsjahr der *União de Vegetal* (Gründer: José Gabriel da Costa = Mestre Gabriel) fällt in das Jahr 1961, das der kleinsten der drei Religionen, der *Barquinha*, in das Jahr 1945 (Gründer: Daniel Perreira de Mattos = Mestre Daniel). Der Ethnologe Carsten Balzer (2003) legte eine informationsreiche deutschsprachige Publikation zur *Barquinha* vor, in der auch einige Informationen zu den beiden anderen Ayahuasca-Religionen zu finden sind.

im Niedergang befindlichen Kautschukboom der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihr Glück zu versuchen. Durch entsprechende mit Visionen verknüpfte Erfahrungen fühlten sie sich jeweils berufen, eine Religion zu gründen.²⁶

Diese Religionen wurden Ende der 1980er Jahre auch verstärkt außerhalb Brasiliens wahrgenommen und bekamen erste Anhänger in anderen Ländern. Mit der Ausbreitung dieser religiösen Gruppierungen korrelierte auch eine verstärkte wissenschaftliche Auseinandersetzung, wobei sie einerseits als typisch brasilianischer Ausdruck der Religiosität, andererseits aber vor allem durch den ritualisierten Gebrauch des Halluzinogens als eines „Sakraments“ faszinierten. Wie stark sich dieses Interesse in den letzten zwei Dezennien in Form von wissenschaftlichen Arbeiten niedergeschlagen hat, lässt sich dem Buch *Ayahuasca Religions: A Comprehensive Bibliography & Critical Essays* entnehmen – einem von zwei verdienstvollen kleinen Bändchen zu diesem Themenfeld, an denen die Ethnologin Beatriz Caiuby Labate als Autorin beteiligt ist. Neben ihr haben noch die Sozialanthropologin Isabel Santana de Rose und der Biologe Rafael Guimarães dos Santos an dieser Bibliographie mitgearbeitet, dessen englische Übersetzung von der US-amerikanischen Organisation MAPS (Multidisciplinary Association For Psychedelic Studies) publiziert wurde. Die Autoren zählten allein in Brasilien 52 Buchpublikationen, 90 veröffentlichte Aufsätze, 52 PhD- und MA-Arbeiten sowie 70 Conference Papers zu Ayahuasca-Religionen (Stand 2007). Außerhalb Brasiliens fanden sie 33 Bücher, 124 Aufsätze und 36 Qualifikationsarbeiten, wobei neben dem englischsprachigen Raum vor allem Deutschland und Spanien als fruchtbare Forschungslandschaften hervortreten. Die ersten Zweidrittel des Buchs enthalten neben einem (lesenswerten) Vorwort zwei Aufsätze, die einen Überblick über die Geschichte und den aktuellen Stand der Forschung zu den Ayahuasca-Religionen geben, wobei der erste allgemein die Publikation aus verschiedenen Quellen und Disziplinen vorstellt – dabei handelt es sich nicht nur um wissenschaftliche Literatur –, der zweite auf pharmakologische, psychiatrische und psychologische Arbeiten fokussiert. Im letzten Drittel befindet sich die umfassende Bibliographie zu den Ayahuasca-Religionen. Der Text ist noch mit einigen aussagekräftigen Schwarzweißabbildungen aus dem Bereich dieser Religionen versehen. Eine nüchterne und mit umsichtigen kritischen Kommentaren versehene äußerst hilfreiche Arbeit, die unentbehrlich ist für jeden, der sich wissenschaftlich mit diesem Themenbereich auseinandersetzen will.

Ein weiteres empfehlenswertes Buch, das Labate gemeinsam mit dem Ethnomusikologen Gustavo Pacheco verfasst hat, betrifft einen speziellen, bisher wenig systematisch untersuch-

26 Das Gründen einer Religion ist in Brasilien sehr einfach. Dies zeigt sich auf eine etwas kuriose Art und Weise auch darin, dass in dem Sprechführer *Brasilianisch Wort für Wort* aus der ‚Kauderwelsch-Reihe‘ des Reise Know-How Verlags, das sich eine Orientierung am typischen Reisealltag auf die Fahnen schreibt, als nützliche Redewendung für den Reisenden unter der Rubrik „Religion“ steht: „Quero fundar uma nova religião“ – „Ich möchte eine neue Religion gründen“ (Schrage ¹⁵2009: 114). („Kauderwelsch heißt: Unterwegs Leute kennen lernen und einfach loslegen – sprechen! Möglich wird das durch Konzentration auf Wörter und Redewendungen, die man im Reisealltag tatsächlich braucht“, lautet es in der Produktbeschreibung auf der Homepage des Verlags. Siehe <http://www.reise-know-how.de/sprachfuehrer-c-08.html?osCsid=6abc0c5aa1c8d67f6e6138a81fdccaae> – Zugriff: 31.5.2011).

ten Aspekt der Ayahuasca-Religionen: den der Bedeutung musikalischer Äußerungsformen und Elemente im rituellen Kontext. Der dünne Band mit knapp 120 Seiten trägt den Titel *Opening the Portals of Heaven: Brazilian Ayahuasca Music*. Auch hier handelt es sich um die englische Übersetzung eines zunächst in portugiesischer Sprache verfassten Textes, die allerdings im deutschen LIT-Verlag publiziert wurde. Dies hat seinen Grund darin, dass es durch die *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG) und den Sonderforschungsbereich „Ritualdynamik – Soziokulturelle und historische Prozesse im Kulturvergleich“ gefördert wurde.²⁷ Diese Referenz sollte ein gewisses Qualitätskriterium darstellen und tut es in diesem Fall auch. Das Buch bietet nämlich eine sehr verdichtete und konzise Darstellung des Themas, bei der man zwar die von Feldforschung gesättigte Erfahrung mit dem Forschungsgegenstand spürt, die jedoch nicht als Qualitätsmerkmal an jeder Stelle indiziert wird. Der klaren Argumentation und dem stringenten Aufbau zuliebe sind viele wertvolle Informationen in die Fußnoten ausgegliedert. Der Text wird durch einige Fotografien sowie Notentranskripten von vier *hinos* (Hymnen) ergänzt.

Im Vorwort machen die Autoren deutlich, dass sie sich mit der Ritualmusik der urbanen musikalischen Formen der Ayahuasca-Religiosität (*Santo Daime*, *União do Vegetal* sowie deren Ableger und Untergruppen) auseinandersetzen und dass die musikalischen Äußerungsformen der Ayahuasca nutzenden indigenen Bevölkerung, der so genannten *Icaros*, weitgehend aus der Betrachtung ausgespart bleiben. Ihr Ziel war es, die Perspektive auf die Ayahuasca-Religionen über den psychopharmakologischen Aspekt hinaus zu erweitern. Die Studie ist das Resultat zehnjähriger (!) Feldforschung bei unterschiedlichen Gruppen in verschiedenen Gebieten Brasiliens. Ausgegrenzt bleiben musste dabei die Religion *Barquinha* – zum einen aufgrund der geringeren Felderfahrung der Autoren mit Gruppen dieses Zweigs, zum anderen wegen der Schwierigkeiten, Zugriff auf ihre *Salmos* (Psalmen) zu bekommen. Dies weist auf ein grundsätzliches Problem hin, auf das die Forscher gestoßen waren: auf eine ziemlich komplexe Interessenstruktur, die auf der einen Seite Wissenschaftlichkeit, Objektivität und möglichst weitgehenden Einblick anstrebt, auf der anderen Seite religiöse Inhalte und Rituale zu respektieren trachtet, die beispielsweise die Forderung nach Geheimhaltung bestimmter Inhalte aus religiösen Gründen (etwa das Verbot von Tonband-Aufnahmen von so genannten *Chamadas* [Gesängen] bei der *União do Vegetal*) oder aus politischen bzw. juristischen Gründen (Drogenfrage) einschließt.

Nach den grundlegenden ethischen und methodischen Reflexionen zu Beginn des Buchs werden die *Santo-Daime*-Religion und die aus ihr abgeleiteten Formen mit ihrem Musikgebrauch vorgestellt, der für die Rituale von zentraler Bedeutung ist. Mestre Irineu nämlich ‚empfang‘ während der Rituale auf medialem Weg (‚psychoauditiv‘) *hinos* (Hymnen), die dann von den Gruppenmitgliedern während der Gottesdienste gesungen wurden. Die Hymnen, die in der Folge auch von anderen Gläubigen ‚empfangen‘ wurden, wurden in kleinen Büchern zusammengefasst (*hinários*). Die musikalische Beteiligung möglichst vieler Teilnehmerinnen

27 Labate ist derzeit Mitglied des Teams um Rolf Verres am Institut für medizinische Psychologie in Heidelberg, der die Studie *Ritualdynamik und Salutogenese beim Gebrauch und Missbrauch psychoaktiver Substanzen (RISA)* im Rahmen des DFG-Sonderforschungsbereichs leitet. Siehe <http://www.klinikum.uni-heidelberg.de/RISA-Studie.5659.0.html?&FS=robots.txt>.

und Teilnehmer an den Gottesdiensten ist angestrebt. Das Singen der Hymnen und die rhythmische Begleitung der Musik durch Maracas (Rasseln) sind obligatorisch für alle Partizipierenden. Im darauffolgenden Teil des Buches wird die Rolle der Musik allgemein und der *chamadas* im Besonderen bei der *União de Vegetal* vorgestellt. Die *chamadas* werden in dieser Religion als Anrufungen von spirituellen Kräften während des Gottesdienstes verstanden. Sie werden jeweils nur von einer Person durchgeführt. Zwei weitere Kapitel behandeln die gemeinsamen Wurzeln (die Kultur der indigenen und der *Caboclo*-Kultur Amazoniens, Verzweigungen des Volkskatholizismus, afro-brasilianische Religionen) und die Unterschiede (Bedeutung des gesprochenen Wortes, Bewertung ästhetischer Faktoren, Rückbezug auf Tradition, Reglementierung, Routine, Charisma) zwischen den beiden Zweigen der Ayahuasca-Religionen. Ein letztes Kapitel reflektiert in einer Zusammenschau die verschiedenen Funktionen der Musik im Rahmen von religiösen Ritualen und veränderten Bewusstseinszuständen, deren Bedeutung kaum überschätzt werden kann, aber auch die Probleme, die die Transkription und Interpretation von oralen Traditionen mit sich bringen (können). Zum Schluss weisen die Autoren noch auf einen – eigentlich trivialen – Punkt hin, der aber leicht in Vergessenheit geraten kann: “These musical journeys to other regions of the cosmos and of oneself, however, will never be reached in their plenitude through a book: nothing substitutes experience” (S. 96).²⁸

Das Erfreuliche an diesem Buch ist, dass man neben den Ausführungen zu dem titelgebenden ethnomusikalischen Thema eine fundierte kurze Einführung in die zwei großen brasilianischen Ayahuasca-Religionen bekommt. Darüber hinaus zeigt der Vergleich dieser beiden Formen sehr einprägsam unterschiedliche Entwicklungen und Schwerpunktsetzungen von Religionen bei vergleichbaren Wurzeln und ähnlichem kulturellen Kontext. Worin sich die Unterschiede in den Entwicklungen letztlich begründen, bleibt offen und wäre einer gesonderten Analyse wert.

Zum Abschluss soll noch einmal kurz auf die von Labate *et al.* vorgelegte Bibliographie der Ayahuasca-Religionen eingegangen werden. Deren Vorwort, das von dem Sozialanthropologen Oscar Calávia Saez verfasst wurde, verdient eine besondere Erwähnung, denn es stellt auf weniger als fünf Seiten wesentliche Aspekte der Vielfältigkeit des ‚Ayahuasca-Universums‘ dar und bringt darüber hinaus einige interessante und bereichernde Gedanken, die die Perspektive erweitern, sich allerdings auf den indigenen Gebrauch des Ayahuaschas beziehen. Eine Funktion des Ayahuasca sei die eines “othering key”, der – wie ein Spiegel invertierte Abbilder – invertierte Sichtweisen oder Standpunkte liefere, “which can help us understand others, be they spirits, dead people, or foreigners” (S. 21). Saez betont, dass das Ayahuasca “the center of a whole practice and theory of vision” ist. Er führt dazu aus:

Let us not understand this in too facile a way. One might easily fall into the temptation to take ayahuasca visions as a shortcut to explaining indigenous cosmology, making it

28 Einen kleinen akustischen Eindruck von den hinos kann man auf den Internetseiten www.daime.org gewinnen, wo einige Aufnahmen als mp3-Dateien abrufbar sind (<http://www.daime.org/site/pages/mestre/mes24set-PT.htm> – Zugriff: 31.5.2011).

an epiphenomenon of the drink's pharmacological properties. Or, who knows: going further along the same path, one might make ayahuasca into a complementary visual organ that activates other perceptual potentials. Ayahuasca may be much more than this. It could, in fact, represent an equivalent to what perspective meant to European art: a way of articulating perceptions and a sense of reality (ebd.).

Damit wird Ayahuasca für ihn – und hier wird eine Nähe zu Shanon's Interpretation offenkundig, auch wenn Saez auf einem anderen Weg zu seiner Deutung gekommen sein mag – zu einem eigenen Ausdruck indigener Kreativität, die von den Forschern eine umfassendere Aufmerksamkeit verdient, als dies oft in verkürzenden Perspektiven geschieht.

Literaturverzeichnis

- Balzer, C. (2003). *Wege zum Heil. Die Barquinha. Transformation und Heilung in den Ayahuasca Ritualen einer brasilianischen Religion*. Mettingen: Brasilienkunde Verlag.
- Dobkin de Rios, M. (2009). *The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Rios. 45 years with Shamans, Ayahuasqueros, and Ethnobotanists*. Rochester, VT: Park Street Press.
- Jung, C.G. (1976). *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Gesammelte Werke 09/1*. Olten: Walter.
- Luke, D. (2011). Discarnate entities and dimethyltryptamine (DMT): Psychopharmacology, phenomenology and ontology. *Journal of the Society for Psychical Research*, 75, 26-42.
- Narby, J. (1995). *The serpent cosmique, l'ADN et les origines de savoir*. Genf: Editions Georg.
- Narby, J. (2001). *Die kosmische Schlange. Auf den Pfaden der Schamanen zu den Ursprüngen modernen Wissens*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ott, J. (1994). *Ayahuasca Analoge. Pangaäische Entheogene*. Löhrbach: Werner Pieper's MedienXperimente.
- Rätsch, C. (1998). Ayahuasca. Die Reise zum Ursprung der Kultur. In Adelaars, A., Rätsch, C., & Shoemaker, A. (Eds.), *Ayahuasca. Die Reise zum Ursprung der Kultur* (S. 7-22). Solothurn: Nachtschatten-Verlag.
- Schrage, C. (¹⁵2009). *Brasilianisch Wort für Wort*. Reihe Kauderwelsch, 15. Aufl. Bielefeld: Reise Know-How Verlag.
- Shanon, B. (2002). *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Znamenski, A.A. (2007). *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press.

Peter Hattwig

Orbs. Analyse eines Rätsels

Norderstedt: Books on Demand, 2010

ISBN 978-3839-169179, brosch., ill., 144 Seiten, € 14,90

Rezensent:

HANS-WERNER PEINIGER²⁹

Peter Hattwig, aktives Mitglied der DEGUFO (Deutschsprachige Gesellschaft für UFO-Forschung), Chefredakteur des *DEGUFORUMs* und zuständig für die Beurteilung von UFO-Sichtungsberichten, die bei der DEGUFO eingehen, hat in diesem Buch den Versuch unternommen, mittels einer Analyse von Beispielfällen hinter das Rätsel der sogenannten „Orbs“ zu kommen. Orbs sind diese kleinen, mal strukturierten, mal unstrukturierten runden Flecke auf Digitalfotos, die auch vielen Lesern schon begegnet sein werden. Während sachkundige UFO-Ermittler den prosaischen Ursprung solcher Orbs längst kennen, gibt es einige wenige Menschen, die diesen Gebilden Eigenschaften zuschreiben, die eine exotische Erklärung nahelegen. Zu diesen Menschen gehört auch Peter Hattwig.

Formal fällt zunächst einmal auf, dass die im Inhaltsverzeichnis angegebenen Seitenzahlen für den ersten Teil des Buches nicht mit denen des Innenteils übereinstimmen. Dagegen ist positiv hervorzuheben, dass das Buch reichhaltig in Farbe bebildert ist, zu allen Sachkapiteln Orb-Beispiele gezeigt werden und diese gute Ausstattung erfreulicherweise nicht zu Lasten des Buchpreises geht.

Nach der Lektüre des Buches fällt es mir allerdings wirklich schwer, seinen – wenigsten wissenschaftlich – kaum akzeptablen Inhalt ernsthaft und sachlich zu beurteilen. Mir ist völlig unverständlich, wie Menschen in diesen Orbs irgendetwas anderes sehen können als angeblitzte Staubpartikel, Eiskristalle, Wassertropfchen usw. – ich begreife es ganz einfach nicht.

Machen Sie doch selbst entsprechende Versuche. Gehen Sie ins Freie, wenn es regnet oder nieselt, fotografieren Sie mit Blitz ins Dunkle hinein, und Sie werden eine Vielzahl von Orbs auf Ihren Fotos vorfinden. Deren Erscheinungsbild hängt ab von der Entfernung zum Objektiv, von der verwendeten Kamera, von den Lichtverhältnissen und vielen anderen Einflussgrößen. Und da es so viele unterschiedliche Faktoren gibt, die Einfluss nehmen können, ist es

²⁹ Hans-Werner Peiniger ist technischer Angestellter in einem Telekommunikationsunternehmen und seit fast 40 Jahren Vorsitzender der von ihm mitbegründeten Gesellschaft zur Erforschung des UFO-Phänomens e.V. (www.ufo-forschung.de). Peiniger gilt als kritischer Spezialist für Zeugenbefragungen, Bildbeurteilungen und Felduntersuchungen. Eine frühere Fassung der vorliegenden Rezension ist im *Journal für UFO-Forschung*, 31, 2010, 101-102, erschienen (www.jufof.de). Die Adaption erfolgt mit freundlicher Genehmigung.

fast unmöglich, eine konkrete Aufnahmesituation so zu rekonstruieren, dass sie dann exakt denselben Orb erzeugt wie eine frühere. Aber die Grundparameter sind doch alle bekannt, und selbst Hattwig erkennt, dass Orbs den Regen mögen (S. 37) und auch hohe Luftfeuchtigkeit ihre Entstehung begünstigt (S. 130).

Wie schwach aber seine Argumentationen sind, sieht man beispielsweise daran, dass er das erhöhte Aufkommen von Orbs nicht mit der Einführung von Digitalkameras in Verbindung bringt. Schließlich seien, so Hattwig, auch schon mit Analogkameras Orbs fotografiert worden. Er bezeichnet dieses erhöhte Aufkommen als reinen Zufall (S. 52). Allerdings berücksichtigt er nicht, dass man früher als Privatperson mit Analogkameras maximal einen 36-Bilder-Film fotografiert hat und davon für teures Geld und meist mit stattlichem Zeitverlust Abzüge anfertigen lassen musste. Heute ist es hingegen kein Problem, mit einer Speicherkarte schnell einmal hinter einander weg und zu geringen Kosten mehrere Hundert Fotos herzustellen, diese am Rechner zeitnah nach Orbs zu durchsuchen und flugs eine beträchtliche Anzahl von Orb-Fotos vorzufinden. Das gilt im besonderen dann, wenn man es gezielt darauf anlegt und bestimmte Aufnahmebedingungen wie die bereits beschriebenen nutzt, um Orb-Fotos zu produzieren.

Gut finde ich jedenfalls, dass der Ingenieur Peter Hattwig wenigstens versucht hat, durch eigene Experimente größere Klarheit zu gewinnen. So bemüht er sich zu belegen, dass Orbs nicht „durch Mängel von Digitalkameras erzeugt“ werden (S. 51), keine „Reflexionen des eigenen Blitzlichts“ sind (S. 53), nicht „durch Spiegelungen externer Quellen im Inneren der Kamera erklärt werden“ können (S. 55), es sich nicht um Partikel vor der Kameralinse handelt (S. 60) oder um Regentropfen vor oder auf der Linse, Schneeflocken, Insekten oder Staub (S. 64 ff.). Dabei fällt es allerdings wirklich schwer, den meisten Argumentationen des Autors zu folgen. Wie ich schon eingangs schrieb: Es ist nicht möglich, Aufnahmesituationen exakt zu rekonstruieren und somit jeweils gleichartige Orbs zu erzeugen. Daher ist es ganz natürlich, dass sie bei Kontrollaufnahmen vielleicht in ihrer Struktur etwas anders aussehen als die, die zu einer anderen Zeit an einem anderen Ort fotografiert worden sind.

Anstatt hier aber gesunden Menschenverstand walten zu lassen, spekuliert Peter Hattwig darüber, wie es zu (scheinbaren) „Interaktionen zwischen Orbs und Menschen“ gekommen sein mag, wie „neugierig“ Orbs doch sein können (S. 86) und wie sie manchen Menschen einen herzlichen Gruß übermitteln, indem sie sich auf den Fotos zur Herzform arrangiert zeigen (S. 99). Aus einigen Fotos glaubt er ableiten zu können, dass Orbs sich zu einer größeren Zahl sammeln, um dem Fotografen eine „Massendemonstration“ zu liefern oder sich auch schon einmal, wenn sie sich entdeckt fühlen, vor Schreck auflösen (S. 130). Manchmal plazieren sich aber auch glockenförmige Orbs bewusst so im Freien, dass sie später auf dem Foto in der linken oberen Bildecke erscheinen (S. 95). Dass vermeintliche Außerirdische anthropomorphisiert werden, erleben wir ja häufig – aber fotografische Artefakte?

Im Folgenden beschäftigt sich der Autor mit verschiedenen Deutungsmodellen, die klären sollen, ob es sich bei den Orbs beispielsweise um Seelen Verstorbener, um Engel, um Elementarwesen oder um außerirdische Wesenheiten handelt. So richtig passt ihm keine der diskutierten Erklärungsmöglichkeiten, und so stützt er sich daher auf einen weiteren Orb-Fotografen,

zugleich ein Medium, der in einer telepathischen Botschaft erfahren haben will, dass die Orbs vom Stern Regulus aus dem Sternbild Löwe mit Raumschiffen zur Erde transportiert worden seien, um die Menschen zu studieren und der Erde zu helfen, sich zu erholen (S. 114 f.). Doch damit nicht genug. Hattwig berücksichtigt auch noch die „Aussagen zweier Personen, die mein Vertrauen genießen“ und die dank einer „Eingebung“ (?) sicher sind, dass der Ursprung der Orbs ein Experiment der sogenannten Santiner ist, eines Volkes „vom vierten Planeten von Alpha Zentauri A [Fi]“, die auf diese Weise „Kommunikationskugeln“ herstellen, um „die Gehirnaktivität ihrer jeweiligen Betrachter ‚lesen‘“ zu können (S. 131). Ich will das lieber nicht weiter kommentieren; *meine* Gehirnaktivität dürfte in diesem Fall allerdings nicht schwer zu „lesen“ sein ...

Sicher: Peter Hattwigs Arbeit hat keinen – und reklamiert auch keinen – wissenschaftlichen Anspruch. Der Autor hat lediglich versucht, seine persönlichen Erfahrungen mit und seine „Erkenntnisse“ zu den Orbs zu schildern und zu erklären, wie er zu der Einsicht gelangt ist, dass es sich bei den Orbs nach wie vor um ein aufklärungsbedürftiges Rätsel handelt. Solange keine weitergehenden Ansprüche erhoben werden, ist das legitim – jeder glaube, was er mag.

In seinem abschließenden Ausblick betont Peter Hattwig, man müsse nur vorurteilslos an die Phänomene, die Orbs, herangehen, um die Geheimnisse des Universums zu ergründen. „Vor allem sollte man den Mut haben und den selbst ernannten Skeptikern entgegentreten, die unter dem Deckmantel der Aufklärung den Fortschritt der Wissenschaft behindern.“ (S. 134) Soweit es „die Orbs“ betrifft, ist der Rezensent in der Schublade der Skeptiker schon richtig abgelegt.