

**GEORG
SIEGMUND**

**RAUSCH
UND
RELIGION**

W

V

Rausch und Religion

von Prof. Dr. Dr. Georg Sigmund



R 150

HOHENECK-VERLAG HAMM/WESTFALEN

203

Inhalt

	Seite
Zur Lage	5
Rausch und Religion bei den Griechen	10
Rauschkulte	16
Allgemeine Charakteristik des Rausches	30
Psychologische Durchdringung des Zusammenhanges von Rausch und Religion	35
„Mystik – religiös und profan“ (Zaehner)	57
Rausch und moderne Weltanschauung	60
Schluß	66

PSBW 26



1988.2640

(B 3134)

Prof. Dr. Dr. Georg Siegmund: Rausch und Religion
Hoheneck-Verlag GmbH, Hamm (Westf.)
Titelgrafik: H. Jonath · Druck: Junfermann, Paderborn



1. Zur Lage

Das Amt des geistigen Wächters einer Zeit verpflichtet diesen zur sorgenden Umschau. Er muß die drängenden Strebungen des menschlichen Lebens seiner Zeit in Erfahrung bringen, um in die Zukunft vorausschauend die Folgen des in der Gegenwart sich vollziehenden Redens und Tuns zu bedenken. Dabei muß er den Mut aufbringen, sich notfalls gegen die Strömung des allgemeinen Lebensdranges zu stellen, und das Gefälle als Verfall anprangern. Nur so kann er seiner Verpflichtung gerecht werden, die anderen aus ihrer gedankenlosen Verfallenheit wachzurütteln und sie über die drohenden Gefahren zu belehren. Zu allen Zeiten haben die geistigen Wächter ihrer Zeit bei solchen Bemühungen leidvoll erfahren müssen, daß ihre Sorge nicht den erwarteten Widerhall fand, ihre Belehrung und Warnung vielmehr auf Widerstand stieß, der aus affektiven Seelentiefen aufstieg. In der dumpf gelebten Existenzweise waren Richtungen eingeschlagen, die mit wachsender Gier auf ihr Ziel losgingen und unbelehrbar sich nicht mehr davon abbringen lassen wollten. In dem erwachenden Widerstand aber war häufig ein Nicht-Sehen-Wollen mit einem Nicht-Sehen-Können merkwürdig ineinander verfilzt, so daß manche sonst kritischen Geister zu einer nachsichtigen Entschuldigung neigten, andere hingegen mit dem Donner ihres Tadels dreinschlügen.

Auf neuer Ebene und in noch stärkerem Ausmaß erfuhren das Gleiche die Verkünder der christlichen Botschaft, die sich von dem neuen, ihnen aufgeleuchteten und ihr eigenes Leben durchflutenden Licht verpflichtet fühlten, die „Frohe Botschaft“ weiter zu tragen. Wie oft stieß ihre Verkündigung ins Leere, blieb ohne das erwartete Echo, reizte im Gegenteil die Hörer zu einem Widerstand, der sich organisierte und auf die Verkünder zurückschlug. Sie erinnerten sich daran, daß bereits der Herr, der als das Licht der Welt gekommen war, durch sein Auftreten und sein Lehren eine Scheidung der Geister veranlaßt hatte. Das Licht seiner Lehre traf vielfach auf verdüsterte Augen, die weder sehen wollten noch sehen konnten (Lk 11,34 ff; Jo 9,39; 12,40). Die gleiche Erfahrung verdichtete sich bei den Verkündern der christlichen Frohbotschaft zu der Erkenntnis, daß es die besondere Existenzlage des Menschen in der Sünde ist, welche an dieser eigentümlichen Blendung des inneren Sehvermögens Schuld trägt. Eine seelische Erkrankung, die auf eine innere Auszehrung durch enthemmte Triebe und Begierden zurückgeht, wirkt sich in einer Trübung des hell-bewußten Urteilsvermögens aus. Diese Benommenheit des Bewußtseins nennt Tertullian

ausdrücklich „crapula“ = „Rausch“. Aus der Verdämmerung des inneren Lichtes, welche er auch als „Schlaf“ bezeichnet, erwacht der Taumelnde nur in gelegentlichen Augenblicken zu vollem Selbstbesitz, in denen er durch sein gesundes Urteil beweist, daß seine Seele von Natur aus christlich ist¹.

In einer „Mahnrede“ („Protreptikos“), mit der sich Klemens von Alexandrien an die „Heiden“ wendet, beschwört er in immer erneutem Ansetzen die geistig Schlafenden und Betäubten, um sie zu nüchterner Wachheit aufzuschrecken. Seinen Appell wiederholt er deshalb, weil ihm Heiden wirklich Rauschgift-Süchtige sind. Er ruft ihnen zu: „Ihr Unvernünftigen seid Leuten ähnlich, die Mandragora (Alraun) oder ein anderes Gift zu sich genommen haben. Gott verleihe euch, daß ihr aus diesem Taumelschlaf einmal wieder erwacht und Gott erkennt“².

„Mandragora officinalis“, der echte Alraun, war die berühmteste Zauberpflanze des Altertums und Mittelalters. Schon die alexandrinischen Ärzte in den letzten Jahrhunderten vor Christus lösten mit Wein die wirksamen Bestandteile aus den Wurzelstöcken heraus und schläfernten mit diesen Auszügen Kranke ein. Der Lethetrank der Griechen enthielt vermutlich die Alkaloide der Alraunwurzel. Wir wissen, daß diese Stoffe Bewußtseinsveränderungen und zeitweisen Erinnerungsverlust hervorrufen können.

Rausch-Sucht und christliche Nüchternheit sind bis in die Gegenwart hinein unversöhnliche Gegner geblieben. Wie brennend das Problem in der Gegenwart ist, erhellt aus der Tatsache, daß sich ein eigener Kongreß, der Anfang Dezember 1954 in Rom tagte, mit dem Thema „Alkoholismus und Rauschgifte in den Missionsländern“ zu befassen hatte. Der weltweite Charakter der Themenstellung schon ist bezeichnend für den Umfang, den die Suchtgefahren heute angenommen haben. Alkoholismus und Rauschgifte sind daran, die Völker Asiens und Afrikas zu ruinieren. Und zwar sind es die zivilisierten „christlichen“ Völker, welche die Mittel dazu liefern. Wir wollen hier nicht das an anderer Stelle zusammengetragene Material erneut vorlegen, sondern begnügen uns mit der Wiedergabe des zusammenfassenden Urteils: „Der Alkoholismus in den Missionsländern, vor allem in Afrika, ist einer der ärgsten Feinde der Christianisierung. Mit Recht fragen die Missionsbischöfe Afrikas, welchen Zweck es habe, Missionare in den schwarzen Erdteil zu entsenden, wenn der Import von Alkohol und schlechten Filmen andauere. Und welchen Sinn hat es, feierlich vor aller Welt die Menschenrechte zu proklamieren, wenn sie in aller Öffentlichkeit in so grober Weise mißbraucht werden können? Wenn irgendeine Frage dringend ihre Lösung vor dem Forum der Nationen erfordert, dann ist es die energische, internationale Bekämpfung der Rauschgifte.“

¹ Tertullian, Apologeticum – Verteidigung des Christentums, hg. v. C. Becker 1952, 120.
² Clemens von Alexandria, Mahnrede an die Heiden, übers. v. C. Stählin 1934, 178.

Nur auf weltweiter Basis ist hier ein dauerhafter Erfolg möglich“ (Rzitka¹). Auch in den „christlichen“ Heimatländern ist gegenwärtig „Dämon Rausch“ (Graupner²) zu einer akuten „Weltgefahr“ geworden. Freilich, wer davor warnt, setzt sich der Gefahr aus, nicht ernst genommen zu werden. Man hält solcher Warnung entgegen, zu allen Zeiten sei ein geringer Bruchteil der Menschen der Rauschsucht verfallen, doch dürften – so meint man – darunter viele unerkannte Schizophrene, Epileptiker und sonstige Abnorme gewesen sein. Wenn auch dieser abartige Teil der Menschheit dem Rausche verfallende, so sei – meint man weiter – bei weitem der größte Teil, eben der gesunde Teil, außer Gefahr. Indes gilt es zu beachten, daß ein wesentlicher Wandel eingetreten ist, der sich schon in der beängstigenden Zunahme von Suchterkrankungen in fast allen Ländern anzeigt, wie auch der Handel mit Rauschdrogen weithin die gesunden wirtschaftlichen Beziehungen vergiftet³.

Doch stellt das ständige Anwachsen der Zahl der Suchtkranken noch nicht die größte Gefahr dar. Sie besteht vielmehr in dem Einbruch der Chemie, welcher die Haltung zur Rauschdroge völlig verändert hat. Solange religiöse Kulte Rauschtrank und Rauschdroge als Gaben der Gottheit ansahen und diese unter feierlichen Zeremonien einsammelten und bereiteten, blieb die Rauschekstase den Höhepunkten des Lebens vorbehalten; nur wenige waren es, die ganz der Sucht verfielen. Als „lebendige Leichname“ waren zudem diese wenigen selbst von den Anhängern der Rauschkulte verachtet. Die Bindung an die Gottheit garantierte das Einhalten eines gewissen Maßes. Nun aber ist der Mensch mit der Chemie selbst in das Herz der Dinge eingedrungen; er stellt sich künstlich Rauschdrogen zu beliebiger Verwendung her.

Sowohl bei den christlich Getauften wie bei den Anhängern nichtchristlicher Kulte hat die alte Religion weithin ihre bisherige Stellung als lebendige Führungsmacht eingebüßt. An ihre Stelle ist ziemlich gleichmäßig bei allen Völkern der Erde eine andere Führungsmacht eingetreten: es ist der Wille zur autonomen Rationalisierung des Lebens durch die von der Wissenschaft gebotenen technischen Hilfen. In ihrer Auswertung zu rationaler Lebensgestaltung gilt die Wissenschaft in vielen Kreisen als die einzige Macht, welche die Zukunft der Menschheit wirksam gestalten kann. Schranken kennt menschliches Wollen und Planen danach nur als Grenzen des technisch Möglichen. Es ist, als ob das alte metaphysische Bedürfnis, das in den nachkantischen Philosophien klagte und einen Ersatz suchte, endlich zum Verstümmen gekommen sei und ein Zynismus sondergleichen jede außertechnische Begrenzung und Bindung völlig verständnislos abtue. Die-

¹ Johannes Rzitka, Menschenopfer für den Götzen Rausch in Asien, Afrika und anderswo, in: Erdkreis 1959, 96. Das Tatsachenmaterial seines Aufsatzes hat Rzitka dem Referat „Alkoholismus und Rauschgiftproblem in Asien“ von Generalsuperior P. Dr. Joh. Schütte entnommen.
² Heinz Graupner, Dämon Rausch, Drogen, Gifte, Alkohol 1953.
³ Die Vierteljahresschrift „Suchtgefahren“ (Neuland-Verlagsgesellschaft Hamburg 1, 10. Jahrgang 1964) mit ihren Literaturhinweisen orientiert am besten über die Tatsachen.

ses Fallen absoluter Lebensnormen muß sich in einer liberalisierten Welt, die keine letztverbindlichen Lebensziele mehr anerkennt, verhängnisvoll auswirken. Dafür treten zu leicht irrationale Mächte ein, die ohne Kontrolle einer Vernunftführung rasch zu negativ niederreisenden Mächten entarten. In einer Zeit der „Vermassung“, in der die Zahl der Führenden, die sich mit Verantwortung und Aufgaben belasten, zusammenschrumpft, dafür die Zahl derer zunimmt, die zunächst Genuß fordern und nur soviel leisten, daß ihnen der geforderte Genuß garantiert ist, werden Menschen höchst anfällig für die Gefahren der Rauschsucht.

Indes schafft sich das abgedrängte „metaphysische Bedürfnis“ in Ersatzbildungen erneut Raum, wobei alte Rauschkulte wieder aufleben und sich neue Formen suchen. Aus der Zeit der alten Azteken hatte sich durch Jahrhunderte der kultische Gebrauch des mexikanischen Kaktus Peyote als Rauschmittel gehalten. Im letzten Jahrhundert hat er vornehmlich bei den Indianern der Vereinigten Staaten von Amerika zu einer weit verbreiteten Eingeborenen-Kirche geführt, die immer wieder die Aufmerksamkeit der Weißen auf sich gezogen hat. Mit dem aus dem Peyote-Kaktus gewonnenen Rauschmittel „Meskalin“ sind seit mehr als einem halben Jahrhundert von ganz verschiedenen Seiten Erprobungen durchgeführt worden. In den letzten Jahren hat es durch den britischen Schriftsteller Aldous Huxley Weltberühmtheit erlangt. Während sein Bruder, der bekannte Biologe Julian Huxley eine neue ausgesprochen atheistische Religion anstrebt¹, entwickelte sich Aldous Huxley in den dreißiger Jahren unter Einfluß des Buddhismus zu einem leidenschaftlichen Reformator, der die Welt durch eine universale mystische Religion heilen will. Bei seinem unklaren Suchen nach Ideen zur Formierung einer neuen Religion hat Aldous Huxley Selbstversuche mit Meskalin angestellt und empfiehlt es auf Grund seiner Eigenerfahrung als neues „Sakrament“. Obwohl Huxleys enthusiastischer Bericht über seine Meskalin-Erfahrungen mit dem bezeichnenden Titel „The doors of perception“ („Die Pforten der Wahrnehmung“)² von nur geringem Umfang ist, hat er doch eine große Breitenwirkung ausgeübt.

Neben das Meskalin sind in jüngster Zeit neue Substanzen von ähnlicher Wirkung getreten. So sind die wirksamen Substanzen des lang gesuchten Heiligen Pilzes der Azteken Teonanácatl entdeckt worden. Seit der ersten umfassenden Darstellung der aztekischen Kultur durch Bernhardin von Sahagun († 1590)³ wissen wir, daß die Azteken kleine Pilze, Teonanácatl genannt, aßen, um Visionen zu erleben. Doch wurden auch in späteren Zeiten gelegentlich auftauchende Mitteilungen über ihre Verwendung als

Der evolutionäre Humanismus. Zehn Essays über die Leitgedanken und Probleme. Herausgegeben von Julian Huxley 1964.

¹ Aldous Huxley, *The Doors of Perception* 1954. Die deutsche Übersetzung von H. E. Herlitschka trägt den Titel „Die Pforten der Wahrnehmung. Meine Erfahrung mit Meskalin“ 1956.

² Fray Bernardino de Sahagun, *Historia general de la cosas de Nueva España* 1829. Englisch: 1950. Teilweise deutsche Übersetzung von Ed. Seler 1927.

Rauschmittel bei der eingeborenen Bevölkerung Mexikos nicht beachtet. Selbst als der Amerikaner J. B. Johnson im Jahre 1938 persönlich einer Pilzzeremonie beiwohnte und R. E. Schultes angeblich echte Pilze erhielt, blieb man mißtrauisch, weil sich diese Pilze als unwirksam erwiesen. Erst im Jahre 1955 gewannen das Ehepaar R. G. und V. P. Wasson im Lande der Mazateken das Vertrauen der Eingeborenen soweit, daß sie nicht nur als Zuschauer, sondern aktiv an einer nächtlichen Pilzzeremonie teilnehmen durften. Dabei konnten sie sich selbst davon überzeugen, daß „Umflorung, Entrückung und Verrückung des Ichs und Entfesselung dämonischer Kräfte und Gesichte“ (Haas⁴) eintraten. Ein Jahr später gelang es dem Pariser Mykologen R. Heim, die Pilze botanisch als der Gattung „Psilocybe“ zugehörig zu bestimmen und auch künstlich zu züchten. Damit waren die Voraussetzungen dafür gegeben, daß die Wirkstoffe isoliert werden konnten. Strukturaufklärung und Synthese gelang dem Baseler Chemiker A. Hofmann.

Frau Sigrid Lechner-Knecht hatte in den letzten Jahren bei einer Studienreise durch Mexiko und Guatemala, die sich besonders auf die Erforschung des indianischen Brauchtums, der Heilkunst und Magie erstreckte, Gelegenheit, an einer Pilzzeremonie teilzunehmen und die magische Wirkung des heiligen Pilzes an sich selbst zu erfahren. Der Pilzritus nimmt einen ganz bestimmten Platz im jahreszeitlichen Rhythmus der Mazateken ein. Weil die Zeremonien kultisch-religiös fundiert sind, arten sie niemals in eigentliche Rauschgift-Süchtigkeit aus⁵.

Die neuen, zunächst aus den „Heiligen Pilzen“ gewonnenen, Drogen tragen die Namen Psilocybin und Psilocin. Zu ihnen gesellt sich eine aus Lysergsäure bestehende Verbindung, die aus dem Mutterkorn gewonnen wird (LSD 25). Im Mittelalter hatte der Mutterkorn-Pilz, der den Roggenbrandig befällt, oft zu der grauenhaften Vergiftungskrankheit des „Antoniusfeuers“ geführt⁶. Die Herstellerfirma Sandoz, die allein Psilocybin und Psilocin wie LSD 25 herstellt, ist darum bemüht, Mißbrauch zu verhüten, und stellt deshalb diese Substanzen nur für Forschungszwecke zur Verfügung. „Aber auch da ist Mißbrauch getrieben worden. Zwei begabte, wissenschaftlich anerkannte Psychologen an der Harvard-Universität im Cambridge, Massachusetts, dehnten die Experimente mit Psilocybin über Gebühr aus. Nach ihrer Entlassung von Harvard sammelten sie eine Gruppe von Anhängern um sich, begründeten mit missionarischem Eifer eine 'Internationale Föderation für Innere Freiheit (IFIF)'. Nach ihrer Meinung ist es möglich und sollte gefördert statt verhindert werden, 'das Zentralnervensystem zu ändern, zu integrieren, umzulenken und in seiner Funktion zu erweitern'. Die Sitzungen mit einem 'psychodelischen Führer'

⁴ Hans Haas, *Psychotrope Drogen*, in: *Bild der Wissenschaft*, H. 2 1965, 110.

⁵ Sigrid Lechner-Knecht, *Ausflug ins magische Pilzreich. Erlebnis und Deutung indianisch-mexikanischer Pilzzeremonien*, in: *Grünthal-Waage*, Bd. 3 1963, 129–137.

⁶ Vgl. hierzu: Robert de Ropp, *Bewußtsein und Rausch. Drogen und ihre Wirkung* 1964, 156.

streben nach einer 'passiven, Ich-losen Verschmelzung mit dem Unendlichen'. Der Bardo Thödol, das tibetische Totenbuch, das C. G. Jung eingeleitet und gepriesen hat, dient dieser östlich-mystischen Erweiterung oder Vernebelung als eine Art Leitfaden. Ein bekannter Schriftsteller, der an einer Sitzung teilnahm, aber unbeeindruckt blieb, sprach von ihr als einem 'Instant Zen' ('augenblicklicher Zen-Buddhismus') (Jahrreiß¹).

Trotz aller Vorsichtsmaßnahmen verbreitet sich der Gebrauch „psychodelischer“ Drogen, das heißt von Drogen mit seelenöffnender bewußtseins-erweiternder Wirkung. So wurde 1963 in San Francisco geschmuggeltes LSD konfiziert. Mit LSD getränkte Zuckerwürfel waren schon vorher auf dem Schwarzen Markte erhältlich gewesen. Seitdem sind die Vorsichtsmaßregeln verschärft worden. Das hat indes das Suchen nach der „Glücks-Pille“ („happy pills“) nicht zum Halten gebracht. Schon werden andere „psychodelische“ Mittel versucht. Aber auch „damit wird die Entdeckung neuer Mittel zu raschem Glück durch Seelenöffnung nicht zu Ende sein“ (Jahrreiß ebenda).

Angesichts der hier kurz skizzierten Situation darf die Gefahr nicht verkannt werden. Ebenso unzulänglich wäre eine bloß verurteilende Abwehr. Vielmehr tut es not, den Dingen unvoreingenommen nachzugehen, Strebungen und Erfahrungen zu prüfen und zu werten, um zu wirklicher „Steuerung“ (= „Kybernetik“) seelischer Energien anzuleiten, die gefährdeten Menschen vor Abirrungen und vor Selbstzerstörung zu bewahren. Es gilt, das echt „Menschliche“ zu „retten“.

2. Rausch und Religion bei den Griechen

Der Mensch im Rausch ist betäubt. Verursacht wird die Betäubung, die – wie die Väter der Kirche wußten – in der Sünde endigt, durch eine „fascinatio“ – eine „Behexung“ von seiten der Welt. Wir treffen auf diese „fascinatio“ in einer – man könnte sagen: naiv-kindlichen – Form beim Menschen der Homerischen Epen. Bezeichnenderweise verwendet Homer eine Fülle von Worten, welche das Sehen bezeichnen, wovon im späteren Griechischen mehrere ausgestorben sind. Zu ihnen gehört „derkesthai“ mit der Grundbedeutung von „leuchtende Blicke ausstrahlen“²; verwandt damit ist das andere Wort „drakon“ = „Schlange“, der ein besonders unheimlicher Blick zugeschrieben wurde. Schlangen vermögen ihr Opfer so

¹ W. O. Jahrreiß, Beobachtungen in den Vereinigten Staaten von Amerika (USA), in: Sucht und Mißbrauch. Ein kurzgefaßtes Handbuch für Ärzte, Juristen, Pädagogen, hg. v. Fl. Laubenthal 1964, 572.

² W. Pape, Griechisch-deutsches Handwörterbuch, bearb. v. M. Sengebusch, I. Bd. 1954, 549.

zu „hypnotisieren“, daß es sich wie gelähmt willenlos von ihnen verschlingen läßt¹.

Wir vermögen uns heute noch in etwa in jene „Faszination“ hineinzusetzen, welche der homerische Mensch beim leuchtenden wie auch unheimlich bezaubernden Glanz der Dinge der Welt erlebte; er war gewissermaßen vom Schlangenblick der Welt hypnotisiert. Von dem leuchtenden Glanz des ihm Aufscheinenden war der „naive“, das heißt kindlich-unbefangene Mensch der Antike so angezogen, daß er alles „göttlich“ nannte. Alles in der Welt, selbst unscheinbare Gestalten wie der Schweinehirt, trägt an sich etwas von dem faszinierenden Glanze und erhält darum das Prädikat „göttlich“.

Man könnte auch sagen, der homerische Mensch lebte „ekstatisch“; das eigene Selbst war hinausgezogen und ausgegossen in die Dinge der Welt, so daß ihm sein eigener innerer Selbststand kaum zum Bewußtsein kam. Er rechnete sich seine Einsichten und Entscheidungen noch gar nicht selbst zu, sondern faßte auch seine Seele als eine Art Bühne auf, auf der von Göttern erregte Gedanken und Begierden agieren. Mögen auch „Götter“ und „göttlich“ als etwas seiner Welt selbst Zugehöriges erscheinen, so fehlte dem homerischen Menschen doch nicht das Bewußtsein von der Gottheit als dem „Ganz Anderen“. Freilich hatte sich in seinen Innern noch nicht jenes feine Unterscheidungsorgan herausgebildet, das in den Göttersagen die wirklich göttlichen Seiten von den ungöttlichen zu unterscheiden vermochte².

Doch blieb es nicht bei dieser kindlich spielerischen Faszination. Was das Kind lange Zeit als beglückendes Geschenk hinnimmt, fordert schließlich der Erwachsene als sein Recht. Will es sich ihm verweigern, dann beginnt er damit, es zu erzwingen. So kam es zur dionysischen Bewegung, welche in der Reifungsgeschichte des griechischen Geistes eine eigenartige Stellung einnimmt. Von unten her, vom Volke aus, setzte sie sich offensichtlich gegen starke Widerstände durch und wurde zu einer beherrschenden religiösen Kraft. Durch mehrere Generationen hindurch wurde das griechische Volk – wie Friedrich Nietzsche sagt³ – von den stärksten Zuckungen des dionysischen Dämons bis ins Innerste erregt. Mit Bedauern konstataren die Philologen das Eindringen dieses „asiatischen“ Kultes in die griechische Welt, können aber nicht abstreiten, daß er eine Volksbewegung auslöste, die mit dem unbestrittenen Siege des „Dionysos“ endete, so daß dieser neue Gott in die Reihen der Olympier aufgenommen wurde.

¹ Schopenhauer verwendet einen Bericht aus Java, wonach ein Reisender „ein bemerkenswertes Beispiel für die bannende Kraft des Schlangenblickes“ erlebte. Dieser konnte beobachten, wie eine Ringelnatter ein Eichhörnchen derart hypnotisierte, daß dieses ihr in den Rachen sprang. In Schopenhauers Werke, hg. v. Frischeisen-Köhler (o. J.) III/IV, 369.

² Vgl. hierzu: Br. Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehungsgeschichte des europäischen Denkens bei den Griechen 1946 – Kritik an Snell übt A. Lesky, Göttliche und menschliche Motivation in hom. Epos 1961.

³ Fr. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie (Werke Klass.-Ausg., Bd. I 1922, 173).

Mit unverhohlener Bewunderung spricht Nietzsche von jenen Jahrhunderten, „wo der griechische Leib blühte, die griechische Seele von Leben überschäumte“, Entzückungen endemisch waren, Visionen und Halluzinationen sich ganzen Kultversammlungen mitteilten, wo der Wahnsinn nach einem Worte Platons die „größten Segnungen über Hellas brachte“ (35). Dabei ist Nietzsche der Meinung, eine „ungeheure Kluft“ habe die dionysischen Griechen von den dionysischen Barbaren getrennt. „Fast überall“ – so sagt Nietzsche – „lag das Zentrum dieser Feste in einer überschwenglichen geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, deren Wellen über jedes Familientum und dessen ehrwürdige Satzungen hinwegfluteten; gerade die wildesten Bestien der Natur wurden hier entfesselt, bis zu jener abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit“, die ihm immer als der eigentliche „Hexentrunk“ erschienen sind. „Gegen die fieberhaften Regungen jener Feste, deren Kenntnis auf allen Land- und Seewegen zu den Griechen drang“, hält Nietzsche die Griechen geschützt durch „die hier in seinem ganzen Stolz sich aufrichtende Gestalt des Apollo“ (55). Indes wissen wir aus der vergleichenden Religionsforschung, daß die von Nietzsche behauptete „ungeheure Kluft zwischen Hellenen und Barbaren“ gar nicht bestand, daß sich Rauschkulte da und dort weithin gleichen.

Auch der von Nietzsche konstruierte Gegensatz zwischen Apollon und Dionysos ist reine Fiktion. Platon verteidigt den Wein, in dem sich Dionysos offenbart, und rechnet Dionysos und Apollon zu den Urhebern von Rhythmus und Harmonie; für ihn stehen die beiden Götter in keinem Gegensatz¹.

Das charakteristische Merkmal der Apollonischen Mantik besteht darin, daß der Gott im Menschen, durch dessen Mund er sein Orakel verkünden und die Zukunft voraussagen will, einen ekstatischen, an Raserei grenzenden Zustand erzeugt. Meist waren es Frauen oder Jungfrauen, die entweder an eigentlichen Orakelstätten weilend oder für sich allein wohnend als Sibyllen im Namen des Gottes weissagten. Solcher Orakel des Apollon dürfte es in der älteren Zeit recht viele gegeben haben wie das klarische Orakel bei Kolophon, das didymäische in der Nähe von Milet, das ismenische bei Theben. Mit der Zeit aber verdunkelte alle das Orakel von Delphi, dessen Verkündigungen lange Zeit in der griechischen Geschichte einen fast allmächtigen Einfluß ausübten. Lucian und Plutarch berichten uns, wie in Delphi die „Pythia“, die Priesterin des Apollon, hellsehend wurde. In feierlichem Ornat gewandet trank sie aus der heiligen Wasserader, kaute Lorbeerblätter und Gerste, um dann den heiligen Dreifuß im Adyton des Tempels, der über einem heute nicht mehr vorhandenen Erdspalt aufgestellt war, aus dem wohl Dämpfe emporstiegen, zu besteigen. Geriet sie in Ekstase, so schäumte der Mund, krampfhaftes Zuckungen überliefen

¹ Vgl. hierzu: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, II. Bd., 2. Aufl. 1955, 66.

den Körper. In diesem Zustand gab sie ihre Weissagungen von sich, die nur eingeweihten Priestern verständlich waren. Den Grund der Verzückerung erblickten die Alten vielfach – so Chrysispos und Cicero – in einem unterirdischen Luftstrom, einem „divinus adflatus“, von dem der Chemiker Lewin annimmt, daß er Schwefelwasserstoff enthalten habe. Doch dürfte nicht er allein die Ekstase bewirkt haben; noch wichtiger scheint das Kauen der Lorbeerblätter gewesen zu sein, die zwar nicht für sich allein zu solcher Wirkung befähigt waren, sondern nur zusammen mit dem Bilsenkraut, dessen alter botanischer Name bezeichnenderweise „Herba apollinaris“, „Kraut des Apoll“ lautete.¹

Gab es bei den Griechen schon vor dem Eindringen des asiatischen Dionysos ekstatische Kulte, so erweckte doch Apollon nur selten einen Propheten oder eine Sibylle außer der Pythia. Dionysos aber kam zu den Menschen, um alle zu sich zu rufen, vornehmlich die Frauen. Deren Drang nach einem ekstatisch rauschhaften Ausleben scheint die Anerkennung des fremden Gottes erzwungen zu haben. Im Dienste des Dionysos wurde allen die Ekstase zuteil. Alle erfuhren die Erhebung über ihr Alltagsdasein, eine erlösende Befreiung aus Enge und Leere. Wer den dionysischen Gott suchte, verließ sein Haus, zog mit Gleichgesinnten hinauf zu dem Gott ins Waldgebirge, in die Erhabenheit der ungebändigten einsamen Natur. Hier glaubten die Gottsucher, der Gott erschiene ihnen in Tiergestalt, am ehesten als Stier oder auch als junger Bock. Den Verächtern seiner Gottheit könne er auch als Löwe, Drache oder Panther Schrecken einjagen. Wenn sich der neue Gott des Lebens-Rausches selbst in der Philosophie eines Platon Anerkennung verschaffte, dann kann man nicht mehr sagen, nur die niederen Volksschichten seien für ihn empfänglich gewesen. Nicht bloß des Volkes, sondern jedermanns Triebe weisen eine ungebändigte Wildheit auf, die gerade bei bloß zivilisatorischer Bändigung ohne selbstgeleistete geistige Formung nach rauschhafter Kompensation des Entbehrten ruft. In asiatischen Städten zumindest forderte der Dionysoskult auch Menschenopfer; schon die ihm erteilten Epitheta deuten darauf hin, daß er rohes Fleisch aß. Jedenfalls verschlangen Frauen in Stücke gerissene Zicklein und zerrissen Schlangen, mit denen sie gespielt hatten.

Mitten im Winter lag die Festzeit, da der Gott seine Verehrer ins Gebirge lockte. In der Nacht beim flackernden Schein der Fackeln ging die Feier des Dionysoskultes vonstatten. Von wilder Musik, vom schmetternden Schall eherner Becken, dem dumpfen Grollen großer Handpauken und den hellen Tönen der Flöten angefeuert, erregte sich die tanzende Schar der Feiernden mit gellendem Jauchzen bis zu sinnloser Raserei. Im Zustand des heiligen Wahnsinns stürzten sich die Mänaden auf Opfertiere, zer-

¹ Vgl. hierzu: H. Fühner, *Solanazeen als Berausungsmittel*; in: *Archiv f. exp. Pathologie und Pharmakologie* 111, Bd. 1926; O. Seemann, *Mythologie der Griechen und Römer* 1910; L. Lewin, *Phantastica* 1924.

rissen sie und verschlangen Stücke rohen Fleisches. Vom wilden Treiben erschöpft, brachen schließlich die schwärmenden Frauen zu tiefem Schlaf zusammen. Begreiflich erscheint uns gerade bei Frauen das Bedürfnis nach einer Spannungsentladung im Rausch, wenn man ihre Lage bedenkt. Auf ihnen lag die Last der täglichen Arbeit wie die menschliche Erniedrigung, „die sie bei den Joniern und den Athenern erfuhren, seit die orientalische Einsperrung herrschend geworden war“ (Wilamowitz-Moellendorff ebenda 68).

Der zum Staats-Gott erhobene Dionysos teilte das Schicksal der olympischen Götter. Solange die als Staatskult anerkannten dionysischen Spiele in Blüte standen, war das Bedürfnis nach rauschhafter Ekstase befriedigt. Von privaten Mysterien ist in dieser Zeit kaum etwas zu hören. Auch Delphi hatte sich dem Kult des neuen Gottes geöffnet. Im alten Heiligtum des Apollon wurde das Grab des Dionysos gezeigt. Alljährlich zog von hier eine Gruppe von Dionysos-Verehrern zur Feier seines Kultes auf den Parnas.

Hinter der von Thrakien nach Griechenland gelangten mythischen Gestalt des Dionysos, der sich nach anfänglichem Mißtrauen die Gemüter der Griechen eroberte, stand der Wille zum enthemmten Leben, für das er das Symbol war. Der feste Punkt dieses Kultes ist „immer der bakchische Orgiasmus“ (Nilsson¹). Wurde die dionysische Ekstase von den Hellenen als neue Offenbarung begrüßt, so war sie doch nicht ohne Anklänge in der älteren Religion. So wiesen gewisse Artemisfeste orgiastische Züge auf; auch bei ihnen fanden wilde Frauenreigen statt. Der Phallos spielte bei beiden Kulturen eine Rolle. Als Gott der Furchtbarkeit und der Vegetation wurde Dionysos der Gott des Phallos, wahrscheinlich erst in Griechenland, ist es doch unsicher, ob Dionysos schon in seiner Heimat Verbindungen mit dem Phallosdienst gehabt hat. Jedenfalls kann nicht davon die Rede sein, daß er erst jenen Kult mit sich nach Griechenland gebracht hätte. Im Gegenteil hat er dort — wie Nilsson aufzeigt — an seit uralter Zeit Bestehendes anknüpfen können. Er galt den Griechen als der Gott, welcher das vegetative Leben in seinem sich über die ganze Erde erstreckenden Reiche zur Blüte bringt, nicht nur den Weinstock, sondern auch die Fruchtbäume gedeihen läßt. Sein Erscheinen weckt allenthalben Leben und regt auch in dem Menschen die Lebenstribe zu neuem Frühling. Daher ist es zu verstehen, daß sein abgekürztes Symbol das männliche Zeugungsglied wurde. Bei Feiern wurde der Phallos durch die Straßen geführt, eine Sitte, die sich allgemein einbürgerte. Dionysos wurde schließlich einfach als Phallos verehrt und in vielen Liedern besungen.

Begreiflicherweise hatte Dionysos enge Verbindungen zum Weingott. Da der Wein in seinem Kult eine große, wenn auch keineswegs die Haupt-

¹ Martin P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen 1957, 259.

rolle spielte, ist es nur natürlich, daß er zum Weingott und Schützer des Weinbaues wurde.

Als geistige Wächter ihrer Zeit mußten Sokrates und Platon von der Maßlosigkeit des dionysischen wie bacchantischen Rauschtreibens, das wie eine Krankheit im Volke fieberte, abgestoßen werden und die Nüchternheit einer besonnenen Lebensführung aufgrund eigener moralischer Einsicht fordern. Und doch waren weder Sokrates noch Platon engstirnige Moralisten.

Im „Phaidros“ überbietet Sokrates zunächst den Moralprediger Lysias in einer Gegenrede mit der Forderung nach besonnener Selbstbeherrschung, sich nicht von der maßlos entzündeten blinden Begierde zur Ausschweifung fortreißen zu lassen, denn selbstsüchtige Gier ende in Lebenszerstörung. „Wie der Wolf das Lamm, so liebt der Verliebte den Knaben“ (Kap. 18) — mit diesem Spruch schließt Sokrates seine erste Rede. Doch läßt er ihr, von einer inneren Stimme getrieben, bald eine weitere folgen, die im Gegensatz zur ersten den Rausch verherrlicht. Nicht nur die religiöse Scheu vor dem bereits ehrwürdigen Alter der Rauschkulte, auch nicht allein die alte heidnische Scheu vor der mächtigen „Göttlichkeit“ der Leidenschaft, sondern wirklich innere Überzeugung veranlaßte Sokrates zu einer neuen — der dritten Rede im Dialog „Phaidros“, in der er den „göttlichen Wahnsinn“ preist. Dieser beschert uns — sagt Sokrates — die kostbarsten Güter. Schlaglichtartig beleuchten diese Worte des von Nietzsche als Rationalisten verpönten Philosophen die griechische Schätzung des „heiligen Rausches“. Die delphische Prophetin und Dodonas heilige Frauen sagten Einzelnen wie ganzen Stämmen im Zustand des Rausches: „Die Alten wußten besser als wir, daß der Wahnsinn ehrwürdiger ist als der kühle Verstand, denn jener stammt von den Göttern, dieser ist menschlich“ (Kap. 22). Nur der Wahn des Rausches gibt dem Dichter Schwung und dichterische Kraft; ohne ihn sind Technik, Virtuosität und Klugheit vergeblich. Nur er bringt Erlösung von allen Leiden und weckt die verschlossenen Seelen richtig zum Leben auf.

Dabei ist der von Sokrates und Platon gepriesene Rausch der Seele nicht zunächst Enthemmung der Vitaltriebe zur Raserei, sondern Durchbruch von Trieben, welche der Vernunft nicht widerstreiten, sie vielmehr zu ernsthaftem Tun befeuern. Es ist vor allem der Rausch heiliger Begeisterung in der „Dämonie“ der Vernunft selber, der aller artistischen Virtuosität bloß sophistischen Vernünfteln weit überlegen ist. Dieser geht es nur darum, durch unecht blendende Geistreichigkeit alle Werte zum Zusammenbrechen zu bringen und einem frivolen Skeptizismus die Wege zu bereiten. Vom irdisch Schönen angeregt, entflammt sich der Eros zur Begeisterung am ewig Schönen, das geistiger Art ist. Der Eros begeistert die Vernunft für die heilige Aufgabe, dem ernstesten Willen Wegleuchte zu moralischem Verhalten zu werden, durch Sacheinsicht in die wahren inne-

ren Zusammenhänge die zuvor nur dumpf gefühlten Wertmaßstäbe zu hellem Aufleuchten zu bringen, damit die schlafenden Gewissen zu wecken und sie zum Vollbringen des Guten aus eigener Einsicht und Verantwortung anzuregen. Eros und Rausch verleihen Flügel und Schwung, doch ist es die Tragik des menschlichen Lebens, für gewöhnlich nicht zu scheiden zwischen den Antrieben ausufernder niederer Lüste und der wahren „Dämonie“ der philosophischen Leidenschaft, dem heiligen Rausch, der von metaphysischem wie moralischem Drängen herkommt.

Um die „Göttlichkeit“ des heiligen Rausches darzutun, verwendet Platon einen Mythos. Jede Seele läßt sich vergleichen „der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Wagengespannes und seines Lenkers“. Während in den Seelen der Götter Lenker und Pferde gleicherweise edel sind, ist in der menschlichen Seele nur ein Roß edler Herkunft, das andere aber von schlechter Herkunft. Diese Tatsache verursacht einen inneren Zwiespalt in der menschlichen Existenz. Mit sich innerlich völlig eins leben die Götter ihr idealgroßes Leben. Seelen hingegen, deren Schwingen gebrochen sind, treiben unbeständig umher und verbinden sich mit einem Körper, aus welcher Verbindung der sterbliche Mensch entstanden ist. Von der Erfahrung des Leidens am eigenen inneren Zwiespalt aus entwerfen wir Menschen das ideale Bild der sich innerlich völlig einigigen Götter. Was verursacht die Störung der inneren Einheit? An sich hebt die „natürliche Kraft des Schwunges“ jede Seele zur Götterwohnung empor. Kommen die Götter auf ihrer Lebensfahrt leicht und mühelos voran, so vermögen die Menschen ihnen nur mit Mühe zu folgen, weil sie in ihrem Inneren ständig einen schweren Kampf zu führen haben, denn das schlechte Roß ihres ungleichen Gespannes zieht sie mit aller Gewalt nach unten.

Bei ihrem Philosophieren sind Sokrates und Platon vorbildlich in dem Bestreben, sich nicht durch ein vorschnelles moralisches Urteil ein Verstehen der seelischen Regungen, die zum Rausch hindrängen, verbauen zu lassen, ihr eigentliches Anliegen zu vernehmen, welches letztlich der geistige Eros ist, der die Triebkraft zu höchstem Streben abgibt. Hier einigt sich die Nüchternheit ernster Besonnenheit mit der Schwungkraft heiliger Begeisterung.

3. Rauschkulte

Die Verbindung von „Rausch und Religion“ ist in der Menschheit uralte. Fast überall sind wenigstens zeitweise irgendwelche Rauschkulte in Blüte gewesen. Die „ungeheure Kluft“, welche nach Nietzsches Behauptung „Hellenen“ von „Barbaren“ trennt, läßt sich nur bei völliger Unkenntnis der „Barbaren“ aufrecht erhalten. Bei näherem Zusehen differenzieren sich diese zu Menschengruppen, deren Leben von den gleichen Kräften getragen

ist wie das der „Hellenen und anderer Kulturvölker“, mögen auch die „Barbaren“-Völker nicht die gleiche kulturelle Höhe wie die anderen erreicht haben. Mit der Zeit verbanden sich bei den Griechen mit dem Dionysos-Kult sehr derbe Zeremonien. Die dionysischen Orgien hatten schließlich derartige Ausschweifungen im Gefolge, daß zwei Jahrhunderte vor Christus der Senat eingreifen mußte, um diese der Moral widerstrebenden skandalösen Unsitten zu verbieten. Eine Gegenerscheinung ist der spätere Orphismus, der seinen Anhängern Entsagung und Askese empfahl.

Wiederholt ist der Versuch unternommen worden, aus der Religionsgeschichte Beispiele für die Verbindung von „Rausch und Religion“ zu sammeln¹, ohne daß indes die Kulturgeschichte dieses Themas bereits fertig bearbeitet vorläge. Auch uns geht es in diesem Abschnitt nicht darum, einen Abriß dieser noch ausstehenden Kulturgeschichte zu bieten; vielmehr beschränken wir uns auf wenige Beispiele, um damit die Basis für unser eigentliches Anliegen zu gewinnen, das in einer Durchleuchtung des inneren Zusammenhanges von den beiden Größen „Rausch“ und „Religion“ besteht.

Schon bei den Ariern spielte ein berauschender „Göttertrank“ eine große Rolle; er läßt sich bis in die indogermanische Vorzeit zurückverfolgen. Nach einer alten indischen Sage sollen die Götter Varuna und Sura den ersten Rauschtrank in der Höhlung eines alten Baumes entdeckt haben, in dem sich Regenwasser und abgefallene Früchte angesammelt hatten. Das persisch-indische Soma, ein aus Stengeln gegorenes Getränk, wurde als berauschender Opfertrank verwandt, von den Indern auch den Göttern dargeboten. Ein Gebet beim Somaopfer lautet:

„Wo unerschöpfliches Licht, die Welt, darinnen die Sonne gesetzt ist: in die setze mich, Soma, in die unvergängliche Welt der Unsterblichkeit. Dem Indra tropfe der Trank.

Wo Vivasants Sohn, der König, wo des Himmels festes Gemach, wo jene Wasser, die rinnenden, dort laß mich unsterblich sein. Dem Indra tropfe der Trank.

Wo man nach Lust sich bewegt, am dreifachen Firmament, an des Himmels dreifachem Himmel, wo die Lichtwelten sind, dort laß mich unsterblich sein. Dem Indra tropfe der Trank.

Wo Freuden und Wonnen, Genuß und Genießen warten, wo des Wunsches Wünsche erlangt sind, dort laß mich unsterblich sein. Dem Indra tropfe der Trank“².

¹ Material zu dem Thema enthalten:

P. Beck, Die Ekstase 1906.

H. Jeanmaire, Dionysos (Paris) 1951.

Ph. de Felice, Poisons Sacrés, Ivresses Divines (Paris) 1936.

R. Dion, Histoire de la Vigne et du Vin en France (Paris) 1959.

Ch. R. Snyder, Alcohol and the Jews (New Brunswick N. J.) 1960.

D. J. Pittmann and Ch. R. Snyder, Society Culture and Drinking Patterns (New York) 1962.

Pierre Fouquet, Alkohol und Religionen, in: Sobritas 1964 128-134.

² Nach: P. Beck, Die Ekstase 1906, 43.

In den indo-germanischen Religionen galt „Soma“ also als ein Trank für die Unsterblichkeit. Hindus und Iranier haben aus der gemeinsamen Vorgeschichte gemeinsame Gebräuche und Ansichten bewahrt. Aus diesem Erbe stammen avestische Riten, die den heiligen Getränken übernatürliche Kräfte der Heilung, Stärkung, Langlebigkeit zumessen, Kräfte, die auch die vedischen Hymnen feiern.

Älter noch als der Gebrauch von Rauschmitteln scheint der rein seelische Weg der Meditation und des Fastens zu sein, um heilige Ekstasen herbeizuführen. So ist es unverkennbar bei den Indianern. Als Mittel, eine Ekstase herbeizuführen, verwendet der persische Sufi die systematisch geübte Versenkung, bis das Gefühlsleben in Verzückung überquillt und sich in poetischem Enthusiasmus, wie beim persischen Dichter, oder in den ekstatischen Gebärden des Fakirs äußert. Zur Vorbereitung auf solche Ekstase dient das Fasten.

Wie die Kelten bei religiösen Feiern Gerstensaft tranken, so tranken die Germanen ihren Met als heiliges Getränk. Die kultische Berausung bei ihren Festen machte den christlichen Glaubensboten wie Kolumban und Bonifatius viel zu schaffen. Vor allem waren die Totengelage mit Trankopfern verbunden.

Auch im Alten Testament finden sich Spuren eines wahrscheinlich uralten religiösen Ekstatikertums. Im ersten Samuel-Buch (10, 5 ff) wird berichtet, daß dem eben von Samuel zum König gesalbten Saul eine Schar von Propheten begegnete, die vom Heiligtum auf der Höhe herabkam. „Vor ihnen her Harfe und Pauke, Flöte und Zither, und sie weissagten.“ Da „geriet der Geist Gottes über Saul, daß auch er weissagte: Gott gab ihm ein anderes Herz, und er wurde ein anderer Mann“. Statt „weissagen“ dürfte man hier besser den Ausdruck „in prophetischer Ekstase reden“ oder gar „rasen“ verwenden. Noch deutlicher wird die Eigenart dieses Prophetentums in dem folgenden Bericht (1. Sam. 19, 19 ff). Saul hatte Häscher ausgesandt, um David, dem er zürnte, festzunehmen. Als die Boten zu Samuel kamen, wo sich David befand, sahen sie den Chor der Propheten in Raserei. Da kam der Geist Gottes auch auf Sauls Boten, daß auch sie ekstatisch redeten und den Auftrag vergaßen. Den zum zweiten und dritten Mal ausgesandten Boten erging es ebenso. Als schließlich Saul selbst hinging, geriet auch er in Verzückung. „Nun zog auch er seine Kleider aus und war vor Samuel verzückt. Er lag nackt da jenen ganzen Tag und die ganze Nacht.“ Auch bei Isaias ist noch von diesem alten Prophetismus mit seiner orgiastischen Ekstase die Rede¹.

Bei den Israeliten gehörte der Genuß von Wein zur täglichen Nahrung. Eben weil Wein das landesübliche Getränk war, konnte es Jesus bei seinem letzten Abendmahl zur kultischen Verwandlung benutzen. Längst war den

¹ Vgl. hierzu: Adolf Allwohn, An der Grenze von Ekstase und Dämonie in: Massenwahn in Geschichte und Gegenwart. Ein Tagungsbericht. Hg. v. W. Bitter 1965, 164–172.

Gläubigen des Alten Testaments der zu heiligem Maß gebändigte Gebrauch des Weines vertraut. Wenn von Noe berichtet wird, er habe als erster die Trunkenheit erlebt, so wird zugleich ausdrücklich entschuldigend betont, daß er aus Unerfahrenheit handelte, da ihm die Tücken des gegorenen Getränkes noch unbekannt waren. Es besteht nun die erstaunliche Tatsache, daß die Juden, obwohl sie alkoholische Getränke genießen, fast ganz von der Seuche des Alkoholismus verschont geblieben sind. Diese besonders von Snyder¹ untersuchte Tatsache hat offensichtlich ihren Grund darin, daß seit jeher das Familienrituell des Kiddusch vor dem Sabbat jedes jüdische Kind tief beeindruckt und ihm eine heilige Scheu gegenüber dem Wein einimpft. Diese religiöse Bindung aufgrund einer geheiligten Tradition gibt die Erklärung dafür ab, daß der einzelne, solange er nicht individualistisch aus der Bindung ausbricht, gegen alkoholischen Mißbrauch gefeit ist. Sobald er sich ihr aber entzieht, wird er wie jeder andere verwundbar. Den Gefahren des Alkoholismus zu steuern, hat schon im alten Babylon das Gesetz des Hammurabi gewisse, den Gebrauch berauschender Getränke einschränkende religiöse Regeln erlassen.

Für das Neue Testament ist es bezeichnend, daß Johannes der Täufer den Typ streng asketischer Enthaltensamkeit vertritt, wohingegen Jesus sich durch keine Vollabstinenz von der landläufigen Gemeinschaft mit den Menschen, auch nicht mit Sündern und Dirnen, abschließt und deshalb von Überstrengen hämisch beschuldigt wird, ein „Säufer“ (Mt. 11, 19) zu sein. Wiederholt siegte der strengere Standpunkt der Vollabstinenz. So enthielten sich die alten Ägypter des Weines, weil sie ihn für eine Erfindung des bösen Gottes Typhon hielten; sie tranken nur den ausgepreßten Traubensaft, bevor er gegoren war (vgl. 1. Mos. 40, 11). Ähnlich verbietet der Koran ausdrücklich den Gläubigen den Genuß alkoholischer Getränke. Zwischen der orgiastischen und der asketischen Haltung hielt die christliche Kirche durchweg eine gesunde Mitte ein, wenn auch einzelne ihrer Vertreter und manche Zeiten mehr zu einer strengeren Auffassung hinneigten.

Immer dann, wenn Religionsausübung in Buchstabentreue und Gesetzeserfüllung zu ersticken droht, bricht als Reaktion eine Welle orgiastisch überschäumenden Gefühls über die einengenden Zäune des Gesetzes. In allen Religionen läßt sich teils als Unterströmung, teils als gelegentlich mächtig hervorbrechende Bewegung eine sich zur Raserei steigende Rausch-Sucht feststellen. Sie fehlt auch nicht im Mittelalter. Wieweit sie mit Resten alter, dem Dionysoskult entstammender Volkstraditionen zusammenhängt, wird sich kaum entscheiden lassen. Als Beispiel sei hier nur auf die im Mittelalter gelegentlich auftretende Tanzwut, von der ganze Volksmassen angesteckt wurden, hingewiesen. Darüber berichtet Hecker:

¹ Ch. R. Snyder, Alcohol and the Jews (Rutgers Center New Brunswick N. J. USA) 1960. D. J. Pittmann and Ch. R. Snyder, Society Culture and Drinking Patterns (John Wiley and Sons Inc. New York) 1962.

„Schon im Jahre 1374 sah man in Aachen Scharen von Männern und Frauen aus Deutschland kommen, die, vereint durch gemeinsamen Wahn, in den Straßen und in den Kirchen dem Volke dies sonderbare Schauspiel gewähren. Hand in Hand schlossen sie Kreise, und, ihrer Sinne anscheinend nicht mächtig, tanzten sie stundenlang in wilder Raserei ohne Scheu vor den Umstehenden, bis sie erschöpft niederfielen . . . Während des Tanzes hatten sie Erscheinungen, sie sahen nicht, sie hörten nicht, ihre Phantasie gaukelte ihnen Geister vor, deren Namen sie hervorkrächzten, und späterhin sagten einige aus, sie wären sich so vorgekommen, wie in einen Strom von Blut getaucht, und hätten deshalb so hoch springen müssen. Andere sahen in ihrer Verückung den Himmel offen, mit dem thronenden Heiland und der Mutter Gottes, wie denn der Glaube des Zeitalters sich in ihrer Phantasie wunderbar und mannigfach spiegelte!“

Offensichtlich lebte sich auch in dem seltsamen Treiben der „Hexen“, das wir heute fast nur aus den verzerrenden Bildern der „Hexenprozesse“ kennen, eine primitive Süchtigkeit pseudoreligiöser Art aus. Aus uns erhalten gebliebenen Akten über Hexenprozesse kennen wir die Kräuter, deren sich die Hexen zu ihrem zauberischen Tun bedienten. Zur unentbehrlichen Ausrüstung einer „Hexe“ gehörte die „Hexensalbe“, die neben vielen überflüssigen und törichten Zutaten als wirksame Stoffe Bestandteile von Stechapfel, Bilsenkraut, Tollkraut und Alraun (Mandragora) enthielt. Viele Hexensalbenrezepte fordern noch Zutaten von Mohn, Schierling, Wolfsmilch und Taumelloch. Auch Tee von scopolaminhaltigen Nachtschattengewächsen wurde von Hexen getrunken.

In den letzten Jahren sind wiederholt Selbstversuche mit „Hexensalbe“ vorgenommen worden, so 1954 von Siegbert Ferckel² und 1960 von dem Göttinger Volkskundeforscher Will-Erich Peukert, der das Rezept dazu der 1568 erschienenen „Magia naturalis“ des Italieners Giambattista Porta entnahm³. Das Einreiben mit der „Hexensalbe“ erzeugte einen rauschähnlichen Schlaf, in dem sich Gesichter und sich rasch bewegende Gestalten zeigten. Auch das Gefühl, meilenweit durch die Luft zu fliegen, tiefe Stürze zu erleben und schließlich in ein orgiastisches Fest mit wilden sinnlichen Ausschweifungen hineingezogen zu werden, wird aufgrund der Selbstversuche berichtet. So unterliegt es heute keinem Zweifel mehr, daß die Hexen nach dem Einreiben ihrer Salbe Träume von Luftfahrten, festliche Gelage mit Tanz und Liebe in so eindrucksvoller Weise erlebten, daß sie nach dem Wiedererwachen von der Wirklichkeit des Geträumten überzeugt waren. Die Hexensalbe stellte im Mittelalter gerade für die Angehörigen des einfachen Volkes ein Mittel zur „Selbst-Transzendenz“ dar, zur Befreiung aus der drückenden Enge in die Weite eines befreiten fülligen Lebens. Auch die „Erlebnisse“ von Verwandlungen in Tiere, welche die „Hexen“ bei

¹ Zit. nach Beck 78 f.

² S. Ferckel, „Hexensalbe“ und ihre Wirkung, in Kosmos Bd. 50 1954, 414 f.

³ Nach: Heinrich Marzell, Zauberpflanzen, Hexentränke, Brauchtum und Aberglaube 1964, 48.

ihren Vernehmungen berichteten, finden ihre Bestätigung in Halluzinationen nach Einreiben mit reinem Scopolamin. In diesen Halluzinationen ist die Landschaft ins Wunderbare verändert; sie macht den Eindruck des Romantischen. Alles wirkt merkwürdig bildhaft, scheint reicher und seltsamer zu sein. Wird eine Lösung von Bilsenkraut in die Herzgrube eingegeben, so kommt es zu merkwürdigen Flug-Träumen, als ob ein Wirbelsturm den Träumenden mit sich forttrisse. Eine Tinktur aus Sellerie, Eisenhut und Nachtschatten in die Herzgrube eingegeben, ermöglicht dem Betäubten, in rasendem Flug phantastische Reisen durch unbekannte prachtvolle Gegenden zu unternehmen¹.

Dabei gilt zu bedenken, daß unsere uns heute geläufige und darum selbstverständlich gewordene Unterscheidung von Wach-Wirklichkeit und Traumphantasie ein spätes Entwicklungsprodukt eines zur Kritik erzogenen Verstandes ist, daß primitive Menschen bei weitem nicht eine so klare Unterscheidung haben, vielmehr dazu neigen, das im Traum Erlebte als ebenso wirklich anzusehen wie das im Wachzustand Erfahrene. Selbst griechische Philosophen waren noch der Meinung, im Schlafe verlasse die Seele den wie tot liegenden Leib, um auf ferne Entdeckungsfahrten auszugehen². So wird es uns begreiflich, daß die wirklichen „Hexen“ früherer Zeiten, deren kritische Fähigkeit überdies durch häufigen Gebrauch ihrer Narkotika gemindert war, nicht in der Lage waren, Traum von Wirklichkeit zu unterscheiden und ihre Traumerlebnisse für eine wirkliche Welt, ja für die wahre Wirklichkeit hielten.

In seinem historischen Roman „Leonardo da Vinci“³ hat Dmitri Mereschkowski die Beschreibung eines „Hexensabbats“ versucht, in dem zwei Frauen, eine alte und eine junge, die an dem Ungenügen ihres Lebens leiden, sich durch Gebrauch der Hexensalbe eine Rauschwelt vorzaubern, wobei sich Dionysos als eigentlicher Rauschgott offenbart. Es wird sich historisch schwer beweisen lassen, daß das Treiben der Hexen einen historischen Zusammenhang mit den Dionysosfeiern der Mänaden hat. Doch ist es sicherlich der gleiche innere Drang nach dem Erleben eines enthemmten rauschhaften Lebens, das da und dort wirksam ist, wobei auch der sexuelle Orgasmus mit ein pseudo-mystisches Ziel ist; darin scheint die Gottheit zu wohnen.

Die Verbindung von Rausch und religiösem Kult ist bei Naturvölkern nicht selten. Der australische Primitive feiert ekstatisch einen Kult der göttlichen Schöpfermacht, die sich in der Zeugung offenbart. Dabei können die Festteilnehmer Stunden hindurch singen, ohne daß sie ermüden oder ihre

¹ Vgl. hierzu: Hermann Römpf, Chemische Zauberränke 1941. Hexenprozesse chemisch beleuchtet 262–265;

H. Fühner, Solanazeen als Berausungsmittel. Eine hist.-ethnol. Studie (Archiv f. exp. Pathologie u. Pharmakologie, Bd. 111 1925 281–294).

² Vgl. hierzu: G. Siegmund, Der Traum 1949, 15 ff.

³ Dmitri Mereschkowski, Leonardo da Vinci. Hist. Roman, übers. v. A. Eliasberg 1911, 4. Buch: Der Hexensabbat.

Stimmen heiser werden. Tausende Male wiederholen sie ihren kultischen Gesang, ihre symbolischen Handlungen mit dem einen Ziel, sexuellen Orgasmus zu erregen. Bei einem Kultfest wird ein in seinen Einzelheiten auf erotisch-sexuelle Befriedigung hindeutender Tanz zwei bis drei Wochen lang Nacht für Nacht wiederholt. Auf der Höhe der Erregung findet dann ein Frauentausch statt. Auswärtigen dunkelfarbigen Besuchern werden bei dieser Gelegenheit Frauen zur Verfügung gestellt. Um dem ewig fruchtbaren Urwesen ähnlich zu werden, häuft man bei den Kulthandlungen sexuelle Akte: Koitus, Päderastie, Sodomie usw. Bei solchen Festen pflegt der Australier auch mit solchen Frauen geschlechtlichen Umgang, die für ihn sonst streng „tabu“ sind. Selbst die weiblichen Begleiterinnen der männlichen Boten, welche die Nachbarstämme einladen, bleiben bei den fremden Stämmen zurück, um mit den Männern dieser Stämme zu verkehren. Es ist eine nicht zu leugnende, wenn auch uns befremdende Tatsache, daß sich beim religiösen Kult hemmungslose Sinnenlust mit den höchsten Gefühlen von Ehrfurcht und Liebe verbinden kann¹.

Ein Rauschkult, der ursprünglich von den alten Mexikanern stammt, von da zu nordamerikanischen Indianern gewandert ist, auch christliche Symbole und Gedanken in sich aufgenommen und zur Ausbildung einer Eingeborenen-Kirche geführt hat, welche in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit moderner Religionswissenschaftler erregt, ist der Peyotekult.

Den Mittelpunkt dieses Kultes bildet der rituelle Genuß eines „Peyote“ oder „Peyotl“ (das „tl“ am Ende des Wortes ist der nachgestellte aztekische Artikel) genannten Kaktus, der eigentümliche toxische Wirkungen hat. Peyote ist ein Kaktus, der im Hochland von Mexiko, in der Gegend vom Rio Grande del Norte bis Vera Cruz Pueblo, wächst. Die Pflanze ist eine stachellose, grau-grüne Kugel mit einer rübenförmigen Wurzel. Der mittlere Teil des Kaktus, der scheibenförmig herausgeschnitten wird, ohne Wurzel und Schopf, dient in getrocknetem Zustand als Rauschdroge. Die Scheiben werden gekaut oder zu einem alkoholischen Getränk verarbeitet. Die toxischen Wirkungen werden von den im Peyote-Kaktus enthaltenen Alkaloiden ausgelöst, von denen Meskalin das wichtigste ist, die anderen (Anhalamin, Anhalonidin, Peyotlin, Anhalonin und Lophophorin) wohl nur eine variierende Wirkung haben.

Die Aufklärung der Droge Peyote ist deutschen Pharmakologen des vorigen Jahrhunderts zu verdanken. Im Jahre 1888 hatte Lewin eine Beschreibung der Pflanze, deren Wirkung auf Tiere und die Anwendung der Droge bei Eingeborenen gegeben. Die Auffindung des Wirkstoffes „Meskalin“ gelang Heffter im Jahre 1896. Zwei Jahre später unternahm er verschiedene Selbstversuche. Auch der bekannte Schriftsteller Havelock Ellis gebrauchte in diesen Jahren „mescal buttons“; nach Einnahme von drei Stück verspürte er eine ungewohnte Energie mit hoher intellektueller Leistungsfähigkeit. Op-

¹ Nach: J. Winthuis, Mythos und Kult der Steinzeit 1935.

tische Visionen versetzten ihn in Rauschstimmung, so daß er meinte, 1897 dem Meskalin eine weite Verbreitung als Genußmittel voraussagen zu können. Seitdem ist Meskalin immer wieder zu Selbstversuchen benutzt worden, so auch von dem bekannten Religionspsychologen William James.

Die ersten Nachrichten über den Peyotekult verdanken wir dem Franziskaner-Missionar Bernhardin von Sahagun (1500–1590), dessen Abhandlungen über die weltlichen und heiligen Altertümer Mexikos aus der Zeit vor Cortez nach Inhalt und Form die beste Völkerkunde Altmexikos darstellt. Mit anerkannter Offenheit und Unvoreingenommenheit behandelt Bernhardin Geschichte, Mythos, Religion, Sitten und Gebräuche im alten Aztekenreich zur Zeit seiner Eroberung. Schon er erwähnt, daß Pflanzen, unter ihnen Peyote, als rauscherzeugendes Mittel Verwendung finden. In Buch XI (Kapitel 7) berichtet er: „Es gibt noch eine andere Pflanze, die Peyotl genannt wird. Sie ist weiß und wächst in den nördlichen Gegenden des Landes. Der Rausch dauert 2–3 Tage und verschwindet dann. Die Pflanze wird gewohnheitsmäßig von den Chichimekas genossen. Sie hält aufrecht und gibt ihnen Mut für den Kampf, läßt sie weder Furcht, Hunger noch Durst fühlen. Sie glauben, daß sie vor Gefahr schützt“¹.

In einem Bericht des deutschen Azteken-Forschers Seler heißt es über den Gebrauch von Rauschmitteln durch Zauberer: „Die höhere Vollendung der Wahrsager und Medizinleute ist der Zauberer Naualli, der schon von Jugend auf besondere Eigenschaften entwickelt, der die verborgenen Dinge kennt und übernatürliche Kräfte besitzt . . . Er ist wohl weniger ein Suggestionkünstler, als ein Mann, der, von Natur zu Halluzinationen und Autosuggestionen geneigt, durch Fasten, Kasteiungen und priesterliche Übungen und durch den Gebrauch von Narkoticis und des Tabaks, der runden Samenkörner (Ololihqui) einer gewissen Schlingpflanze, und des giftigen Peyote-Cactus diese Fähigkeit zu hoher Vollendung gesteigert hat, und dem man glauben kann, daß er im Ernst meint, sich in eine Tiergestalt verwandeln zu können, durch die Luft zu fliegen, ein Naualli-Verkleideter zu sein“².

Die Missionierung des Landes hatte viel mit Zauberei und pseudo-religiöser Rauschsucht zu kämpfen; scharf wandten sich die Missionare gegen den Gebrauch des Peyotl, den das Volk als Quelle der Inspiration betrachtete, dem es wunderbare Gaben, wie die des Vorhersehens oder des Auffindens eines unbekanntes Diebes u. a. zuschrieb; so ist es verständlich, wenn die Missionare dieser Pflanze den Namen „Teufelswurzel“ gaben.

¹ Jourdanet et Simeon, Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne par R. P. Fray Bernardino de Sahagun, Traduite et annotée Paris. Masson 1880. – Übersetzung nach Kurt Beringer, Der Meskalinrausch, seine Geschichte und Erscheinungsweise (Monogr. a. d. Gesamtgeb. d. Neurol. u. Psychiatrie hg. v. Foerster u. Wilmans H. 49) 1927, 8 – Deutsch sind erschienen: Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun aus dem Aztekischen übersetzt v. Ed. Seler, hg. v. C. Seler-Sachs, W. Lehmann u. W. Krickeberg, Stuttgart 1927.
² E. Seler, Ges. Abhandlungen zur amerik. Sprach- und Altertumskunde, 2. Bd., 1902–1904.

Alte Beichtspiegel fragen den Beichtenden danach, ob er Peyote genossen habe. Im Jahre 1754 schilderte Ortega den Gebrauch der „Teufelswurzel“ bei den Cora-Indianern, die zu den Chichimekas gehören, wie folgt: „Nahe bei der Musik sitzt der Leiter des Gesanges und schlägt den Takt. Er hat Gehilfen, die seinen Platz einnehmen, falls er müde werden sollte. Nebenbei steht eine Schüssel, die mit Peyote gefüllt ist, einer teuflischen Wurzel, die sie ausgraben und zu sich nehmen. Sie bilden einen großen Kreis aus Männern und Frauen, so viele auf dem vorher sauber gefegten Platz unterkommen. Einer nach dem andern tanzt dann in dem Kreise oder schlägt den Takt mit den Beinen. In der Mitte ist der Gesangsleiter, sie singen in einförmiger Weise. Sie tanzen die ganze Nacht, ohne aufzuhören oder den Kreis zu verlassen, nach Beendigung des Tanzes stehen alle, die sich noch auf den Füßen halten können, auf. Der Mehrzahl ist dies durch Wein und Peyote unmöglich gemacht¹.“

Daß das Rauschgift in die Würde eines Gottes einrücken konnte, zeigt die Ermahnung eines Missionsobern (1826): „Ihr müßt es nicht machen wie die Heiden und schlechten Christen, deren einige sagen Gott, andere Mond, andere der Hirsch, andere der tecolotl, andere der peyotl. Das ist nicht gut.“ Oder an anderer Stelle: „Der Hirsch, tecolotl und peyotl, alle Götter der Heiden sind nicht gut².“

Schon die mexikanischen Indios vermischten den Peyotekult mit christlichen Gedanken und verwandten die Droge an hohen christlichen Festtagen zu Berauschungszwecken. Gegenwärtig ist der Peyotegenuß bei den Indios in Mexiko nur mehr wenig in Übung. Der einheimische Indio sammelt meist nur noch den Peyote-Kaktus, um ihn weiter an Händler zu verkaufen.

Von gewissen Indianerstämmen wird schon das Einsammeln des Kaktus mit religiösen Zeremonien umkleidet. Wenige Männer sind für die Peyote-ernte auserwählt. Sie müssen sich vorher lange Zeit jeder Berauschung, des Tabakgenusses und des Geschlechtsverkehrs enthalten, um die nötige Weihe zu dem Geschäft zu erlangen. Mit Pfeil und Bogen ziehen die Beauftragten zur Ernte aus. Unterwegs fragen sie sich gegenseitig: „Siehst du den Hirsch? Husch, husch, . . . weg ist er.“ Nach allen Richtungen schießen sie Pfeile ab, in die Luft und auf die Erde, bis man meint, den eingebildeten Hirsch erlegt zu haben. Erst dann wird der Peyote abgeschnitten. So sammelt man unter immer gleichbleibenden Zeremonien ganze Säcke des begehrten Peyote. In einer besonderen Mythe wird die Entstehung des Peyote aus der Gottheit erklärt.

Über die „Entwicklung und Verbreitung des Peyotekultes“ handelt die

¹ Ortega, *Historia del Nayart*. Barcelona 1754. Zitiert nach Beringer, *Der Meskalinrausch* 9.

² Nach: Hefifter, *Über Pellote* (Arch. f. exp. Path. u. Pharmakologie, Bd. 40, 1898), S. Berliner 10.

Hamburger Dissertation von Günter Wagner¹. Sie ist weder von religionsgeschichtlichem noch von religionspsychologischem Interesse eingegeben, faßt vielmehr den Peyotekult nur als Mittel, um in einer Kulturprovinz Veränderungsprozesse ausfindig zu machen. Wagner weist nach, daß der Ausgangspunkt der Verbreitung des Peyotekultes bei den mexikanischen Primitivstämmen liegt, bei denen der Kult zur Stammestradiation gehört, aber auch einige Einflüsse der europäisch-amerikanischen Kulturprovinz aufweist. Von Mexiko aus nahm der Kult seinen Weg zu den Vereinigten Staaten, zunächst über das Gebiet der Präriestämme, wo er sich mit der traditionellen Kultur dieser Stämme sowie mit weiteren europäisch-amerikanischen Einflüssen verband. Von hier wanderte er weiter in die Provinz der östlichen Waldstämme, wo sich der Prozeß wiederholte. Die hauptsächlich geschichtlichen Daten dieses Verbreitungsvorganges sind uns bekannt.

Wie der kultische Gebrauch von Peyote zu einer indianischen Eingeborenenkirche geführt hat, so ist in den letzten Jahrzehnten Peyote in den USA zu einer Mode-Rausch-Droge geworden, deren Gebrauch auch in Europa nicht mehr unbekannt ist. Von diesem Verbreitungsprozeß handelte schon vor Jahrzehnten der Mexikaner Viktor A. Reko in einem Kapitel seines Buches „Magische Gifte – Rausch- und Betäubungsmittel der Neuen Welt“². Mag das Buch nicht frei von Sensationshascherei sein, so geht es doch in recht aufschlußreicher Weise den Schlupfwinkeln nach, in denen die Rauschsucht dekadenter moderner Menschen den Primitiven die meist verbotenen Rauschgifte abnimmt. In schamloser Geldgier nützen Großunternehmen diese Rauschsucht aus.

Während bei den alten mexikanischen Stämmen, die in Abgeschiedenheit ihr gesondertes und ursprüngliches Stammesdasein führen, auch die alte Stammesreligion – bei der der Peyotegebrauch unmittelbarer Bestandteil der Religion ist – sich mit ihren Festen, Tänzen und Gesängen noch da und dort rein erhalten konnte, hat sich bei den nordamerikanischen Indianern der Peyotekult stark gewandelt. Seit 1890 hat er sich epidemieartig verbreitet und reicht heute bis an die kanadische Grenze. Eine Voraussetzung dafür bot einmal die Zusammendrängung der Indianer auf dem relativ kleinen Raum der Reservationen, eine andere das Untergehen der bisherigen traditionellen Kulte, die bei Änderung der Lebensweise ihren Sinn verloren, da sie in engem Zusammenhang mit dem Nomadenleben und der Büffeljagd gestanden hatten. Schließlich kam der Peyotekult ohne Zweifel der Neigung der Indianer zu religiös-mystischen Erlebnissen wie zu okkult-parapsychischen Erscheinungen entgegen. Bei der stolzen Eigenwilligkeit vieler Indianer wird von ihnen der Peyotekult vor allem deshalb

¹ Günter Wagner, *Entwicklung und Verbreitung des Peyote-Kultes* 1932, in: *Baessler Archiv*, Bd. XV, 59–144.

² Viktor A. Reko, *Magische Gifte. Rausch- und Betäubungsmittel der Neuen Welt*, 2. Aufl. 1938, „Peyotl, ein Kaktus, der Gespenster sehen läßt“, 48–70.

geschätzt, weil er als etwas Einheimisches gilt, das von alten mexikanischen Stämmen herkommt, nicht aber wie das Christentum vom weißen Mann gebracht worden ist. Schon immer hatten in den einheimischen Religionen Visionen und Rauscherlebnisse, durch Konzentration, Selbsttortur und Fasten hervorgerufen, eine bedeutsame Rolle gespielt. Der neu eingeführte Peyotegebrauch schien den Weg zum „Übersinnlichen“ außerordentlich zu erleichtern und die bisherige Selbstkasteiung überflüssig zu machen.

Uneingeweihten wird Peyote oft nicht offen als Rauschmittel für religiöse Visionen angepriesen, sondern getarnt als medizinisches Allheilmittel. Die verschiedenartigsten Wirkungen und Heileffekte werden ihm zugeschrieben. Bei Gewaltmärschen und großen körperlichen Anstrengungen soll der Genuß von Peyote jedes Ermüdungsgefühl auf Tage hinaus fernhalten; ebenso soll Peyote Hunger und Durstempfindungen vertreiben. Zu diesem Zweck werden nur geringe Mengen genossen. Bei allen möglichen inneren und äußeren Erkrankungen wird der Kaktus seiner schmerzstillenden Wirkung willen angewandt. Erst nachdem die Eigenerfahrung der Heilwirkung das Mißtrauen gegen den Kaktus zum Schwinden gebracht hat, empfiehlt man Peyote auch als „Vermittler mit den Göttern“, als „großen Zaubergott“ und als Spender aller wünschenswerten Eigenschaften.

Trotz amtlicher Verbote und gerichtlicher Verfahren¹ hat sich der Peyotekult der nordamerikanischen Indianer durchsetzen können und eine weite Verbreitung gefunden. Eine besondere Note erhielt der Peyotekult bei den nordamerikanischen Indianern dadurch, daß er einen Synkretismus von alten, aus der Eigenüberlieferung stammenden Vorstellungen mit christlichen Ideen erlaubte. Man glaubte, das Beste aus beiden Welten herausnehmen und miteinander verbinden zu können. Während die Anwendung von Peyote zunächst auf Erreichung außerordentlicher Erlebnisse und ekstatischer Entrücktheit zielt, kann die inhaltliche Deutung in der verschiedensten Weise variieren, auch wenn die rituellen Handlungen weitgehend dieselben bleiben. Überhaupt fehlt begreiflicherweise dem Peyotekult ein eigenes haltendes Gerüst von Wahrheiten. Symbolik und Ausdeutung schwanken. Da der individuellen Empfindung ein weiter Spielraum gelassen ist, vermögen Persönlichkeiten mit Führereigenschaften leicht größere Kreise zum Kult um sich zu sammeln.

Ein anschauliches Beispiel für den Verlauf des älteren „Peyotegottesdienstes“ wie die Indianer sagen, gibt Kröber in einem Bericht über die „Arapahos“². In der Übersetzung von Beringer lautet der Bericht: „Gegen Abend wählt der Führer den Zeltplatz, steht dabei westwärts gewendet und betet mit erhobener Hand. Das Gras auf dem für das Zelt gewählten Platz wird von West nach Ost, dann von Süd nach Nord abgemäht und

darauf das Zelt errichtet. Südlich vom Zelteingang wird Brennholz aufgeschichtet. Der Führer nimmt nun eine wollene Decke und sammelt darauf rote Erde, bringt diese dann in das Zelt, um sie im Halbkreis um den Feuerplatz aufzuschichten. Der Durchmesser des gegen die Tür offenen Halbkreises beträgt etwa 4–5 Fuß. Vor Beginn wählt der Führer durch Bezeichnen mit einem Fächer aus Adlerschwungfedern den Feuerwärter, der nun als erster ins Zelt geht und das Feuer anzündet. Nachdem dies geschehen ist, gehen die anderen ins Zelt, während der Feuerwärter mit abgewandtem Gesicht und geneigtem Haupt in der Prärie steht. Der Führer betet mit leiser Stimme; zum Schluß kommt dann der Feuerwärter und schließt das Zelt. Darauf setzen sich die Teilnehmer, in der Mitte im Hintergrund der Führer, der nun aus einem Beutel ein besonders schönes Peyoteexemplar nimmt, das auf acht, in Gestalt zweier sich überschneidender Kreuze gelegter Salbeiblätter gesetzt wird, und zwar in der Mitte des roten Erdwalls. Dazu wird eine rote Feder gesteckt, die als Fahne über dem Peyote weht. Schließlich zieht der Führer entlang der Höhe des halbkreisförmigen Erdwalls eine Rinne – der Pfad, auf dem die Gedanken zu der Meskalpflanze wandern. Nachdem dieser Altar fertig ist, teilt der Führer an jeden Teilnehmer mescal buttons aus. Sie sind bitter, sehr hart und werden langsam im Munde zerkleinert. Wenn sie sich von der Zunge zu einem runden Ball formen lassen, werden sie verschluckt. (Die meisten andern Stämme essen vorher durch Einlegen in Wasser weich gemachte Früchte.) Wer will, bekommt später noch mehr Peyote. Der Durchschnittsverbrauch beträgt etwa 12, einzelne nehmen aber bis zu 30 Stück.

Der Leiter schwenkt nun das Tuch, in dem sich Peyote befinden, viermal über Zedernweihrauch und beginnt dann zu singen. Die linke Hand ruht auf einem besonders hergerichteten Stab, die rechte hält den Adlerfächer. Die Personen links und rechts vom Führer bedienen eine besondere Art von Trommel sowie eine Kürbisrassel. Auch Stab, Fächer, Trommel und Rassel werden viermal über Zedernweihrauch geschwenkt. Nachdem der Führer vier Gesänge gesungen hat, kommt der nächste dran und so reihum. Um Mitternacht verläßt die Frau des Führers (die bei den Arapahos mit dabei ist) das Zelt und holt einen Topf Wasser, den sie vor ihren Gatten stellt. Dieser nimmt eine Adlerknochenpfeife und imitiert damit den Schrei des Adlers, der aus großer Höhe herabstößt. Dann wird das Ende der Pfeife in das Wasser getaucht, hierauf trinkt erst der Führer, läßt dann den Topf herumpassieren, wobei jeder vier Schluck Wasser zu sich nimmt. Nun hören Singen, Trommeln und Rasseln bis zum Morgen nicht mehr auf. Die Teilnehmer starren selbstversunken ins Feuer, überlassen sich den Halluzinationen und sonstigen, durch das Peyote erzeugten, seltsamen, märchenhaft mystischen Erlebnissen, wobei der monoton getragene Gesang, das Dröhnen der Trommel, das einförmig rhythmische Geknarre der Rassel sowie das Wissen um die Verbundenheit in einem religiösen Kult beson-

¹ Vgl. hierzu: Robert de Ropp, Bewußtsein und Rausch. Drogen und ihre Wirkung 1964, 33.

² Kröber, The Arapaho. Bull. of americ. museum of natural history XVIII 1902 (nach Beringer 15 f.).

derer Art noch die Erlebnisintensität in bestimmter Weise steigert und vertieft. Nach Schluß des Festes am Morgen waschen und kämmen sie sich; auch Wasser, Spiegel und Kamm, desgleichen eine Schale mit Trinkwasser und Essen passieren reihum; dann erheben sie sich und verlassen das Zelt in derselben Reihenfolge, in der sie es betreten haben. An dem diesem nächtlichen Fest folgenden Tag wird gefaulenzt, von Zeit zu Zeit singen sie noch, die Nachwirkungen halten noch lange Zeit an. Nachmittags folgt ein Mahl aus gemeinsamer Schüssel, am Abend zerstreut sich dann endlich die Peyotegemeinde.“

Mit Aufnahme christlicher Gedanken in den Peyotekult wurde Peyote mit der Gottheit gleichgesetzt, die der Mensch genießen kann, womit er sich den göttlichen Geist einverleibt; der Peyotegenuß wurde ausgesprochen Analogon zur christlichen Kommunionfeier. Das rituelle Feuer wird sinnbildlich auf das „Licht“ Christi („Epiphanie“!) bezogen, das um Mitternacht geholte Wasser auf die Geburt Jesu. Es stört die Feiernden nicht, daß der Sinn-Zusammenhang ein sehr vager ist. Die Peyoteesser versichern, wie die Nachricht von der Geburt Jesu für die ganze Menschheit eine Wohltat gewesen sei, so sei auch das Wasser eines der besten und wichtigsten Dinge. Durch den Pfeif-Ton soll die Geburt Jesu angezeigt werden. Solche symbolische Verbindungen sind reich verzweigt. Auch Kreuz und Bibel braucht man mancherorts bei den Feiern.

Noch 1951 waren Bestrebungen im Gang, den verchristlichten Peyotekult bei einigen Indianerstämmen für gesetzwidrig erklären zu lassen. Indes wurde anerkannt, daß Peyote nicht einfach eines der üblichen Rauschmittel ist. Für die Peyotewirkung ist es im Unterschied zu den meisten anderen Rauscharten bezeichnend, daß die erotische Libido nicht erregt, sondern beseitigt wird. Jedenfalls werden von den Feiern keine sexuellen Ausschweifungen gemeldet. Im Gegenteil wird sogar sexuelle Abstinenz besonders für die Peyotesammler gefordert. Peyote wird auch mit der Begründung angepriesen, daß es sittlich bessere.

Um die Jahrhundertwende begründete John Rave den Peyotekult bei den Winnebagos. Bevor er selbst Peyote kennen lernte, war er ob seines lüderlichen Lebenswandels und unmäßigen Trinkens verrufen. Der Übergang zum Peyotekult bedeutete für ihn eine sittliche Bekehrung. Mit anderen „Bekehrten“ zeichnete er sich nachher durch gesittetes Verhalten aus. Seiner Umgebung empfahl er Peyote-Gebrauch zunächst nur als Allheilmittel gegen körperliche Krankheiten, bald aber auch als Mittel zu seelischer Gesundung. So schuf er eine Sekte, deren Mitglieder der Glaube an Peyote als Besserungsmittel und als Tür zu einer übernatürlichen Welt zusammenhält. Während der kultischen Feier bekennt man einander die Sünden.

Seine ersten Erfahrungen mit Peyote schildert Rave selbst wie folgt:

„Wir aßen damals sieben Peyote, jede Person. Plötzlich sah ich eine große Schlange. Ich war sehr entsetzt. Dann kam noch eine und kroch über mich.

Mein Gott, wo kommen diese her? Da schien etwas hinter meinem Rücken zu sein. Ich schaute mich um und sah eine Schlange im Begriff, mich vollständig zu verschlingen. Sie hatte Beine, Arme und einen langen Schwanz. Das Ende des Schwanzes war ein Speer. O, mein Gott, jetzt muß ich sicher sterben, dachte ich. Dann schaute ich wieder in eine andere Richtung und sah einen Mann mit Hörnern und langen Klauen und mit einem Speer in der Hand. Er sprang darauf auf mich ein. Er warf mich zu Boden. Er verfehlte mich. Dann schaute ich zurück und in diesem Augenblick ging er zurück, aber es schien mir, daß er seinen Speer auf mich richtete. Wiederum warf ich mich auf den Boden, und er verfehlte mich. Dann kam mir plötzlich in den Sinn: ‚Vielleicht ist es dieses Peyote, das mir dies alles tut‘. ‚Hilf mir, o Mittel, du bist es, das das alles macht und du bist heilig‘. ‚Es sind nicht schreckliche Bilder, die das machen. Ich hätte wissen sollen, daß du das vollbringst‘. Da hörte mein Leiden auf. Solange die Erde steht, will ich dich gebrauchen, o Heilmittel . . . Um Mitternacht sah ich Gott. Zu Gott, der in der Höhe droben wohnt, unserem Vater, bete ich: ‚Hab‘ Gnade mit mir, gib mir Erkenntnis, daß ich nicht sagen noch tun möge schlechte Dinge. Zu dir, o Gott, versuche ich zu beten‘. ‚Hilf du, o Sohn Gottes‘, versuchte ich zu beten, ‚diese Religion laß mich wissen, hilf mir, o Heilmittel, Großvater, hilf mir, laß mich diese Religion wissen‘.“

Seit 1910 wurden christliche Lehrbestandteile in weitem Ausmaß durch Hensley in den Peyotekult eingeführt. Durch ihn erhielt die Bibellesung eine zentrale Stellung bei den Feiern. Erst durch Peyote — behauptete er — erhalte der Gläubige das richtige Verständnis für den Sinn der Bibel. Neubekehrte Mitglieder „taufte“ er mit Peyotesaft. Inzwischen haben sich die Peyote-Gläubigen zu einer eigenen „Kirche“ zusammengeschlossen. Die Amerikanische Eingeborenen-Kirche „The Native American Church of the United States“ ist eine ins Vereinsregister eingetragene Organisation indianischer Stämme, in deren Statut steht:

„Der Zweck, zu dem diese Vereinigung gebildet wird, ist die Förderung und Verbreitung des Glaubens an den allmächtigen Gott und an die Sitten mehrerer Stämme der Indianer im Gebiet der Vereinigten Staaten bei ihrer Anbetung eines himmlischen Vaters, ferner die Förderung der Sittenreinheit, Enthaltensamkeit, Fleiß, Barmherzigkeit und der rechten Lebensweise sowie die Pflege der Selbstachtung, der brüderlichen Liebe und Einigkeit unter den Mitgliedern dieser indianischen Stämme überall in den Vereinigten Staaten . . . Durch Essen der geweihten Peyotl nimmt der Indianer den Geist Gottes in sich auf, ganz so wie der weiße Christ diesen Geist mittels des geweihten Brotes und Weines aufnimmt . . . Seit jeher war es bei vielen Indianerstämmen üblich, sich in die Einsamkeit zu begeben, um in beschaulicher Stille zu fasten, bis eine übernatürliche Vision sich einstellte. Das ist nun ersetzt worden durch gemeinsames Wachen während einer ganzen Nacht, wobei der Peyotlist durch Gebet, stilles Sinnen und das Essen von Peyotl einer göttlichen Offenbarung teil-

¹ Paul Radin, The Winnebago Tribe. Ann. rep. of the bureau of americ. ethnology 1915/16, Übers. n. Beringer, 17 f.

haftig wird. Sie wird ihm zuteil, weil er sich in seiner Seele empfänglich gemacht hat und aus dem Peyotl so viel von Gottes Macht in sich aufgenommen hat, daß er fähig ist, Gott zu erreichen ... Dieses nächtliche Ritual ist bis ins einzelne an feste Formen gebunden. Ein Mann amtiert als Priester, unterstützt von drei Assistenten. Während des Gottesdienstes beten sie in bestimmten Zeitabständen für die Gläubigen, indes die übrigen Männer und Frauen leise für sich allein beten. Schon zu Beginn der Zeremonie nimmt jeder vier Stücke Peyotl zu sich. Später darf er noch so viel essen, wie er — oder sie — für schicklich hält. Die Zeit wird größtenteils damit ausgefüllt, daß jeder Mann, der Reihe nach, vier religiöse Lieder singen muß, die den in den Kirchen der Weißen gesungenen Chorälen entsprechen.¹

Diese „amtliche“ Selbstbeschreibung der Peyote-Kirche zeigt am besten, worum es sich bei ihr handelt. Sie beansprucht ausdrücklich auch für sich das gleiche Recht der Religionsfreiheit wie die anderen Kirchen, was ihr offenbar nicht bald zugestanden wurde, da man sie eines Rauschmittel-Mißbrauches beschuldigte.

Bei seinen Angaben über die Peyotekirche stützt sich Aldous Huxley auf einen Bericht von Professor J. S. Slotkin, der zu den wenigen Weißen gehört, die an den Kultfeiern der Peyoteesser teilgenommen haben. Dieser berichtet, daß sich die Teilnehmer nie wie Trunkene benehmen, nie aus dem Rhythmus geraten, noch sich ihre Worte verwirren. Nach den von ihm gesammelten Mitteilungen beziehen sich die Visionen der Feiernden auf Christus. Manchmal glauben sie die Stimme des Großen Geistes selbst zu hören. Oft sind sie ganz von der Gegenwart Gottes durchdrungen. Lebhaft treten ihnen die eigenen Verfehlungen ins Bewußtsein, wie sie den Antrieb erfahren, ihre Fehler zu bessern und Gottes Willen zu erfüllen.²

Aldous Huxley selber vertritt die Ansicht, ein Baum, der so zufriedensstellende Früchte zeitige, dürfe nicht als schlecht verworfen werden, es sei darum an der Zeit, daß die christliche Kirche den Peyote-Gebrauch als „Sakrament“ anerkenne. Damit würde die Kirche nichts anderes tun, als was das Christentum in den ersten Jahrhunderten getan habe, wenn es viele heidnische Riten und Feste „getauft“ und in ihren Dienst gestellt habe. Damit hat Huxley vor dem breiten Forum seiner Leserschaft eine Frage gestellt, welche eine ernsthafte Beantwortung herausfordert.

4. Allgemeine Charakteristik des Rausches

Versuchen wir nun eine allgemeine Charakteristik der Rausch-Entrückung. Zunächst erhebt sich die Frage: Welche Mittel werden zur Erregung des Rausches gebraucht? Dafür werden keineswegs Narkotika allein oder an

¹ Nach: R. de Ropp, Bewußtsein und Rausch, 34 f.

² Aldous Huxley, Die Pforten der Wahrnehmung, 55 ff.

erster Stelle verwendet. Vielmehr erscheint das Narkotikum oft nur als Ersatzmittel für viel schwierigere Wege zu einem ekstatisch erhobenen Seelenzustand. Die ursprünglichen Mittel sind seelische Beeinflussung (Konzentration), Körperbewegungen (wie lebhaft Tänze) und starke, künstlich erregte Schmerzen. Alles, was geeignet ist, den Menschen zu „entrücken“, ist auch von Menschen schon dazu gebraucht worden.

Als archaische Ekstasetechnik hat der Schamanismus zu gelten, der mit seinen bizarren Äußerungen dem Außenstehenden oft nur als seelische Verirrung erscheint. Wir wollen für unseren Zusammenhang das umfangreiche Gebiet des Schamanismus und der Yoga-Technik außer Betracht lassen. Es genügt uns darauf hinzuweisen, daß die Religionsforschung der jüngsten Zeit gerade darin echte religiöse Phänomene aufgezeigt hat. Schamanismus und Yogatum beziehen ihre Kräfte aus einem tiefen seelischen Heimweh des Menschen, der zum kosmischen Zentrum zurückdrängt und Mittel sucht, zum „Himmel“ aufzusteigen¹.

Daß das Fasten ein Mittel zur Ekstaseerregung sein kann, will auf den ersten Blick ganz unglaublich erscheinen. Daß dem doch so ist, bestätigt etwa das Erlebnis eines deutschen Diplomaten aus dem ersten Weltkrieg. In der Wüste verirrt, hatte der Diplomat von Hentig die wildesten Durst- und Hitzequalen auszustehen. In seinen Erinnerungen heißt es: „Nun war der Durst in quälendster Form gekommen. Zuerst quälte der Gaumen die Zunge. So oft ich mir nur ein Wort vorsprechen wollte, kam es mit heiserem Hauch heraus. Dann quälte der brennende Wunschgedanke, der für gar keinen anderen Raum ließ; und endlich schmerzten unsagbar der ganze Körper, die bleiernen Glieder, der Kopf.“ Nach Gehörshalluzinationen, die Glocken einer Karawane vorgetäuscht hatten, legte sich Hentig erschöpft nieder und geriet in eine Art Ekstase, die er folgendermaßen beschreibt: „Ich hatte das Gefühl, auf freiem Meer zu schwimmen, mit der deutlichen Vorstellung, nicht von dem Salzwasser trinken zu dürfen, ich hatte ein Gefühl unendlicher Freiheit, einer Ledigkeit, einer Unverantwortlichkeit ... es war eine unschätzbare Erlösung aller Spannungen²“. Dieses Selbstzeugnis ist psychologisch aufschlußreich. In dem Entrücktheitserlebnis ist von dem Erlebenden eine „Last“ genommen, die Last von „Spannungen“. Zu der hinweggenommenen Last gehört auch die der „Verantwortung“, der Lebensverpflichtung, selbst handeln und selbst entscheiden zu müssen mit dem lastenden Bewußtsein, daß von der Eigenentscheidung alles abhängt. Eine falsche Eigenentscheidung kann in den Tod führen. Auch wenn sich der gewöhnliche Mensch in seinem durchschnittlichen Leben dieser Last nicht voll bewußt ist, ist er damit beladen, um an gewissen Wendepunkten seines Lebens dieser Verantwortung inne zu werden. Für die Eigen-Ver-

¹ Aus der umfangreichen Literatur sei hier nur erwähnt: Mircea Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik 1962; Mircea Eliade, Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit 1960.
² v. Hentig, Meine Diplomatenfahrt in verschlossenes Land 1918, 56 ff.

antwortung, in deren Zeichen für gewöhnlich das Leben steht, tritt im Zustand der Entrücktheit das leichte Getragenwerden von einer anderen Macht ein, die als „Gnade“ empfunden wird. Die Eigenverantwortung schließt in sich eine Reihe von hemmenden Verboten, die jeden Augenblick aus dem Zustand der Latenz in den der aktuellen Hemmung treten können. Im Zustand der äußersten eigenen Schwäche scheint die Last, welche der gewöhnliche Mensch in seinem Leben dauernd zu tragen hat, von ihm genommen zu sein. Ein analoges Erlebnis tritt oft vor dem Tode eines Menschen ein. Wenn der Organismus einen langwierigen Kampf mit einer schweren Krankheit aufgegeben hat, setzt ein euphorischer Zustand ein, das Gefühl einer leichten Entlastetheit, das dem Sterbenden die Hoffnung auf baldige Genesung vortäuschen kann.

Die außergewöhnlichen Erfahrungen des Entlastetseins im Zustand extremer Erschöpfung macht es verständlich, daß der Indianer eben das Fasten zu dem Zwecke anwendet, um in den Phantasien der entschwindenden Sinne „die Geister zu sehen“.

Freilich gehört zur Anwendung solcher einfacher Mittel die Kraft außerordentlicher Selbstbeherrschung, die nicht leicht ein Mensch aufbringt. So wird es begreiflich, daß man zu leichteren Mitteln greift, die auf weniger beschwerlichem Wege das gleiche Ziel versprechen. Das eben sind die narkotisch wirkenden Mittel. Zu den Narkotika gehören außer dem schon genannten Peyote (Meskalin), Opium, Hanf (Haschisch), Soma, Kawa, Tabak, alkoholische Getränke, Rauch und Dämpfe berauschender Opferspeisen. Ihre Anwendung ist sehr verschiedenartig und verschieden stark. Anfänglich mögen sie nur als Nachhelfemittel zur Erleichterung der auf anderen Wegen gesuchten Entrücktheit angewandt worden sein. Je mehr man ihre Wirksamkeit schätzen lernte, desto mehr erübrigte sich die Eigenbemühung. Immer leichter konnte man sich ohne große Anstrengungen „künstliche Paradiese“ verschaffen. Damit erschlaffte die Kraft der Eigenanstrengung, was so weit gehen konnte, daß ein der Rauschsucht Verfallener ein charakteristisch Willensentmächtigter ist.

Wollen wir ein echtes Verstehen der eigenartigen religiösen Rauschbräuche erzielen, dann dürfen wir nicht von den Extremfällen der Willensentmächtigten ausgehen, welche die Indianer „lebende Leichname“ nennen, sondern von jenen Fällen, bei denen die Eigenbemühung im Vordergrund steht. Unwillkürlich drängt sich bei Betrachtung der Wege, wie Entrücktheit gesucht wird, der Gedanke auf: Hier wirkt sich ein elementarer Trieb mit ganzer Wucht aus. Für gewöhnlich sträubt sich der natürliche Mensch dagegen, die Herrschaft über sich selbst, sein Vollbewußtsein, aufzugeben. Hier aber wird mit oft gewaltsamen Eingriffen in das körperliche Leben der bewußte Selbstbesitz gebrochen und entmächtigt. Man vergegenwärtige sich, welche Hindernisse dabei zu überwinden sind! Selbst so elementare Dränge wie Hunger und Durst, die so stark sein können, daß bei dem Ver-

hungernden gar kein anderer Gedanke mehr Raum findet als der Ruf nach „Nahrung, Nahrung!“ werden niedergehalten und tapfer übernommen. Dabei bringt es der Indianer — wie wir hören — fertig, bis zu zwölf Tagen voll zu fasten, um entrückt zu werden und die „Geister zu schauen“. Es ist leicht glaublich, wenn es im Bericht eines Indianers heißt, daß ihn nachts Hunger- und Durstqualen nicht schlafen ließen. Der Sucht zum religiösen Rausch liegt ein Trieb von solcher Gewalt zugrunde, daß selbst das natürliche Zurückbeben vor dem körperlichen Schmerz überwunden wird; denn gerade der heftigste Schmerz wird noch als Stimulans verwendet, etwa wenn sich der Fakir einen eisernen Haken durchs Fleisch reißen läßt, um daran an einem hohen Galgen auf- und abgeschwungen zu werden.

Nicht minder grausam ist die Selbsttortur des Indianers beim Sonnenfest, der sich Pflöcke und Lederriemen durch das Schulterfleisch ziehen läßt, daran festgehalten den heiligen Sonnenpfehl umkreist, das Antlitz starr gegen die Sonne gerichtet, sich dabei Einschnitte in die Haut macht, bis die Pflöcke reißen und der Tänzer bewußtlos zu Boden stürzt. Kaum aus der Ohnmacht erwacht, schlägt er sich unter Aufbietung seiner letzten Kräfte ein Fingerglied ab. Es muß doch wahrlich ein ganz elementares Drängen sein, welches nicht bloß zur Selbstverstümmelung, sondern gelegentlich sogar zum Selbstmord antreibt.

Es ist uns heute nicht mehr möglich zu sagen, wie Menschen zuerst dazu kamen, Rausch-Mittel anzuwenden, um Entrückungen zu suchen. Es dürfte wohl so gewesen sein, daß sie anfänglich unabsichtliche Erfahrungen mit berauschenden Getränken und Gerüchen machten, welche sie nachher mehr und mehr absichtlich wiederholten.

So schwer im einzelnen religiöse Rauschhandlungen zu deuten sind, eine grundlegende Absicht blickt überall durch: der sehnsüchtige Wille nach einer anderen Welt, nach der eigentlichen und wahren Welt, während die Welt, in welcher der Mensch lebt, als uneigentliche und nicht vollwirkliche erfahren ist. Die Enge des Alltagslebens drückt für gewöhnlich so unträglich, daß nichts das Drängen der Sehnsucht, darüber hinaus zu kommen, aufhalten kann. Des Strebens Ziel ist — wie aus dem zitierten Soma-Gebet zu entnehmen ist — das unvergängliche Leben der Unsterblichkeit, in dem das unerschöpfliche Licht der Sonne flutet, wo Freuden und Wonne warten. Eben im Rausch meint der Mensch in eine andere Welt „entrückt“ zu sein, in der die Schwere und drückende Enge der Alltagswelt nicht mehr herrscht. Vielmehr trägt ihn dort ein leichtes Schweben. „Flug-Träume“ sind in Entrückungen häufig. Alle Dinge gewinnen Leichtigkeit und Fülle, beschwingtes und tanzendes Dasein. Seltsame, neuartige Erscheinungen tauchen auf, „Geister“, Wesen, die eine über das Alltagsdasein erhöhte Existenz haben. Sicherlich steht dem „primitiven“ Menschen das Objektive im Vordergrund. Er sucht den Rausch nicht zunächst, um in ihm

den Rausch-„Zustand“ zu erfahren, sondern um darin eine neue Welt zu erlangen.

Auch der dem Rausch verfallende Mensch der Gegenwart will im Rausch seine Welt vergessen und eine andere finden, selbst wenn er zum Skeptiker geworden ist und keineswegs mit religiösem Ernst eine neue Wirklichkeit sucht, sondern lediglich nach einer rasch vorübergehenden Illusion verlangt. Sein modernes kritisches Wirklichkeitsbewußtsein nimmt die „Schein“-Welt der Illusion nicht ernst. Ihm geht es zunächst um das subjektive Rausch-Gefühl. Nie schwindet ihm dabei das Wissen darum, daß seine gewöhnliche Welt die wirkliche Welt ist, der er zwar entfliehen möchte, der er aber nicht entfliehen kann. Seine Rauschsucht wird leicht zu feiger Flucht aus der Wirklichkeit, die er nicht zu meistern vermag; darum entweicht er in die Ersatzwelt des Truges.

Anders ist es bei den Gläubigen alter Rausch-Kulte. Sie suchen wirklich eine höhere Welt. Dabei nehmen sie keineswegs jedes Rauscherlebnis unkritisch als Enthüllung einer übernatürlichen Wirklichkeit an. Sie sind von der Wirklichkeit einer absoluten Welt überzeugt, deren Entschleierung sie mit allen Mitteln suchen. Daher ist auch ihr Bemühen um rauschhafte Entrückung kein feiges Ausweichen vor der Wirklichkeit, sondern ein echtes religiöses Streben, das Suchen nach dem Welt-Zentrum, in dem die Unruhe des Menschen zur Ruhe kommt. Bei diesem Suchen scheuen sie nicht vor der Überwindung schwerer, ja schwerster Hindernisse zurück. Sie erstreben wirklich die Offenbarung einer überirdischen Welt.

Dabei dürfte die subjektive Seite des Rausches, die Änderung der Bewußtseinslage, nur mittelbar mitgewollt sein. Je nach der Art des angewandten Rausch-Mittels ändert sich die Bewußtseinslage in sehr verschiedener Weise. Es kann sich um Schwächung, Einengung und langsames Abgleiten des Vollbewußtseins zu dumpfem Hinbrüten handeln, es kann aber auch eine Steigerung zu wirbelnder Bilder- und Ideenfülle, ein Aufbrechen bisher schlummernder Affekte und Energien stattfinden. Dabei drängen die geweckten Antriebe zur Überflutung der maßsetzenden Grenzen. Dem Entrückten ist es, als ob in ihm eine unerschöpfliche Quelle seelischer Kräfte aufgebrochen wäre oder als ob ein fremder mächtiger Wille von ihm Besitz ergriffen hätte. Dabei fühlt sich das Ich verwandelt. Durch die Steigerung des Erlebens, das plötzliche Aufbrechen bisher schlummernder seelischer Kräfte, die einsetzende Bilderfülle mit rascher und leichter Folge scheinen die erlebten Dinge in ein ganz neues Licht getaucht, so daß die Illusion einer „anderen Welt“ verständlich wird.

5. Psychologische Durchdringung des Zusammenhanges von Rausch und Religion

Solange fremdartige Äußerungen religiösen Lebens nur von außen her betrachtet und beurteilt werden, sind sie Mißverständnissen ausgesetzt. Da das religiöse Leben die intimste Äußerung der menschlichen Persönlichkeit darstellt, ist es niemals allein aus äußerem Tun, aus rituellen Handlungen oder Kultgegenständen zu verstehen. Erst wenn es sich ausspricht, sei es der Gottheit gegenüber (Gebet), sei es Mitmenschen gegenüber (Selbstbericht), wird es uns faßbar und durch geistigen Nachvollzug verstehbar. Selbstzeugnisse über Eigenerfahrungen sind freilich etwas Spätes. Für die geistige Entwicklung ist es sehr bezeichnend, daß autobiographische Selbstreflexionen und Bemühungen um eine Art psychologischen Verstehens der eigenen Erfahrungen erst auf einer späten Stufe anzutreffen sind. Selbst für die Antike war die Selbstzergliederung des eigenen Seelenlebens, wie sie Augustinus in seinen „Bekennnissen“ vornahm, ein Novum. Deshalb kann man auch zunächst keine Selbstzeugnisse von Angehörigen einer Naturreligion erwarten. Wenn wir dennoch manche recht eingehende Selbstberichte etwa von Indianern haben, so findet diese Tatsache ihre Erklärung in der Berührung mit der amerikanisch-europäischen Kultur. Forscher waren es, die Indianer zu schriftlichen oder mündlichen Äußerungen veranlaßten.

Wenn wir es unternehmen, den Zusammenhang von Rausch und Religion an Hand von Selbstzeugnissen zu untersuchen, so soll mit Selbstberichten primitiver begonnen werden. Daran soll sich anschließen die Sinn-Deutung des Rausches, wie sie moderne Rausch-süchtige auf Grund eigener und fremder Erlebnisse gegeben haben. Insbesondere werden wir die „Künstliche Paradiese“ genannten Selbstbekenntnisse des französischen Dichters Charles Baudelaire heranziehen. Weiterhin wollen wir die mit Rauschdrogen in Selbst- und Fremdversuchen erzielten Ergebnisse auswerten. Anlässlich der Jugendweihe versetzen viele Indianer ihre Jugendlichen in einen Traumzustand, in ein künstliches Delirium. Es erscheint ihnen wichtig, daß sich in diesem Zustand der Schutzgeist dem jungen Menschen, der ins Leben der Erwachsenen eintreten soll, offenbart und ihm die Bahnen des Schicksals anweist. Ein junger Indianer erzählt, wie er von seinem Großvater in den Wald hinausgeführt, ihm unter einer hohen Tanne ein Lager bereitet wurde, wie er sich dann zum Fasten niederlegte und die strenge Weisung erhielt, nicht das geringste zu genießen, nicht einmal Regentropfen aufzulecken. „Dann sagte mir der Großvater, ich dürfe mich überhaupt nicht vom Lager erheben, müsse immer nur still liegen und geduldig der Dinge harren, die da kommen würden. Die ersten Tage waren mir schrecklich, in den Nächten konnte ich vor Hunger und Durst nicht schlafen. Aber

ich überwand es, und am fünften Tage fühlte ich nicht viel Plage mehr. Ich verfiel in einen träumerischen und halbstarren Schlafzustand; aber bloß mein Körper schlief, meine Seele wurde frei und wachte.“ In den ersten Nächten zeigte sich ihm nichts, erst in der achten Nacht begannen die Erscheinungen. Im Rauschen und Wehen der Äste glaubte er das Sichnäher eines Wesens zu bemerken, das mit ihm Zwiesprache halten wollte. Dabei hörte er, man habe sich im Geisterreich über ihn beraten, der gefaßte Beschluß laute für ihn sehr günstig. Sehr anschaulich schildert der Bericht sogar, wie er selbst zu dieser Ratsversammlung hingeholt wurde. „Dann nahm ich Abschied und ließ mich auf mein Lager hinab. Drei Tage waren vergangen, während welcher mein Leib starr wie ein Leichnam lag, nur meine Seele war gewandert. Ich fühlte mich ganz schwach und seufzte wie einer, der aus tiefem Schlaf erwacht¹.“

Es ist begreiflich, daß sich im Zustand der entschwindenden Sinne die erwarteten Geister einstellen; hatte sich ja während der langen Zeit des Wartens und Fastens der Geist des Jünglings auf die kommenden Geister konzentriert. Jeder andere Gedanke war ausgeschlossen. Hinzu kommt, daß quälender Hunger und Durst die Bewußtseinsbreite so einengen, daß mehrere Gedanken nebeneinander überhaupt nicht mehr aufkommen können. Es muß ein einzigartiges Erlebnis sein, wenn sich der Mensch mitten aus den Qualen des Leibes heraus in die Freiheit seliger Lösung von aller Leiblichkeit versetzt fühlt, sich ihm eine neue schrankenlos freie und luftig leichte Welt auftut, nun gar die Götter erscheinen und ihm den so lange sehnsüchtig erwarteten Ratschluß, der günstig lautet, verkünden. Gewiß geht der Jugendliche persönlich ahnungslos in das ganze Erlebnis hinein, doch leiten ihn die Erfahrungen und Erlebnisse vieler Generationen, die sich in den ehrwürdigen Bräuchen der Jugendweihe verdichtet haben.

Beachtlich ist bei dem hier geschilderten Selbsterlebnis — im Gegensatz zu anderen, die noch zu besprechen sind —, daß im Traumzustand keineswegs ein Zerfließen des Ich noch eine Identifizierung mit der Erscheinung erfolgt. Das Ich bleibt deutlich geschieden von dem erscheinenden Wesen. Für uns ist es kein Zweifel, daß im Rauschzustand keine inhaltlich neue Offenbarungen erfolgen. Was erlebt wird, wußte der Initiand längst vorher aus den Belehrungen der Alten. Nicht um das Wissen geht es, sondern um das vollanschauliche Erleben des Gewußten. Eben dieses geschieht bei der „Entrückung“ in das „Reich der Geister“.

Nicht immer sind die Fastenversuche von dem genannten Erfolg begleitet. Es kommt vor, daß die erwarteten Geister ausbleiben. So in dem wertvollen Selbstzeugnis eines Winnebago-Indianers, das Radin mitteilt und das Wilhelm Schmidt unter der Überschrift „Die Geschichte eines individuellen

¹ Nach G. Wagner, Entwicklung und Verbreitung des Peyote-Kultes, in: Baessler Archiv, Bd. XV 1932, 69.

Gottsuchers“ im zweiten Band seines Werkes „Der Ursprung der Gottesidee“ wiedergibt¹.

Der Vater drängte den herangewachsenen Jugendlichen zum Fasten mit dem Hinweis, daß dabei die Geister erscheinen, denen Erdmacher (= Gott) bedeutende Gewalten übertragen habe. In sehnsüchtiger Erwartung ging der Jugendliche an das Fasten heran. Es drängte ihn, nicht bloß die üblichen Geister zu sehen, sondern Erdmacher selber, der die Geister geschaffen und mit Macht begabt hatte. „Nun, wie heilig auch diese Geister sein mögen“, dachte er, „so muß Erdmacher noch heiliger und mächtiger sein.“ Darum suchte er von Erdmacher selbst zu träumen und konzentrierte auf ihn seine Gedanken. „Ich bin neugierig, ob Erdmacher mich segnen wird; das ist es, worüber ich nachdenke.“ „Von Erdmacher wahrhaftig will ich Kenntnis erhalten“, dachte er; „so daß, wenn er mich nicht segnet während des Fastens, ich sicherlich sterben werde. So fastete er auf äußerste, mit all seiner Kraft. Nur für Erdmacher fastete er. Das erstmal fastete er vier Tage, das zweitemal sechs Tage; dann acht, zehn, ja schließlich zwölf Tage. Trotz dieser übermenschlichen Anstrengungen hatte er keinen Erfolg: Erdmacher zeigte sich ihm nicht. Als junger Mann nahm er sich ein gleichgesinntes Weib und begann wieder seine Bemühungen, durch Fasten Erdmacher zu schauen. Er opferte sogar sein erstes Kind in der Hoffnung, daß sich ihnen nun Erdmacher gnädig erweisen würde. In der Nacht scheint ein Traum die Erfüllung zu bringen. „Er ist ganz sicher der eine, eine Soldatenuniform trägt er; einen hohen Stülphut hat er auf seinem Haupte.“ Es ist wohl das Bild eines amerikanischen Offiziers — das Höchste, was ein Indianer kennt —, in dem sich Erdmacher nun zu offenbaren scheint. Aber der kritische Zweifel macht auch vor diesem Traumbild nicht halt. „Ist er's oder ist er's nicht?“ Diese Frage läßt den Träumenden nicht los, bis er die Autosuggestion durchschaut. Enttäuscht merkt er, daß es sich bloß um eine Einbildung handelt. „Das war Erdmacher nicht.“ Die bösen Geister hatten ihn betrogen. Auch weitere Fastenversuche haben keinen Erfolg. Zwar wählte der junge Indianer noch einmal, Erdmacher zu sehen, zu dem sein Herz „bitterlich aufschrie“, um von ihm gesegnet zu werden; doch erwies sich auch diese Hoffnung als Täuschung.

Dieses Selbstzeugnis ist deshalb von großem Wert, weil es einen Menschen zeigt, der nicht im Banne der Tradition verbleibt: vielmehr lebt in ihm der ursprüngliche Drang, in dem durch strenges Fasten geschaffenen Traumzustand eine übernatürliche Welt, ja den Erdmacher selbst zu Gesicht zu bekommen. Der Ernst einer alle Hemmnisse überwindenden Sehnsucht ist gepaart mit einer ebenso hellsichtigen Kritik. Dieser „individuelle Gottsucher“ sucht eine überweltliche „Wirklichkeit“; er weist es zurück, einer billigen Selbsttäuschung zu erliegen.

Wie sich aus Gugins Beobachtungen bei den Yamana ergibt, besteht hier ein enger Zusammenhang zwischen Fasten-Träumen und dem Medizin-

¹ Wilh. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, II. Bd. 1929, 609 ff.

männerwesen. Gusinde unterzog sich selbst der Medizinmännerschulung. Dabei „wird immer wieder betont: Je schmaler die Kost, je geringer das Maß an Speise und Trank, das einer zu sich nimmt, um so geeigneter ist der Yekamus (Medizinmann) zu den Kunststücken und Proben, die er vorzuführen pflegt“¹. Größeres Ansehen gewinnt nur der Medizinmann, der in Träumen von Geistern dazu berufen wird. Knappe Ernährung, kurzer Schlaf in unbequemer Körperhaltung, die Monotonie des Gesanges und des gesamten Lebens in der Schulungshütte dienen nach Gusindes Auffassung – „denn die Leute selbst wissen darüber keine besondere und klare Auskunft zu geben“ – „der möglichst großen Entwicklung und Ausbildung der Imaginationsgabe und Vorstellungskraft sowie der schnellen Kombination äußerer Erscheinungen und Vorkommnisse mit den eigenen Träumen und Phantasiegebilden auf der Grundlage starker, lebhafter Autosuggestion. Letztere muß bis zu einem solchen Grade entwickelt werden, daß der Yekamus in der Überzeugung lebt, seine Traumgebilde, Halluzinationen und Phantasieprodukte sind lautere Wirklichkeit, sind tatsächlich lebende Gestalten, die sich dem Yekamus nähern ... mit ihm verkehren, sprechen und verhandeln“².

Bevor der Yekamus eine Krankenheilung vornimmt, braucht er lange Zeit, sich in die rechte Geistesverfassung zu versetzen. Durch einförmigen Gesang, durch rhythmische Bewegungen des ganzen Körpers, die ansteigend schneller und wilder werden müssen, beeinflußt er sich selbst stark suggestiv, so daß ihm seine Phantasieprodukte „Wirklichkeit“ werden. Immer ist dabei das Fasten eine wichtige Voraussetzung. Nach ihren eigenen Angaben leisten die Yekamus der Gegenwart (sc. in der Zeit des Aufenthaltes von Gusinde bei den Feuerland-Indianern) bei weitem nicht mehr das gleiche wie ihre Vorfahren. Bezeichnenderweise sehen sie den Grund in dem „vielen und guten Essen“, das sich die Indianer von den Weißen angewöhnt haben.

„Davon werden Körper und Geist schwerfällig, die Träume aber kommen nicht mehr so lebhaft und häufig. Die alten Yekamus haben bis Mittag gefastet und dann nur zwei bis drei Miesmuscheln täglich gegessen, wenn sie einen Kranken heilen wollten, oder schlimme Geister verscheuchen mußten, oder im Traum ihre Schutzgeister zu befragen wünschten – sie kannten eben Alkohol, Tee oder Kaffee nicht, wie wir diese Dinge so häufig genießen. Jene alten Meister begnügten sich mit einigen Tropfen Wasser; nachts ruhten sie nur kurze Zeit aus und das nur in Hockstellung“³.

Die naturgemäße Folge solcher Lebenshaltung mußte eine große Labilität des Bewußtseins sein, das sich leicht willentlich beeinflussen ließ. Immer war der Mensch in Bereitschaft, sich in einen seelischen Ausnahmezustand zu versetzen. Nur ein solcher galt als geeignete Geistesverfassung zur Auf-

nahme übersinnlicher Einflüsse. Bezeichnend ist noch, daß diesen Yekamus Rauschgifte, deren Wirkung sie wohl kannten, nicht als Ersatz für Fasten galten.

Bislang war vornehmlich die Rede von außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen, die durch Konzentration und Fasten hervorgerufen werden. Wird dadurch zwar die psychophysische Kraft des Menschen geschwächt, so kann jedoch kaum eine Vergiftung und Störung der organischen Funktionen erfolgen, wie das bei Verwendung der Narkotika der Fall ist. Wodurch unterscheiden sich nun narkotisch erzeugte Rauschzustände von den auf natürlichem Wege erzeugten Entrückungszuständen?

Die Selbstversuche, die seit langem mit Meskalin angestellt worden sind, geben auf unsere Frage einen gewissen Aufschluß. Den ersten Selbstversuch mit dem von ihm rein dargestellten Meskalin unternahm im Jahre 1897 der deutsche Pharmakologe Artur Heffter. Eingehende Versuche mit Meskalin, für die sich eine Reihe von Versuchspersonen zur Verfügung stellten, unternahm der Psychiater Beringer.

Die Ergebnisse dieser Versuche weisen zwar eine Reihe von Ähnlichkeiten auf, doch keineswegs so, daß sie sich alle ohne weiteres auf einen Nenner bringen ließen. Jedenfalls haben viele Versuchspersonen unter Einwirkung der Rauschdroge ähnliche Erlebnisse, wie wir sie von Schizophrenen her kennen, so daß man sagen kann: Meskalin-Trunkene machen eine temporäre Schizophrenie durch. Für die Wirkung wird eine Störung des Stoffwechselprozesses angenommen. Das Gehirn ist mit einer Reihe von Enzym-Systemen ausgestattet, die dazu dienen, seine Tätigkeiten zu koordinieren. Einige dieser Enzyme regulieren die Glukose-Zufuhr zu den Gehirnzellen. Glukose (Traubenzucker), für den Lebensablauf von entscheidender Bedeutung, wird gewöhnlich dem Blutstrom entnommen. „Mescaline unterbindet nun in fataler Weise die Tätigkeit der enzymartigen Stoffe, die dafür zu sorgen haben, daß der Traubenzucker aus dem Blut zu den Gehirnzellen geleitet wird. Es ist demnach nicht ausgeschlossen, daß die eigenartigen Erscheinungen, die nach Mescaline-Genuß auftreten, darauf zurückzuführen sind, daß das Gehirn wegen ungenügender Versorgung mit Glucose nicht mehr normal funktionieren kann. Es ist auch nicht abwegig anzunehmen, daß ein ähnlicher Vorgang im Gehirn schizophrener Personen vor sich geht“ (Metzner¹).

Für die Meskalineinwirkung sind jedenfalls zwei Dinge charakteristisch. Das eine ist die starke Einengung des Bewußtseins. Metzner sagt: „Wer Mescaline nimmt, hat eine völlig veränderte Vorstellungswelt. Was für ihn normalerweise von höchstem Interesse ist, wird äußerst uninteressant, und sein Wille erleidet eine tiefgreifende Veränderung. Anders ausgedrückt: dadurch, daß das Gehirn nicht mehr genügend Traubenzucker bekommt,

¹ Wilh. Koppers, Unter Feuerland-Indianern 1924, 181

² ebenda 183.

³ ebenda 185.

¹ Alfons Metzner, Weltproblem Gesundheit 1961, 104.

wird das unterernährte ‚Ich‘ schwach, kann sich nicht mehr mit den notwendigen alltäglichen Verrichtungen abgeben und verliert jedes Interesse an den räumlichen und zeitlichen Beziehungen. Die Folge davon ist, daß sich allerlei biologisch Merkwürdiges ereignet. Solche Menschen entdecken eine Welt visionärer Schönheit, oder sie nehmen außersinnliche Dinge wahr¹.“

Damit deutet Metzner schon das Zweite an, was für die Meskalinwirkung charakteristisch ist. Es ist der außerordentliche Eindruck, den vor allem Farben hervorrufen. Es kommt geradezu zu Farbvisionen, wie sie ähnlich auch von Schizophrenen beschrieben werden. So hat van Gogh offensichtlich die Farben in der Natur viel greller und intensiver gesehen als normale Menschen. Auch eine Reihe anderer Versuchspersonen berichten, das Alkaloid habe ihnen die Fähigkeit verliehen, übernatürliche, lebhaftere, ja geradezu lebende Farben mit unzähligen feinen Schattierungen wahrzunehmen, welche das gewöhnliche Auge nicht sieht. Der geradezu visionäre Eindruck von Farben drängt dabei alles Interesse an allem anderen, auch an lebenswichtigen Aufgaben, völlig zurück.

Die Wirkungen von Peyote, aus dem das natürliche Meskalin gewonnen wird, sind keineswegs immer die gleichen. Nicht selten scheint es zu geschehen, daß die Folgen des ersten Peyotegebrauches schwere Depressionen, ja Todesangstzustände sind. Solche erlebte auch der Begründer des Peyote-kultes bei den Winnebagos. Ein Deutscher, der in Mexiko Peyote versuchte, glaubte die grauenhaft zupackende Knochenhand des Todes zu verspüren². Auch Beringers Meskalin-Versuche berichten von gelegentlichen Depressionen.

Wer sich trotz anfänglicher Depressionen nicht davon abhalten läßt, Peyote weiter zu gebrauchen, dem wird auch die eigentliche Peyote-„Offenbarung“ zuteil: Das religiöse Weltgeheimnis scheint sich ihm zu entschleiern.

J. Rave berichtet: „Während der Nacht war ich voller Furcht gewesen, aber jetzt war ich glücklich. Jetzt, als das Licht erschien, glaubte ich, daß für mich nichts unsichtbar sein würde. Ich schien alles klar zu sehen . . . Drei Tage und drei Nächte hatte ich die Medizin gegessen, und drei Tage und drei Nächte hindurch hatte ich nicht geschlafen. Ich erkannte jetzt, daß ich während aller der Jahre, die ich auf Erden gelebt hatte, nie etwas Heiliges gekannt hatte. Jetzt wußte ich um das Heilige zum erstenmal³.“

Die Entschleierung des Weltgeheimnisses im narkotischen Rausch erfolgt nicht eigentlich durch Geister wie bei der durch Fasten erreichten Entrückung. Nicht Wesen aus einem anderen Reiche erscheinen. Vielmehr scheinen alle Dinge in ein seltsam durchdringendes Licht getaucht. Alles scheint klar zu durchschauen zu sein. Das Ich glaubt einen unmittelbaren Zugang zu dem Innersten der Dinge gefunden zu haben, ja mit ihnen eins zu werden.

¹ ebenda 105.

² Viktor A. Reko, Magische Gifte, Rausch- und Betäubungsmittel der Neuen Welt 1938, „Peyotl, ein Kaktus, der Gespenster sehen läßt“ 60 f.

³ Nach: G. Wagner, Entwicklung und Verbreitung des Peyote-Kultes, 69.

Darüber spricht mit aufschlußreicher Deutlichkeit ein weiteres Selbstzeugnis. Es stammt von dem Bruder des schon genannten Winnebago-Indianers, der in heroischer Weise durch Fasten und das Opfer seines ersten Kindes „Erdmacher“ dazu bewegen wollte, sich ihm zu zeigen, aber immer wieder enttäuscht wurde. Dem zweiten fehlte der religiöse Ernst des ersten. Von den Eltern zum Fasten hinausgeschickt, wartete er nicht auf die Geister, tändelte vielmehr mit Mädchen, log nachher von einer großen Geistererscheinung, die er gehabt habe. So wuchs er zum Lüstling heran und fastete auch bei späteren Feiern nur zum Schein. Durch seine Verwandten wurde er mit dem Peyotekult bekannt gemacht. Trotz anfänglichen Widerstrebens schloß er sich an und erfuhr dabei zum ersten Male eine fühlbare innere Einwirkung sittlich-religiöser Art. In der Folgezeit wurde er ein anderer und fühlte sich nach moralischer Wandlung glücklicher als vorher. Im Peyoterausch erlebte er „Gesichte“; „Erdmacher“ erschien ihm. Bezeichnend jedoch für die „Gesichte“ in diesem Fall ist es, daß keineswegs andere Wesen erscheinen, sondern der in Rauschzustand Versetzte sich vielmehr mit einem unklar Erlebten identifiziert. Es handelt sich also gar nicht um ein „Gesicht“ oder um eine Vision, sondern um eine subjektive Gefühlsaufwallung. Es ist typisch für das Meskalinerlebnis, daß die auch sonst wahrgenommenen Dinge im Rausch in einer unerhörten Eindringlichkeit dem Menschen aufscheinen, anscheinend durchsichtig werden und so das Weltgeheimnis zu offenbaren scheinen.

„Ich betete zum Erdschöpfer: ‚Diese, deine Zeremonie, laß mich von nun an verrichten!‘ Als ich wieder hinblickte, sah ich eine Flagge. Ich sah genauer hin und erblickte ein Haus voller Flaggen. Sie waren mit den schönsten Zeichen bedeckt. In der Mitte des Zimmers war eine große Flagge, die lebendig war und sich bewegte. Am Eingang war eine andere, die nicht ganz sichtbar war. Ich hatte bisher nie in meinem Leben so etwas Schönes gesehen. Dann betete ich wieder zum Erdmacher. Ich beugte meinen Kopf, schloß die Augen und begann zu sprechen. Als ich betete, bemerkte ich etwas über mir, und dort war er: Erdmacher, zu dem ich betete. Das, was die Seele genannt wird, das ist es, was man Erdmacher nennt. Dies war es, was ich fühlte und sah. Alle, die dort saßen, wir alle hatten zusammen einen Geist oder eine Seele; wenigstens war es dieses, was ich erfuhr. Ich wurde im Augenblick der Geist und war ihr Geist oder ihre Seele. Woran sie auch immer dachten, ich wußte es sofort. Ich hatte es nicht nötig, zu ihnen zu sprechen und eine Antwort zu erhalten, um zu wissen, was sie gedacht hatten. Dann dachte ich an einen bestimmten Ort, und sofort war ich dort; ich war mein Gedanke¹.“

Sicher liegt diesem Indianer nichts ferner als philosophischer Pantheismus. Er glaubt an einen persönlichen Erdmacher. Aber im Rauscherleben verschwimmen die Grenzen der Dinge und des Ich. Die Dinge scheinen sich innerlich zu öffnen und das Ich in sie einzugehen. Durch die narkotische

¹ ebenda 70.

Lähmung ist das kritische Denken außer Tätigkeit gesetzt, dafür die Phantasie entbunden und so die Gleichsetzung mit dem Erlebten ermöglicht. Solange die kritisch stellungnehmende Persönlichkeit nicht im Rausch aufgehoben ist, kann solches Identifizieren nicht erwartet werden. Je mehr Rauschgift Dosen den Menschen seines Selbstbesitzes berauben, desto häufiger treten Auflösen der Individualgrenzen und Einfließen ins All eben auf. Sie dürften etwas für den narkotischen Rausch Charakteristisches sein.

Wie die wahrgenommenen Dinge der Außenwelt, so kann im Peyoterausch auch das eigene Selbst in unerhörter Eindringlichkeit vor den Erlebenden treten. Dadurch kommt es zu einer Art Hellsichtigkeit, in der schuldhaft Erinnerungen, die das Gewissen belasten, ins Bewußtsein treten und zu erdrückender Schwere anwachsen, so daß Peyote-Trunkene sich gedrängt fühlen, sich gegenseitig ihre Sünden zu bekennen. In dem zuletzt angezogenen Selbstbericht des „bekehrten“ Indianers ist auch von einer Vision des eigenen Selbst die Rede. Mit dem Gedanken, daß ihn seine erotischen Begierden von der vollen Hingabe an den Peyotekult abhalten, und mit der Sehnsucht, durch eine geregelte Ehe davon frei zu werden, hatte er begonnen, Peyote zu essen.

„Plötzlich sah ich etwas. Es war festgebunden. Der Strick, mit dem der Gegenstand gebunden war, war lang. Der Gegenstand selbst lief immer im Kreis herum. Dort war ein Weg, auf dem er gehen sollte, aber er war festgebunden und unfähig, dorthin zu gelangen. Der Weg war aufgezeichnet. Am Rande entlang wuchs Blaugras, und auf jeder Seite wuchsen viele Arten schöner Blumen. Süßriechende Blumen sproßten überall am Wege empor. Weit in der Ferne erschien ein helles Licht. Dort war eine Stadt von unbeschreiblicher Schönheit sichtbar. Ein Kreuz war im Blickfelde. Der angebundene Gegenstand fiel immer, gerade kurz bevor er den Weg erreichte. Ihm schien die nötige Kraft zu fehlen, um sich loszureißen. Nahebei lag etwas, was ihm genügend Kraft gegeben hätte, die Fesseln zu brechen, wenn er nur fähig gewesen wäre, es zu erreichen. Ich sah auf den Gegenstand, der so unentrinnbar festgebunden war, und sah, daß ich es selbst war. Ich dachte immer an Frauen. ‚Daran bin ich festgebunden‘, dachte ich. ‚Wäre ich verheiratet, so würde ich Kraft genug haben, um meine Fesseln zu brechen, und fähig sein, auf dem guten Wege zu wandeln.‘ Dann kam das Tageslicht über uns, und wir hörten auf.“

Die Laboratoriumsversuche mit Meskalin vermögen uns überraschend zu bestätigen, daß auch der zivilisierte Mensch ohne religiöse Intentionen von Rausch-Erlebnissen ähnlich beeindruckt werden kann wie der Indianer, der Peyote ißt. So geben Teilnehmer an den Versuchsreihen des Psychiaters Beringer wiederholt an, den Eindruck gehabt zu haben, als ob sich ihnen eine neue Welt aufgetan hätte. Am Schluß des Selbstberichtes einer Versuchsperson heißt es:

„Für mich ist das Ergebnis in persönlicher und sachlicher Beziehung sehr wichtig. Ich hatte schon immer vermutet, daß in dem Rauschmittel alter Kulturen

eine heute gar nicht mehr überschaubare Weisheit liegt. Mir, einem kultisch entwurzelten, skeptischen, rational trainierten Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts, hatte das Gift einen unerhörten Blick in sein Innerstes gestattet. Welche Größe und Präzision die Eingebung bei Menschen erreichen kann, die in Kult und Gemeinschaft eng verbunden sind, darf man von hier aus ahnen¹.“

Ein Student hatte unter Meskalinwirkung ein ganz ähnliches Erlebnis wie der Indianer, der seinem eigenen Selbst begegnet war. Ausdrücklich gab er im Protokoll an, es habe sich nicht um ein „Gesicht“ gehandelt.

In stundenlanger eindringlicher Zwiesprache war er seinem eigenen Charakterbilde gegenübergestellt worden. Auch nach dem Abklingen des Rausches blieb es ihm eins der ernsthaftesten und erschütterndsten Erlebnisse seines Lebens. Sein Erlebnis bestand in einem schrittweisen, tiefen, brennend klaren Bewußtwerden der eigenen Person. Die Hochspannung seines Erlebens wird anschaulich durch Eis- und Elektrizität versinnbildet. „Eis und Elektrizität in extremer Weise meinen Zustand bestimmend (es war das Gefühl, an eine Hunderttausend-Volt-Leitung angeschlossen zu sein), begannen sich als bestimmte (hier nicht weiter zu erörternde) Beziehungen zu meinem bisherigen Leben zu offenbaren, als sinnvolle Formeln, die mit erschütternder Klarheit auf Grundkräfte meines Daseins wiesen. Schritt für Schritt ordneten sich tausendfache Abneigungen und Vorlieben mit den grundlegenden Eigenschaften zu typischen Bildern (keine visuelle Bilder) von geradezu ägyptischer Monumentalität, d. h. ohne Details, ganz in ungeheuren Flächen und maßlos harten Konturen. Es kamen auch Gesichter, aber als Phantasiebilder sofort erkannt, voll von symbolischen Beziehungen auf mich, und schließlich unter rabiatischen tropischen Farben (hauptsächlich als drehende Bänder) ein Zusammenhangsaufschluß von schneidender Evidenz: Die Wildheit und gleichzeitige, fast ethische rigorose Disziplin des Erlebens erinnerte an die wilde und doch unerhörte disziplinierte Kunst des Mexikaners (für die ich schon früher viel Interesse gehabt habe), deutete auf bislang geheime Beziehungen und gab mir die merkwürdige Schlußformel des Hauptrausches: Ich habe Beziehung zu mexikanischen Voreltern gehabt. Die Endstimmung war die einer triumphalen Desillusion und grandios nüchternen Klarheit. Das Ergebnis hat noch heute seinen gültigen Wert. Ich würde nie wagen, den Ernst seiner Aufschlüsse zu vergessen.“

Diese Selbstbegegnung im Meskalinrausch mit einer Eindringlichkeit, die nicht zu vergessen ist, beweist, daß Rauscherlebnisse Primitiver auch von uns heute noch nacherlebbar und in ihrem Sinn aufschließbar sind. Besteht ein unverkennbarer Unterschied zwischen der durch Konzentration und Fasten erzeugten Entrücktheit und den durch Peyote, beziehungsweise Meskalin, hervorgerufenen Rauschzuständen, so haben wir einen ähnlichen Unterschied zwischen diesem Rauschzustand und dem durch andere Narkotika erreichten Rausch festzustellen. Zunehmend wird die Intaktheit der menschlichen Person angetastet. Das Verlangen des fastenden Indianers

¹ K. Beringer, Der Meskalinrausch 1927, 218.
² ebenda 217.

nach dem Erdmacher und seine Bemühungen sind voll-religiöses Verhalten. Anders schon ist es bei seinem Bruder, der das ernsthafte Fasten scheut, sittlich locker lebt, dann aber zu Peyote greift, dabei eine Art Bekehrungserlebnis hat und einen neuen Lebensweg einschlägt. Auch sein Verhalten kann man noch religiös nennen, wenn auch mit gewissen Einschränkungen. Anders wiederum ist es bei Verwendung der meisten üblichen Rauschdrogen. Gibt es auch hier einen deutlich faßbaren Zusammenhang zwischen „Rausch und Religion“, so wird man hier das Verhalten fast immer als „pseudoreligiös“ zu bezeichnen haben.

Der bekannte französische Dichter Charles Baudelaire, ebenso begabt wie haltlos, verfiel seit seiner Jugend der Dämonie der Rauschwelt, der er nicht mehr zu entrinnen vermochte. Sein Lebensweg wurde zu einem „Leidensweg“ (Porché¹). Opium, Haschisch und Paralyse sind die Stationen seines tragischen Zerfalles. In psychologischer Hellsichtigkeit erkannte er selbst die Zusammenhänge von Rausch und Religion und vermochte sie noch in seinen „Künstlichen Paradiesen“² darzustellen. Dem ersten Kapitel dieses Buches gibt er die bezeichnende Überschrift „Die Lust an der Unendlichkeit“.

Als erstes und grundlegendes Motiv, dem alle Rauschsucht entspringt, nennt Baudelaire das Suchen nach Überwindung der gegebenen engen Alltagswirklichkeit und die Gewinnung einer höheren.

„Der gemeine Verstand“ – so heißt es in der Einleitung – „sagt uns, daß die Dinge der Erde nur wenig Dasein haben und daß es Wirklichkeit nur in den Träumen gibt“ (XI).

Zumeist erlebt der Mensch sein Alltagsleben nicht als vollwirklich. Es gibt nur seltene Augenblicke in seinem Leben, die voller paradiesischer Lust und Befriedigung die Welt in den reinen Konturen und im Reichtum herrlicher satter Farben zeigen, Augenblicke, in denen sich unermessliche Perspektiven voll neuer Klarheiten aufzutun scheinen. Diese seltenen Augenblicke aber genügen, ein unauslöschliches Bedürfnis nach ihnen wachzurufen, ein Bedürfnis freilich, das seine Forderungen für gewöhnlich nicht vollbewußt, sondern aus einem dumpfen Unterbewußtsein heraus stellt. Dinge und Menschen werden nicht als vollwirklich, sondern als irgendwie scheinhaft und durchsichtig erfahren. Sie vermögen das Ich nicht voll zu fesseln derart, daß es in seinen Erlebnissen aufzugehen vermöchte. Auf weite Strecken seines Lebens hin begleitet den Menschen dieses Gefühl und drückt allem Alltagsleben den Stempel des Vorläufigen, Provisorischen, Nicht-Endgültigen auf. Eine schleichende Verzweiflung höhlt das ganze Leben aus, nimmt ihm Kern und Sinn. In meiner „Psychologie des Gottes-

¹ François Porché, *Der Leidensweg des Dichters Baudelaire*. Dtsch. v. C. Stern, 1930.

² Charles Baudelaire, *Die künstlichen Paradiese*, hg. v. F. Blei, 1925. – Den Zitaten ist die Seltenszahl dieser Ausgabe angefügt.

glaubens“¹ habe ich dieses Erleben als Grundlage der „Unruhe zu Gott“ des näheren beschrieben.

Aus diesem Bedürfnis heraus erstet das Suchen einer neuen volleren Wirklichkeit, die über der alltäglichen steht. „Der Müßiggänger grübelt darüber nach, wie er künstlich das Übernatürliche in sein Leben und seinen Geist bringen könnte“ (14). Im Rausch bietet sich eine neuartige unmittelbare Daseinsanteilmahme an, die des erwachsenen Menschen geheime Sehnsucht ist. Konnte das Kind bei seinem Erleben ganz „dabeisein“, ganz darin aufgehen, vermochte das kindliche Ich ganz davon aufgesogen zu werden, so empfindet der erwachsene Mensch den Verlust dieser Daseinsunmittelbarkeit als schmerzlichen Mangel. Er fühlt sich nicht ausgefüllt und sucht das verlorene Paradies der Kindheit wieder. Da scheint ihm die Erfahrung des Rausches die erneute Möglichkeit solchen Aufgehens in einer voll erlebten Wirklichkeit zu eröffnen. So wird es verständlich, daß die im Rausch erfolgte Entrückung eine „wirkliche Gnade“ (Baudelaire) genannt wird. Das Erlebnis wird von Baudelaire beschrieben als „magischer Spiegel“, als „eine Art englischer Erregung“ (4), als eine Art „Besessenheit, aus der wir die Zuversicht auf ein besseres Dasein ziehen sollten“ (5).

Nach jeder Hinsicht erfährt das Erleben im Rausch eine ungeahnte Ausweitung. Die geringfügigsten Dinge, außerhalb des Rausches nichtig und bedeutungslos, nehmen im Rausch eine unendliche Gewichtigkeit an und vermögen den Menschen stundenlang in ihrem Bann zu halten. So kann ein Zitat aus einem Buch einen Opium- oder Haschischberauschten Stunden hindurch fesseln, ähnlich ein merkwürdiger Schatten, der auf dem Fußboden oder Teppich liegt. Oder der Berauschte ist einen ganzen Tag davon ausgefüllt, von Blumenduft zu träumen.

„Im Zittern eines Blattes, in der Farbe eines Grashalmes, in der Form eines Kleeblattes, im Summen einer Biene, im Zerstäuben eines Taupfropfens, im Seufzen des Windes, in den vagen, dem Walde entsteigenden Düften entstand eine ganze Welt von Eingebungen, eine herrliche und bunte Prozession ungeordneter und rhapsodischer Gedanken“ (40).

Damit erreicht also der Mensch im Rausch für kurze Zeiten, daß das Distanzerlebnis des erwachsenen Menschen, dem die Welt in eine eigenartige Ich-Ferne hinausgerückt war, rückgängig gemacht wird.

Gerade dann, wenn der erwachsene Mensch die ihm an besonderen Lebenserfahrungen aufgegangene Abgründigkeit seines Lebens mit seiner Todverfallenheit nicht wahr haben mag, wenn ihn die Zerspaltenheit und Unwirklichkeit seines Lebens bedrückt, stürzt er sich in den Strudel des Rausches, um die unheimlichen Seiten seines Daseins nicht sehen zu müssen. Für Augenblicke kann die Dämonie des Rausches einem Menschen vor-täuschen, dem eigenen Ich entronnen zu sein, den individuellen Ich-Besitz,

¹ G. Siegmund, *Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse*, 2. Aufl. 1966, 48–99.

die Eingeschlossenheit in ein Eigen-Selbst hinter sich lassen zu können. Die Grenzen von Ich und Welt scheinen sich aufzulösen: das Ich scheint in den Lebensstrom des All auszufuten. Seines geistigen Selbststandes mit der Last persönlicher Verantwortung überdrüssig, versucht es, dieser Last in magischer Verzauberung ledig zu werden. So wird es verständlich, daß gewisse Rauschformen zu pantheistischer Pseudo-Mystik, zur Auflösung des Ich im Erlebten hinneigen.

„Mitunter verschwindet das Persönlichkeitsbewußtsein, und die Objektivität, die pantheistischen Dichtern eigen ist, entwickelt sich in dir so außerordentlich, daß die Betrachtung der äußeren Dinge dich deine eigene Existenz vergessen läßt und du bald in ihnen aufgehst. Deine Augen richten sich auf einen im Wind harmonisch gewiegten Baum; in wenigen Augenblicken wird, was im Hirn eines Dichters ein sehr gewöhnlicher Vergleich wäre, in dem deinen zur Wirklichkeit. Du verleihst zunächst dem Baum deine Leidenschaften, deinen Wunsch oder deine Melancholie. Sein Seufzen und sein Zittern wird zu deinem, und bald bist du der Baum. Ebenso stellt der Vogel¹, der in der Tiefe des Himmels schwebt, zunächst die unsterbliche Lust, über den menschlichen Dingen zu gleiten, dar; aber schon bald bist du der Vogel selbst“ (28 f).

Es ist die Suche nach der „Lust an der Unendlichkeit“, die den Menschen zum Rausch treibt. Er verspürt in sich das Verlangen, immer wieder die ihm gesetzten Grenzen zu überschreiten — trotz der Gefahr, ein gebotenes Maß zu verletzen und „maßlos“ zu werden. Von „kosmischem Rausch“ spricht Ludwig Klages insofern mit Recht, als der Mensch vermeint, im Rausch die „Universalität“ der Dinge zu umfassen und in ihr aufzugehen. Auch Baudelaire sagt: „Die Universalität der Wesen steht in einem neuen, bis dahin ungeahnten Glanz vor dir auf“ (44).

Da der Rausch in einer wirbelnden Erregung aller Leidenschaften besteht, so werden begreiflicherweise zumeist die zuerst gesucht, die am leichtesten ansprechbar sind, vor allem die sexuelle Libido, so daß im Rausch oft genug alles um das Erotische und Sexuelle kreist. Als beachtliche Ausnahme von dieser Regel haben wir bereits den Peyote-Rausch kennengelernt. Bei den anderen Rauscharten aber scheint sich im Orgasmus ein Weltgeheimnis entschleiern zu wollen. In der „Liebe“ scheint wirklich eine Ek-Stase, ein Heraustreten aus den Schranken des Ich zu erfolgen. Daß Sexual-Rausch bis zu den Perversionen des nicht seltenen Kultes der Sexualorgane führen kann, zeigt die Religionsgeschichte an vielen Beispielen¹.

Doch gilt es auch hierbei Unterschiede zu sehen. So sehr wir vom Boden des Christentums aus dazu geneigt sind, im Sexualkult Perversionen zu sehen, so dürfen wir nicht verkennen, daß bei Primitiven dabei echter religiöser Sinn, nicht aber ausufernde Sexualgier vorherrscht. Werden die Or-

gane menschlicher Fruchtbarkeit zum Symbol der ewig schaffenden Gottheit mit unendlicher Fruchtbarkeit, so ist begreiflich — was Winthuis von australischen Primitiven berichtet —, daß der actus generationis mit seinen verschiedenen Symbolen zum Mittelpunkt ihres religiösen Kultes wird, und daß der Höhepunkt des Kultes gelegentliche Rauschfeste sexueller Art sind. Diese religiöse Verirrung unterscheidet sich indes von jener oben von Baudelaire gemeinten, da hier das Sexuelle nur Symbol einer ewig fruchtbaren überweltlichen Gottheit ist, dort aber der sexuelle Rausch selbst zum Letzten und Höchsten schlechthin wird.

Haben wir bisher die wesentlichen Grundelemente des Rauscherlebnisses nach Baudelaire geschildert, so gibt uns darüber hinaus Baudelaire auch selbst eine ebenso beachtliche Kritik des Rausches.

Mag das Ziel des Rausches für Augenblicke erreicht scheinen, es ist nur eine Illusion. Zu jedem Rausch gehört der „Kater“, die Ernüchterung. Sucht der Mensch im Rausch der Abgründigkeit des Daseins und der Last seiner Verpflichtungen zu entweichen, so kann doch die Unruhe, die Erinnerung an die Pflicht wie eine Schiffsglocke durch die Trunkenheit gellen und die Lust vergiften. Ja, es können im Rausch bei Bewußtwerden des eigenen Entmüchtigseins Angst und Verzweiflung unerhörte Formen annehmen.

Die enttäuschende Erkenntnis der Ernüchterung: Es gibt im Rausch nichts wirklich Übernatürliches, seine Halluzinationen sind unecht, die Dinge werden nur übertrieben und verzerrt reflektiert — diese Erkenntnis stört und zerstört den Genuß des wiederholten Rausches. Mag Haschisch das Leben mit einem magischen Lack überziehen, solcher Lack hält nicht, splittert ab und läßt die darunterliegende Alltäglichkeit um so trivialer erscheinen. Dabei ist die geistige Persönlichkeit des Menschen in alle vier Winde zerstreut (38), eine unendliche Mühe kostet es, sie wieder zusammenzubringen und zu konzentrieren. Die Strafe des geistigen Todes ist über den Rauschsuchtigen verhängt (55); eine unerträgliche Öde und Leere ist die unausbleibliche Folge.

Der entscheidende Grund aber, den Baudelaire gegen den Rausch anzuführen hat, ist die erschlichene Gottähnlichkeit des Rauschsuchtigen, der sich aus eigener Vollmacht das „Paradies“ verleihen will, überschreibt doch Baudelaire eines der Kapitel „Der Gottmensch“ (38)! Glaubt der Mensch im rauschentfesselten Selbst eine unerschöpfliche Quelle dionysischen Lebens gefunden zu haben, so zerplatzt der Traum der Gottähnlichkeit wie eine Seifenblase, wenn die endlichen psycho-physischen Kräfte im Rausch verbraucht sind und die Ernüchterung unvermeidlich ist. Mit aller Deutlichkeit stellt Baudelaire den Kern des narkotischen Rausches als dämonische Umnebelung der Wirklichkeit und trughafte Selbsterhöhung zur Gottgleichheit heraus. Der Rausch in seiner Voll-Form ist Pseudo-Religion.

Eine Bestätigung und Weiterführung dieser Rauschdeutung gewinnen wir aus den Versuchsergebnissen mit Meskalin von Beringer und Huxley. Die

¹ Vgl.: Georg Buschan, Über den Ursprung des Phalloskultes und seinen weiteren Ausbau, in: Baessler-Archiv Bd. XV 1932, 149–159.

Gesamtzahl der von Beringer durchgeführten Versuche beträgt sechzig. Die Mehrzahl seiner Versuchspersonen waren Ärzte und Medizinstudenten. Beringer begann mit Verabreichung von recht schwachen Dosen von 0,2 g des salzsauren Meskalins. Da hierbei die Ergebnisse unbefriedigend waren, erhöhte er die Dosen auf 0,3 bis 0,6 g. Auch das sind noch recht geringe Mengen im Verhältnis zu dem, was Indianer zu sich nehmen. So wurde in den Versuchen keineswegs immer ein Voll-Rausch erzeugt. Dieser Nachteil wird aber wieder dadurch ausgeglichen, daß die sich selbst beobachtende Persönlichkeit weithin auf große Strecken des Rauscherlebens hin intakt bleibt, so daß so umfangreiche und detaillierte Protokolle möglich wurden, wie sie Beringer zu bieten hat.

Es kann uns hier nicht um eine allseitige Auswertung der Versuchsergebnisse gehen. Lediglich einige wesentliche Eigenheiten seien hier aufgegriffen, soweit sie eben die Zusammenhänge von „Rausch und Religion“ zu erhellern vermögen.

Daß auch das im Experiment erzeugte Rauscherleben eine religiöse Eigenart aufweisen kann, zeigen mehrere Versuchsberichte. Im Rausch scheint sich auch den Versuchspersonen eine neue Welt aufzutun, die eine „Offenbarung“ enthält.

„Die Sofainself schwand, ich empfand mein körperliches Dasein nicht mehr; zunehmendes, sich unermesslich steigerndes Gefühl des sich Auflösens. Eine große Spannung kam über mich. Es mußte sich mir Großes enthüllen. Ich würde das Wesen aller Dinge sehen, alle Probleme des Weltgeschehens würden sich enthüllen. Ich war entsinnlicht ... Ein zunehmendes Gefühl der Befreiung kam über mich. Hierin mußte sich alles lösen, im Rhythmus lag letzten Endes das Weltgeschehen. Immer langsamer und feierlicher, zugleich aber auch immer eigenartiger, unbeschreiblicher wurde der Rhythmus, immer näher mußte der Augenblick kommen, wo die beiden polaren Systeme miteinander schwingen konnten, wo ihre Kerne sich zu einem gewaltigen Bau vereinigten. Dann sollte ich alles sehen können, dann waren meinem Erleben und Verstehen keine Schranken mehr gesetzt“ (94).

Der Rauschbefangene steht in der Erwartung des Unendlichen, „keine Schranken“ stören mehr.

Wie kommt es im einzelnen zu diesem „religiösen“ Rauscherleben? Lassen sich einzelne dahin führende Stufen nachweisen? Die erste, am leichtesten feststellbare Veränderung im Rausch ist die Störung der Sinneswahrnehmung. Die für das normale Persönlichkeitsleben grundlegende, aber zumeist kaum beachtete Empfindung ist die sogenannte Allgemeinempfindung. Unter dieser Bezeichnung faßt man eine Reihe von nicht ganz leicht auseinanderzuhaltenden Sinnesempfindungen zusammen, die sich auf den eigenen Körper des Menschen beziehen. So hat der Mensch normalerweise eine sinnliche Kenntnis von der Lage seiner Körperteile. Auch im völligen Dunkel weiß er, wo und wie seine Glieder sich befinden. Auf Grund dieser Allgemeinempfindung hat er auch eine unmittelbare Kenntnis von der Bewe-

gung seiner Glieder. Ähnlich kennt er auf diese Weise Größe und Umgrenzung seines Leibes. Dieses Wissen um den eigenen Leib ist dem Menschen freilich so selbstverständlich, daß es ihm gar nicht ausdrücklich zum Bewußtsein kommt. Erst wenn es gestört wird, merkt er dessen Bedeutung. Störungen der Leibesempfindungen erfolgen im Rausche. So kann der Rauscherlebende meinen, eines seiner Beine sei viele Meter lang, er könne die Glieder beliebig vertauschen oder die Grenzen seines Körpers lösen sich auf und verschwimmen mit dem All. Wohl weiß der vom Rausch Benommene zunächst noch rein verstandesmäßig um die Einheit seines Leibes, aber die erlebnismäßige Grundlage durch die Allgemeinempfindung ist gestört. In einem Bericht heißt es: „Ich verlor das Gefühl der körperlichen Einheit. Der Gedanke, ich könnte einen Arm oder ein Bein beiseite legen, vom Körper getrennt, kam mir ganz natürlich vor“ (56). Die Lage etwa der Hände scheint verschoben zu sein; sie selber sind einmal zu groß, dann wieder zu klein. Die Beine scheinen vom Knie abwärts keulenförmig anzuschwellen, Glieder gar nicht mehr zum Körper zu gehören.

Als Folge der Störung des Allgemeinsinnes treten Gefühle der Entfremdung vom eigenen Körper auf. Leibeserlebnisse werden nicht mehr als die eigenen empfunden. Dadurch wird die im Rausch immer wieder erlebte Identifizierung des Erlebenden mit dem Erlebten von der Empfindungsseite her verständlich. Wird das erlebende Leibes-Ich – wenn wir uns einmal so ausdrücken dürfen – zerstört, so bleibt zunächst noch das abstandnehmende, konstatierende, um die Gesamtsituation wissende und kritische geistige Ich bestehen. Jedoch wird es ihm immer schwerer, aktiv einzugreifen: die seelischen Vorgänge gewinnen mehr und mehr den Anschein eines bloßen „Vorsichgehens“, weder bedingt noch angestoßen vom Zentral-Ich. Mit dem Ansteigen des Rausches sinkt die aktive Leistung des Ich so ab, daß echte Stellungnahmen nicht mehr zustande kommen. Dabei verliert sich auch die die Erlebnisse zusammenfassende Persönlichkeit, welche die Erlebnisse auf sich bezieht und sie in Raum und Zeit einordnet. Ebenso schwindet das Bewußtsein eines kontinuierlichen Erlebniszusammenhanges. Der Berauschte erlebt somit bloß ein Nebeneinander von zusammenhanglosen Einzelheiten, die nicht mehr aufeinander bezogen sind. Bei diesem Zerfall der Persönlichkeit gewinnt das Einzelne so an Gewicht, daß das noch verbleibende Ich davon völlig fasziniert ist. Mit der Zeit tritt eine völlige Unfähigkeit, frei über sich zu verfügen, ein. An seine Stelle tritt passives Hingenommensein vom Eindruck. Gerade in den Versuchsprotokollen Beringers wird von den Versuchspersonen mehrfach berichtet, daß das bewußte Ich trotz Gegenwehr überwältigt wird und in den Bann eines fremdartigen Zustandes hineingerät. Die Kontinuität mit dem früheren Persönlichkeitserleben reißt ab.

So kommt es, daß der Gegenstand der Sinneswahrnehmung mit einer sonst unerhörten Eindringlichkeit auf das Ich einströmt, die Welt verwandelt er-

scheint und der Mensch glaubt, ihm habe sich die Sicht in das Innere der Dinge, mit denen er sich eins fühlt, eröffnet. Dabei sind alle Wertunterschiede zwischen den Gegenständen eingeebnet. Jeder Gegenstand ist gleich bedeutsam geworden, auch der sonst nebensächlichste und unbedeutendste.

„Bei der Darbietung eines äußeren Reizes versinke ich tief in die Anschauung des Objektes. Nur dieser beobachtete Gegenstand ist mir gegeben, ich vergesse mich und sonst alles um mich ... Das reine Dasein des Gegenstandes beherrscht mich, Ich-Gegenstand und alles ist eins ... Während dieses Erlebens ist jede geistige Fähigkeit tot, ich fühle mich geradezu identisch mit dem Objekt ... Ich halte es für sinnlos, die Unzahl solcher Objekte aufzuzählen, die mit jedem neuen Reiz neu werden. Einige besonders seltsame: ‚Schlüsselbund der Anrichtefrau‘ — Eindruck: Schlüssel auf Weiß. Von B: ‚Kopf, Schulter nach oben gezogen‘ — Eindruck: Mediziner, Arzt usw.“ (74). „Alles, was man sieht, ist ‚anders‘, isoliert und beziehungslos zu Vergangenen oder Vorgestelltem ... An einzelnen Fragen klebe ich absolut fest ... Daß die Umgebung selbst ihr Aussehen ständig und gründlich wechselt und geradezu zwangsläufig mein Erleben beeinflußt ... , ergibt für mich plötzlich, ohne daß ich nach einer Formulierung gesucht hätte ² dazu fühle ich mich nicht fähig —, die Erleuchtung: Umwelt und Handeln sind identisch“ (75).

Das ist die typische „Meskalinoffenbarung“, deren Entstehung wir aus rauschbedingten Störungen des Empfindungslebens verständlich machen können. Veränderte Sinnesfunktionen insbesondere des Allgemeinsinnes geben dazu Veranlassung. Weiterhin ist das Bewußtsein eingeeengt, die geistigen Funktionen sind lahmgelegt. Die Persönlichkeit zerfällt. Kurzschlüssige „Evidenzen“ werden verallgemeinert. In einem Bericht heißt es: „Mir schien ein großes Licht aufzugehen, als ich rief: Im Denken füllt immer ein Gedanke alles aus“ (76). Mit der Bewußtseinseinengung auf einen einzigen Inhalt verbindet sich die ganz besondere Eindrucksstärke dieses einen Inhalts. Diese schwer ausdrückbare neue Art des Gegebenseins des Erlebnisinhaltes umschreibt Beringer folgendermaßen:

„Der aktuelle Inhalt ist mehr oder minder isoliert gegeben, ein scharf umschriebenes Kerngebilde ohne den unscharfen Fransenraum (James), ohne Sphäre (Schilder), nur Vordergrund (Goldstein) oder wie man auch die Tatsache nennen will, daß normalerweise unser gesamtes Erleben nicht ausgestanzt, sondern mit den mannigfaltigsten Verbindungen in einem lebendigen Gesamt wurzelt. Dieses Gesamt, letztlich das Ich überhaupt, schrumpft immer mehr zusammen, ist schließlich nur punktuell, ohne Verbindung nach vorwärts, rückwärts oder nach der Tiefe“ (76 f).

Aus dieser Zertrümmerung des Erlebniszusammenhanges erklärt sich auch das sonst als Erlebnis beschriebene Phänomen von der „Ewigkeit des Augenblickes“. Der Erlebnisinhalt ist nicht mehr Glied einer ganzen Kette, nicht mehr Teilstück in einem Zeitstrom. Nur das Jetzt hat noch seine Stelle im Erleben — ohne jede Beziehung zum Vergangenen und Zukünftigen. Aus dem „Nunc fluens“ scheint ein „Nunc stans“ geworden zu sein.

„Ich konnte mir überhaupt Vergangenes und Zukünftiges nicht vorstellen. Ich lebte ganz im gegenwärtigen Augenblick und auch hier nur in einem ganz engen Ausschnitt. Als ich einen Suppenteller vor mir sah, existierte nur dieser Teller, alles andere war für den Moment versunken“ (77).

Mit der Isolierung der Einzelinhalte aus dem Zeitstrom kommt es zu dem „mystischen“ Erlebnis vom Stehenbleiben der Zeit und zum Erleben der „Rausch-Ewigkeit“.

„Dieser Mittag war ewig, kein Ende abzusehen, wenn auch die Vernunft ein Ende bestimmte“ (79).

Das Auftauchen eines Gedankens im Moment kann auf Stunden ausgedehnt erscheinen. Nicht nur das unmittelbare Zeiterleben ist gestört, beim stärkeren Rausch auch die reflexive Zeitschätzung. Die Welt erscheint idyllisch wie am Sonntagnachmittag, „wie stehen geblieben“, verzaubert wie im Dornröschenschlaf.

„In Zeiten der ungestörten Hingabe an den Reiz lebte ich im Augenblick, losgelöst von Vergangenheit und Zukunft“ (81). Ein seltsames Nebeneinander, nicht Hintereinander, sie haben keine Stelle in der Zeit, Zeit hat hier keinen Sinn“ (85). „Für die Dauer dieses Zustandes ist mir aller Zeitsinn verloren. Ich fühle ihn weder kurz, noch lang, noch endlos, sondern einfach zeitlos“ (74).

Die tiefe Sehnsucht des Menschen nach unmittelbarer Daseinsanteilmahme und nach Aufhebung der Zeit scheint angefüllt. Die Seligkeit scheint angebrochen. Gerade das Fließen der Zeit bildet den Grund, weshalb dem Menschen eine dauernde innere Einigung mit den Dingen und Geschehnissen nicht möglich ist; sie entschwinden ihm immer wieder, ehe er sie recht gefaßt hat. Die qualvolle Distanz von Ich und Welt, die der Erwachsene — wie schon früher ausgeführt — als dauernd anstachelnden Mangel verspürt, ist im Rausch überbrückt, das stehende Jetzt der Ewigkeit scheint angebrochen. So wohnt denn wirklich im Rausch ein „Gott“, freilich der Gott des Pantheismus.

Es gibt keine inhaltlich angebbaren Wahrheiten, welche die „Offenbarung“ des Rauscherlebens mit sich führen würde. Wenn ein Rest kritischen Denkens erhalten bleibt, so wird auch die Ergebnislosigkeit des Rausches hinsichtlich der Offenbarung des Weltgeheimnisses deutlich.

„Ich hielt mich innerlich bereit zu einem unerhörten Erlebnis: Ich harrete ja noch der Lösung! — Eine lange Spanne Zeit dünkte mir die vergangenen Stunden. Ich war reich geworden, das Erleben war wertvoll für mich, wenn es mir auch die endliche Lösung des Weltproblems, die letzte metaphysische Erkenntnis versagt hatte. Ich hatte nicht hinter die Dinge gesehen“ (271).

Von hier aus gewinnen wir eine neue Sicht auf das Problem des Pantheismus und der Mysterienreligionen. Man hat oft versucht, den Schleier von den Mysterienkulten zu ziehen, um zu erfassen, welches eigentlich der Glaubens-Inhalt dieser Kulte gewesen sei. Indes dürfte es sich weniger um Mitteilung von Glaubens-Inhalten gehandelt haben, als vielmehr um Er-

zeugung eines neuen Erlebens, eben eine Art Rausch, in dem das Weltgeheimnis gelüftet schien. Die „Magna Mater“ war das Symbol des All-Lebens, in das der Eingeweihte hineingezogen werden sollte. Ein verständlich machendes Analogon scheint uns folgender Versuchsbericht zu sein:

„Mit dem Sehen setzte ein packendes starkes Erleben ein, in jeder Pflanze glaubte ich das Leben selbst zu erleben, wenn nicht zu sehen, das geistige Vorbild, nach dem sie sich entfalten mußte, den Rhythmus des Wachstums, ihre Urform . . . ich sah, wußte und erlebte: das vitale Leben.“

Daß solches Rauscherleben auch die Erfahrung, durch höhere Weihen größere Kräfte zu empfangen, in sich schließen kann, wie es bei den Mysten der antiken Mysterienkulte der Fall war, dafür bieten ebenfalls die Versuchsprotokolle einen Beleg:

„Ich habe das Gefühl, in einen höheren Grad aufgenommen zu sein, höhere Weihen erlangt zu haben“ (197).

Zur Weiterführung unserer bisherigen Analyse ziehen wir nun das Ergebnis des Selbstversuches von Aldous Huxley an. Aldous Huxley hat im Jahre 1953, durch einen Meskalinforscher angeregt, einen Selbstversuch unternommen und die zunächst protokollarisch festgehaltenen Ergebnisse in einer vielgelesenen Schrift dargestellt. Die Meskalin-„Offenbarungen“, die er erlebte, betrafen nicht — wie er erwartet hatte — sein eigenes Innenleben, sondern die sinnlich wahrnehmbaren Dinge seiner Umgebung, die sich ihm in einer ganz neuen Gegenwärtigkeit und Leuchtkraft erschlossen. Unter Wegfall des ganzen Kranzes von Bedeutungszusammenhängen, in denen uns für gewöhnlich wahrgenommene Dinge stehen, traten diese selbst in ihrem eigenen An-sich-sein vor den Schauenden, der von den einfachsten Dingen wie bezaubert war. Das „Ist“ einer Schwertlilie wie einer Nelke und Rose trat so eindringlich vor ihn hin, daß er meinte, das Atmen, Hin- und Herfluten, das Erglühen ihrer Schönheit unmittelbar zu schauen. Dabei ging alles Interesse an räumlichen und zeitlichen Beziehungen verloren. Auch der Sinn für sprachliche Aussage-Symbole mußte verblassen gegenüber dem, was er „die sakramentale Schau der Wirklichkeit“ (Huxley, Pforten 18) nennt. Es war, als ob ihm „die unendliche Bedeutungsfülle der bloßen Existenz“ (22) aufginge, ja als ob das Ich selbst darin aufginge.

Auch von Huxley wird das pseudo-mystische Erlebnis eines pantheistischen Aufgehens in der Welt der gesehenen Objekte geschildert. „Im letzten Stadium der Ichlosigkeit . . . kommt es zu einer ‚dunklen Erkenntnis‘, daß das All in allem, daß alles tatsächlich jedes ist“ (22). Sehr richtig bemerkt Huxley dabei, für den Geist habe es dabei den Anschein, als ob die sekundären Merkmale der Dinge die primären geworden seien. In den gesehenen Einzelheiten scheint sich eine allem innewohnende Bedeutsamkeit aufzudrängen. Selbst bei Kunstwerken — die im Rausch gar nicht mehr als künstlerische Einheiten gewertet werden — treten irgendwelche Einzelheiten so in

den Kreis des Gesehenen und Beachteten, daß etwa ein Faltenwurf mit verklärten und verklärenden Augen betrachtet wird. Das „Selbst“ der menschlichen Persönlichkeit scheint im „göttlichen Nicht-Selbst einer Blume, eines Buches, eines Sessels, eines Stücks Flanell“ (29) aufzugehen. Dafür schwindet völlig der Sinn, als persönliches „Selbst“ für Mitmenschen Pflichten zu haben. Zeitliche Pflichten gegen andere scheinen mit der zeitlosen Seligkeit des Schauens nicht vereinbar zu sein. Das „Teilhaben“ an der offenkundigen Herrlichkeit der Dinge ließ sozusagen keinen Raum für die gewöhnlichen, die notwendigen Angelegenheiten menschlichen Daseins, vor allem keinen für Personen betreffende. „Denn Personen sind Selbstheiten, und in einer Hinsicht zumindest war ich nun ein Nicht-Selbst und gewahrte dabei das Nicht-Selbst der Dinge meiner Umgebung und gleichzeitig war ich es. Diesem neugeborenen Nicht-Selbst schienen das Benehmen und die Erscheinung des Selbst, das zu sein es für den Augenblick aufgehört hatte, ja der bloße Gedanke daran und an andere Selbst, seine einstigen Gefährten, nicht etwa zuwider zu sein . . . , sondern ungeheuer belanglos“ (29 f). Der Meskalinberauschte war so von dem Erleben der Nicht-Selbste absorbiert, daß er sogar die Begegnung mit den Augen der Anwesenden vermied. Personen gehörten für ihn einer Welt an, aus der ihn das Meskalin wenigstens für Augenblicke befreit hatte. Er glaubte sich befreit von „der Welt der Selbstheiten, der Zeit, der moralischen Urteile und der Nützlichkeitsabwägungen, der Welt (und es war diese Seite des menschlichen Lebens, die ich vor allem zu vergessen wünschte), der Selbstbehauptung, der kecken Selbstsicherheit, der überwerteten Wörter und vergötzten Begriffe“ (30).

Es ist — so können wir sagen — die Welt des eigentlich menschlichen Lebens, der moralisch verantwortlichen Selbstgestaltung des Lebens wie der Beziehungen zu den Mitmenschen, welche im Rausch abgedrängt wird, um sich dafür in der Seligkeit des Anschauens isolierter sinnlicher Wahrnehmungen restlos zu verlieren. In schillernd zweideutiger Ausdrucksweise wird von Huxley eine Umwertung zumindest angebahnt, worin die Pseudo-Mystik eine Rechtfertigung erfährt. Huxley neigt dazu, die Welt moralischer Selbstgestaltung als Welt „luziferhafter Auflehnung gegen die Gnade Gottes“ (32), als welche er das rauschhafte Aufleuchten der sinnlichen Einzelheiten ausgibt, abzulehnen. Meskalin eröffnet den Weg zu einer völlig quietistischen Kontemplation, in der jeder Gedanke an eine Tätigkeit unmöglich wird. Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß im Meskalinrausch der Wille „eine tiefgehende Veränderung zum Schlechteren“ (21) erleidet. Die gewöhnlichen Lebenszwecke werden „äußerst uninteressant“ (21).

Unter dem ungeheuren Eindruck der erlebten „Offenbarung“ des in bisher ungeahnter Eindringlichkeit aufleuchtenden Seins sinnlicher Einzelheiten und der schwankenden Beurteilung dieses Erlebnisses neigt Huxley dazu, in dem Erlebnis eine „unverdiente Gnade“ zu sehen, in dem Rausch eine

„Für in der Mauer“ des gewöhnlichen Lebens, die der Mensch sonst immer vergeblich sucht, um sein eigenes Leben zu übersteigen. Noch würden die Führer des gegenwärtigen Christentums diese Tür mißachten. Mögen auch Christentum und Alkohol nicht miteinander zu vereinbaren sein, so scheinen sich ihm doch Christentum und Meskalin viel besser zu vertragen. Er spricht mit Anerkennung von der „Amerikanischen Eingeborenenkirche“, welche den Kaktus für ein besonderes Geschenk Gottes an die Indianer hält und meint: „Ein Baum mit so zufriedenstellenden Früchten kann nicht glattweg als schlecht verurteilt werden“ (59).

Schon früher wiesen wir darauf hin, daß es im Meskalin-Rausch zu moralischer Selbstbegegnung kommen kann, welche sich in einer Art sittlicher Bekehrung auswirkt. Selbst wenn man solche Möglichkeiten zugesteht, welche übrigens Huxley selbst nicht erlebt hat, kann doch nicht von einer Vereinbarkeit des Peyotekultes mit echtem Christentum gesprochen werden. Ganz abgesehen von der Verwirrung des eigentlichen Glaubensinhaltes führt doch der Meskalingebrauch letztlich in die Pseudo-Mystik einer quietistischen Kontemplation pantheistischer Art, in das Gefühl eines Ausfließens ins All und das Schwenden des Sinnes für die Verantwortung der Lebensgestaltung, was mit christlicher Moral nicht zu vereinen ist.

Die weitere Erprobung der „psychodelischen“ Drogen hat auch das Resultat gezeitigt, daß die pharmakologisch ausgelösten physiologischen und psychischen Wirkungen sehr verschiedener, ja geradezu gegensätzlicher Art sein können, was sich schon daraus erklärt, daß der Funktionszustand der Zellen und Organe, auf welche die Drogen wirken, sehr unterschiedlich sein kann, wie auch die seelischen Situationen, in die die Droge hineinwirkt, mitunter voneinander abweichen. Schon die biologische Tagesperiodik wie die Stimmung in einer Gemeinschaft vermögen die Wirkungen neuro- und psychotroper Substanzen stark gegeneinander kontrastieren zu lassen. Bei Mißbrauch und Gewöhnung kann es schließlich geradezu zu einem paradoxen Effekt kommen. Während ein in der Beobachtung geschulter Naturwissenschaftler nach Einnahme von LSD erwartungsgemäß in eine euphorische Stimmung versetzt wurde, in der eine Fülle halluzinatorischer Bilder auftauchten, erlebte die gleiche Person einige Zeit später bei versehentlicher Einnahme einer ähnlichen Dose LSD höchst unangenehme Sensationen. Das Gefühl der Verrücktheit, die scheußlich empfundene Verzerrung visueller Eindrücke (z. B. der Gesichter in der Umgebung) und schließlich heftige Kopfschmerzen (von migräneartigem Typus) stellten die Reaktionen auf LSD in der bestimmten, für einen LSD-Effekt nicht vorbereiteten Situation dar, in der es bei der Arbeit auf intellektuelle und exakte manuelle Leistungen ankam . . . Paranoide Empfindungen, tiefgehende Störungen der Orientierung in Zeit und Raum, trügerische Gefühle mystischer Erleuchtung, psychotische Persönlichkeitsveränderungen, Impulse zum Selbstmord u. a. nach dem Genuß von Psychotomimetika zeigen eindrucksvoll,

wie sehr die Wirkung solcher Pharmaka von der Persönlichkeit, der Erwartung, den Umständen der Darreichung und der Dosierung abhängig sein kann. ‚Ausfahrten‘ in die ‚Traumregionen‘ mit ‚Drogen als Schlüssel‘ sind an ‚Klippen und Untergängen reich‘. Das muß dem Enthusiasmus und der optimistischen Erwartung bei eigenwilligem Gebrauch solcher potentiell gefährlicher Pharmaka entgegengehalten werden“ (Konzett¹). So kann etwa der gleiche Mensch bei ein und demselben Versuch nacheinander die Seligkeit der Erlösten und die Pein der Verdammten erleben².

Aus Rauscherleben erklärt sich auch der Pantheismus in der Philosophie von Ludwig Klages. Klages verherrlicht den Rausch als die Möglichkeit, des Weltgeheimnisses teilhaftig zu werden. Daß seine Philosophie unverkennbar auf Erfahrungen narkotischen Rausches rückweist, gesteht Klages selbst gelegentlich zu. In der Ekstase – wie sie Klages versteht – wird das Ich entrückt; es taucht ins kosmische All-Leben ein. Es entgeistet und entselbstet sich selbst. Im Vital-Rausch erlebt es die mystische Gotteshochzeit, ja wird selbst Gott. Diesen Orgasmus zu erregen, kann nach Klages der Ekstatiker „die nicht zu bezweifelnde Tauglichkeit narkotischer Gifte zur Herbeiführung sowohl der sprengenden als auch der schmelzenden Ekstasis“ nicht missen. Es gab vielleicht noch niemals einen echten Ekstatiker, der nicht gelegentlich auch Narkotiker war³. Nicht aus Zufall – meint Klages weiter – heften sich bis in die späteste Zeit orgiastische Bräuche an das Fest der Traubenlese. Der zu allen Zeiten und bei sämtlichen Völkern der Erde verbreitete Gebrauch von Betäubungsmitteln bekunde im Grunde der leidenschaftliche Sehnsucht der Seele, aus dem Kerker zu flüchten, in die die leidenschaftliche Sehnsucht der Seele, aus dem Kerker zu flüchten, in die sie der Geist gesperrt habe. Mit Recht bemerkt Klages, daß alle Hindernisse auf die Schädlichkeit des Rausches ohne Eindruck auf den bleiben, der das Leben allein in die Augenblicke überströmender Fülle gesetzt hat, die selbst mit der Zerstörung des Leibes noch nicht teuer genug erkaufte wäre! Für die seelenkundliche Erforschung der Ekstase fordert er zur Ergänzung eine Wissenschaft von den Berauschungsmitteln wie Opium, Haschisch, Koka, Alkohol, ätherische Öle, Weihrauch, Lorbeer, die Solanengifte, selbst Nikotin, Koffein und Tein. Sie alle sollen dem Entselbstungsdrange der Visionäre gedient haben. Mystiker und Narkotiker sind bei ihm fast das gleiche.

Für die narkotische Pseudo-Mystik ist das Erlebnis des Verschmelzens mit dem All wesentlich. Jedenfalls liegt hier viel mehr vor als bloß romantische Naturschwärmerei, deren Reden vom All und dem Einfließen ins All nicht wörtlich zu nehmen sind. Daß der Pantheismus immer wieder eine außerordentliche Anziehungskraft auf die religiöse Sehnsucht von Menschen ausgeübt hat, begreift sich sicherlich nicht aus seiner Eignung, die Welt aus

¹ Heribert Konzett, Zur Relativität der Wirkung von Pharmaka, in: *Antaios*, Bd. VI 5/6 1965, 561 f.

² R. de Ropp, *Bewußtsein und Rausch* 84.

³ Ludwig Klages, *Vom kosmogonischen Eros* 1922, 50.

einem einheitlichen Grund zu erklären, sondern aus dem Willen des Menschen, in einem Kurzschlußerlebnis des All-Lebens unmittelbar teilhaftig zu werden. Alle Formen der Rauschsucht kommen darin überein, daß sie ihre letzte seelische Quelle im menschlichen Unendlichkeitsstreben haben. Es bricht aus emotionaler Tiefe auf, stellt die ständig unerfüllte Unruhe seines Lebens dar und wirkt sich in den seltsamsten Formen aus. Bei Versuchen, religiöse Phänomene zu erklären, ist es oft genug übersehen worden. Statt dessen hat man in der Befürchtung, einem Irrationalismus zu verfallen, die seelische Religionsbegründung einseitig im Bereich rationaler Betätigung gesucht. Auch wenn man den emotionalen Quellgrund des Religiösen im Menschen anerkennt, geht Religion keineswegs im Irrationalen auf. In der emotionalen Tiefe befindet sich die Spannfeder, die mit ihrer Spannung das bewußte Seelenleben unentwegt beunruhigt und auch das Erkenntnisverlangen nach religiösen Wahrheiten in Bewegung setzt. Es stellt einen Abweg in eine Seiten- und Sackgasse dar, wenn sich das Unendlichkeitsstreben unter Ausschaltung kritischer Besonnenheit unmittelbar in Rauscherlebnissen des Unendlichen bemächtigen will.

Nach den von uns durchleuchteten Selbstberichten ekstatischer Erlebnisse ist der Unterschied zwischen narkotisch erregten Ekstasen und den physisch und physiologisch erregten unverkennbar. Nur in den Fällen der ersten Art führt das Rauscherleben zu solcher Ausschaltung des kritischen Denkens, daß sich das Ich mit dem im Rausch Erlebten identifiziert, sich auflöst und in einem All-Leben unterzugehen meint. Wenn nach Klages jede Ekstase in der Entgeistung und Entpersönlichung bestehen soll, so ist diese Behauptung auf die narkotisch erregte Rauschekstase einzuschränken. Mit ihrer scheinbaren Auflösung der Individualgrenzen besteht in eigenartiger Paradoxie zusammen die Verlegung der Lebensquelle in das eigene Selbst, das zugleich das All sein soll. Hier scheint sich ein unerschöpflicher Brunnquell dionysischen Lebens zu eröffnen. Der Mensch wird sich sein eigener Gott, sein Selbst Urgrund seines Lebens. Indes scheidet solche Selbstvergötterung an der Endlichkeit der psycho-physischen Kräfte — jedem Rausch folgt der „Kater“ —, ja sie endet oft mit der Zerstörung der ganzen Persönlichkeit. Mit der Ausschaltung des kritisch sondierenden und lenkenden Geistes ist die Gefahr heraufbeschworen, daß vitale Triebe zu maßloser Gier geweckt werden. Mag auch zunächst edle Begeisterung religiöser Inbrunst gesucht werden, bei der größeren Drang-Intensität des Vitalen und bei der leichten Rauschfähigkeit des Erotisch-Sexuellen kann dem rauscherregten Menschen der sexuelle Orgasmus zum Höhepunkt des Religiösen werden, wobei die Kulthandlung etwa den actus generationis eines androgynen Urwesens darstellen und nachvollziehen will und dabei den Orgasmus erregt.

Jene Australier, von denen Winthuis sexuellen Orgasmus als Kulthandlung berichtet, haben bei ihrer Verirrung noch insofern echte Religion, als sie Ehrfurcht vor dem weltüberlegenen göttlichen Urwesen haben. Gerade von

dieser Ehrfurcht spricht Winthuis mit Bewunderung. Gänzlich anders aber ist es dort, wo etwa der moderne dekadente Zivilisationsmensch die Ehrfurcht vor allem verloren hat, so daß ihm der Rausch in jeder Form, auch der Sexualrausch, eine Art Religionsersatz geworden ist.

Sofern der Mensch keine Ehrfurcht vor einem transzendenten Weltengrund mehr hat, muß er als areligiös bezeichnet werden, mag seine religiöse Wesensunruhe sich auch fragwürdige Ersatzbefriedigungen schaffen. Wenn sich heute dem säkularisierten Zivilisationsmenschen eine immanentistische Religiosität empfiehlt, die zur Erreichung von Entrückungserlebnissen auch narkotische Mittel nicht verschmäht (Klages), so darf man sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um unechte Formen von „Mystik“ handelt. Menschen, die sich ihr verschreiben, stehen in Gefahr, das vom nüchternen Geist gesammelte Kapital zu verschleudern und in ihrem Rauschstreben sittlich abzugleiten. Es ist schon so, wie Baudelaire einmal sagt, daß der narkotische Rausch ein Pakt mit dem Teufel ist und daß es den Menschen bei Strafe des Verfalls und des geistigen Todes verboten ist, die Grundbedingungen seiner Existenz zu ändern und das Gleichgewicht seiner Fähigkeiten mit der Umgebung, in der er sich zu bewegen bestimmt ist, zu stören — in einem Wort, sein Schicksal zu wandeln, um es durch ein neues Fatum zu ersetzen (55).

6. „Mystik – religiös und profan“ (Zaehner)

Es ist die Lektüre von Aldous Huxleys Schrift „Die Pforten der Wahrnehmung“ gewesen, welche den Oxforder Orientalisten R. C. Zaehner herausgefordert hat, in einer eigenen umfassenden Studie dazu Stellung zu nehmen. Das Ergebnis dieser Studie¹ ist so bedeutsam, daß wir hier das Ergebnis in aller Kürze berichten wollen. Auch wenn man bei Huxleys Bericht über seine Erfahrungen mit Meskalin gewisse unter dem Rauscherlebnis erfolgte Übertreibungen in Rechnung stellt, so bleibt es doch seine Grundthese, welche den Widerspruch herausfordert. Es ist seine Überzeugung, daß das, was er unter Einwirkung von Meskalin erlebte, neben die höchsten Vorstellungen von Religion zu stellen sei. „Visio beatifica“, End-erlebnis des Buddha seien im Grunde das gleiche wie die durch Meskalin erreichte Entrückung.

Huxleys These, außernatürliche Erfahrungen, die man gern mit der Etikette „Mystik“ versieht, müßten in ihrem eigentlichen Wesen alle gleich sein, seien sie nun das Ergebnis intensiver asketischer Übung, einer ausgedehnten Einübung von Yoga-Techniken oder einfach der Einnahme von

¹ R. C. Zaehner, *Mystik religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung.* Übers. von G. H. Müller, Stuttgart 1960.

Drogen. Diese These von Huxley ist nichts Neues, sondern ein Gemeinplatz, der bei heutigen Schriftstellern, auch Gelehrten, immer wiederkehrt, dadurch aber nicht richtiger wird. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine kritiklose Vermischung verschiedenster Erlebnisarten außergewöhnlicher Art, die unberechtigterweise alle der „Mystik“ zugeschrieben werden. Mit rhetorischem Pathos wird immer wieder behauptet, die Ekstasen der Heiligen wie die Entrückungen der Peyoteesser wie auch die Erlebnisse moderner dekadenter Dichter, die diese dem Gebrauch von Drogen verdanken, seien im wesentlichen ein und dasselbe, sie seien Ausdruck der ewigen Sehnsucht der menschlichen Seele nach spiritueller Befriedigung und Schönheit. So sehr auch diese monistische Vermischung zu einem Gemeinplatz geworden ist, so sehr ruft sie die Kritik nüchterner Scheidung und Unterscheidung heraus.

Huxley hätte mit seiner Behauptung noch einen Schritt weiter gehen können. Klinisch wird ja Meskalin heute zur Hervorrufung eines Zustandes verwendet, der der Schizophrenie verwandt ist. Wenn es sich also auch hier um „Gleiches“ handelt, so muß „weiter gefolgert werden, daß die Vision Gottes, die der mystische Heilige erlebt, ‚ein und dasselbe‘ ist wie die Halluzination des Verrückten“ (Zaehner 11). Einen Ausweg aus der aufgezeigten Alternative kann es nicht geben. Entweder handelt es sich um „ein und dasselbe“, dann sind im Grunde alle außergewöhnlichen Erlebnisse gleich belanglos. Oder aber es handelt sich um Wesensverschiedenes, dann kann man sie nicht auf eine Stufe stellen.

Die These zu prüfen hat Zaehner ein riesiges Erfahrungsmaterial durchforscht, so die „mystischen“ Erfahrungen von Richard Jefferies, Proust und Rimbaud, die mystische Tradition Indiens wie die Mystik christlicher Heiliger und mohammedanischer Sufis. Überdies hat Zaehner auch einen bedeutsamen Selbstversuch mit Meskalin unternommen. Eben dieser Selbstversuch hatte ein überaus aufschlußreiches Ergebnis. Das Rauscherlebnis war ihm interessant und unbeschreiblich komisch.

„Die ganze Zeit hatte ich jedoch das Gefühl, diese Erfahrungen seien in gewisser Weise ‚antireligiös‘, womit ich meine, mit religiöser Erfahrung nicht übereinstimmend und einer anderen Kategorie zugehörig. Eine Art ‚Selbsttranszendenz‘ nach der Terminologie Huxleys fand statt, aber es war das Transzendieren in eine Welt possenhafter Bedeutungslosigkeit. Alle Dinge waren eins in dem Sinne, daß im Höhepunkt meines manischen Zustandes alle gleich komisch waren: die Eigenschaft der ‚Komik‘ und Ungereimtheit hatte alle anderen verschlungen. Ich empfand nie Schrecken, und als ich unter dem Einfluß von Berlioz langsam zur Vernunft zurückkehrte, kehrte mein religiöses Bewußtsein, das nie völlig überschwemmt gewesen war, in voller Stärke zurück . . . Was mich angeht, so war Meskalin völlig außerstande, die ‚natürliche mystische Erfahrung‘ hervorzubringen, die ich an anderer Stelle beschrieben habe. Halb hatte ich gehofft, es wäre anders. Sobald jedoch die

Wirkung der Droge einsetzte und ich in ein Possen-Universum gestürzt wurde, erkannte ich, daß dies nicht sein sollte. Die beiden Erfahrungen waren so völlig verschieden, daß ich es während des Experimentes ablehnte, mich durch Rimbaud in Versuchung führen zu lassen“ (300 f).

Wäre Huxley etwas vorsichtiger gewesen, so hätte er seine eigenen Erfahrungen mit denen anderer Männer etwas genauer verglichen, welche längst vor ihm Selbstversuche mit Meskalin angestellt hatten. Zu ihnen gehört der bekannte Schriftsteller Havelock Ellis und der Religionspsychologe William James. James hatte unter Meskalineinwirkung nur heftige Übelkeit und Katzenjammer erlebt. Neben „Orgien des Sehens“ hatte Ellis auch ganz gegenteilige Erlebnisse, was Huxley nicht unbekannt ist, gesteht er doch, daß es neben der selig verkündeten Mehrheit der Meskalinkonsumenten eine Minderheit gibt, der das Rauschmittel nur Hölle und Fegefeuer beschert.

Bei seinen weitschichtigen Analysen mystischer Erlebnisse, die wir hier nicht referieren können, kommt Zaehner zu dem bedeutsamen Ergebnis, daß „Mystik“ keineswegs ein überall sich gleichbleibendes Phänomen ist, das überall in der Welt und zu allen Zeiten, bei allen möglichen Systemen auftritt, wie die religiösen Indifferentisten meinen, daß diese Phänomene vielmehr grundverschiedenen Kategorien angehören.

Beim Naturmystiker, dessen Erlebnisse durch Drogen, Yogaübungen und ähnliches hervorgerufen sind, steht die Erfahrung eines überwältigenden Eindruckes der Wirklichkeit im Vordergrund. Für eine monistische Mystik, wie sie vor allem in Indien zu finden ist, sind Seele und Universum der Leib Gottes; Selbst und Gott sind hier identisch. Ziel dieser „Mystik“ ist die „Befreiung“ von der Last des Irdischen, ist die eigene unsterbliche Seele in ihrer Nacktheit und Isolierung. Anders beim theistischen Mystiker. Sein letztes Ziel ist die Vereinigung der Seele mit Gott, der eine Wirklichkeit außer ihr ist, außerhalb aller Welt und doch zugleich als etwas ihr Innenwohnendes gedacht wird, also die Communion von Schöpfer und Geschöpf, das Eingehen in die allumfassende göttliche Liebe.

Zaehner ist auch in der Lage, den Aufweis zu führen, daß Huxley nicht eigentlich aufgrund seiner Meskalin-Erfahrungen zu seiner Auffassung von Mystik und Religion kommt, sondern seine aus der persönlichen Lebensgeschichte verstehbare Flucht vor sich selbst in diese Erfahrungen hinein deutet.

Wenn wir das Zeugnis der Heiligen, die Mystiker waren, als echt hinnehmen, dann haben wir auch allen Grund, ihre Unterscheidung von echter Mystik und diabolischer Nachäffung mitanzunehmen. „Sowohl die katholische Kirche, wie die Sufis haben immer an den Teufel und an seine Fähigkeit, mystische Zustände vorzutauschen, geglaubt und glauben noch immer daran. Ein solcher Glauben mag heute altmodisch, verschroben oder einfach töricht wirken; aber viele christliche Mystiker, darunter auch die Heilige

Therese von Avila, behaupten, solche diabolische Heimsuchungen erfahren zu haben“ (Zaehner 71).

Im Laufe seiner Untersuchungen ist Zaehner selbst zu dieser Überzeugung gekommen und hat auch für sich persönlich daraus die Folgerungen gezogen. Er gesteht von sich, das Rad seiner inneren Entrückung habe eine volle Umdrehung vollführt; er sei wieder Christ und zur Römisch-Katholischen Kirche übergetreten (14).

7. Rausch und moderne Weltanschauung¹⁾

Hat sich die Pseudo-Mystik des Rausches, soweit wir die Religionsgeschichte der Menschheit überblicken können, immer wieder über die Tempelschwellen des Heiligtums der Religion gedrängt, so ist er ebenso in der modernen Weltanschauung, die vielfach nichts anderes ist als eine säkularisierte Ersatzform von Religion, wirksam und hat sich hier solchen Raum verschafft, daß die Gefahr süchtiger Zersetzung des menschlichen Lebens besteht, wovon besorgte Beobachter warnen.

Dabei tut es not, uns von einer einseitig moralischen Verurteilung jeder Rauschform freizuhalten, wie auch das andere Extrem einer enthusiastischen Bejahung, welche gewissen „Lebens-Philosophien“ eigen ist, zu vermeiden. Die wirkliche menschliche Existenzlage haben Sokrates-Platon mit dem Mythos von dem schizoiden Gespann seelischer Antriebskräfte treffend gekennzeichnet. Nur durch energische Steuerung vermag der geistige Eros, das tiefste und eigentlichsste Wesensstreben des Menschen, seine Ausrichtung auf das eigentliche Ziel innezuhalten. Zu völliger Selbstbeherrschung zu gelangen ist – nach christlicher Selbsterfahrung (etwa Augustins) und Lehre – durch menschliche Eigenleistung nicht möglich. Dies vermag der Mensch nur durch Mithilfe der Gnade. Sich selbst überlassen neigt das naturhafte Streben des Menschen zur Maßlosigkeit und zur perversio. Zwar macht die dauernde Gefahr der „inordinatio“ ausufernder seelischer Antriebe dem Christen die Ascese unausgesetzt notwendig, doch nicht um diese Antriebe zu unterdrücken, sondern um sie zu läutern und auf ihr wahres Ziel ausgerichtet zu halten. In seiner gereinigt veredelten Form darf und soll sich der affektive Antrieb auswirken. Weder Lachen noch Weinen verbietet die recht verstandene Ascese. Ein Franz von Assisi wollte, daß seine Minderbrüder „ioculatores Domini“ seien. Ja, der Fromme betet um den „Rausch“ einer heiligen „Be-Geisterung“: „Sanguis Christi inebria me!“.

¹⁾ Es geht hier nur um die Herausstellung einiger wesentlicher Zusammenhänge. Für Weiterungen zu diesem Thema sei verwiesen auf: J. H. W. Rosteutscher, Die Wiederkunft des Dionysos. Der naturmystische Irrationalismus in Deutschland 1957.

Viele Erscheinungen der Neuzeit lassen sich verstehen, wenn man bedenkt, daß mit dem religiösen Umbruch, welcher die Neuzeit einleitete, die Forderung nach ausgleichender Harmonie des affektiven Antriebslebens durch Einseitigkeiten gestört und damit der Anfang gemacht wurde, daß sich in der Neuzeit die äußersten Extreme in dialektischem Umschlag gegenseitig auf den Plan riefen. Wie Max Weber nachgewiesen hat, hat die Geisteshaltung des Protestantismus, vor allem des Calvinismus, eine nüchterne innerweltliche Moralität heraufgeführt. Der nüchterne, rechnende, die Zeit restlos ausnützende Geschäftsmann hat zum „Fachmenschen ohne Geist“ geführt, dessen dialektisches Gegenstück der „Genußmensch ohne Herz“ (Weber¹⁾) ist. Dabei wurde im Menschen das Band zwischen Ich und Es durchschnitten; die tieferen seelischen Antriebsschichten wurden abgeschaltet; ein prometheischer individualistischer Wille spannte die Ratio vor seinen Karren. Der Typ des harten puritanischen Kaufmanns, der sich um des Geschäftes willen selbst keine Zeit gönnt, des Naturforschers und des philosophischen Gelehrten, die in äußerster Selbstanspannung ihre Ziele verfolgen, quantitativ Großes leisten, aber überall versagen, wo eigentliche menschliche Qualitäten gefordert werden, sie haben in dieser Vereinseitigung ihren Grund²⁾.

Im Gegensatz zur rationalistischen Ausdörrung des Lebens erfolgte eine Überschwemmung der neuzeitlichen Kultur mit exaltierten Rausch-Effekten. Als Initiator des Literaten-Rausches in der Neuzeit hat Jean Jacques Rousseau zu gelten. Dieser in seinem Leben und Handeln zwiespältige Mensch hat nicht nur auf seine Zeit, sondern darüber hinaus auf die Kultur der Neuzeit bis in die Gegenwart hinein einen erstaunlichen Einfluß ausgeübt. Seine „Bekenntnisse“ beginnen mit dem Ausdruck eines exaltierten Selbstgefühles, das freilich nur forziertes Überspielen innerer Unzulänglichkeits- und Schuldgefühle ist, die ihn in einen Verfolgungswahn hineintrieben. Seine Fähigkeit, sich an großen Worten zu berauschen, hat im neunzehnten Jahrhundert bei Friedrich Nietzsche ihr Gegenstück. Weithin ist Nietzsches ungeahnte Breitenwirkung eine Folge davon.

Zwar ragen die Hochphilosophien einer Zeit weit über das Durchschnittsleben hinaus. Nur eine oberflächliche Vordergrundbetrachtung aber verkennet ihre Einbettung in die allgemeine Geistes- und Stimmungslage ihrer Zeit. Sie erstehen aus dem Geist ihrer Zeit und wirken auf ihn zurück. Kant als Gipfelpunkt des philosophischen Denkens stellt mit seinem Kritizismus das Ende einer langen Periode dar, die den Verstand an die erste Stelle gerückt und ihm die Aufgabe zuerteilt hatte, eigenmächtig die Rätsel des Lebens zu lösen. Mit Kant endet die Zeit des „Rationalismus“ in einer Kritik, die weite Kreise als vernichtend für jeden Erkenntnisanspruch emp-

¹⁾ Max Weber, Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik hg. v. J. Winkelmann, 2. Aufl. 1956, 380.

²⁾ Vgl. hierzu: Heinrich Fichtenau, Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters 1948.

funden haben. Der fieberhaft auf das An-Sich der Dinge ausgestreckte Erkenntniswille sah mit der kantischen Kritik eine Barrikade vor sich aufgerichtet, welche das neunzehnte Jahrhundert nicht zu nehmen vermochte. So suchte der enttäuschte Geist einen Schleichweg zum innersten Wesen der Dinge. Schopenhauer glaubte ihn gefunden zu haben. Wenn die Kunst – vor allem die Musik – die emotionale Tiefe der menschlichen Seele erregt, dann offenbart sich dem genialen Künstler wie dem nacherlebenden Genießer das Geheimnis der Welt. Was dem nüchtern klaren Blick des Intellektes versagt ist, enthüllt sich dem Rausch-Affekt des Verzückten. Platon hatte die Musik aus der Philosophie verbannen wollen, eben weil sie die Emotio erregt und den klaren Blick trübe. Moderne Lebensphilosophie aber sucht darin den geheimen Zugang zum Innersten der Welt. Der Romantik – soweit sie durch die Namen Fr. Schlegel, Novalis, Tieck gekennzeichnet ist – ist der bacchantische Rausch des Lebens das absolut Höchste, ihre Religion. Der leichte Tanz des Lebens wird ihr Gottesdienst. Es überrascht uns keineswegs, von der Romantik zu hören, daß ihr der „Punsch-tisch zum Altar“ (Tieck) werde. Von hier aus ist auch Nietzsches Philosophie gespeist, die vom Tanz als Gottesdienst, als dem Ausdruck überströmender Leidenschaft und Begeisterung spricht¹.

Wie die Qual des Suchens nach Wissen, das durch den agnostischen Skeptizismus unbefriedigt bleibt, in das Suchen nach einem Geheimpfad umschlägt, der unmittelbar in das Geheimnis des Lebens hineinzuführen verspricht, dafür ist Goethes Faust klassisches Beispiel:

„Da steh ich nun, ich armer Tor
Und bin so klug als wie zuvor ...
Und sehe, daß wir nichts wissen können!
Das will mir schier das Herz verbrennen ...
Es möchte kein Hund so länger leben!
Darum hab ich mich der Magie ergeben.“

Der erste Versuch, den Erdgeist, „den Genius des Lebens“, zu beschwören, mißlingt; Faust muß erfahren, daß dieser einem dem Menschen nicht zugänglichen und verfügbaren Seinsbereich zugehört. So versteht es Mephisto, die Lage zu nützen. Wohl weiß Faust, daß Genuß gemein macht, doch hat Mephisto lockendere und sublimere Dinge als brutalen sinnlichen Genuß; sie führen zum gleichen Ziel. Er spinnt ein Liebesverhältnis an, das mit inniger Zartheit beginnt; doch bald wandelt sich die Holdseligkeit der Liebe in die Dämonie selbstsüchtiger Gier, welche zerstört:

„Er facht in meiner Brust ein wildes Feuer
Nach jenem schönen Bild begierig an.
So tauml' ich von Begierde zu Genuß,
Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde.“

¹ Vgl. hierzu: Karl Joel, Nietzsche und die Romantik 1909.

Kein Lebensgebiet ist mehr durch süchtige Entartung gefährdet als das des Eros und Sexus. Denn anders als beim Tier bricht das Unendlichkeitsstreben des menschlichen Geistes in diesen Bereich ein und stellt daran Ansprüche, die es nicht erfüllen kann. Eros und Dionysos sind „Götter“. Die „geschlechtliche Allgewalt“ der Natur haben die wilden und orgiastischen Demeter-, Magna mater-, Kybele-, Stier- und Phalluskulte göttlich verehrt, eine Verehrung, die heute freilich säkularisiert, aber im Grunde die gleiche geblieben ist.

Wie Faust hat der Mensch des neunzehnten Jahrhunderts die Lösung des „qualvoll uralten Rätsels“ (Heine) des Lebens versperrt gefunden; „ein Narr wartet auf Antwort“. Das ist das „tragische Urleiden der modernen Kultur“, von der sich auch Nietzsches Versuch, in einem Rauschkult „metaphysischen Trost“ zu holen, herleitet. Der ungeheuren Tapferkeit von Kant und Schopenhauer schreibt Nietzsche den schwersten Sieg über den naturhaften Optimismus des menschlichen Erkenntniswillens zu, die Einsicht nämlich, daß eine wirkliche Erkenntnis vom „Ding an sich“ nicht gewonnen werden kann. Mit dieser Feststellung, meint er, werde die tragische Kultur eingeleitet. Aus eigenem Leiden am Agnostizismus erhebt sich beim jungen Nietzsche in seiner Erstlingsschrift „Die Geburt der Tragödie“ die Vision des dionysischen Lebens. Die Sehnsucht, „von der ewigen Wunde des Daseins“¹ geheilt zu werden, gebiert bei Nietzsche die fata morgana des dionysischen Lebens, das er in den grellsten Farben malt. Alles, was der Verstand faßt, bleibt immer nur Erscheinung, „von der es keine Brücke gibt, die in die wahre Realität, ins Herz der Welt führt“ (180). Aus diesem Herzen aber scheint dem von ihr Trunkenen die Musik zu reden. Wer sie hört, hält sein Herz „gleichsam an die Herzkammer des Weltwillens“ (176). Es ist der tragische Mensch, dem jede Hoffnung auf wirklich ausfüllende Wahrheit fehlt, der sich nach dem „dionysischen Zauber“ (172) sehnt. Wie ein Sturmwind soll er alles Abgelebte, Morsche, Zerbrochene, Verkümmerte packen und es wirbelnd in die Lüfte tragen; er führt wieder zu den „Müttern des Seins“ (172). Der moderne alexandrinische Mensch, der im Grunde Bibliothekar und Korrektor geworden ist, kein eigenes Leben mehr führt, sondern nur noch das Leben anderer nachdenkt, dabei elend an Bücherstaub und Druckfehlern erblindet, ist der ewig nach dem Leben Hungernde (158). Er erwartet gespannt von Sehnsucht einen neuen Aufbruch dionysischen Lebens. Aus diesen Nietzsches „Geburt der Tragödie“ entlehnten Worten bereits ergibt sich, daß seine These im Grunde nur das kompensierende Theorem eines Gelehrten ist, der hätte Künstler werden sollen.

Die dionysische Kunst will uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen. Ihr metaphysischer Trost reißt uns momentan aus dem Getriebe

¹ Fr. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Klass. Ausg., Bd. I 1922, 153.

der Wandelgestalten heraus. „Wir sind wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen unbändige Daseinsgier und Daseinslust“ (145). „In der dionysischen Kunst und in deren tragischen Symbolik redet uns dieselbe Natur mit ihrer wahren, unverstellten Stimme an: ‚Seid, wie ich bin!‘ Unter dem unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen die ewig schöpferische, ewig zum Dasein zwingende, an diesem Erscheinungswechsel sich ewig befriedigende Urmutter!“ (144 f). Als Grund und Urquell alles Leidens nennt Nietzsche die „Individuation“, die Einsamkeit des im Gefängnis seines Ich gefangenen Menschen. Der Rausch des dionysischen Lebens verspricht die Fesseln dieser Individuation zu zerreißen, das Ich ausfließen und eins werden zu lassen mit dem Urwesen selbst. Das große Ziel des dionysischen Lebens ist „das Zerbrecen des Individuums und sein Einswerden mit dem Ursein“ (90). In der Religion der Olympier glaubt Nietzsche dieses Leben verwirklicht. „Hier erinnert nichts an Askese, Geistigkeit und Pflicht: hier redet nur ein üppiges, ja triumphierendes Dasein zu uns, in dem alles Vorhandene vergöttlicht ist, gleichviel, ob es gut oder böse ist. Und so mag der Beschauer recht betroffen vor diesem phantastischen Überschwang des Lebens stehen, um sich zu fragen, mit welchem Zaubersaft im Leibe diese übermütigen Menschen das Leben genossen haben mögen, daß, wohin sie sehen, Helena, das ‚in süßer Sinnlichkeit schwebende‘ Idealbild ihrer eigenen Existenz, ihnen entgegenlacht . . .“ (58). Aber, wie kann man das Leben der Olympier „dionysisch“ nennen, wenn zu ihnen Apollo – der Widerpart des Dionysos – zählt, behauptet doch Nietzsche, daß „überall dort, wo das Dionysische durchdrang, das Apollinische aufgehoben und vernichtet“ (65) wurde?

In der Tat ist die Schilderung des dionysischen Lebens von Nietzsche nichts anderes als ein selbstgebrauter Rausch-Trank von großen Worten, die sich – wenn man sie kritisch anfaßt – gegenseitig aufheben. Mit Wolf muß man sagen, daß die „Darstellung des dionysischen Lebens, die den Höhepunkt der Schrift bilden müßte, völlig mißlungen“¹ ist. Das dionysische Leben, dessen Wiedergeburt Nietzsche von der deutschen Musik erwartet, ist nur eine Seifenblase, die beim Zugreifen zerplatzt, lauten doch schon die Namen seiner „Urmütter“: „Wahn, Wille, Wehe!“ (172).

Beginnt eine Philosophie den Rausch zu verherrlichen, so tut sie es zunächst durch Idealisierung der feinsten Formen menschlichen Genießens, brutalisiert sie aber in der Folge mehr und mehr. Nietzsche als schwärmender Jüngling verherrlicht den dionysischen Rausch des Kunstgenusses, als Mann tritt er für den „Willen zur Macht“ ein, der alles Widerstrebende niedertritt und als Stimulans selbst die Grausamkeit braucht. Was Nietzsche nur als literarischer Artist verherrlicht hat, ist zur Grundlage der Macht-

¹ Hans M. Wolf, Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nichts 1956, 47.

politik des „Dritten Reiches“ geworden und hat sich hier in seiner wahren Gestalt vor aller Augen enthüllt.

Nietzsche, der Zauberer mit Worten, war in seiner Jugend dem Zauberer der Musik, Richard Wagner, verfallen, von dem er sich indes in einer seiner letzten Schriften, dem Pamphlet „Der Fall Wagner“¹, mit Heftigkeit los-sagt. Gesteht er im Vorwort, mit der Wagneri so gefährlich wie sonst niemand verwachsen gewesen zu sein, selbst so gut wie Wagner ein Kind der Zeit, das heißt ein *décadent* zu sein, so wirft er Wagner vor, in seiner Kunst sei „auf die verführerischste Art gemischt, was heute alle Welt am nötigsten hat, – die drei großen Stimulantia des Erschöpften, das Brutale, das Künstliche und das Unschuldige (Idiotische)“ (48). Wagners Kunst sei „raffiniert“, sie sei „Theater“, sie verstehe sich auf das, was „Massen bewegt“. Das „Konvulsivische seines Affektes, seine überreizte Sensibilität, sein Geschmack, der nach immer schärferen Würzen verlange, seine Instabilität, die er zu Prinzipien verkleidete, nicht am wenigsten die Wahl seiner Helden und Heldinnen“ (48) werden als Anzeichen dafür genannt, daß hier eine große Neurose vorliege.

In der genannten Schrift macht Nietzsche treffsicher auf Rauschelemente aufmerksam, die von der Zeitphilosophie her in das Leben – zunächst Wagners selbst – eingeflossen sind. Die sprachliche „Falschmünzerei“ der Philosophie in der Epoche Hegels und Schellings übt um der Geistreichigkeit willen eine bewußte Zwei- und Mehrdeutigkeit großer Worte. Statt Lösungen werden Rätsel geboten. Der Rätselreiche übt ein Versteckenspielen in hundert Symbolen. Durch Umdeutungen und Füllung alter Worte mit neuem Sinn, was freilich nur in Andeutungen geschieht, wird der moderne Philosoph zum Magier mit Worten.

Das ganze neunzehnte Jahrhundert – von wenigen Nüchternen abgesehen – war nach E. K. Münz „rauschhaft im Grundklang“. „Die Klangekstase in Wort und Ton verzauberte und schuf ein betrügerisches Menschen- und Seelenbild . . . Nicht nur die Musik, auch die Dichtung des 19. Jahrhunderts berauschte . . . Die asketischen Künstler haben es schwer, denn das Publikum will nach wie vor betäubt sein. Der Zauberer ist ihnen wertvoller als der kühl Mahnende, weshalb die Menschen des 20. Jahrhunderts immer noch lieber in berauschend aufgemachte Filme gehen, die unermüdlich die Romantik wiederholen, als sich in die Quellfrische moderner Kunst zu begeben“, sagt E. K. Münz in einer „Opium oder Askese“ überschriebenen Zeitbesinnung².

Die Philosophie des Rausches gehört zu den zugkräftigsten der Gegenwart. Sie bringt eigentlich nur auf ein gedankliches System, was als Lebenspraxis Millionen beherrscht. Mit allen Mitteln sachlich-denkerischer Problembewältigung ist dieser Philosophie nicht beizukommen, denn sie leug-

¹ Fr. Nietzsche, Der Fall Wagner mit einer Einführung von W. Franke, 1946.

² E. K. Münz, Opium oder Askese? Kultur am Wendepunkt, in: Deutsche Tagespost 1956, Nr. 116, 6.

Jeder Versuch, die qualvolle Unruhe der menschlichen Tiefe durch Rausch irgendwelcher Art zu befriedigen, muß notwendig mißlingen, da das von der Sucht Angesprochene niemals den Anspruch erfüllen kann. Daraus ersteht eine unheilvolle Schisis, die einen geradezu dämonischen Teufelskreis auslöst, der — wenn er nicht irgendwie unterbrochen wird — in die Zerstörung des menschlichen Lebens hineintreibt. Die „fascinatio“ erregt eine Anziehung, welche bei Erfahrung des Ausbleibens der Befriedigung in eine Abstoßung umschlägt, im unaufhörlichen Pendelschlag aber wieder zu neuem, mit größerer Heftigkeit unternommenen Erfüllungsversuch zurücktreibt. In diesem sich dauernd verschärfenden Pendelspiel von Anziehung und Abstoßung müssen sich die Kräfte des Menschen erschöpfen. Das Leid der tragischen Schisis kann Anlaß zur Besinnung und Umkehr werden. Freilich ist es nach Zersetzung der gesunden Kraft des hellen Willens, wie wir von Baudelaire und anderen Suchtverfallenen wissen, ungeheuer schwer, sich aus den Krallen der Rauschsucht loszuringen.

In der sittlich-religiösen Entscheidungsgeschichte, die das menschliche Leben nach christlicher Auffassung darstellt, wird die Tatsache, ob der einzelne Mensch der „fascinatio“ der geschöpflichen Dinge standzuhalten und durch sie zum Schöpfer durchzudringen vermag, zum Angelpunkt für zeitliches und ewiges Heil oder Unheil.

Das Gleiche gilt für die religiöse Entscheidungsgeschichte der ganzen Menschheit. Die „civitas dei“ liegt in unausgesetztem Widerstreit mit der „civitas terrena“, deren Leiter die antichristlichen Mächte sind. Eben sie arbeiten wesentlich mit den Mitteln einer dämonischen Blendung. Ihr „Blend-Werk“ öffnet die Werke des wahren Christus nach. Die sittlich nicht gefestigte und geistig nicht gereifte Masse vermag das Talmigold des Blendwerkes vom Gold der echten Wahrheit nicht zu unterscheiden und verfällt darum jener „fascinatio“, welche vom „Antichrist“ ausgeht und der in Zeiten des Abfalls selbst viele ursprünglich Gläubige zum Opfer fallen. Darum ist die christliche Mahnung zur Nüchternheit nicht nur irgendeine sittliche Mahnung, die neben vielen anderen stünde; vielmehr ist es die Grundmahnung, den Einbruch der Sünde zu vermeiden und den Weg des Heiles zu beschreiten. Als Ergebnis unserer Studie können wir das Ergebnis dahin zusammenfassen, daß die These des Marxismus „Religion ist Opium des Volks“ den wahren Sachverhalt genau umkehrt. „Opium“ — das heißt „Rausch“ — ist mit jeder echten Religion, nicht nur der christlichen, unvereinbar; denn das Wesen der wahren Religion besteht in der persönlich getätigten Rückbindung an Gott. Sie ist bei der Existenzlage des Menschen in der Sünde, so wie wir allenthalben den Menschen antreffen, nur möglich in einer das ganze Leben hindurch getätigten Askese der Beherrschung und Durchformung der naturhaften seelischen Antriebskräfte. Opium und Askese aber schließen einander aus.

Zum Problem der Suchtgefahren

Wohlstand – Genuß – Rausch

160 Seiten, DM 4,80.

Dieses Handbuch mit Beiträgen hervorragender Fachleute versucht die Situation des modernen Menschen in der heutigen Wohlstandsgesellschaft zu umreißen. Dabei wird vor allem deutlich, wie sehr der erhöhte Genußmittelverbrauch Gesundheit und Verkehrssicherheit beeinträchtigen. Nicht zuletzt stellt der immer stärker werdende Alkoholmißbrauch die Öffentlichkeit vor neue, noch nicht gelöste Probleme.

Hans J. Bochnik

Bedürfnis, Rausch und Sucht

Prof. Bochnik hat die Ursachen für den Alkoholmißbrauch bei jungen Menschen untersucht und besonders die Faktoren Familie, Umgebung und Umwelt berücksichtigt. Aus seinen Ausführungen geht hervor, daß gelegentlicher Alkoholmißbrauch keineswegs zur Sucht führen muß, da hierfür bestimmte psychische Grundlagen gegeben sein müssen. Andererseits aber macht er darauf aufmerksam, daß die unter den Jugendlichen zu beobachtende Alkoholfreudigkeit vielfach den Ausgangspunkt für eine Sucht bildet, die sich erst in einem höheren Lebensalter manifestiert.

Bernhard Häring u. a.

Suchtgefahren – eine Aufgabe der Seelsorge

32 Seiten, DM 1,—.

Der bekannte Autor gibt hier eine seit langem erwartete grundsätzliche Stellungnahme zum Problem der Suchtgefährdung aus moraltheologischer Sicht und zieht daraus praktische Folgerungen für das Verhalten der Umwelt gegenüber den Suchtkranken. Materialskizzen zu Predigten und Vorträgen über den christlichen Bruderdienst in der Gegenwart führen dieses Thema weiter und bieten reichhaltige Anregungen.

HOHENECK-VERLAG GMBH - 47 HAMM - POSTFACH 291

PS

10