

rausch

Wiener Zeitschrift für Suchttherapie

ISSN 2190-443X

10. Jahrgang
Heft 1/2·2021

Themenschwerpunkt:

Therapeutisches Comeback – Die Wiederkehr der Psychedelika

Impressum

rausch – Wiener Zeitschrift für Suchttherapie

Wissenschaftliche Herausgeber

Univ.-Prof. Dr. Martin Poltrum

m.poltrum@philosophiepraxis.com

Priv.-Doz. Dr. Alfred Uhl · alfred.uhl@goeg.at

Univ.-Lektor Dr. Wolfgang Beiglboeck

wolfgang.beiglboeck@meduniwien.ac.at

Dr. Artur Schroers

dr.artur.schroers@stadt.mainz.de

Wissenschaftlicher Consultant

Dr. Martin Tauss · mtauss@kabelplus.at

Herausgebende Institution

Sigmund-Freud-Privatuniversität Wien,
Fakultät für Psychotherapiewissenschaft

Chefredakteur

Univ.-Prof. Dr. Martin Poltrum

m.poltrum@philosophiepraxis.com

Redakteure

Dr. Thomas Ballhausen · t.ballhausen@gmail.com

Mag. Irene Schmutterer · irene.schmutterer@goeg.at

Bildredaktion

Sonja Bachmayer · ikarus711@hotmail.com

Verlag

PABST SCIENCE PUBLISHERS

Eichengrund 28 · D-49525 Lengerich

Tel. +49 (0)5484 308 · Fax +49 (0)5484 550

pabst@pabst-publishers.com

www.pabst-publishers.com

www.psychologie-aktuell.com

Nachrichtenredaktion, verantw.

Wolfgang Pabst · wp@pabst-publishers.com

Administration

Silke Haarlammert · haarlammert@pabst-publishers.com

Herstellung

Bernhard Mündel · muendel@pabst-publishers.com

Urheber- und Verlagsrechte

Diese Zeitschrift einschließlich aller ihrer Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Haftungsausschluss: Der Inhalt jedes Heftes wurde sorgfältig erarbeitet, jedoch sind Fehler nicht vollständig auszuschließen. Aus diesem Grund übernehmen Autoren, Redaktion und Verlag keine Haftung für die Richtigkeit der Angaben, Hinweise und Ratschläge. Die nicht besonders gekennzeichnete Nennung von geschützten Warenzeichen oder Bezeichnungen lässt nicht den Schluss zu, dass diese nicht marken- oder patenschutzrechtlichen Bestimmungen unterliegen. Abbildungen dienen der Illustration. Die dargestellten Personen, Gegenstände oder Sachverhalte müssen nicht unbedingt im Zusammenhang mit dem im jeweiligen Artikel erwähnten stehen.

Für unverlangt eingesandte Texte, Materialien und Fotos wird keine Haftung übernommen. Eine Rücksendung unverlangt eingesandter Beiträge erfolgt nur bei Erstattung der Versandkosten. Die Redaktion behält sich vor, Manuskripte zu bearbeiten, insbesondere zu kürzen, und nach eigenem Ermessen zu ergänzen, zu verändern und zu illustrieren. Zur Rezension übersandte Medien werden nicht zurückgesandt.

Abonnement und Bestellservice

rausch erscheint 4x jährlich und kann direkt über den Verlag oder eine Buchhandlung bezogen werden.

Bezugspreise:

Jahresabonnement: Inland 50,- Euro,

Ausland 50,- Euro; Einzelausgabe: 15,- Euro.

Preise inkl. Versandkosten und MwSt.

Bankverbindung:

IBAN: DE90 2658 0070 0709 7724 207

BIC: DRESDEFF265

Bestellservice:

haarlammert@pabst-publishers.com

Tel. +49 (0)5484 97234 · Fax +49 (0)5484 550

Bezugsbedingungen: Soweit im Abonnementsvertrag nichts anderes vereinbart wurde, verpflichtet der Bezug zur Abnahme eines vollständigen Jahresabonnements (4 Ausgaben). Kündigung des Abonnements unter Einhaltung einer Frist von 30 Tagen jeweils zum Jahresende. Im Falle von Lieferhindernissen durch höhere Gewalt oder Streiks entstehen keine Rechtsansprüche des Abonnenten an den Verlag.

Umschlagbild: © Valugi (Psilocybe semilanceata, Spitzkegeliger Kahlkopf, in getrockneter Form; Fundort: Stuhleck, Steiermark, Österreich, auf ca. 1.300 Meter Höhe)

Druck: KM-Druck 2.0 · D-64823 Groß-Umstadt

ISSN 2190-443X

rausch

Wiener Zeitschrift für Suchttherapie

10. Jahrgang · Heft 1/2-2021

Themenschwerpunkt:

Therapeutisches Comeback – Die Wiederkehr der Psychedelika

Gastherausgeber: Martin J. Tauss

Inhalt

- 3 Zehn Jahre **rausch**
Martin Poltrum
- 5 Editorial
Martin Poltrum & Martin Tauss
- 7 Die Vision einer Bewusstseinskultur: historische und aktuelle
Perspektiven
Martin Tauss
- 26 Die psychedelische Renaissance – Bestandsaufnahme
und drogenpolitische Reflexion
Alfred Springer
- 48 „Zugang zur psychedelischen Erfahrungswelt“
Martin Tauss im Gespräch mit Torsten Passie
- 51 Unverhoffte Entdeckungen –
Frauen in der frühen Peyote- und Meskalinforschung
Ivo Gurschler
- 59 Selbst-Behandlungsversuche mit Ayahuasca
Janine Tatjana Schmid
- 71 Mein letzter LSD-Trip
T. Cutter
- 73 Elysium hin und zurück – Mit Psychedelika unterwegs
in der zweiten Lebenshälfte (Textauszug)
Claude Weill
- 77 Ekstase und Entsetzen in den Bildern von Heinz Stangl
Katharina Stangl
- 80 Bildstrecke: Heinz Stangl „Ekstase und Entsetzen“
- 88 Kreativität, Rausch, Sucht – Psychoanalytische Modelle der Suchtdynamik
Peter Subkowski
- 101 Kreativität und Psychopathologie. Ein Überblick
*Christian Rominger, Human F. Unterrainer, Mathias Benedek, Ilona Papousek,
Elisabeth M. Weiss, Corinna M. Perchtold-Stefan & Andreas Fink*
- 110 Die Bluse – Von Begehren und Souveränität
Thomas Ballhausen
- 114 Bildstrecke: Bastien Vivès „Die Bluse“

- 120 Legale und illegale Drogen in populären Spielfilmen und Serien
Martin Poltrum

Rezensionen

- 123 Dennis Henkel: Silent Craving. Sucht und Drogen im Stummfilm
(1890–1931)
Thomas Ballhausen
- 126 Don't Worry! – Bemerkungen zu Gus van Sants Film über den querschnittsgelähmten
und alkoholkranken Cartoonisten John Callahan
Hans J. Wulff
- 130 Broken home – Christiane und ihre Heroin-Clique sind zurück.
Zur Online-Serie „Wir Kinder vom Bahnhof Zoo“ (2021)
Martin Poltrum

Zehn Jahre *rausch*

Martin Poltrum

Als Wolfgang Pabst im November 2011 am DGPPN-Kongress auf mich zugekommen ist und angeregt hat, für die eben vom Neuland-Verlag übernommene Zeitschrift *Rausch – Das unabhängige Magazin für Suchtfragen* die Herausgeberschaft zu übernehmen, und ich meinte, dass das durchaus in Frage käme, da unlängst ja gerade die einzige österreichische Suchtzeitschrift ihr Erscheinen eingestellt hat, konnte er bereits ein paar Monate später in unserer ersten Ausgabe verkünden:

*„Die Häufigkeit und Überraschungseffekte außergewöhnlicher Verbindungen liegen in den Suchtszenen weit über Normal. Daher wird unsere Fusion wenig überraschen: Ab sofort erscheint das junge Journal **rausch** auch als Nachfolger der ehrwürdigen Wiener Zeitschrift für Suchtforschung. Die Paarung, so inkompatibel sie auf den ersten Blick erscheinen mag, ist schlüssig: Beide Journale sind*

- *einem biopsychosozialen, teils geisteswissenschaftlichen Fokus verpflichtet,*
- *unabhängig vom Mainstream, von Therapie-schulen, Interessensgruppen, Konzernen usw.“¹*

Dass unser Journal **rausch – Wiener Zeitschrift für Suchttherapie** nun den zehnten Geburtstag feiert, ist nicht zuletzt einer Reihe von Mitstreitern und Institutionen geschuldet, welche hier, da es sehr, sehr viele sind, leider nicht alle namentlich genannt und bedankt werden können. Ein paar Namen und zumindest eine Institution sollen dennoch herausgegriffen und genannt werden.

Gedankt sei allen voran Wolfgang Pabst, der alle Verzögerungen von Ausgaben, alle für Suchtmagazine unüblichen Innovationen (Bildstrecken und Co.) und sonstige Sonderwünsche (Werbung für eigene Bücher auf den besten Seiten) gelassen und mit großem Wohlwollen gewähren und geschehen hat lassen.

Besonderer Dank gilt auch unseren vielen Gastherausgebern – Heino Stöver, Ingo Ilja

¹ Pabst, W. (2012). Just married. *rausch – Wiener Zeitschrift für Suchttherapie*, 1(1), 2.

Michels, Artur Schroers & Team, Peter Missel, Joachim Köhler, Petra Schuhler, Chaim Jellinek, Gabriele Bellmann, Bernd Westermann, Bernd Werse, Meropi Tzanetakis, Daniel Deimel, Bernd Sobottka, Holger Feindel, Thomas Ballhausen, Martin Tauss – ohne die **rausch** vielleicht schon abgestorben wäre, denn vier Themenhefte² pro Jahr herauszugeben, ist ganz schön Arbeit.

Vor allem aber sei unseren Autoren gedankt, die durch ihre profunden, über den Tellerrand der üblichen Suchttherapie und Suchtforschung blickenden Beiträge, das „wilde Denken“ und die Attraktivität von **rausch** ausmachen, und ganz besonders danken möchten wir Sonja Bachmayer und Thomas Ballhausen, die unser Blatt durch Covers (Sonja B.) und viele tolle Bildstrecken auflockern und verlebendigen.

Dank gilt auch der Stiftung des Anton-Proksch-Instituts, die uns eine Zeit lang finanziell unter die Arme gegriffen hat.

Ich freu mich sehr, dass wir durch die Aufnahme von neuen Herausgebern – Alfred Uhl (seit der Nr. 4-2018/1-2019), Wolfgang Beiglböck (seit der Nr. 3-4/2020) und Artur Schroers (ab der vorliegenden Nummer) – nun in eine spannende Zukunft blicken. Heuer werden noch folgen-

² Bisher sind folgende Themenschwerpunkte erschienen: 1-2012 Glücksspielsucht; 2-2012 Hermann Nitsch: Das Orgien Mysterien Theater; 3-2012 Sucht und Film; 4-2014 High; 1-2013 Sex und Sucht; 2-2013 Arbeit und Sucht; 3-2013 Pathologisches Glücksspielen und komorbide Störungen; 4-2013 Psychotherapie und Sucht; 1-2014 Neue ressourcenorientierte Interventionen; 2-2014 Kriminalität und Sucht; 3/4-2014 Pathologischer PC-Internet-Gebrauch; 1-2015 Psychosoziale Dimensionen der Suchttherapie; 2-2015 Alkoholsuchtprävention; 3/4-2015 Das Rauschen der Texte; 1-2016 Pathologisches Glücksspiel und pathologischer PC-/Internet-Gebrauch; 2-2016 Ästhetik und Anästhetik. Das Schöne als Therapeutikum; 3-2016 Tätigkeitssüchte, Verhaltenssüchte, substanzungebundene Suchtformen; 4-2016/1-2017 Chemsex: Drogenkonsum bei Männern, die Sex mit Männern haben; 2-2017 Tabakabhängigkeit; 3-2017 Emotionsregulation, DBT, Sucht und Therapie im Film; 4-2017 Drogen: Märkte, Akteure, Einschätzungen; 1-2018 Mehr als abhängig. Substitutionstherapie als integrierte Versorgung; 2/3-2018 Depression und Sucht; 4-2018/1-2019 Integrative Sucht- und Drogenhilfe – Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven; 2-2019 Migration und Sucht; 3-2019 Cannabis als Medizin; 4-2019/1-2020 Drogenkonsumräume; 2-2020 Alkoholabhängigkeit; 3-4/2020 Drogenpolitik.

de Themenschwerpunkte erscheinen: Digitalisierung im Suchtbereich (3-2021) und Koffein (4-2021).

Liebe Leser!

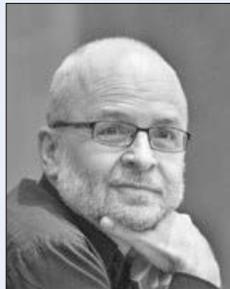
Herzlichen Dank für Ihre Treue und viel Spaß bei der Lektüre der vorliegenden Ausgabe.

Martin Poltrum,
im Auftrag des Herausgeber-Teams
(Alfred Uhl, Wolfgang Beiglböck
und Artur Schroers)



Univ.-Prof. Dr. Martin Poltrum

Professor für Psychotherapiewissenschaft an der Sigmund-Freud-Privatuniversität Wien, Philosoph, Psychotherapeut, Lehrtherapeut
martin.poltrum@sfu.ac.at



Priv.-Doz. Dr. Alfred Uhl

Gesundheitspsychologe, seit 1977 in der Suchtforschung tätig. Abteilungsleiter-Stellvertreter des Kompetenzzentrums Sucht der Gesundheit Österreich GmbH und stellvertretender Leiter des englischen PhD-Programms der Fakultät für Psychotherapiewissenschaft an der Sigmund-Freud-Privatuniversität in Wien. Forschungsschwerpunkte: Epidemiologie, Prävention, Suchtpolitik, Evaluation, Forschungsmethodologie.
alfred.uhl@uhls.at



Univ.-Lektor Dr. Wolfgang Beiglböck

Klinischer Psychologe (Klinische Neuropsychologie), Gesundheitspsychologe, Arbeitspsychologe (BÖP) und Psychotherapeut
wolfgang.beiglboeck@meduniwien.ac.at



Foto: Carsten Costard

Dr. Artur Schroers

Diplom-Pädagoge, promoviert in Soziologie (Suchtforschung).
Leiter der Abteilung Suchthilfen und Suchthilfebeauftragter der Landeshauptstadt Mainz; mehr als 25-jährige Tätigkeit in den Bereichen Prävention, Suchtarbeit und Suchtforschung. Langjährige Leitung der Landesfachstellen Suchtprävention (Hamburg, Wien)
dr.artur.schroers@stadt.mainz.de

Editorial

Martin Poltrum & Martin Tauss

Wir freuen uns, mit der vorliegenden Ausgabe einen Themenschwerpunkt zu präsentieren, der uns sehr am Herzen liegt: nämlich der Verweis, dass es nicht nur eine dunkle Seite von psychotropen Substanzen gibt, die zu Abhängigkeit, Leid, Elend, Sucht und Verderben führt, sondern möglicherweise auch eine helle und „heilende“ Seite – zumindest in Bezug auf die Psychedelika. Diese helle Seite ist auch ein Thema der „Bewusstseinskultur“ – ein aktuelles Konzept, das einen zeitgemäßen Rahmen bietet, um bewusstseinsverändernde Praktiken ethisch zu befragen und einzuschätzen. Das ist gerade für das erneute Interesse an psychedelischen Wirkstoffen relevant (siehe S. 7 ff.).

Allein die Vielzahl der bisherigen Klassifikationen dieser Substanzen – als Phantastica, Halluzinogene, Psychotomimetika, Psycholytika, Psychedelika oder sogar als Entheogene – zeigt drastisch, wie unterschiedlich deren Wirkungen bewertet werden können. Wir bleiben hier im Wesentlichen beim Begriff der „Psychedelika“, der sich international wieder durchgesetzt hat und die neue wissenschaftliche Wertschätzung gegenüber diesen Substanzen gut zum Ausdruck bringt.

Bevor LSD, Psilocybin & Co. Anfang der 1970er Jahre durch die *Convention on Psychotropic Substances* der Vereinten Nationen auf die Liste der verbotenen Drogen kamen, gab es in der Psychiatrie und Psychotherapie der 1950er und 1960er Jahre viel versprechende Untersuchungen zum Einsatz dieser Substanzen in therapeutischen Settings. In die Psychedelika setzte man große Hoffnungen, um für die psychiatrische Forschung sogenannte „Modellpsychosen“ zu erzeugen oder aber therapeutische Tiefenbohrungen in verdrängte und verschlossene Teile der Seele zu unternehmen – ganz zu schweigen von den früh einsetzenden Versuchen, diese Stoffe gleichsam als höhenpsychologische Sprungbretter in die Transzendenz zu verwenden (Stichwort Karfreitagsexperiment) und als Sakramente zu würdigen. Diese Option findet sich übrigens schon am Beginn der modernen psychedelischen Forschung.

Albert Hofmann, der Vater der LSD- und Psilocybin-Synthese, schreibt in seinem Opus Magnum *LSD – mein Sorgenkind*:

„In der Möglichkeit, die auf mystisches Erleben ausgerichtete Meditation von der stofflichen Seite her zu unterstützen, sehe ich die eigentliche Bedeutung von LSD. Eine solche Anwendung entspricht ganz dem Wesen und Wirkungscharakter von LSD als sakraler Droge.“¹

Sakrament, Medikament, Kampfstoff und Wahrheitsserum (CIA und Militär) – all diese Möglichkeiten wurden in LSD gesehen und erforscht. Bis die Hippies kamen, deren ideologisch überfrachteter Drogenkonsum zur politischen Repression führte, was wiederum das Verbot vieler Psychedelika mit sich brachte. Damit kam auch die seriöse psychiatrisch-psychotherapeutische Forschung beinahe zum Erliegen. Denn die Reputation dieser Stoffe war nun so schlecht, dass entsprechende Studien aufgrund nötiger Sondergenehmigungen nicht nur unheimlich kompliziert wurden (und großteils noch immer sind), sondern Forschung in diesem Bereich fast schon einem Karrieresuizid gleichkam.

Seit geraumer Zeit lässt sich jedoch erfreulicherweise ein Trend beobachten, den Kenner der Psychedelika-Forschung, die in der vorliegenden Ausgabe zur Sprache kommen, als Renaissance bezeichnen: die Wiederkehr dieser Medikamente in Wissenschaft und Therapie.

Die historische Entwicklung dieser Forschung, die kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Substanzen, die Hintergründe für das Comeback der Psychedelika; welche Hoffnungen und Probleme, Visionen und State-of-the-art-Empfehlungen mit diesen Mitteln verbunden sind; wie sich ein Horrortrip bei der Einnahme im nicht-medizinischen Setting anfühlen kann; ein Textauszug aus dem aktuellen Buch *Elysium hin und zurück. Mit Psyche-*

¹ Hofmann, A. (2020). *LSD – mein Sorgenkind. Die Entdeckung einer „Wunderdroge“* (9. Aufl., S. 218). Stuttgart: Klett-Cotta. (Erstauflage 1979)

delika unterwegs in der zweiten Lebenshälfte (von Claude Weill) und alles, was Sie schon immer über LSD, Psilocybin, Meskalin, Ayahuasca & Co. wissen wollten und wissen sollten – all das haben wir versucht, in diese Jubiläumsausgabe von **rausch** zu integrieren.

Darüber hinaus gibt es neben zwei Bildstrecken, die dem Wiener Maler Heinz Stangl und dem französischen Künstler Bastien Vivès gewidmet sind, zwei Texte zum Themenbereich Kreativität, Rausch, Psychopathologie und Psy-

choanalyse, sowie vier Beiträge zum Thema Film und Sucht.

Damit hoffen wir, dass für jede(n) unserer geschätzten Leser und Leserinnen doch zumindest das eine oder andere Schmankerl dabei ist, und wünschen viel Freude und helle Momente mit der vorliegenden Ausgabe.

*Martin Poltrum
und Martin Tauss*



Univ.-Prof. Dr. Martin Poltrum

Professor für Psychotherapiewissenschaft
an der Sigmund-Freud-Privatuniversität Wien
Philosoph, Psychotherapeut, Lehrtherapeut.
martin.poltrum@sfu.ac.at



Dr. Martin Tauss

Leitender Redakteur für Wissenschaft und
Lebenskunst bei der österreichischen
Wochenzeitung DIE FURCHE (www.furche.at)
sowie assoziiertes Mitglied am Institut für
Sozialästhetik und psychische Gesundheit der
Sigmund Freud Privatuniversität (SFU) Wien.
mtauss@kabelplus.at

Die Vision einer Bewusstseinskultur: historische und aktuelle Perspektiven

Martin Tauss

„The next great step of mankind is to step into the nature of his own mind – the real question is ‘just what is consciousness?’ – and we must make the most intelligent and creative use of science in exploring these questions.“

Gary Snyder, Earth House Hold (1969)

Zusammenfassung

Der Begriff „Bewusstseinskultur“ wurde vom deutschen Philosophen Thomas Metzinger geprägt und ausgearbeitet. Er dient als konzeptueller Rahmen, um Strategien der Bewusstseinsmodulation zu bewerten und gesellschaftlich nutzbar zu machen. Für die weitere Entwicklung dieses Konzepts sind historische Bezüge aufschlussreich. Eine frühe Vision evidenzbasierter Bewusstseinskultur findet sich bereits in Aldous Huxleys utopischem Roman „Eiland“ (1962). Ausgehend davon unternimmt der vorliegende Beitrag eine Zeitreise und beleuchtet exemplarisch Schauplätze und Entwicklungen, die für die Themen der Bewusstseinskultur relevant sind. Er verbindet narrative und analytische Passagen, ohne dabei eine vollständige Geschichte von Bewusstseinskultur zu präsentieren. Der Fokus liegt auf ursprünglich spirituellen Methoden der Bewusstseinsveränderung – dem Einsatz von Psychedelika (pharmakologisches Modell) und der Praxis von Achtsamkeitsmeditation (asketisches Modell). Beide Modelle haben zuletzt wachsendes Interesse im klinischen und psychotherapeutischen Bereich hervorgerufen. Der aktuelle Blick auf Psychedelika und Meditation ist aber auch hinsichtlich der Leitfrage der Bewusstseinskultur viel versprechend: Was ist ein guter Bewusstseinszustand?

Schlüsselwörter: Bewusstseinskultur, Psychedelika, Buddhismus, Meditation, Achtsamkeit (Mindfulness), Thomas Metzinger, Aldous Huxley

Summary

The term ‘Bewusstseinskultur’ (‘consciousness culture’, ‘culture of consciousness’) was coined and elaborated by German philosopher Thomas Metzinger. It serves as a conceptual framework to evaluate strategies for modulating states of consciousness with regard to societal benefit. A historical perspective is revealing for further developing this concept. An early vision of ‘Bewusstseinskultur’ can already be found in Aldous Huxley’s novel ‘Island’ (1962). Starting from Huxley’s utopian vision, this article sheds light on historical scenes and trends, which are relevant for the topics of ‘Bewusstseinskultur’. It combines narrative and analytical sections, but does not present an encompassing history of ‘Bewusstseinskultur’. The main focus is placed on consciousness-altering methods that originate in the field of religion and spirituality, namely the use of psychedelics (pharmacological model) and the practice of mindfulness meditation (ascetic model). Both models have recently gained growing interest in medicine and psychotherapy. Finally, the current perspective on psychedelics and mindfulness meditation is promising for the pivotal question of ‘Bewusstseinskultur’: What is a good state of consciousness?

Keywords: Bewusstseinskultur (consciousness culture, culture of consciousness), psychedelics, buddhism, meditation, mindfulness, Thomas Metzinger, Aldous Huxley

Vorbemerkung: Im Sinne der besseren Lesbarkeit wurden Zitate aus englischsprachigen Quellen vom Autor ins Deutsche übertragen.

Knapp hundert Jahre, nachdem Sigmund Freud – vergeblich – eine biologisch fundierte Theorie des menschlichen Seelenlebens zu formulieren versuchte, gab es in den 1990er Jahren tatsächlich eine große Aufbruchsstimmung im Bereich der Neurowissenschaft: Am Ende des 20. Jahrhunderts versprach die Gehirnforschung bedeutende Fortschritte, nicht nur für die Medizin, sondern für die ganze Gesellschaft. In den USA wurde die „Decade of the Brain“ ausgerufen, um die Bedeutung der Gehirnforschung verstärkt in der Öffentlichkeit zu vermitteln. Die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union übernahmen den Appell und initiierten vernetzte wissenschaftliche Förderprogramme. Ein Jahrzehnt nach den USA wurde auch in Deutschland eine „Dekade des Gehirns“ ausgerufen.

Eine neurowissenschaftliche Euphorie machte sich breit; Superlative schwappten aus der akademischen Welt in die allgemeinen Medien: Das rätselhafteste Organ des menschlichen Körpers schien nun endlich entschlüsselt zu werden. Neue Technologien zur Veränderung des Bewusstseins und der Persönlichkeit wurden diskutiert; der Blick auf den Menschen fokussierte auf das „neurochemische Selbst“, befeuert durch die erfolgreiche Einführung neuer Generationen von Psychopharmaka ebenso wie durch massive Marketing-Kampagnen der großen Pharmafirmen (Rose, 2003). Die Gehirnforschung, so hieß es vielerorts, werde „in dramatischer Weise unser Menschenbild und damit die Grundlage unserer Kultur, die Basis unserer ethischen wie politischen Entscheidungen“ verändern (Singer & Metzinger, 2003, S. 68). Dementsprechend sollte sie auch zur Grundlage für andere Forschungsbereiche werden und diese fortlaufend informieren. Vor diesem Hintergrund markierten Begriffsneubildungen wie Neuroethik, Neuroästhetik, Neurodidaktik etc. den zunehmenden Deutungsanspruch der Neurowissenschaften.

Thomas Metzingers Begriff einer „Bewusstseinskultur“

Manche Geisteswissenschaftler teilten diesen Enthusiasmus – darunter auch Thomas Metzinger. Der deutsche Philosoph prägte 1994 erstmals den Begriff einer biologisch fundierten „Bewusstseinskultur“, den er seither weiter ausgearbeitet und differenziert hat (Metzinger 2003, 2006, 2008, 2014, S. 316 ff.). Grundlegend

für dieses Konzept ist ein naturalistisches Welt- und Menschenbild: Man sei auf dem Weg zu einer völlig neuen Theorie darüber, was geistige Zustände überhaupt sind, weil die neurobiologischen Grundlagen solcher Zustände nun immer deutlicher hervortreten würden. Durch die Fortschritte der Neuro-, Informations- und Kognitionswissenschaften werde sich das Verständnis des Bewusstseins tiefgreifender verändern als durch jede andere wissenschaftliche Revolution der Vergangenheit. Infolgedessen werde menschliches Bewusstsein zunehmend technisch verfügbar; subjektives Erleben könne immer genauer beeinflusst werden – und das werde mittelfristig auch soziokulturelle Konsequenzen mit sich bringen (Metzinger, 2003, S. 4 ff.).

Der Fokus von Bewusstseinskultur liegt auf jeglichem Handeln in Bezug auf die innere Umwelt des Bewusstseins, einschließlich geistiger Handlungen. „Handlung“ bedeutet hier also nicht nur, wie man nach außen hin agiert, sondern auch, was man tut, um bestimmte geistige Verfassungen hervorzubringen. Deshalb ist Bewusstseinsethik das inhaltliche Kernstück der Bewusstseinskultur: Nicht nur, wie eine „gute Handlung“, sondern auch, wie ein „guter Bewusstseinszustand“ aussieht, ist hier zu definieren. Bewusstseinsethik soll sich auf normativer Ebene mit jenen Handlungen auseinandersetzen, „deren primäres Ziel darin besteht, das Bewusstsein anderer Personen oder des Handelnden selbst zu verändern“ (a.a.O., S. 15). Diese Überlegungen eröffnen eine Reihe von relevanten Fragen: Was sind gute und erstrebenswerte, interessante oder wünschenswerte Bewusstseinszustände? Welche Klassen von Bewusstseinszuständen sollen gesellschaftlich gefördert werden? Welche wollen wir unseren Kindern zeigen? Welche Bewusstseinszustände hingegen sind abzulehnen und zu unterdrücken? Und gibt es auch im normalen Alltag Formen des subjektiven Erlebens und der Selbsterfahrung, die „besser“ sind als andere? (a.a.O., S. 9 f.).

Metzinger schlägt drei Kriterien vor, um zu bestimmen, was gute geistige Verfassungen sind:

- 1) Minimierung von Leiden,
- 2) epistemischer Wert (d. h. Bewusstseinszustände verbunden mit Erkenntnis und Wissen),
- 3) erhöhte Wahrscheinlichkeit für das Auftreten weiterer günstiger (oder noch günstiger) Bewusstseinszustände.

An zentraler Stelle steht hier der Begriff des „bewussten Leidens“: Metzinger (2017) versteht darunter leidvolle und unangenehme Bewusst-

seinszustände, insbesondere negative psychophysische Zustände, die durch das Erleben von zunehmender Unsicherheit (Kontrollverlust) oder den drohenden Verlust des inneren Zusammenhalts (Kohärenzverlust) geprägt sind. In der ethischen Praxis sei es prioritär, sich auf die Verminderung von Leiden zu konzentrieren:

„Wir sollten die Gesamtmenge des bewussten Leidens im Universum nicht erhöhen, solange keine wirklich zwingenden Gründe vorliegen, dies zu tun.“ (Metzinger, 2014, S. 337)

Ausschlaggebend für einen guten Bewusstseinszustand sei daher, ob er bewusst erlebtes Leiden vermindert – nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft; und nicht nur im individuellen Erleben, sondern auch in dem aller anderen leidensfähigen Wesen. So mag zwar beispielsweise ein Alkoholrausch negative Bewusstseinszustände vorübergehend verhindern, jedoch künftig und für andere Menschen leidvolle Konsequenzen haben, sodass in der Gesamtbilanz noch mehr Leiden in die Welt gebracht wird. Hinter solchen Überlegungen steht die Vorstellung, die unterschiedlichen Qualitäten und Intensitäten bewussten Leidens künftig vielleicht in quantitativer Form erfassen und somit auch vergleichen zu können.

Der Einsatz von psychoaktiven Substanzen erhält in diesem Konzept von Bewusstseinskultur ein neues, zeitgemäßes Framing: als „Bewusstseinstechnologie“ (Metzinger, 2003, S. 11). Das ist der Dachbegriff für ein breites Spektrum pharmakologischer und nicht-pharmakologischer Maßnahmen: psychoaktive Substanzen einschließlich Psychopharmaka, (nicht näher bezeichnete) Meditationstechniken, autogenes Training, katathymes Bilderleben, luzides Träumen, etc. Alle diese Maßnahmen gehören zum Instrumentarium einer Bewusstseinskultur. Sie könnten dazu dienen, bereichernde Grenzerfahrungen zu ermöglichen und veränderte Bewusstseinszustände ohne Suchtpotenzial zu entdecken. Bereits in der Schule sollte ein „neurophänomenologischer Werkzeugkasten“ mit einfachen Bewusstseinstechnologien vermittelt werden, um Kinder und Jugendliche für das Potenzial des menschlichen Geistes zu sensibilisieren und ihre psychische Gesundheit zu fördern.

Folgende Anwendungen im Rahmen einer Bewusstseinskultur werden von Metzinger (2003) prominent ins Treffen geführt:

- Modulation von Hirnfunktionen (Neurotechnologien)

z. B. biologische Psychiatrie, „Cognitive Enhancement“, „Moral Enhancement“, „kosmetische Psychopharmakologie“.

- Umgang mit psychoaktiven Substanzen (Drogenpolitik)
z. B. kontrollierter Zugang zu Psychedelika, basierend auf wissenschaftlicher Nutzen-Risiko-Analyse.
- Schulung in Meditation (Pädagogik)
Achtsamkeitsmeditation in einem säkularen, weltanschaulich neutralen Setting, um die geistige Autonomie zu erhöhen; insbesondere zum Schutz vor Reizüberflutung in den neuen medialen Umwelten.
- Terminale Bewusstseinszustände (Behandlung von Sterbenden)
wünschenswerte Bewusstseinsverfassungen im Vorfeld des Todes.

Doch das Konzept von Bewusstseinskultur ist prinzipiell auch über den Menschen hinausgedacht. Es befasst sich mit dem Vermeiden von leidvollen Bewusstseinszuständen bei Tieren (Tierethik) ebenso wie mit neuartigen Bewusstseinsformen durch Hirn-Computer-Schnittstellen; nicht zuletzt auch mit der Möglichkeit, dass künftig bei Maschinen eine Art von künstlichem Bewusstsein vorhanden sein könnte (Metzinger, 2014, S. 273 ff.).

Bewusstseinskultur ist assoziiert mit den Werten der liberalen Demokratie, die heute im verstärkten Wettstreit mit autokratischen Systemen und Neonationalismen steht. Ihr eigentliches Anliegen ist Aufklärung im Sinne einer inneren Emanzipation. Denn ein hohes Maß an geistiger Selbstbestimmung ist das Fundament für ein selbstbestimmtes Leben. Der Aufbruch aus der Unmündigkeit bezieht sich nunmehr auf mentale Prozesse, deren Eigendynamik man bei unzureichender Bewusstheit leicht ausgeliefert sein kann.

„Den gegenwärtigen Mangel an echter Bewusstseinskultur kann man als gesellschaftlichen Ausdruck des steckengebliebenen Projekts der Aufklärung deuten: Was uns fehlt ist (...) eine neue Variante praktisch-kritischer Rationalität bei der Benutzung unseres eigenen Gehirns.“ (Metzinger, 2003, S. 18; vgl. dazu auch Wentorp, 2020)

Nährboden für Neuropsychedelik

Metzingers Konzept von Bewusstseinskultur erwächst aus dem gleichen Nährboden, der gegen Ende des 20. Jahrhunderts eine Renaissance der psychedelischen Forschung in Gang gebracht hat. Nachdem die einst florierende

Halluzinogen-Forschung seit den gesellschaftlichen Unruhen der späten 1960er Jahre fast zum Erliegen gekommen war, nutzte eine neue Generation von Wissenschaftlern rund um die Jahrtausendwende das zunehmende Interesse an den Neurowissenschaften, um psychedelische Wirkstoffe erneut auf die Agenda zu bringen – im Labor ebenso wie in klinischen Forschungsprogrammen. Und damit tauchten auch Motive und Themen wieder auf, die seit jeher mit den Psychedelika verbunden waren, aber unter den Bedingungen eines spätmodernen Materialismus besonders schwer zu verhandeln sind: Ehrfurcht, Ergriffenheit, Mystik (Langlitz, 2012; Pollan, 2018).

Bemerkenswert ist jedenfalls, dass das akademische Interesse an Psychedelika nicht nur auf therapeutische Anwendungen beschränkt blieb. Allen Hindernissen zum Trotz wendete es sich auch dem spirituellen Potenzial dieser Substanzen wieder zu, das der Mediziner und Theologe Walter Pahnke 1962 mit seinem „Karfreitagsexperiment“ an der Harvard-Universität erstmals systematisch dokumentiert hatte. Damals waren es Theologiestudenten, die während eines christlichen Gottesdienstes Psilocybin verabreicht bekamen und unter dem Einfluss der Droge signifikant häufiger über mystische und spirituelle Erfahrungen berichteten als die Probanden in der Vergleichsgruppe (Pahnke, 1963).

Roland Griffiths und Mitarbeiter von der Johns Hopkins School of Medicine in Baltimore griffen diese Fragestellung 2006 in einer kleinen, aber viel beachteten Studie mit moderner Methodik wieder auf. Ihre Ergebnisse konnten die Aussage von Pahnkes Experiment bekräftigen: Relativ zu einer aktiven Vergleichssubstanz (Methylphenidat) begünstigte Psilocybin das Auftreten spiritueller Erfahrungen. Mehr als zwei Drittel der Studienteilnehmer stuften ihre Erfahrung unter dem psychedelischen Wirkstoff entweder als die bedeutungsvollste Erfahrung oder als eine der fünf bedeutungsvollsten Erfahrungen ihres Lebens ein. Dieser Effekt war auch bei einer Nachuntersuchung nach 14 Monaten messbar und mit positiven Verhaltensänderungen sowie einer Steigerung des Wohlbefindens und der Lebenszufriedenheit assoziiert (Griffiths et al., 2006, 2008).

In seinen Ausführungen zur Bewusstseinskultur bezieht sich Metzinger explizit auch auf Psychedelika und spricht sich mit Verweis auf solche Studien dafür aus, ihr Nutzen-Risiko-Profil neu zu evaluieren. Um den „verborgenen Nutzen“ bei minimiertem Risiko zu aktualisieren, plädiert er für die kontrollierte Abgabe von klassischen Psychedelika (aus heutiger Sicht vor allem Psilocybin). So präsentierte Metzinger

anlässlich des 100. Geburtstags des LSD-Entdeckers Albert Hofmann 2006 ein Führerschein-Modell für den Psychedelika-Gebrauch, der an bestimmte Voraussetzungen gebunden sein sollte. Dazu zählen die neuropsychiatrische Abklärung des individuellen Risikos, der Abschluss einer privaten Pflegeversicherung, ein Theoriekurs sowie mehrere kontrollierte Psychedelika-Sitzungen in geschütztem Setting. Wer einen solchen „LSD-Führerschein“ besitzt, sollte pro Jahr maximal zwei Einzeldosen für den Eigengebrauch legal erwerben dürfen (Metzinger, 2006, S. 36; 2014, S. 333 f.).

Weisheit und Wissenschaft

Das moderne Konzept von Bewusstseinskultur hat weitreichende und weitverzweigte Wurzeln. Beispiele für bewusstseinskulturelle Ansätze finden sich seit den Frühzeiten der Menschheitsgeschichte – im Schamanismus ebenso wie in den Yoga-Traditionen oder in der antiken Philosophie. In zahlreichen Weisheitstraditionen gibt es eine Ethik des inneren Handelns. Bewusstseinskultur könnte heute ein Sammelbecken sein, in dem Weisheitsquellen aus allen Zeiten und Weltgegenden auf dem Boden der Wissenschaft zusammenfließen. Wie der Dokumentarfilm „Das stille Leuchten“ (2018) zeigt, dient das Konzept der Bewusstseinskultur mittlerweile als übergeordneter Bezugspunkt für heterogene Initiativen in Europa, in denen innere Entwicklung und soziale Selbsterfahrung gefördert werden – in Kindergärten, Schulen und alternativen Bildungseinrichtungen. Diverse Methoden wie Achtsamkeitsschulung, Resilienz-Training, Empathie-Stärkung, Zen-Meditation oder die Gewaltfreie Kommunikation nach Marshall B. Rosenberg kommen hier zum Einsatz. Die Übungen dienen unter anderem dazu, die Gefühls- und Körperwahrnehmung, die Impulskontrolle und emotionale Selbstregulation zu verbessern. Die Kultivierung von Bewusstheit im Alltag soll jeweils zu innerer Aufrichtigkeit führen, eine ethische Grundhaltung stärken und authentische Beziehungen unterstützen.

Dass der Begriff der „Bewusstseinskultur“ in den letzten Jahren zunehmend attraktiv geworden ist, verdankt sich jedoch vor allem jener bemerkenswerten Koinzidenz, die im Fokus dieses Beitrags steht: dem wachsenden wissenschaftlichen Interesse für den gesellschaftlichen Nutzen der Psychedelika und der Achtsamkeitsmeditation.

Aldous Huxleys Utopie einer Bewusstseinskultur

Wer nach modernen Vordenkern für eine wissenschaftlich fundierte Bewusstseinskultur Ausschau hält, stößt unweigerlich auf Aldous Huxley. Der englische Schriftsteller verhandelte bereits früh die Eckpfeiler dieses Konzepts (ohne freilich auf den konkreten Begriff einer „Bewusstseinskultur“ zu rekurrieren) und erfasste dabei auch die politische Dimension der damit assoziierten Fragen. In seinen utopischen Romanen „*Schöne neue Welt*“ (1932) und „*Eiland*“ (1962) beschrieb er völlig konträre Visionen von Bewusstseinskultur: Die erste dreht sich um autoritäre Bewusstseinskontrolle durch biochemische Manipulation der Massen; die zweite handelt von einer Kultur, wo der heilsamen Entfaltung des menschlichen Geistes oberste Priorität eingeräumt wird.

Die positive Utopie in seinem letzten Roman „*Eiland*“, der ein Jahr vor seinem Tod erschien, sah Aldous Huxley als Essenz seines Denkens und Wirkens. Hier ist seine intellektuelle und persönliche Biographie zu einem geistigen Vermächtnis verarbeitet, das aktuelle wissenschaftliche Entwicklungen in erstaunlicher Weise antizipiert (Tauss, 2010). Darin beschreibt er eine harmonische Gesellschaft, die sich an den Werten des Mahayana-Buddhismus orientiert; eine Gesellschaft, in der Wissenschaft und Religion versöhnt werden konnten, in der Sinnlichkeit als Tor zum Übersinnlichen gilt; eine Gesellschaft, die ihre Mitglieder sogar dazu anleitet, psychedelische Substanzen einzunehmen und tantrisch inspirierten Sex – gewissermaßen eine erotische Bewusstseinskultur – zu praktizieren.

„*Eiland*“ ist einer von Huxleys typischen Ideenromanen, in denen Reflexionen über Politik, Wirtschaft, Religion und Wissenschaft in eine literarische Form gegossen sind. Er erzählt die Geschichte eines schiffbrüchigen Reporters, der durch Zufall auf der tropischen Insel Pala – eine Anspielung auf Pali, die Sprache der buddhistischen Schriften – landet. Dort wird er in zahlreichen Dialogen mit deren Einwohnern mit den Traditionen einer fremden Kultur vertraut gemacht. Im Laufe der Erzählung wird der kritische Journalist zunehmend zu den Werten und geistigen Grundlagen dieser Kultur bekehrt. Doch deren Lage ist prekär: Die Expansion einer Militärdiktatur, verbunden mit den Machenschaften der Ölindustrie, besiegelt schon bald ihren Untergang.

Der Roman lebt von der narrativen Spannung zwischen konträren gesellschaftlichen Strukturen und mentalen Ausrichtungen: zwischen durchtriebenem Raubtierkapitalismus

und einer – wie man aus heutiger Sicht sagen könnte – spirituell orientierten Gemeinwohlökonomie, zwischen der Verrohung und der Veredelung des menschlichen Geistes. Durch die Brille von Erich Fromms Kulturkritik (1976/2011) geraten hier Gruppen mit divergenten Prinzipien konflikthaft aneinander: die Vertreter der „Dimension des Habens“ und jene der „Dimension des Seins“. Letztere sehen in der Kultivierung des Bewusstseins das höchste Ziel. Tatsächlich zeigt eine Textanalyse, dass wesentliche Aspekte von Metzingers Konzept der Bewusstseinskultur in Huxleys letztem Roman bereits vorweggenommen sind: die direkte oder indirekte Modulation von Hirnfunktionen, ein neuartiger Umgang mit psychoaktiven Substanzen, die Schulung in Achtsamkeitsmeditation sowie die Frage nach wünschenswerten terminalen Bewusstseinszuständen.

Modulation von Hirnfunktionen

Der Einsatz neurobiologisch wirksamer Interventionen folgt in „*Eiland*“ dem Prinzip einer Bewusstseinsethik. Im Wesentlichen gibt es zwei Bereiche, um dabei kulturell wünschenswerte Effekte hervorzubringen: Einerseits sollen Kriminalität und gesellschaftsschädigendes Verhalten durch frühzeitiges „Moral Enhancement“ verhindert werden. Entsprechende Risikopersonen werden bereits im Kindesalter durch flächendeckendes Screening identifiziert; bei Erhärtung des Verdachts erhalten sie präventiv eine psychopharmakologische Behandlung. Auf diese Weise soll „ein Haufen potenzieller Versager und Verbrecher, Tyrannen und Sadisten, Misanthropen und Revoluzzer um der Revolution willen“ in eine Gruppe nützlicher Bürger verwandelt werden, die „ohne Strafen und Schwert“ regiert werden können. Huxley setzte schon damals überbordende und selbst aus heutiger Sicht naive Hoffnung in die Entwicklung der Psychopharmakologie: Denn in der von ihm gezeichneten Gesellschaft hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass die bisher üblichen Ansätze in Strafrecht und Sozialarbeit letztlich „kein Ersatz für Biochemie“ seien (Huxley, 1962/2003, S. 182 ff.). Der Einsatz von Psychopharmaka zum Zwecke eines „vorgetäuschten Glücklicheins“ – worin man die spätere Idee einer „kosmetischen Psychopharmakologie“ erkennen könnte – wird hingegen abgelehnt (a.a.O., S. 254).

Andererseits geht es in „*Eiland*“ um Anleitungen zum spirituellen Wachstum, basierend auf den Erkenntnissen der Gehirnforschung. Dafür ist ein eigener Forschungsbereich zuständig, die „Neurotheologie“ – ein Begriff, der

erstmalig in Huxleys Roman auftaucht und Jahrzehnte später tatsächlich prägend für eine neue wissenschaftliche Disziplin werden sollte. Die neurotheologische Forschung in „Eiland“ ist an der Schnittstelle religiöser und biologischer Kategorien angesiedelt. Sie widmet sich den neuronalen Korrelaten spiritueller Erfahrungen, von prämystischen Visionen, Telepathie und anderen parapsychologischen Phänomenen bis hin zur „vollentfalteten mystischen Erfahrung“ (a.a.O., S. 166).

Im Gegensatz zu Metzinger (2003, S. 17), der davon ausgeht, dass das Bewusstsein im Zuge des wissenschaftlichen Fortschritts bald nicht mehr „als Projektionsfläche für metaphysische Hoffnungen und Sehnsüchte“ taugen kann, manifestiert sich in Huxleys Spätwerk das Weltbild der „Philosophia perennis“, der „ewigen Philosophie“ der Mystik (Bradshaw, 1962/2005, S. X): Bei ihm wird das Verhältnis von Gehirn, Geist und überweltlicher Transzendenz über die Filterhypothese gedacht, die der englische Schriftsteller bereits 1954 in seinem einflussreichen Drogenessay „Die Pforten der Wahrnehmung“ vorgestellt hat. Demnach wird das Bewusstsein vom Gehirn nicht produziert, sondern übermittelt. Im Alltag arbeitet das Gehirn eliminierend und stellt somit einen Filter dar, durch den das „potenziell größtmögliche Bewusstsein“ auf ein limitiertes, für das Überleben notwendiges Bewusstsein heruntergebrochen wird. Durch Drogengebrauch oder Körper-Geist-Praktiken wie Yoga, Meditation, Fasten, etc. können die Pforten der Wahrnehmung jedoch geöffnet werden, so dass „eine größere Menge von GEIST in den eigenen Geist einzudringen vermag“ und sich vorübergehend ein „erweitertes Bewusstsein“ manifestiert (Huxley, 1962/2003, S. 166). Praktiken dieser Art sind signifikant für die gelebte Bewusstseinskultur im utopischen Inselstaat.

Umgang mit psychoaktiven Substanzen

In „Eiland“ gilt die psychedelische Erfahrung als kulturell so wertvoll, dass Jugendliche an der Schwelle zum Erwachsenenalter zum rituellen Drogenkonsum angeleitet werden. Der moderne Initiationsritus vollzieht sich in einem sakralen Setting, in dem ein Pilz-Wirkstoff als „Moksha-Medizin“ (Sanskrit „moksha“: Befreiung, Erlösung) verabreicht wird. Mit einer Gipfelerfahrung werden die Jugendlichen an eine neue Dimension der Wirklichkeit herangeführt, in der die „tiefsten Wahrheiten der Religion“ zugänglich sein sollen (a.a.O., S. 193).

Dass halluzinogene Substanzen eine verborgene geistige Wirklichkeit zum Vorschein bringen können und dabei seelische und spirituelle Wahrheiten offenbaren, ist ein zentrales Motiv des psychedelischen Diskurses. Das impliziert schon der Begriff „psychedelisch“, der 1957 im Briefwechsel zwischen Aldous Huxley und dem Psychiater Humphry Osmond geprägt worden ist (griech. „delosis“: Offenbarung). Dennoch können nicht alle Inseinwohner an dieser exotischen Reifeprüfung teilnehmen. Ähnlich wie bei Metzingers Idee eines „LSD-Führerscheins“ gibt es vor dem Halluzinogen-Gebrauch ein medizinisches Screening, um jene Personen zu exkludieren, die dafür nicht geeignet erscheinen. Insofern beschreibt der Roman von 1962 ein Szenario, wie es heute etwa bei der „European Foundation for Psychedelic Science“ (MIND) auf der Agenda steht – nämlich legale und sichere Kontexte für die psychedelische Erfahrung verfügbar zu machen. Hedonistischer Drogenkonsum hingegen wird in Huxleys Gesellschaftsmodell abgelehnt; dementsprechend gibt es nur eine geringe Prävalenz an Suchterkrankungen (a.a.O., S. 127).

Schulung in Meditation

Nicht nur der Psychedelika-Gebrauch, auch Meditation zählt in „Eiland“ zu den Praktiken der Bewusstseinskultur. Die beiden Mittel verhalten sich zueinander wie ein „gelegentliches Festmahl“ zu den „täglichen Mahlzeiten“. In dem buddhistisch geprägten Inselstaat dient die Achtsamkeitsmeditation der kontinuierlichen Geistesschulung, um destruktive Gewohnheiten zu durchbrechen und „klüger zu werden auf der Ebene konkreter Erfahrungen und persönlicher Beziehungen“ (a.a.O., S. 222). Das utopische Bildungssystem zielt dabei nicht nur darauf ab, die kognitiven und intellektuellen Fähigkeiten zu fördern, sondern den ganzen „Geist-Körper-Komplex“ in allen seinen Aspekten. Auf einer existenziellen Ebene ist Meditation die Antwort auf das harte Faktum der Vergänglichkeit: Das Leben ist endlich, jeder Augenblick ist kostbar. Achtsamkeit ist hier das angemessene Mittel, um dieser Tatsache gerecht zu werden.

Achtsamkeit bzw. Mindfulness ist in der buddhistischen Lehre die Übersetzung des Pali-Begriffs „Sati“, der eigentlich „Erinnerung“ bedeutet. Denn es geht darum, sich immer wieder daran zu erinnern, achtsam zu sein, das heißt der gegenwärtigen Erfahrung mit voller Bewusstheit zu begegnen. In „Eiland“ sind es die papageienartigen Myna-Vögel, die die Menschen dabei mit ihrem schnoddrigen Singsang

unterstützen. „Gib acht!“, krächzen sie immer wieder von den Bäumen herab, oder auch „Hier und Jetzt!“. Diese bestimmte Form der Aufmerksamkeit – Mindfulness – ist ganz offensichtlich jene Geistesqualität, die Huxley als fundamental und unabdingbar für seinen utopischen Inselstaat ansah. Durch das Bemühen um rechte Achtsamkeit, um „völliges und immerwährendes Gewahrsein“, sollen in „*Eiland*“ schließlich alle Lebensbereiche zur Yoga-Praxis werden: die berufliche Tätigkeit zum Yoga der Arbeit, die Muße zum Yoga der Freizeit, die Sexualität zum Yoga der Liebe, das Felsklettern zum Yoga der Gefahr, etc. (a.a.O., S. 180). Auch die terminale Lebensphase ist nicht ausgenommen: Denn Lebenskunst umfasst hier auch die „*Ars moriendi*“, das Yoga des Sterbens.

Terminale Bewusstseinszustände

In der utopischen Inselwelt gilt Thanatologie als relevante Wissenschaft: Es ist die Lehre vom Tod, die „Wissenschaft des Endgültigen, (...) in der wir früher oder später alle geprüft werden“ (a.a.O., S. 171). In einer Szene des Romans wird exemplarisch beschrieben, was die Sterbebegleitung in Pala vermitteln will: das Bemühen um anhaltendes Gewahrsein, die Desidentifikation mit den körperlichen und geistigen Prozessen sowie die Ausrichtung auf das Unbedingte – eine transzendente, ultimative Realität, die hier als „*Buddha-Natur*“ oder als „*HELLES LICHT*“ bezeichnet wird. Schließlich soll sich eine Bewusstseinsverfassung einstellen, in der das finale Loslassen leicht gelingt (a.a.O., S. 305 ff.). Huxley selbst setzte seit seinem ersten, einschneidenden Meskalin-Experiment großes Vertrauen in die spirituelle Kraft der Psychedelika – bis zuletzt, als er unheilbar an Krebs erkrankt war: An seinem Todestag bat er um „100 Mikrogramm LSD, intramuskulär.“ Seine Frau Laura erfüllte ihm diese Bitte. Daraufhin kam Ruhe über ihn, er hatte den Tod akzeptiert. Er verstarb friedlich und bei vollem Bewusstsein (Huxley, 1980/1987a, S. 276 ff.; Schuhmacher, 1987, S. 125).

Die Nachricht von Huxleys Tod im November 1963 blieb fast unbemerkt, da US-Präsident John F. Kennedy kurz zuvor einem Attentat zum Opfer gefallen war. Doch Huxleys literarisches Testament in „*Eiland*“ wartete darauf, von einer neuen Generation geöffnet zu werden. Ein utopisches Momentum lag in der Luft. Es dauerte nur noch wenige Jahre, bis Huxleys Vision von Bewusstseinskultur einen historisch einzigartigen Nährboden vorfinden sollte.

Die psychedelische Ära

Für manche Historiker gilt „1968“ als Chiffre für die erste globale Revolte, hervorgegangen aus sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Transformationsprozessen. Die von ihr angestoßenen Entwicklungen werden heute, nach mehr als 50 Jahren, kritisch diskutiert. In dieser Revolte verbirgt sich jedoch auch eine verquere spirituelle Bewegung, deren kulturelles Erbe sich vielleicht erst in Zukunft voll entfalten wird – falls die Vision einer Bewusstseinskultur noch stärker auf die Agenda kommen sollte. Denn der spirituelle Impuls dieser Bewegung hat nicht nur die Suche nach Gipfelerfahrungen beflügelt, sondern auch die langwierige Schulung von „*Herz und Geist*“, wie es in kontemplativen Traditionen heißt. Und dieser Impuls hat generell den Blick für Neurodiversität und den phänomenologischen Reichtum des Bewusstseins geschärft.

Anfang der 1960er Jahre, als Huxley seinen Roman „*Eiland*“ veröffentlichte, gab es bereits eine umfassende Forschung zur Therapie mit psychedelischen Wirkstoffen. Doch die Psychedelika stießen damals nicht nur in der akademischen Welt auf wachsendes Interesse. Sie sickerten auch in die multimedialen Kanäle der Popkultur. An den Pforten der Wahrnehmung herumzuschrauben, gehörte (wieder einmal) zum künstlerischen Programm. Neuartige Musik-Drogen-Schnittstellen wurden gefunden; die Psychedelika wurden zu einer kulturell prägenden Substanzklasse. Binnen weniger Jahre weitete sich ihr unkontrollierter Gebrauch aus. Das ging so magisch schnell, wie sich die *Beatles* von adrett gekleideten Pilzköpfen zu zerzausten Psychonauten in bunten Fantasieuniformen verwandelt hatten. Eine ganze Generation schien plötzlich berauscht zu sein von den verborgenen Möglichkeiten des menschlichen Geistes.

Die ästhetischen, politischen und spirituellen Bedeutungen, mit der die Psychedelika zeitgleich aufgeladen wurden, ergaben ein explosives Gemisch. 1966 begründete Timothy Leary, der als Drogenforscher von der Harvard University in den Untergrund gewechselt war, die „*League of Spiritual Discovery*“, die den sakramentalen LSD-Gebrauch propagierte. Als Vorbild diente etwa die „*Native American Church*“, wo der traditionelle Peyote-Kult mit dem Recht auf freie Religionsausübung gestattet war. Doch Provokateure wie Leary, der von US-Präsident Richard Nixon bald als „*gefährlichster Mann Amerikas*“ bezeichnet wurde, schaden dabei ihrem eigenen Anliegen. Noch dazu nachhaltig: Viele Staaten reagierten mit Drogenverboten, die auch auf die Psychedelika-

Forschung zurückfielen. Während die psychedelische Subkultur im „Summer of Love“ 1967 voll erblühte, wurde für die psychedelische Forschung bereits der Shutdown eingeläutet. Er brachte die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesen Wirkstoffen über Jahrzehnte fast völlig zum Stillstand (Sessa, 2018, 88 ff.). Bewusstseinskultur im Huxley'schen Sinn wurde zum Minenfeld.

Rückblickend erschien die psychedelische Ära wie ein flüchtiger Traum. Um ihren Niedergang zu erklären, werden historische Ereignisse, politische und psychosoziale Faktoren ins Treffen geführt, die interkausal verwoben sind (vgl. dazu etwa Osto, 2016, S. 41 ff.). Man könnte aber auch die hier angebotene Lesart weiter verfolgen und einen subtilen, inneren Zerfall beschreiben, der dazu führte, dass aus dem ursprünglichen spirituellen Impuls ein „spiritueller Materialismus“ wurde: Das ist vermutlich ein Schlüsselbegriff, um das Scheitern der psychedelischen Bewegung zu verstehen. Der tibetisch-buddhistische Gelehrte Chögyam Trungpa prägte diesen Terminus, um darauf hinzuweisen, dass selbst spirituelle Praktiken von egoistischen Motiven und „ehrgeizigem ichbezogenen Streben“ durchdrungen sein können:

„Das Ego ist dazu in der Lage, alles, selbst die Spiritualität, zu seinem eigenen Nutzen umzuwerten. Drogen, Yoga, Gebet, Meditation, Trancezustände, verschiedene Formen der Psychotherapie – sie alle können zu diesem Zweck eingesetzt werden.“ (Trungpa, 1973/2019, S. 13)

Zu dieser subtilsten Form des Materialismus zählt, zumindest aus buddhistischer Sicht, auch der Irrglaube, das Ziel des spirituellen Weges letztlich in einem bestimmten Bewusstseinszustand – oder in einer Klasse von Bewusstseinszuständen – finden zu können. Der Vorstellung, es gebe ein Wundermittel bzw. einen „magischen Trank“, der den „richtigen Geisteszustand“ hervorrufen kann, wird eine Absage erteilt (a.a.O., S. 87 f.). Denn, so ließe sich folgern: Es geht nicht nur darum, interessante und herausragende Bewusstseinszustände zu erlangen, sondern auch darum, einen kultivierten, also kulturell reflektierten Umgang damit zu finden. Der Verdacht liegt nahe, dass in der psychedelischen Ära der erste Aspekt im Vordergrund gestanden ist: Schließlich gab es in den modernen westlichen Gesellschaften keine tragfähige spirituelle oder geistige Tradition, an die der Psychedelika-Gebrauch anschließen hätte können. Somit erfolgte er auf dem Boden einer Konsumkultur, deren innere Logik dar-

auf ausgerichtet ist, alles überall und jederzeit verfügbar zu machen.

Manche kulturelle Produkte verströmten bereits am Höhepunkt der psychedelischen Bewegung eine düstere Ahnung von deren Untergang (Reynolds & Press, 1994/1996, S. 55 ff.). Eines davon ist der Kultfilm „Easy Rider“ von 1969, gedreht vom US-amerikanischen Regisseur Dennis Hopper. Billy (Dennis Hopper) und Wyatt (Peter Fonda) leben darin ihre Version des amerikanischen Traums: Auf dem Rücken ihrer Harley Davidson dringen sie in die Weiten des Wilden Westens vor. Das Motiv der Reise taucht hier in der charakteristischen Doppelgestalt des psychedelischen Diskurses auf: als Trip durch unberührte Landschaften sowie durch neu entdeckte Bewusstseinsräume, als äußere ebenso wie als innere Grenzüberschreitung (Tauss, 2005, S. 209 f.). Am Höhepunkt der Handlung steht bezeichnenderweise ein LSD-Rausch als ultimative Innenschau. Danach kommt das tragische Ende: die beiden Protagonisten werden „on the road“ von reaktionären Patrioten erschossen. Ihr Schicksal ist exemplarisch für die bewusstseinskulturelle Revolte, die sie repräsentieren – und es wird von ihnen selbst in einer Schlüsselszene antizipiert: „Wir haben es geschafft“, schwärmt Billy am nächtlichen Lagerfeuer. Doch sein Kumpel bleibt seltsam ungerührt und antwortet bloß orakelhaft: „Wir haben es vermasselt.“

Von dieser Szene führt ein Zeitsprung direkt zur Tagung der „Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies“ (MAPS) im Jahr 2017. Dort legte Tom Insel, Ex-Direktor des US-National Institute of Mental Health, den anwesenden Therapeuten und Therapeutinnen folgenden Rat ans Herz: „Vermasseln Sie es nicht!“ Denn seit der historischen Erfahrung der 1960er Jahre ist klar: Nichts ist so leicht zu vergiften wie der Brunnen der heiklen Psychedelika-Forschung (zit. nach Pollan, 2018, S. 438).

Die Morgenlandfahrt: Bewusstseinskulturelle Globalisierung

Auf seinem ersten LSD-Trip im Jahr 1965 hatte Georges Harrison, mit den *Beatles* bereits weltberühmt geworden, eine merkwürdige Eingebung. „Die ganze Zeit war da dieser Gedanke, der mich auch danach noch weiter beschäftigte“, erzählt er in Martin Scorseses Dokumentarfilm „George Harrison: Living in the Material World“ (2011).

„Das waren die Yogis im Himalaya. Ich hatte bisher noch nie an sie gedacht (...), aber plötzlich waren sie da, im Hintergrund meines Bewusst-

seins. Es war, als ob jemand zu mir flüsterte: „Du weißt schon, die Yogis im Himalaya.“

Der britische Popstar hatte damals bereits Ravi Shankar kennengelernt, der ihm die spirituell aufgeladene Welt der klassischen indischen Musik näher brachte. Und Harrison wurde in weiterer Folge zu einem wichtigen Multiplikator, der das Interesse an Yoga und Meditation im Westen verbreitete. 1968 reisten die *Beatles* nach Rishikesh, einer alten Pilgerstadt am Fuße des Himalaya, um dort bei Maharishi Mahesh Yogi die Transzendente Meditation (TM) zu erlernen. Ihr Trip markierte die Ankunft der indischen Spiritualität im Herzen der Popkultur.

Diese Anekdote ist exemplarisch im Hinblick auf eine größere, historische Entwicklung: Die pharmakologische Bewusstseinsveränderung durch Psychedelika weckte damals das Interesse am meditativen Modell der „Bewusstseinsenerweiterung“. So wie Harrison folgten bald viele „Westler“ dem Weg von der psychedelischen Erfahrung zur asketischen Praxis (im Wortsinn von „Sich-Üben“). Für jene, die sich in den 1960er- und 1970er Jahren längerfristig einem spirituellen Weg verschrieben, waren Psychedelika oft der Ausgangspunkt. So ergab eine Umfrage von *Tricycle*, der größten buddhistischen Zeitschrift im angloamerikanischen Raum, dass 83 Prozent von 1454 Befragten (die zu 89 Prozent einer buddhistischen Praxis folgten) Kontakt mit Psychedelika gehabt hatten. Mehr als 40 Prozent der Befragten gaben an, dass ihr Interesse am Buddhismus durch psychedelische Erfahrungen angeregt worden war (Badiner, 1996, S. 44).

Auch die meisten westlichen Meditationslehrer dieser Generation verwendeten zu Beginn ihrer Praxis Psychedelika, erinnert sich etwa Jack Kornfield, heute selbst buddhistischer Lehrer und klinischer Psychologe, der kritisch-differenziert auf diese Entwicklung zurückblickt:

„Manche von ihnen hatten transformative Erfahrungen. Viele andere wurden inspiriert, einige aber trugen Schäden davon.“ (Kornfield, 2011, S. 237)

Seiner Einschätzung nach waren die bewusstseinshellenden Effekte der Psychedelika nicht wirklich nachhaltig, was damals bei vielen spirituell Interessierten dazu führte, nach diversen Yoga- und Meditationsformen, also asketischen Praktiken der Bewusstseinsvertiefung, Ausschau zu halten. Denn bezogen auf den Maßstab eines langfristigen spirituellen Wegs erschien das Potenzial der Psychedelika, ohne

mentales Training sowie ohne ethische Fundierung, limitiert und allenfalls bruchstückhaft. Und obwohl diese Wirkstoffe biographisch mitunter bedeutsame Erfahrungen ermöglichten, erwiesen sie sich letztlich als unberechenbar (a.a.O., S. 236 ff.).

Der spirituelle Impuls um 1968 eröffnete somit ein weiteres Kapitel von Bewusstseinskultur. Philosophen und Schriftsteller, die sich mit östlichen Philosophien beschäftigten, wurden damals breit rezipiert. Dazu zählte – neben Huxley und anderen – auch Hermann Hesse. In seiner Erzählung *„Die Morgenlandfahrt“* (1932) beschrieb er eine Gemeinschaft von Dichtern und Denkern, die über die Zeiten hinweg auf geistigen Wegen verbunden ist. Ende der 1960er Jahre schien es, als ob diese Idee auf dem „Hippy-Trail“ konkrete Gestalt angenommen hätte: Westliche Morgenlandfahrer machten sich auf dem Landweg nach Indien, Nepal und Südostasien – nicht um wertvolle Rohstoffe oder exotische Luxusgüter zu erwerben, sondern um sich nach immateriellen Schätzen umzusehen. Die hinduistische Götterwelt mutete dabei psychedelisch an und floss in die Produkte der Popkultur ein. Besonders Shiva übte Faszination auf die westliche Imagination aus: Der vielgestaltige Gott ist ein mythischer Schirmherr über veränderte Bewusstseinszustände, denn er repräsentiert die wohl ältesten Bewusstseinstecheniken der Menschheit: das schamanische Modell (Rauschdrogen) und das asketische Modell (Yoga). In den bekanntesten Darstellungen sitzt er versunken in tiefer Meditation oder tanzt als Shiva Nataraja ekstatisch in einem kosmischen Flammenkreis. Mit einem Bein zertritt er dabei den Dämon Apasmara, ein Sinnbild egozentrischer Verblendung – und verdeutlicht damit ein hehres Ziel aller seriösen spirituellen Traditionen.

Manche Morgenlandfahrer stießen auf die jahrtausendealte Weisheitslehre von Siddhartha Gautama (Buddha-Dharma), dessen spirituelle Suche Hermann Hesse in seiner Erzählung *„Siddhartha“* (1922) poetisch verarbeitet hat. Einige von ihnen suchten buddhistische Klöster auf, wo sie von asiatischen Lehrern unterrichtet wurden. Und ein paar von ihnen wurden später selbst buddhistische Gelehrte, die sich an der Gründung von westlichen Meditationszentren beteiligten.

Seit dem 19. Jahrhundert wurde der Buddhismus im Westen als aufgeklärte, wissenschaftsfreundliche Religion wahrgenommen. Doch die Auseinandersetzung damit blieb meist rein theoretisch: Das Hauptaugenmerk richtete sich lange nur auf die buddhistischen Texte im Pali-Kanon. Dass der Buddhismus im Westen heute vor allem als Meditationspraxis

attraktiv erscheint, ist auf den intensivierten religiösen und kulturellen Austausch mit asiatischen Ländern zurückzuführen, der in den 1960er Jahren enorme Schubkraft erhielt – nicht zuletzt durch das Aufkommen billiger Langstreckenflüge. Das führte dazu, dass sich allmählich eine westliche buddhistische Kultur entwickelte. Sie war geprägt vom Buddhismus der asiatischen Mönchselite, in dessen Mittelpunkt ein konkretes Programm zur Bewusstseins-schulung steht (Baatz, 2002, S. 8).

Gibt es Menschen, die über Jahrhunderte in die Zukunft schauen können? Zumindest gibt es Aussagen historischer Personen, die eben dies nahelegen. Bereits im 8. Jahrhundert schien der indische Gelehrte Padmasambhava, der den Buddhismus in Tibet mitbegründet hat, die Vorahnung einer fernen Zukunft zu artikulieren. Zumindest könnte man das ihm zugeschriebene Zitat auf die Ereignisse im 20. Jahrhundert beziehen: „Wenn der eiserne Vogel fliegt, zieht der Dharma [die buddhistische Lehre] in den Westen“ (zit. nach Allmen, 2007, S. 64).

Medizin und Meditation: Die Entdeckung der Achtsamkeit

Der folgenreichste „Outcome“ dieser Entwicklung ist die Begegnung des Buddhismus (und anderer kontemplativer Traditionen) mit der Wissenschaft sowie die daraus resultierende Erforschung meditativer Praxis für medizinische und psychotherapeutische Anwendungen. Dass Meditation heute als „Wissenschaft des Geistes“ wahrgenommen wird und selbst zum Gegenstand klinischer, psychotherapie- und neurowissenschaftlicher Studien wurde, ist letztlich darauf zurückzuführen. Bereits in den 1970er Jahren wurde regelmäßige Meditationspraxis salutogenetisch, als Schutz- und Resilienzfaktor, verstanden. So versuchte der US-amerikanische Psychiater und Psychoanalytiker Edward Podvoll, der selbst in der tibetischen Tradition praktizierte, die buddhistische Geistesschulung in seinem Windhorse-Projekt für die Behandlung von Menschen mit Psychosen nutzbar zu machen (Podvoll, 1990/2017). Unterstützt durch die globale Prominenz des 14. Dalai Lama erfährt der junge Forschungsbe-reich von „Contemplative Science“ seit 1990 im Rahmen des Mind & Life-Instituts verstärkte Beachtung. Das Institut versteht sich als Plattform, wo wissenschaftliche und buddhistische Perspektiven zusammengebracht werden, und folgt dabei jener interdisziplinären Agenda, die in Huxleys positiver Utopie so hochgehalten wird: der Erforschung des „Wegs, der von in-

nen heraus zum Glückhsein führt“ (Huxley, 1962/2003, S. 254).

Das erfolgreichste Modell, das aus diesem kulturellen Austausch hervorgegangen ist, ist wiederum die säkulare Achtsamkeitsmeditation – eine universell zugängliche, wissenschaftlich fundierte Form der Bewusstseins-schulung. Jon Kabat-Zinn und Mitarbeiter brachten den Stein ins Rollen, als sie 1979 an einer US-amerikanischen Klinik ein Programm zur Stressreduktion bei chronischen Erkrankungen und Schmerzzuständen entwickelten, das u. a. aus dem Hatha-Yoga und der buddhistischen Achtsamkeitsmeditation abgeleitet ist. Damals erschien die Idee, Meditationspraktiken mit der westlichen Schulmedizin zu verbinden, noch als ziemlich abwegig. Doch im Zuge der weiteren kulturellen Entwicklung wurde Kabat-Zinn vom Außenseiter des Medizinbetriebs zur Gründerfigur der modernen Achtsamkeitsbewegung – und die „Mindfulness Based Stress Reduction“ (MBSR) zum Prototyp der achtsamkeitsbasierten Therapieverfahren. Korrespondierend mit der Entwicklung zahlreicher spezifischer Behandlungsprogramme ist seit der Jahrtausendwende ein steiler Anstieg der Studien zum Thema Achtsamkeit zu beobachten (Williams & Kabat-Zinn, 2013, S. 10).

„Achtsamkeit“ ist eine besondere Form der Aufmerksamkeitszuwendung, ein Prinzip des Präsent-Seins, der Geistesgegenwart. Heute handelt es sich um einen recht unspezifischen Sammelbegriff mit vielfältigen Bezügen und Bedeutungen (Schmidt, 2015, S. 33). Kabat-Zinn (2005/2006, S. 107) definiert Achtsamkeit als „das Bewusstsein, das entsteht, indem man der sich entfaltenden Erfahrung von einem Moment zum anderen bewusst seine Aufmerksamkeit widmet, und zwar im gegenwärtigen Augenblick und ohne dabei ein Urteil zu fällen“. Sowohl angenehme als auch unangenehme Empfindungen sollen auf diese Weise betrachtet werden. Durch diese willentliche Lenkung der Aufmerksamkeit ist es möglich, einen unreflektierten „Autopilotenmodus“ zu durchbrechen und dadurch unerwünschten Reaktionsmustern sowie schädlichen Gewohnheiten entgegenzuwirken. Übersetzt auf die Ebene von Bewusstseinskultur: Im Hinblick auf Achtsamkeit erscheint die Frage, was „überhaupt interessante oder wünschenswerte Bewusstseinszustände sind“ (Metzinger, 2003, S. 10), in neuem Licht. Denn Achtsamkeit verändert die Beziehung zur Erfahrung – zu jeglicher Erfahrung – und wirkt dabei als transformative geistige Kraft: Mit zunehmender Achtsamkeit erscheinen Bewusstseinszustände generell als zunehmend interessanter oder wünschenswerter – oder zumindest als weniger unerwünscht.

Auch jenseits des therapeutischen Felds wird heute Mindfulness vermittelt: in der Prävention, Gesundheits- und Entwicklungsförderung, in Schulen und Bildungseinrichtungen, Unternehmen und Organisationen, etc. Tatsächlich lässt sich Achtsamkeit in allen Lebensbereichen verwirklichen. Doch sie ist dabei in ganz unterschiedliche Systeme eingebettet: Im ökonomischen Kontext steht die Achtsamkeit letztlich im Dienst der Produktivitäts- und Effizienzsteigerung. Und im militärischen Kontext soll durch Achtsamkeitstraining nicht nur die posttraumatische Belastung der Soldaten abgefedert, sondern auch deren psychische Resilienz im Kampfeinsatz gestärkt werden. Es stellt sich daher die Frage, an welche ethischen Grundlagen die Achtsamkeit implizit oder explizit gekoppelt ist. Das zeigt sich exemplarisch im Herkunftskontext von Mindfulness. Denn in der buddhistischen Psychologie fungiert Achtsamkeit als zentrales bewusstseinskulturelles Prinzip innerhalb eines stringenten bewusstseinskulturellen Systems. Im Gegensatz zur säkularen Achtsamkeitsmeditation bedeutet buddhistische Achtsamkeitsmeditation, den gesamten konzeptuellen Rahmen der buddhistischen Lehre zu verinnerlichen – und damit auch die ethische Ausrichtung, die darin vermittelt wird.

Buddhistische Psychologie als Bewusstseinskultur

Die folgenden Ausführungen orientieren sich am frühbuddhistischen Verständnis, wie es in den Schriften des Pali-Kanons, der ältesten überlieferten Schriftsammlung zur buddhistischen Lehre, grundgelegt ist.

Unabhängig von den kulturellen und religiösen Vorbedingungen, aus denen die verschiedenen buddhistischen Traditionen hervorgegangen sind, unabhängig von der kulturellen und religiösen Gestalt, zu der sie sich entwickelt haben – in ihrer Essenz enthalten sie alle einen praktischen Übungsweg, der auf einer grundlegenden Struktur basiert: den „vier edlen Wahrheiten“ und dem „edlen achtfachen Pfad“. Der Überlieferung nach hat sie Siddhartha Gautama (Buddha), der historische Begründer dieser Traditionen, in seiner allerersten Lehre dargelegt.¹

¹ Zur Problematik der Übersetzung von „ariyasacca“ als edle „Wahrheiten“ vgl. Tichy, 2018, S. 103 f. – Denn es geht hier nicht um Postulate absoluter „Wahrheit“, sondern um eine „der Wirklichkeit entsprechende“ Sichtweise, die einer kritischen Überprüfung standhalten soll; also „um eine Beschreibung dessen, was ist, wie man die Welt (einschließlich seiner selbst) vorfindet, wenn man gemäß der Achtsamkeitsübungen genau hinsieht“ (Gäng, 2002, S. 76 f.).

Dieser spirituelle Übungsweg ist konzipiert, um eine existenzielle Gegebenheit im menschlichen Leben zu überwinden: „Dukkha“, was sich u. a. als Leid, Stress oder Ungenügen übersetzen lässt. Für buddhistisch Praktizierende gilt es, „Dukkha“ zunächst anzuerkennen und seine Bedingungen zu durchschauen, um es schrittweise und zunehmend radikal – an seinen Wurzeln – auszumerzen. Der Übungsweg beschreibt acht zusammen wirkende Praxisfelder, die erforderlich sind, um „Dukkha“ zu überwinden und Nirwana (Pali: „Nibbana“) zu realisieren – das Heilsziel der Lehre, das im Sinne einer existenziellen Befreiung beschrieben wird. Der achtfache Pfad wird dabei in drei Übungsbereiche unterteilt: Weisheit (Pfadglied 1/2), Ethik (Pfadglied 3/4/5) und Meditation (Pfadglied 6/7/8).

Buddhistische Psychologie fokussiert auf die Geistesfaktoren, die im Hinblick auf dieses Ziel günstig oder ungünstig erscheinen, und beschreibt deren Zusammenspiel und Wechselwirkung. Aus Sicht der ihr zugrunde liegenden Philosophie läuft diese Psychologie darauf hinaus, die bestmögliche Beziehung zur gegenwärtigen Erfahrung, zum Bewusstseinsprozess im aktuellen Augenblick, zu finden. Insofern lässt sich folgern, dass der Terminus „Buddha“ bzw. „Buddhaschaft“ auf eine „optimale Art des Seins“ verweist – sowohl alleine, in Beziehung zu sich selbst, als auch in Beziehung zu Anderen (Batchelor, 1983, S. 115 ff.). Die buddhistische Lehre vermittelt also den Weg zu einem bestimmten Modus des Bewusstseins. Und die von ihr angeleitete Praxis moduliert nicht nur den Geist, sondern längerfristig auch das Gehirn (Hanson, 2009, 2020).

Unabhängig davon, ob man die buddhistische Psychologie in einem traditionell-religiösen Kontext betrachtet oder wie Batchelor (2012; 2016) in einem vollständig säkularen Rahmen interpretiert – in ihrem Kern ist sie eine Bewusstseinskultur *par excellence*. Als solche lässt sie sich im Hinblick auf aktuelle Themen in diesem Feld befragen. Das gilt insbesondere für die Leitfrage der Bewusstseinskultur: Was ist ein guter Bewusstseinszustand?

Bewusstseinsethik: Geistiges Handeln

Der buddhistische Übungsweg hat eine explizite ethische Orientierung im Hinblick auf sprachliche Handlungen (Pfadglied 3), konkrete Handlungen (Pfadglied 4) und, extra differenziert, berufliche Handlungen bzw. die Berufswahl (Pfadglied 5). Und er hat eine implizite ethische Orientierung im Hinblick auf *geistige*

Handlungen. Dieses umfassende Handlungsverständnis ist im Pali-Begriff „Kamma“ (Sanskrit „Karma“; dt. „Wirken“, „Tat“) abgebildet – der auch ohne die metaphysische Theorie, in die er eingebettet ist, betrachtet werden kann. Die ethische Bewertung all dieser Handlungen verläuft entlang der Trennlinie zwischen „heilsam“ bzw. „geschickt“ und „unheilsam“ bzw. „ungeschickt“ (Pali: „kusala“ vs. „akusala“). Gute Handlungen sind also sowohl heilsam als auch geschickt im Hinblick auf den buddhistischen Weg und dessen Ziel. Da konkrete Handlungen aus geistigen Impulsen und Prädispositionen erwachsen, sind die explizite und die implizite ethische Orientierung unauflöslich miteinander verknüpft. Die Ethik der äußeren Handlungen entspringt einer inneren Ethik im Bereich der geistigen Handlungen, und diese Bewusstseinsethik ist der zentrale Kompass für den buddhistischen Übungsweg. Und da dessen acht Pfadglieder wechselseitig aufeinander bezogen sind, fließt die ethische Orientierung grundlegend in die Meditationspraxis mit ein.

Ethik und Meditation unterstützen sich auf diesem Weg wechselseitig: Die in der Meditation angestrebte Läuterung des Geistes soll auf der Grundlage ethischer Tugenden erfolgen, um einen möglichst unbeschwerten Zugang zur kontemplativen Praxis zu ermöglichen – „frei von Reue“, wie es in den Lehrreden des Pali-Kanons heißt (zit. nach Thanissaro, 2017, S. 302). Umgekehrt trägt Meditation dazu bei, ethisches Verhalten zu kultivieren und zu verfeinern. Der Bereich der geistigen Handlungen wird dabei kontemplativ erkundet. Dass auch diese subtilste Form des Agierens psychophysische Konsequenzen nach sich zieht, lässt sich in der meditativen Praxis ganz unmittelbar beobachten: beispielsweise die Reaktion auf Sinnesreize, der Umgang mit Gedanken und Gefühlen, etc. Insofern dient Meditation dazu, sich in gutem geistigen Handeln – im Sinne einer ethisch grundierten Selbststeuerung – zu üben.

Meditation: Entfaltung des Geistes

In den Schriften im Pali-Kanon wird Meditation mit dem Begriff „Bhavana“ bezeichnet (Nyanatiloka, 1999, S. 46): Das bedeutet wörtlich „Hervorbringen“, „Erzeugen“ oder „Ins-Dasein-Rufen“ und bezieht sich auf die „Geistesentfaltung“ entlang der beiden Schienen, die charakteristisch für das frühbuddhistische Meditationsverständnis sind: der Entwicklung von innerer Ruhe und geistiger Sammlung einerseits („Gemütsruhe“: Samatha)

sowie von intuitiver Einsicht und Erkenntnis andererseits („Hellblick“: Vipassana). Generell zielt der meditative Prozess darauf ab, unheilsame Bewusstseinsverfassungen zu beseitigen und heilsame Bewusstseinsverfassungen zu kultivieren.

Wofür es sich in der Meditation zu engagieren gilt, wird in den Lehrreden des Pali-Kanons folgendermaßen auf den Punkt gebracht (zit. nach Thanissaro, 2017, S. 292 f.):

1. das Verhindern von unheilsamen geistigen Qualitäten, wenn diese nicht vorhanden sind;
2. das Eliminieren von unheilsamen geistigen Qualitäten, die bereits aufgetaucht sind;
3. das Hervorbringen von heilsamen geistigen Qualitäten, die nicht vorhanden sind; sowie
4. den Erhalt, die Steigerung, die Fülle, die Entwicklung und die Kulmination von heilsamen geistigen Qualitäten, die bereits aufgetaucht sind.

Diese Beschreibung von „Rechtem Engagement“ bzw. „Rechtem Bemühen“ (Pfadglied 6) erinnert strukturell an ein modernes Programm zur Prävention und Gesundheitsförderung und weist offensichtliche Parallelen zur Positiven Psychologie auf. Denn diese kreist ebenfalls um einen organischen Prozess menschlicher Entfaltung („Flourishing“) und zielt – über die Behandlung psychischer Störungen und Belastungen hinausgehend – darauf ab, „positive“ Geistesqualitäten zu entwickeln und zu verstärken. Für Vertreter der Positiven Psychologie ist die buddhistische Psychologie insofern interessant geworden, als darin Methoden der „Geistesentfaltung“ zu erschließen sind, wenngleich es signifikant unterschiedliche theoretische Prämissen gibt und die enorme historische und kulturelle Distanz der beiden Systeme nicht übersehen werden darf (Cassaniti 2014; Walsh 2015). Beide Bezugssysteme laufen darauf hinaus, ein differenziertes Wissen hinsichtlich zentraler Fragen der Bewusstseinskultur zu realisieren: nicht nur *was* gute, günstige, interessante oder wünschenswerte Bewusstseinszustände sind, sondern auch *wie* diese praktisch hervorgebracht werden können.

Achtsamkeit: Reflexivität der Erfahrung

Ein zentraler Aspekt von Achtsamkeit (Pfadglied 7) ist Reflexivität in Bezug auf die Erfahrung: Das ist ein Wissen im Sinn eines unmittelbaren Gewahrseins der gegenwärtigen Erfahrung. Das heißt, man weiß, was geschieht, während es geschieht. Dieser Aspekt der Refle-

xivität wird in einer der grundlegenden Lehrreden zur buddhistischen Meditation, den Anleitungen zur Achtsamkeit während des Ein- und Ausatmens („Anapanasati“), gleich zu Beginn betont:

„Lang einatmend weiß man: ‚Ich atme lang ein‘; lang ausatmend weiß man: ‚Ich atme lang aus‘; kurz einatmend weiß man: ‚Ich atme kurz ein‘; kurz ausatmend weiß man: ‚Ich atme kurz aus.‘“
(zit. nach Thanissaro, 2017, S. 367)

Geistesgegenwärtig zu atmen bedeutet, bewusst beim Atem zu verweilen und somit zu wissen, welche Qualitäten der gegenwärtige Atemzug aufweist. Meditative Geistesgegenwart bedeutet auch zu wissen, dass die Aufmerksamkeit vom Denken angezogen wird, *während* ein Gedankenimpuls auftaucht. Oder zu wissen, dass ein Gefühl wie Wut, Traurigkeit, etc. aufsteigt, *während* dies gerade geschieht. Im Hinblick auf die geistige Verfassung macht es einen signifikanten Unterschied, ob man sich der Prozesse des Denkens und Fühlens gewahr ist oder aufgrund mangelnder Bewusstheit in Gedanken und Gefühlen versunken ist – und damit ihrer Eigendynamik unterliegt.

Wissen, was geschieht, während es geschieht: Das gilt prinzipiell für alle Bewusstseinsinhalte. Achtsamkeit („Sati“) ist somit mehr als bloß ein Bewusstsein in der gegenwärtigen Erfahrung; sie hat auch dieses unmittelbare Bewusstsein selbst zum Objekt. Somit impliziert Achtsamkeit ein reflexives Bewusstsein, eine Metaebene der Aufmerksamkeit: Das bedeutet zu wissen, dass man weiß. Es ist ein genuin menschliches Potenzial, sich seines Bewusstseins bewusst sein zu können, und genau dieses Potenzial gilt es zu realisieren:

„Die Aufgabe in der [Samatha-Vipassana]-Meditation ist es, diese reflexive Aufmerksamkeit bzw. dieses reflexive Bewusstsein so kontinuierlich wie möglich aufrechtzuerhalten.“ (Tichy, 2018, S. 170)

Beziehung zur Erfahrung

In den Achtsamkeitsübungen wird eine bewusste Beziehung zur Erfahrung etabliert. Die tradierten Grundlagen der Achtsamkeit („Sattipatthana“) umfassen das gesamte Spektrum des Bewusstseinsprozesses, von den Körperempfindungen bis hin zu subtilen geistigen Phänomenen (Anlayo, 2010). Bewusstseinskultur im buddhistischen Sinn ist letztlich unabhängig davon, was die aktuelle Erfahrung gerade ausmacht – ob nun angenehme oder

unangenehme Empfindungen, ob (in Metzingers Terminologie) phänomenologisch positive oder negative Erfahrungen im Vordergrund stehen. Entscheidend ist, wie man sich darauf bezieht, wie man damit umgeht, wie man sie durchschaut. Meditation zielt darauf ab, die Beziehung zur gegenwärtigen Erfahrung durch Achtsamkeit und andere heilsame Geistesfaktoren konstruktiv zu verändern. Dadurch wird die gewohnheitsmäßige Reaktivität vermindert und der geistige Handlungsspielraum erweitert: Die geistige Autonomie nimmt zu, je weniger man der Eigendynamik mentaler Prozesse ausgeliefert ist. Und die innere Freiheit nimmt zu, je weniger man auf angenehme Empfindungen bzw. phänomenologisch positive Erfahrungen fixiert ist.

Ein guter Bewusstseinszustand ist somit auf zwei Ebenen zu definieren: erstens dadurch, dass positiv erlebte Bewusstseinsinhalte vorherrschend sind; zweitens aber auch dadurch, dass eine positive (heilsame) Beziehung zu den jeweiligen Bewusstseinsinhalten gegeben ist – unabhängig davon, ob diese nun positiv oder negativ erlebt werden. Was im Bewusstsein auftaucht, ist letzten Endes nicht kontrollierbar. Jedoch ist es in jedem bewussten Augenblick möglich, eine bestimmte Beziehung zur Erfahrung einzunehmen. Eine heilsame Veränderung der Beziehung zur Erfahrung (zweite Ebene) kann positiv auf die Phänomenologie der Erfahrung (erste Ebene) zurückwirken. Und in der rechten Beziehung zur Erfahrung kann „Dukkha“ (Leid, Stress, Ungenügen) zum Verlöschen gebracht werden. Die Frage, was ein guter Bewusstseinszustand ist, entscheidet sich somit auf dieser Beziehungsebene. Sie wird letztlich *ex negativo* beantwortet – das heißt über das Freisein von „Dukkha“, durch die Abwesenheit von Leid, Stress und Ungenügen.

Vereinfacht gesagt: Die buddhistische Psychologie vermittelt ein differenziertes Verständnis dafür, dass es gute Bewusstseinszustände erster und zweiter Ordnung gibt. Diese sind (1) geprägt durch die Erfahrung an sich sowie (2) geprägt durch die Beziehung zur Erfahrung.

Samadhi: Heilsamer veränderter Bewusstseinszustand

Die buddhistische Bewusstseinskultur kulminiert in „Samadhi“, dem letzten Glied des achtfachen Übungswegs: Es umfasst ein Spektrum veränderter Bewusstseinszustände, die durch außergewöhnliche Präsenzerfahrungen gekennzeichnet sind (Shankman, 2008; Gäng, 2002, S. 90 ff.). „Samadhi“ wird in der Medita-

tion kultiviert, um heilsame Geistesqualitäten zu stabilisieren und letztlich die Einsichten hervorzubringen, die auf dem buddhistischen Übungsweg angestrebt werden, um „Dukkha“ (Leid, Stress, Ungenügen) immer tiefgreifender zu entwurzeln.

Der Begriff „Samadhi“ wird unter anderem mit geistiger „Sammlung“, „Einigung“, „Herzenseinigung“ oder innerer „Friede“ übersetzt (Tichy, 2018, S. 119 f.). Die letztgenannte Übersetzung bezieht sich auf ein tiefes *Zu-Frieden-Sein*, das aus günstigen inneren Bedingungen erwächst – die wiederum auf geschicktes geistiges Handeln zurückzuführen sind. Die wörtliche Bedeutung von „Samadhi“ ist „Fest-Zusammen-Gefügt-Sein“, was auf die psychische Stabilität verweist, die diese Verfassung impliziert. In der Meditation entfaltet sich „Samadhi“, wenn die Achtsamkeit zunehmend kontinuierlich aufrechterhalten werden kann. Das „Mind Wandering“ kommt dann zum Stillstand; für den meditativen Prozess störende Einflüsse sind ausgeschaltet. Die in der buddhistischen Lehre genannten „fünf Hemmnisse“, die aus meditativer Sicht zu unerwünschten Geisteszuständen führen, sind somit temporär überwunden: sinnliches Verlangen, Aversion, Trägheit, Unruhe sowie nagender Zweifel (Gäng, 2002, S. 66 ff.).

Die Entwicklung von „Samadhi“ bedarf in der Regel einer intensiven Meditationspraxis unter speziellen Bedingungen, die Stille und Schutz vor Ablenkung ermöglichen. Doch diese vertieften Bewusstseinsverfassungen lassen sich auch in der therapeutischen Praxis hervorbringen, wie Harald E. Tichy (2018) zeigt: Der Wiener Psychotherapiewissenschaftler hat eine herausragende Präsenzerfahrung von Carl Rogers, dem Begründer der personzentrierten Psychotherapie, als „Samadhi“-Phänomen klassifiziert und bietet im Dialog mit den buddhistischen Lehrreden im Pali-Kanon erstmals eine Erklärung dafür, wie das Entstehen dieser Erfahrung rekonstruiert werden kann. Daraus erwächst eine therapeutische Theorie der Meditation, die für Psychotherapeuten und Psychotherapeutinnen als Kompass dienen kann, um in ihren Therapiesitzungen außergewöhnlich günstige Bewusstseinsverfassungen zu kultivieren.

Umgang mit psychoaktiven Substanzen

Die frühbuddhistische Sicht auf bewusstseinsverändernde Substanzen ist eindeutig: Psychoaktive Stoffe erscheinen nicht als hilfreich, sondern als potenziell gefährdend auf

dem spirituellen Weg. Eine der fünf ethischen Grundregeln für praktizierende Laien (Personen außerhalb eines monastischen Rahmens) besagt, dass berauschende Mittel zu vermeiden sind, sofern sie zu sorglosem und leichtsinnigem Verhalten führen. Denn genau dies könnte dazu führen, dass die anderen ethischen Gebote gebrochen werden – im Sinne sprachlichen, körperlichen und sexuellen Fehlverhaltens. Der entscheidende Punkt ist hier also, ob und inwieweit die wachsame Klarheit des Geistes bewahrt werden kann (Baatz, 2002, S. 80). Eine alternative, strengere Auslegung dieser ethischen Grundregel verbietet generell den Gebrauch von berauschenden Stoffen. Während Phasen intensiver Achtsamkeitsübung, wie sie im Rahmen von traditionell ausgerichteten Meditationsretreats erfolgt, wird in der Regel darauf hingewiesen, dass bewusstseinsverändernde Substanzen strikt zu meiden sind.

Buddhistische Praxis, die Psychedelika bewusst miteinbezieht, ist ein marginales und hoch umstrittenes Phänomen des westlichen Buddhismus seit dem 20. Jahrhundert, das aktuell wieder verstärkt diskutiert wird (Osto, 2016; Wagner, 2020).

Terminale Bewusstseinszustände

Die Auseinandersetzung mit Vergänglichkeit, somit auch der eigenen Sterblichkeit, spielt in den buddhistischen Traditionen eine zentrale Rolle. „Marana-sati“, die „Betrachtung über den Tod“, soll die Dringlichkeit der meditativen Praxis vor Augen führen und diese inspirieren: Die Vorstellung des Todes soll dazu führen, dass sich die Achtsamkeit verfestigt und „Samadhi“ entwickelt (Nyanatiloka, 1999, S. 127). Die „Betrachtung über den Tod“ gilt bei manchen buddhistischen Lehrern als ultimative Übung, und es gibt Hinweise, dass auch Siddhartha Gautama, der historische Buddha, das so gesehen haben könnte: „Unter den Fußspuren ist die des Elefanten die allergrößte“, soll er gesagt haben. „Ähnlich ist in der Achtsamkeitsmeditation die über den Tod die alles überragende“ (zit. nach Rosenberg, 2000, S. 15). Schließlich soll sie dem Leben ebenso dienen wie dem Sterben.

Aus buddhistischer Sicht ist die Kultivierung von geistiger Klarheit und heilsamen Geistesfaktoren falls möglich auch angesichts des nahenden Todes aufrechtzuerhalten. So wird beispielsweise im „Tibetanischen Totenbuch“ (Bardo Thödrol) den Bewusstseinsverfassungen im Sterbensprozess eine signifikante religiöse Bedeutung zugeschrieben.

Psychedelika und Achtsamkeit (Mindfulness)

Jüngere Forschungsarbeiten unterstreichen das Potenzial psychedelischer Wirkstoffe in der Therapie von Depressionen und Suchterkrankungen, ebenso wie als begleitende Behandlung von unheilbar Kranken und Sterbenden (Pollan, 2018, S. 364 ff.). Gerade der zuletzt genannte Einsatzbereich verdeutlicht, dass Psychedelika an einer therapeutisch-spirituellen Schnittstelle wirksam werden können.

Sowohl im klinischen Setting als auch bei gesunden Probanden gibt es Hinweise, dass psychedelische Substanzen zu positiven psychophysischen Qualitäten beitragen können. Das zeigt ein Review von Studien, in denen Konzepte der Positiven Psychologie zum Einsatz kamen: Das Spektrum der dokumentierten Wirkungen umfasste die Kategorien Stimmung, Wohlbefinden, prosoziales Verhalten, Empathie, kognitive Flexibilität und Kreativität sowie Persönlichkeitsfaktoren wie Offenheit, Wertorientierung, Naturverbundenheit, Spiritualität und Selbsttranszendenz – sowie zudem auch achtsamkeitsbezogene Fähigkeiten (Jungaberle et al., 2018). So führen klassische Psychedelika typischerweise zu einem „Afterglow“-Effekt verbesserten subjektiven Wohlbefindens, nachdem die akute Wirkung abgeklungen ist. Nach dem Gebrauch von Ayahuasca etwa wurden in dieser Phase gesteigerte Achtsamkeit und erhöhte kognitive Flexibilität nachgewiesen (Murphy-Beiner & Soar, 2020; Mian et al., 2019). Ähnliche Beobachtungen gibt es zu Psilocybin, das nach einer Einzelgabe zu langfristig gesteigerter Achtsamkeit führte (Madsen et al., 2020). Eben das sei vermutlich ein psychologischer Wirkmechanismus oder vielleicht sogar ein Schlüsselfaktor der psychedelischen Therapie (a.a.O.).

Vor dem Hintergrund solcher Befunde stellt sich die Frage, ob bzw. inwiefern Psychedelika und Achtsamkeitsmeditation synergistisch wirken können. Mögliche komplementäre Effekte wurden etwa in einem Studien-Review zur Behandlung von Patienten mit Major Depression untersucht: Psilocybin und Achtsamkeitsmeditation zeigten demnach ähnliche positive Effekte auf die Stimmung, die sozialen Fähigkeiten und die Neuroplastizität, wobei die Kombination der beiden Verfahren zu einer wechselseitigen Verstärkung oder Verlängerung dieser Wirkungen führen könnte (Heuschkel & Kuypers, 2020).

Potenzielle Synergien von Psilocybin und Achtsamkeit wurden auch bei gesunden Probanden im Rahmen eines fünftägigen Meditationsretreats in einem doppelblinden,

Placebo-kontrollierten Studiendesign geprüft: Im Vergleich zu Placebo zeigte sich in der Psilocybin-Gruppe eine gesteigerte Achtsamkeit am Tag nach dem Retreat, ebenso wie stärkere Verbesserungen im Hinblick auf psychosoziale Parameter nach vier Monaten (Smigielski et al., 2019). Wiewohl Psychedelika und Achtsamkeitsmeditation zu phänomenologisch unterschiedlichen Bewusstseinsverfassungen führen, können sich in beiden Fällen „Ich-freiere“ Zustände einstellen, die unter günstigen Umständen als mystisch-artige Phänomene – „mystical-type experiences“ – wie Einheitserfahrungen oder positiv besetzte Ich-Auflösung beschrieben werden. Die phänomenologische Überlappung solcher Erfahrungen, die unter Psilocybin häufiger zu beobachten waren als unter Placebo (d. h. nur unter Achtsamkeitsmeditation), wurde in dieser Studie erstmals experimentell dokumentiert.

Bei den 39 Probanden handelte es sich durchwegs um Personen mit langjähriger Meditationspraxis. Bei ihnen wurden keine unerwünschten Wirkungen unter Psilocybin verzeichnet, weder akut noch langfristig. Die Studienautoren weisen jedoch darauf hin, dass psychische Schwierigkeiten sowohl durch Psychedelika als auch durch Meditation (!) ausgelöst werden können, darunter psychischer Stress, Desorientierung, psychotische Episoden, Angst, Panikattacken oder Depersonalisierung (zu den Risiken und Herausforderungen der Meditation vgl. auch Lindahl et al., 2017). Die Inzidenz unerwünschter Wirkungen lässt sich jeweils durch medizinisches und psychologisches Screening, (engmaschige) Supervision und ein sicheres, unterstützendes Setting reduzieren. Gerade im Fall der Meditation ist natürlich auch die kundige Leitung eines kompetenten Lehrers bzw. einer Lehrerin gefragt.

Smigielski und Kollegen (2019) folgern, dass Achtsamkeitsmeditation die positiven Effekte von Psilocybin verstärken kann, während sie zugleich möglichen negativen Reaktionen entgegenwirkt: Ihre Ergebnisse unterstreichen den Einfluss nicht-pharmakologischer Faktoren auf die psychedelische Erfahrung – und deuten darauf hin, dass die meditativ praktizierte Emotionsregulation und Aufmerksamkeitssteuerung hilfreich dafür sind, um diese Erfahrungen heilsam zu gestalten.

Im Zuge der klinisch-therapeutischen Wiederentdeckung der Psychedelika flammt heute auch der damit assoziierte Erleuchtungsdiskurs wieder auf (vgl. dazu etwa Roberts et al., 2001/2020; Weill, 2020). Aldous Huxley hat ihn seit den 1950er Jahren maßgeblich geprägt. Wird Huxleys Idee, wonach dieses spirituelle Projekt

auf der Grundlage wissenschaftlicher Evidenz, im Zeichen der Hirnforschung und Neurobiologie, stattfinden sollte, bald weiter konkrete Formen annehmen? Wird Walter Pahnkes zwischenzeitlich vergessenes Karfreitagsexperiment mit Psilocybin von der historischen Anekdote zum wissenschaftlichen Meilenstein? Und wird der überschwängliche spirituelle Impuls rund um „1968“ späte Früchte tragen?

Platz für eine Utopie: Bewusstseinskultur im 21. Jahrhundert

In der positiven Utopie seines letzten Romans „Eiland“ (1962) präsentierte Aldous Huxley ein breites Spektrum wissenschaftlicher Fantasien. Einige davon erscheinen auch aus heutiger Sicht abstrus und verstiegen: etwa der therapeutische Einsatz von animalischem Magnetismus oder eugenische Maßnahmen, die hier zur Verankerung erwünschter Eigenschaften durchgeführt werden (Huxley, 1962/2003, S. 226 f.). In dem literarischen Text findet sich jedoch bereits eine erstaunliche Vision, die der Philosoph Thomas Metzinger Jahrzehnte später in wissenschaftlichen Kategorien differenziert ausformuliert hat: das Konzept einer Bewusstseinskultur. Es handelt sich um einen Dachbegriff für sämtliche Strategien, die darauf abzielen, Bewusstsein gemäß ethischen Kriterien zu verändern, zu entwickeln und zu kultivieren. Im Fokus steht eine zentrale Frage: Was ist ein guter Bewusstseinszustand? Die universelle Relevanz von Bewusstseinskultur ergibt sich aus der Tatsache, dass die Frage nach guten Bewusstseinszuständen der Frage nach dem guten Leben letztendlich zugrunde liegt.

Bewusstseinskultur ist heute auch der passende konzeptuelle Rahmen für das neue bzw. erneute Interesse an meditativen Praktiken und psychedelischen Wirkstoffen. In beiden Fällen handelt es sich um jahrtausendealte Wege zur Bewusstseinsveränderung, die historisch einem ursprünglich spirituellen Kontext entstammen: dem kontemplativ-asketischen Modell (Meditation) einerseits, dem schamanisch-pharmakologischen Modell (Psychedelika) andererseits. Bereits die Inseleinwohner in Huxleys Roman widmen sich der rigorosen Erforschung dieser beiden Modelle, um eine wissenschaftlich valide Grundlage für deren Einsatzmöglichkeiten in einer modernen Gesellschaft zu erarbeiten. Darin ist eine Entwicklung antizipiert, die gegen Ende des 20. Jahrhunderts tatsächlich dazu geführt hat, dass meditative und psychedelische Praktiken im Lichte der aufstrebenden Neurowissenschaften neu bewertet werden. Neben der Grundlagenforschung betrifft dies

heute vor allem klinische und psychotherapeutische Anwendungen.

Ritueller Psychedelika-Gebrauch und Meditation sind bei Huxley (1962/2003, S. 222) wie ein „gelegentliches Festmahl“ in Relation zu den „täglichen Mahlzeiten“: Die meditative Geistesschulung begleitet den Alltag wie das Zähneputzen; sie wird als fest verankerte geistige Hygiene verstanden. In Huxleys Utopie basiert der Einsatz von psychedelischen Wirkstoffen somit auf wissenschaftlicher Forschung und der regelmäßigen Pflege des Bewusstseins durch Achtsamkeitsmeditation.²

Wie Meditation in einem zunehmend stressigen Alltag umgesetzt werden kann, ist heute eines der großen Themen der modernen Achtsamkeitsbewegung. Dafür werden mittlerweile auch digital gestützte Methoden angeboten. So können etwa Achtsamkeits-Apps auf dem Smartphone installiert werden; in einem dieser Produkte dienen die Myna-Vögel aus Huxleys Roman als konkrete Inspiration. Wie in der literarischen Vorlage erinnert die App mit dem Namen „Mindful Mynah“ seine User in regelmäßigen Abständen daran, auf das „Hier und Jetzt“ zu achten und der gegenwärtigen Erfahrung mit voller Bewusstheit zu begegnen.

Das Weltbild des englischen Schriftstellers orientierte sich an der „Philosophia perennis“, den kulturell grenzüberschreitenden Botschaften der Mystik (Huxley, 1945/1987b). Dementsprechend dient die meditative Praxis in seinem Werk primär spirituellen Zielen wie der Entwicklung von Einsicht und Mitgefühl. Metzinger (2003, S. 13 f.) hingegen sieht darin primär eine Art von „Bewusstseinsport“ und „Aufmerksamkeitsmanagement“, dem eine wichtige Schutzfunktion angesichts der Reizüberflutung im digitalen Zeitalter zugeschrieben wird.

Eine wachsende Zahl von modernen Studien zeigt zudem, dass Meditation – ebenso wie Psychedelika – die Tiefendimension des menschlichen Geistes erschließen kann. Dies kann zu mystisch-artigen Erfahrungen führen, die langfristig mit positiven Einstellungs- und Verhaltensänderungen assoziiert sind. Die empirische Beobachtung, dass solche Erfahrungen unter psychedelischen Wirkstoffen relativ häufig auftreten, während sie selbst bei intensiverer Meditationspraxis nur selten und unvorherge-

² „Pflege“ ist eine Übersetzung des griechischen Begriffs „therapeia“, der Wortwurzel von „Therapie“: Dass etwa psychotherapeutische Selbsterfahrung ebenfalls zur geistigen Hygiene beitragen kann und somit zu den Eckpfeilern von Bewusstseinskultur zählen sollte, erscheint gerade im Hinblick auf potenziell tiefgreifende Praktiken wie Psychedelika und Meditation naheliegend, durch die bislang unbewusste Inhalte ans Tageslicht treten können. Das Projekt der Bewusstseinskultur sollte daher verstärkt auch eine Kultur der Bewusstwerdung adressieren.

sehen zu verzeichnen sind, liefert heute Forschern wie Smigielski und Kollegen (2019) ein altbekanntes Argument für den pharmakologischen Ansatz. Denn die pragmatische Überlegung, wonach Selbsttranszendenz allein durch asketische Praktiken für die Mehrheit der Bevölkerung nicht erreichbar scheint, bewog bereits Huxley (1954/1989, S. 53), dafür in den Psychedelika eine ernsthafte Alternative zu sehen. Doch Formen des geistigen „Sich-Übens“ – der Wortsinn von Askese – werden, mit oder ohne Psychedelika, fundamental und unabdingbar für das aktuelle Projekt einer Bewusstseinskultur sein. Deshalb geht es darum, einen Kompass für kultiviertes geistiges Handeln zur Verfügung zu stellen, und zwar gleichermaßen für alltägliche wie für außergewöhnliche Bewusstseinszustände. Aus einer buddhistischen Perspektive lässt sich folgern, dass gutes geistiges Handeln generell gute Bewusstseinsverfassungen generiert.

Nicht zuletzt sind im Roman „Eiland“ mögliche Fallstricke für dieses Projekt vorausgesehen. Die hohe Kultur des Bewusstseins wird in Huxleys utopischem Inselstaat von zwei Seiten bedroht: vom Expansionsdrang einer Militärdiktatur einerseits, von den kapitalistischen Interessen der Ölindustrie andererseits. In diesem holzschnittartigen Szenario ist die offensichtliche Gefahr der Bewusstseinskontrolle ebenso zu erkennen wie die subtile Gefahr einer wirtschaftlich getriebenen Optimierung des Bewusstseins. Tatsächlich ist das liberale Konzept von Bewusstseinskultur auf die Rahmenbedingungen einer offenen Gesellschaft angewiesen; sie bedarf des Schutzes vor jeglicher Form der politischen Instrumentalisierung. Ebenso ist Bewusstseinskultur aufgrund der heutigen Ökonomisierung aller Lebensbereiche anfällig dafür, im Dienste der Effizienz- und Produktivitätssteigerung missbraucht zu werden.

Die zeitgemäße Metaphorik der Maschinen und Computer, in der das Projekt heute formuliert wird (Metzinger, 2003, 2014), ist insofern nicht immer zuträglich. Gerade die Auseinandersetzung mit komplexen bewusstseinsverändernden Praktiken macht dies deutlich: Denn weder Meditation noch Psychedelika sind „Bewusstseistechnologien“, die automatisch immer dieselben Ergebnisse „produzieren“. Passender ist hier eine Begrifflichkeit mit zutiefst menschlicher Konnotation, die auch dem Herkunftskontext der beiden Praktiken eher gerecht wird: zum Beispiel der Leitbegriff einer „Bewusstseinskunst“.

Literatur

- Allmen, F. v. (2007). *Buddhismus. Lehren – Praxis – Meditation*. Stuttgart: Theseus.
- Analyo, B. (2010). *Der direkte Weg – Satipatthana*. Stammbach: Beyerlein & Steinschulte.
- Baatz, U. (2002). *Buddhismus*. Kreuzlingen: Diederichs.
- Badiner, A. H. (Ed.). (1996). Psychedelics – help or hindrance? *Tricycle: The Buddhist Review*, (6)1, 33–109.
- Batchelor, St. (1983). *Alone with others. An existential approach to buddhism*. New York: Grove.
- Batchelor, St. (2012) A secular buddhism. *Journal of Global Buddhism*, 13, 87–107.
- Batchelor, St. (2016). *After buddhism. Rethinking the dharma for a secular age*. New Haven: Yale University Press.
- Bradshaw, D. (2005). Aldous Huxley (1894–1963) [Introduction]. In A. Huxley, *Island* (pp. V–XIV). London: Vintage. (1st ed. 1962)
- Cassaniti, J. L. (2014) Buddhism and positive psychology. In C. Kim-Prieto (Ed.), *Religion and spirituality across cultures* (Cross-cultural advancements in positive psychology, vol. 9, pp. 101–124). Dordrecht: Springer.
- Fromm, E. (2011). *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München: dtv. (Erstauflage 1976)
- Gäng, P. (2002). *Buddhismus* (2., vollständig überarbeitete Auflage). Frankfurt am Main: Campus.
- Griffiths, R., Richards, W., McCann, U. et al. (2006). Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual experience. *Psychopharmacology (Berl)*, 187(3), 268–283.
- Griffiths, R., Richards, W., Johnson, M. et al. (2008). Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later. *Journal of Psychopharmacology*, 22(6), 621–632.
- Hanson, R. (2009). *Buddha's brain. The practical neuroscience of happiness, love, and wisdom*. Oakland, CA: New Harbinger.
- Hanson, R. (2020). *Neurodharma*. New York: Harmony Books.
- Heuschkel, K. & Kuypers, K. P. C. (2020). Depression, mindfulness, and psilocybin: possible complementary effects of mindfulness meditation and psilocybin in the treatment of depression. A review. *Frontiers in Psychiatry*, 11, 224. doi:10.3389/fpsy.2020.00224
- Huxley, A. (1987a). *Moksha. Auf der Suche nach der Wunderdroge* (hrsg. v. M. Horowitz und C. Palmer, übersetzt von K. Stromberg). München, Piper. (Erstausgabe 1980)

- Huxley, A. (1987b). *Die ewige Philosophie. Philosophia perrenis* (Übersetzt von H. R. Conrad). München: Piper. (Erstausgabe 1945)
- Huxley, A. (1989). *Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle* (Übersetzt von H. E. Herlitschka). München: Piper. (Erstausgabe 1954)
- Huxley, A. (2003). *Eiland* (Übersetzt von M. Herlitschka). München: Piper. (Erstausgabe 1962)
- Jungaberle, H., Thal, S., Zeuch, A. et al. (2018). Positive psychology in the investigation of psychedelics and entactogens: a critical review. *Neuropharmacology*, 142, 179–199.
- Kabat-Zinn, J. (2006). *Zur Besinnung kommen. Die Weisheit der Sinne und der Sinn der Achtsamkeit in einer aus den Fugen geratenen Welt* (Übersetzt von St. Schuhmacher). Freiamt/Schwarzwald: Arbor. (Erstausgabe 2005)
- Kornfield, J. (2012). Psychedelics, antidepressants, and spiritual practice. In: J. Kornfield (Ed.), *Bringing home the dharma. Awakening right where you are* (pp. 235–244). Boston: Shambala.
- Langlitz, N. (2012). *Neuropsychedelia: the revival of hallucinogen research since the decade of the brain*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Lindahl, J. R., Fisher, N. E., Cooper, D. J. et al. (2017). The varieties of contemplative experience: a mixed-methods study of meditation-related challenges in western buddhists. *PLOS ONE*, 12(5), e0176239. doi:10.1371/journal.pone.0176239
- Madsen, M. K., Fisher, P. M., Stenbaek, D. S. et al. (2020). A single psilocybin dose is associated with long-term increased mindfulness, preceded by a proportional change in neocortical 5-HT_{2A} receptor binding. *European Neuropsychopharmacology*, 33, 71–80.
- Metzinger, Th. (2003). Der Begriff einer „Bewusstseinskultur“. In G. Kaiser (Hrsg.), *Jahrbuch 2002/2003 des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen* (S. 150–171). Düsseldorf. Abgerufen unter <https://researchgate.net/publication/253325414> (1–19)
- Metzinger, Th. (2006). Intelligente Drogenpolitik für die Zukunft. *Gehirn & Geist*, 1/2, 32–37.
- Metzinger, Th. (2008) Auf der Suche nach einem neuen Bild des Menschen. In P. Spät (Hrsg.), *Zur Zukunft der Philosophie des Geistes* (S. 225–236). Paderborn: Mentis.
- Metzinger, Th. (2014). *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik* (Erweiterte und aktualisierte Ausgabe). München, Piper.
- Metzinger, Th. (2017). Suffering. In K. Almqvist, & A. Haag, (Eds.), *The return of consciousness* (pp. 237–262). Stockholm: Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation.
- Mian, M. N., Altman, B. R.; Earleywine, M. (2019). Ayahuasca's antidepressant effects covary with behavioral activation as well as mindfulness. *Journal of Psychoactive Drugs*, 52(2), 130–137. doi:10.1080/02791072.2019.1674428
- Murphy-Beiner, A. & Soar, K. (2020). Ayahuasca's ‚afterglow‘: improved mindfulness and cognitive flexibility in Ayahuasca drinkers. *Psychopharmacology (Berl)*, 237(4), 1161–1169.
- Nyanatiloka. (1999). *Buddhistisches Wörterbuch. Kurzgefasstes Handbuch der buddhistischen Lehren und Begriffe in alphabetischer Anordnung* (Buddhistische Handbibliothek 3, 5. Aufl.). Stammbach: Beyerlein & Steinschulte.
- Osto, D. (2016). *Altered states. Buddhism and psychedelic spirituality in America*. New York: Columbia University Press.
- Pahnke, W. N. (1963). *Drugs and mysticism: an analysis of the relationship between psychedelic drugs and the mystical consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University.
- Podvoll, E. M. (2017). *Von Psychose genesen. Psychosen verstehen und behandeln* (Übersetzt von T. Borghardt). Badenweiler: Norbu. (Erstausgabe 1990)
- Pollan, M. (2018). *Verändere dein Bewusstsein. Was uns die neue Psychedelik-Forschung über Sucht, Depression, Todesfurcht und Transzendenz lehrt* (Übersetzt von Th. Gunkel). München: Kunstmann.
- Reynolds, S. & Press, J. (1996). *The sex revolts. Gender, rebellion, and Rock'n'Roll*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (1st ed. 1994)
- Roberts, Th. B., Walsh, R. & Steindl-Rast, D. (2020). *Psychedelics and spirituality: the sacred use of LSD, Psilocybin, and MDMA for human transformation* (3rd, new ed.). Rochester, VT: Park Street Press. (1st ed. 2001)
- Rose, N. (2003). Neurochemical selves. *Society – Social Science and Modern Society*, 41(1), 46–59.
- Rosenberg, L. (2000). *Living in the light of death. On the art of being truly alive*. Boston: Shambala.
- Schmidt, St. (2015). Der Weg der Achtsamkeit. Vom historischen Buddhismus zur modernen Bewusstseinskultur. In B. Hölzel & Ch. Brähler (Hrsg.), *Achtsamkeit – mitten im Leben. Anwendungsgebiete und wissenschaftliche Perspektiven* (S. 21–42). München: O. W. Barth.
- Schuhmacher, Th. (1987). *Aldous Huxley. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlts Monographien, 368). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sessa, B. (2018). Geschichte der Psychedelika in der Medizin. In M. von Heyden, H. Jungaberle & T. Majic (Hrsg.). *Handbuch psychoaktive Substanzen* (Springer Reference Psychologie, S. 84–104). Berlin: Springer.
- Shankman, R. (2008). *The experience of samadhi. An in-depth exploration of buddhist meditation*. Boston: Shambala.

- Singer, W. & Metzinger, Th. (2003). Ein Frontalangriff auf unsere Menschenwürde. *Gehirn & Geist, Dossier 1*, 68–72.
- Smigielski, L., Kometer, M., Scheidegger, M. et al. (2019). Characterization and prediction of acute and sustained response to psychedelic psilocybin in a mindfulness group retreat. *Scientific Reports*, 9(1), 14914: <https://doi.org/10.1038/s41598-019-50612-3>
- Tauss, M. (2005). *Rausch – Kultur – Geschichte. Drogen in literarischen Texten nach 1945*. Innsbruck: Studienverlag.
- Tauss, M. (2010). Medizin und Menschenbild zwischen Biologie und Transzendenz. Aldous Huxleys utopisches Vermächtnis aus heutiger Sicht. In M. Musalek & M. Poltrum (Hrsg.), *Ars Medica. Zu einer neuen Ästhetik in der Medizin* (S. 149–180). Berlin: Parodos, und Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Thanissaro, B. [DeGraff, G.] (2017). *On the path. An anthology on the noble eightfold path drawn from the Pali canon*. Valley Center, CA: Metta Forest Monastery.
- Tichy, H. E. (2018). *Die Kunst, präsent zu sein. Carl Rogers und das frühbuddhistische Verständnis von Meditation* (Psychotherapiewissenschaft in Forschung, Profession und Kultur, Bd. 22). Münster: Waxmann.
- Trungpa, Ch. (2019). *Spirituellen Materialismus durchschneiden* (Hrsg. von J. Baker & M. Casper, übersetzt von S. Luetjohann). Bielefeld: Theseus. (Erstausgabe 1973)
- Wagner, H.-G. (2020). Chemische Erleuchtung. *Ursache & Wirkung*, 113, 42–44.
- Walsh, Z. (2015) Buddhism and positive psychology. In D. Leeming (Ed.), *Encyclopedia of psychology and religion*. Berlin: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-642-27771-9_9378-1
- Weill, C. (2020). *Elysium hin und zurück. Mit Psychedelika unterwegs in der zweiten Lebenshälfte*. Winterthur: Edition Spuren.
- Wentorp, P. (2020). *How can Bewusstseinskultur help us deal with the human condition? An existentialist perspective*. Berlin: Mind Foundation. Online unter <https://mind-foundation.org/bewusstseinskultur> (abgerufen am 02.12.2020)
- Williams, M. & Kabat-Zinn, J. (2013). Achtsamkeit – warum sie wichtig ist, woher sie kommt und wie sie an der Schnittstelle von Wissenschaft und Dharma angewendet werden kann. In M. Williams, J. Kabat-Zinn et al. (Hrsg.), *Achtsamkeit. Ihre Wurzeln, ihre Früchte* (S. 7–36; übersetzt von M. Kauschke). Freiburg i. Br.: Arbor.



Dr. Martin Tauss

Leitender Redakteur für Wissenschaft und Lebenskunst bei der österreichischen Wochenzeitung DIE FURCHE (www.furche.at) sowie assoziiertes Mitglied am Institut für Sozialästhetik und psychische Gesundheit der Sigmund Freud Privatuniversität (SFU) Wien. mtauss@kabelplus.at

Die psychedelische Renaissance – Bestandsaufnahme und drogenpolitische Reflexion

Alfred Springer

Zusammenfassung

In den letzten Jahren wurden die Grenzen zwischen dem legalen und dem illegalen Konsum psychoaktiver Substanzen zunehmend durchlässig. Ein Grund dafür ist das wiedererwachte Interesse an der Verwendung bestimmter psychoaktiver/halluzinogener Substanzen für medizinische und psychotherapeutische Zwecke.

Das medizinisch-psychiatrische Interesse gilt vor allem der Möglichkeit, psychedelische Drogen in der Behandlung von Angst, Sucht und posttraumatischer Belastungsstörung sowie von Personen, die unter dem psychischen Stress von Krebs im Endstadium leiden, zum Einsatz zu bringen.

Kleinere Studien in verschiedenen Ländern zeigen, dass solche therapeutischen Vorhaben forschungsgestützt auf sichere und wissenschaftlich konzise Weise durchgeführt werden können. Vorläufige Ergebnisse sind vielversprechend, sie beschreiben signifikante klinische Verbesserungen und nur wenige ernsthafte unerwünschte Wirkungen. Die Ergebnisse der Forschungsaktivitäten und Behandlungsstudien wurden in angesehenen wissenschaftlichen Zeitschriften veröffentlicht und über die Boulevardpresse und in fiktionalen Produkten verbreitet (Kyzar, Nichols, Gainetdinov, Nichols & Kalueff, 2017; Sessa, 2015; Shroder, 2014). Diese Erkenntnisse haben den bestehenden Diskurs über möglicherweise generell positive Eigenschaften und Wirksamkeiten dieser Stoffe intensiviert.

Eine gewisse Kritik an den vorherrschenden Kontrollphilosophien ist der neuen Haltung immanent, dennoch beschränkt sich der Diskurs auf die medizinische Anwendung der Substanzen. Die Befürworter einer kontrollierten therapeutischen Anwendung der Halluzinogene sind sorgfältig darauf bedacht, das Thema in einem medizinischen Rahmen zu halten und den außermedizinischen Gebrauch der Stoffe zu verurteilen. Da die revisionistische Argumentation dem Diskurs aus der Blütezeit des Psychedelismus sehr ähnlich ist, könnte sie aber erneut zu weiter gefassten Überlegungen und Forderungen Anlass geben, zu einem mehrdimensionalen soziokulturellen Thema werden und altbekannte Probleme reaktivieren. Es ist daher notwendig, ein adäquates Regulierungssystem zu entwickeln.

Um den Fehlern vorzubeugen, die zu der gegenwärtigen Kontrollsituation geführt haben, sollte ein alternatives Modell bevorzugt werden, das monopolistische Vortäuschungen vermeidet und ein breiter gefächertes Muster des strategischen sozialen Drogenkonsums zulässt. Wie von der Multidisziplinären Vereinigung für psychedelische Studien (MAPS) vorgeschlagen, sollten medizinische, rechtliche und kulturelle Kontexte entwickelt werden, damit die Menschen vom kontrollierten Konsum psychoaktiver Substanzen sowohl innerhalb als auch außerhalb des medizinischen Systems profitieren können.

Schlüsselwörter: Forschung über Halluzinogene, medizinischer Gebrauch von Halluzinogenen, Geschichte der psychedelischen Psychiatrie, Neo-Psychedelismus, Anti-Prohibitionismus, Drogenpolitik

Summary

In recent years, the boundaries between the legal and illegal use of psychoactive substances have become increasingly blurred. One reason for this is the renewed interest in the use of certain psychoactive/hallucinogenic substances for medical and psychotherapeutic purposes.

In this context, a medical-psychiatric interest in psychedelic drugs as a treatment for diseases such as anxiety, addiction and post-traumatic stress disorder, as well as for people suffering from the psychological stress of terminal cancer became obvious.

Small-scale studies in various countries show that such research can be conducted in a safe and scientifically concise manner. Preliminary results have shown promising results for these treatments with significant clinical improvements and few, if any, serious adverse effects. The results of research activities and treatment studies have been published in respected scientific journals and disseminated through the tabloids and in fictional products (Kyzar, Nichols, Gainetdinov, Nichols & Kalueff, 2017; Sessa, 2015; Shroder, 2014). This development has triggered a new discourse on the positive properties and efficacy of these substances.

A certain criticism of the prevailing control philosophies is inherent in the new attitude, yet the discourse is limited to the medical application of the substances. Proponents of the controlled therapeutic use of hallucinogens are careful to keep the subject within a medical framework and to condemn the non-medical use of the substances. However, since the revisionist argumentation is very similar to the discourse from the heyday of psychedelicism, it could once again give rise to broader considerations and demands and become a broad socio-cultural issue. It is therefore necessary to develop an adequate regulatory system.

In order to prevent the mistakes that have led to the current control situation, an alternative model should be preferred that avoids monopolistic pretences and allows for other patterns of strategic social drug use. As proposed by the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS), medical, legal and cultural contexts should be developed so that people can benefit from the controlled use of psychoactive substances both within and outside the medical system.

Keywords: research on hallucinogens, medical use of hallucinogens, history of psychedelic psychiatry, neo-psychedelism, anti-prohibitionism, drug policy

1 Einleitung

Das wissenschaftliche und medizinische Interesse an Substanzen, die gewöhnlich als unerlaubte Genussmittel bekannt und verboten sind, hat in den letzten Jahren dramatisch zugenommen (Melville, 2013) und einige Aufmerksamkeit, bis hin zu den Mainstream-Medien (Devlin 2015; Grob et al., 2011; Slater, 2012) auf sich gezogen. Das neu entfachte Interesse bezieht sich auf den Umgang mit serotonergen Psychedelika (z.B. Psilocybin, LSD), amphetaminartigen Substanzen (ATS; insbesondere MDMA/Ecstasy) und Ketamin, aber auch auf Opioide und Cannabis.

Die psychedelische Renaissance ist nicht auf den medizinischen Bereich beschränkt. Der wissenschaftliche Diskurs wird begleitet von einem öffentlichen Interesse an der Geschichte und der kulturellen Bedeutung der Psychedelia (Dass, Metzner & Bravo, 2010; Lattin, 2010) sowie an ihren „skandalösen“ und delinquenten Aspekten (Ebenezer, 2010). Die neue Literatur schließt auch eine etwas idealisierte Interpretation der illegalen Produktion von LSD und seiner subkulturellen Bedeutung (Greenfield, 2016; Schou, 2010) ein.

Diese Tendenz darf nicht isoliert betrachtet werden. Sie repräsentiert eine Facette innerhalb eines breiteren kulturellen Rahmens, in dem eine Vielzahl von Phänomenen und vergleichbaren Entwicklungen geortet werden kann, die die Bereitschaft zur psychedelischen Renaissance unterstützen.

a) **Forschung:** In der wissenschaftlichen Sphäre sind akademische Interessen im Kontext der Hirn- und Geistesforschung zu orten,

die eine Wiederaufnahme der Forschungsaktivitäten in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts begünstigen.

b) **Die globale Krankheitslast:** Die zunehmende Inzidenz affektiver Störungen und die steigenden Behandlungskosten unterstützen die Suche nach adäquaten und kostengünstigen Behandlungsmethoden.

c) **In Medizin/Psychiatrie** ist gerade in dieser Fragestellung eine gewisse Desillusionierung hinsichtlich der üblicherweise zum Einsatz gebrachten psychoaktiven Medikamente eingetreten. Diese Einstellung wird von der pharmazeutischen Industrie geteilt, die die Forschung im Bereich der psychiatrischen Medizin innerhalb von zehn Jahren um 70 Prozent gekürzt hat (O'Hara & Duncan, 2016). Halluzinogene imponieren als Ausweg aus dieser Sackgasse und versprechen einen Paradigmenwandel in der psychopharmakologischen Behandlung. Sie wirken rasch und müssen nur für kurze Zeit und in geringer Frequenz angewendet werden. Dieser Aspekt ihrer Effizienz macht Halluzinogene (einschließlich Ketamin) sowohl für die therapeutische Profession wie auch für die Krankenversicherungen attraktiv. Für die pharmazeutische Industrie sind sie attraktiv, da sie offenkundig nicht Abhängigkeit induzieren und außerdem die Möglichkeit bieten, biotechnologische Methoden für die Entwicklung neuer patentierbarer Formulierungen anzuwenden.

d) **Paradigmenwechsel:** Das Jahrzehnt des Gehirns mit seinem Fokus auf Hirnfunktionen und auf das „zerebrale Subjekt“ (Meloni, 2011) ist einem zunehmenden Interesse an

der Struktur und den Mechanismen der (bewussten und unbewussten) mentalen und psychischen Prozesse gewichen. Dies führt zu einer Wiederbelebung der psychodynamischen Interpretationen, der dynamischen Psychiatrie und den dynamisch/analytischen psychotherapeutischen Konzepten. Die Erkenntnis der Komplexität traumatischer Erfahrungen und deren Auswirkungen auf Affektivität und Erinnerungsprozesse hat eine Wandlung zur Akzeptanz des Behandlungsparadigmas der substanzunterstützten Psychotherapie ausgelöst, vergleichbar damit, wie in der Vergangenheit die Forschung über Hysterie die Entwicklung der Psychoanalyse ausgelöst hat.

- e) Neubewertung drogenkonsumbedingter Risiken: 2010 veröffentlichten Nutt, King und Phillips die Ergebnisse einer MCDA-Modellstudie (Multicriteria Decision Analysis) über Drogenschäden in Großbritannien. Sie stellten fest, dass Heroin, Crack und Metamphetamin für die Konsumenten selbst die schädlichsten Drogen sind und dass Alkohol, Heroin und Crack die größten Schäden für die Gemeinschaft bewirken können. Die mit Halluzinogenen verbundene Risiken waren für beide Kategorien sehr gering. Die Publikation gilt bis heute als Referenztext, obwohl sie kontroversiell diskutiert wurde (Nutt et al., 2010).
- f) Überlegungen aus menschenrechtlicher Perspektive hinsichtlich traditionellen Drogengebrauchs indigener Völker und ganz allgemein sakramentalen Drogengebrauchs.
- g) Postmoderne/postwissenschaftliche/postreligiöse Entwicklungen: „Re-Enchantment“; „Schamanistisch-Okkulturelle“ Heilungsverfahren. Ayahuasca-Rituale dienen der psychedelischen Renaissance in ähnlicher Weise, wie in der ersten Phase der psychedelischen Psychiatrie die Peyote-Rituale der Indianerkirche sich als hilfreich für die Akzeptanz psychedelischer/spiritueller Zustände als spezielle Behandlungsform erwiesen haben.
- h) Komplexitäten: Alternative Medizin und die Einführung traditioneller Heilmethoden und -rituale verbinden sich mit antipsychiatrischer Rhetorik und stimulieren die Vision einer Umgestaltung/Spiritualisierung der Psychiatrie selbst.
- i) Eine kontinuierlich existierende lebendige und farbenfrohe psychedelische Populärkultur.
- j) In der internationalen Drogenpolitik ist zunehmend eine Stimmung für Entkriminalisierung zu orten, die von gut etablierten und

respektablen Gremien und Einzelpersonen getragen bzw. unterstützt wird (z. B. UN-ODCs Entkriminalisierungsdebatte [Students for Sensible Drug Policy, 2019]; EM-MASOFIA [o.J.]; Empfehlungen der Autoren des europäischen Alice Rap Projects [2017]; Beckley Foundation, 2017a, b, c).

- k) Darüber hinaus besteht auch eine menschenrechtlich basierte Kritik an prohibitiven Gesetzen, die Überlegungen zur Frage der Akzeptanz jeglichen sozialen Drogengebrauchs einschließt (Walsh, 2014, S. 231). Innerhalb der Psychoneurowissenschaften wurde der aktualisierte Diskurs 2005 damit eröffnet, dass der britische Psychiater Ben Sessa die Frage nach der Möglichkeit und Bedeutung eines erneuten Einsatzes von Psychedelika in der Psychiatrie aufwarf. Er selbst widmete sich dieser Fragestellung extensiv in seinem Buch „*The Psychedelic Renaissance*“ (2012). Später erklärte er, „warum die Psychiatrie Psychedelika braucht und Psychedelika die Psychiatrie brauchen“, und schrieb:

„Ohne die Erforschung von Psychedelika für die medizinische Therapie kehrt die Psychiatrie einer Gruppe von Verbindungen den Rücken, die ein großes Potenzial haben könnten.“ (Sessa, 2014, S. 57)

Diese Thematisierung regte eine lebhaft Diskussion über das Konzept der „psychedelischen Psychiatrie“ insgesamt an, das bereits in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts in Kanada von Osmond und Hoffer eingeführt worden war (Dyck, 2008).

2 Warum „Renaissance“? – Die historische Perspektive

Bei Sessa bezieht sich der Begriff auf das erneute Interesse an diesen Substanzen in neurowissenschaftlicher Forschung, Bewusstseinsforschung und psychiatrischer Behandlung. Aus historischer Perspektive ist ja tatsächlich die Geschichte der Phantastika eng mit der Geschichte der Psychiatrie verwoben. Die moderne Psychopharmakologie begann mit der Erforschung der Wirksamkeit von psychoaktiven Stoffen mit, vereinfacht ausgedrückt, psychedelischer Wirkungskomponente. Aus Beobachtungen über den Einsatz von Haschisch in der psychiatrischen Forschung und Behandlung, parallelisiert von umfassender dimensionierter Bewusstseinsforschung, ging die erste psychopharmakologische Monografie hervor (Moreau, 1845).

Seit diesen frühen Zeiten wurde die wissenschaftliche psychiatrisch/psychotherapeutische Forschung mit Phantastika – zunächst mit Cannabis und später auch mit Meskalin – kontinuierlich weitergeführt und erreichte schließlich ihren Höhepunkt in den 1950er und 1960er Jahren. Das Spektrum der Substanzen wurde erweitert und es war schließlich das LSD 25, das 1943 zufällig von Albert Hofmann entdeckt worden war, dem die bedeutsamste Rolle zugeordnet wurde. Nachdem erste Beobachtungen aus Europa publiziert worden waren (Stoll, 1947) griff das Erkenntnisinteresse auf die USA über. In der Folge wurde eine wahre Flut von Publikationen generiert. Im Bemühen, die Wirkung der halluzinogenen Stoffe auch therapeutisch zu nutzen, entstanden die Konzepte der halluzinogen-gestützten Psychotherapie. Im Laufe weniger Jahre wurden mehr als 40 000 Patienten mit diesen neuen Methoden behandelt. Die Therapieversuche stießen auf mediales Interesse und die Ergebnisse wurden medial bisweilen recht marktschreierisch vermarktet.

Die psychedelischen Substanzen wurden in dieser Zeit für verschiedene Forschungsziele genutzt (Solomon, 1964):

- als heuristisches Werkzeug zur Erforschung des Geistes (Lilly, 1978a, 1978b; Szara, 1994),
- zur Erforschung der biologischen Basis psychotischer Zustandsbilder (Hoffer & Osmond, 1967; Hollister, 1968; Osmond, 1957, 1973; Weil-Malherbe & Szara, 1971; Arnold, Hofmann & Leupold-Löwenthal, 1957, 1958),
- als Medikamente in Psychiatrie und Psychotherapie,
- als sakramentale Drogen in Religionswissenschaft und Alltagsmystizismus.

LSD kam nach seiner Einführung in die Medizin in der Rehabilitation von Kriminellen, in der Behandlung von sexuellen Störungen und geistiger Retardierung ebenso zum Einsatz, wie in der Behandlung psychotischer und autistischer Kinder und psychotischer Erwachsener, in der Behandlung Drogenabhängiger und von Personen, die unter Persönlichkeitsstörungen litten. Besondere Bedeutung gewann die Behandlung von Alkoholkranken mit dem Einsatz von Meskalin, wobei ein frühes Therapiekonzept in Kanada in einer Kooperation zwischen klinischer Psychiatrie und den Anonymen Alkoholikern entwickelt wurde (Hoffer, 1970; Hoffer & Osmond, 1968; Dyck, 2008, S. 61–64).

Als ein besonders wichtiges Anwendungsgebiet erwies sich die drogengestützte Psychotherapie, die in den 1950er und 1960er Jahren eingeführt und weiterentwickelt wurde (Caldwell, 1968; Kurland, Savage, Shaffer & Unger, 1967; Leuner, 1981; Masters & Houston, 1970; Solomon, 1964). In dieser frühen Periode ent-

stand auch das heute vorherrschende Konzept der medikamentengestützten psychedelischen Behandlung unheilbar Kranker (Slater, 2012; Kant, 1970). Experimentell wurde LSD auch zur Kontrolle der Epilepsie eingesetzt (Einstein, 1975). Besonderes Interesse verdient der Einsatz der LSD- bzw. Psilocybin-gestützten psychoanalytischen Arbeit mit Überlebenden der Nationalsozialistischen Konzentrationslager zur Behandlung des KZ-Syndroms (Bastiaans, 1973; Ka-Tzetnik 135633, 1991).

In dieser Periode wurde eine Fülle von Wissen auf all diesen Gebieten gesammelt (Balis, 1966). Das Ausmaß, das die frühe Forschung zu LSD und anderen Halluzinogenen angenommen hatte, lässt sich dem Umfang der Literatursammlung, die in der Albert-Hoffman-Bibliothek angelegt wurde, entnehmen. Dieses Archiv umfasst ungefähr 4000 Artikel über LSD, Psilocybin, BOL (einem obskuren Verwandten des LSD) und einige andere psychoaktive Stoffe. In ihm ist nahezu die Gesamtheit der wissenschaftlichen Literatur über diese Thematik bis in die frühen 1980er Jahre enthalten. Hoffman und sein Team bei Sandoz sammelten alle Zeitschriftenartikel, Medienberichte und Erwähnungen, die sie finden konnten. In dieses Material kann auf der Erowid-Website Einsicht genommen werden.

2.1 Exkurs: LSD-Forschung in Wien

Auch in Wien startete man nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges psychopharmakologische Forschung mit LSD. Als erster führte 1947 Alois Becker derartige Experimente durch. Damit klinkte sich die Wiener psychiatrische Forschung in jene Forschungsrichtung ein, die in der Schweiz nach der zufälligen Entdeckung der Wirkung des Lysergsäurediamid durch Albert Hofmann in die Wege geleitet worden war und wo sowohl experimentelle wie auch klinische Versuche mit der Substanz durchgeführt wurden (Stoll, 1947).

Aufgrund des zunehmenden Interesses in der internationalen Forschungsgemeinschaft regte in Wien Hans Hoff, der ab 1950 der Universitätsklinik für Psychiatrie und Neurologie der Universität Wien vorstand, 1952 an, die Forschung von Becker aufzugreifen und zu intensivieren. Es traf sich gut, dass O. H. Arnold, der zu dieser Zeit als erster Oberarzt der Klinik fungierte, bereits an den frühen Experimenten von Becker beteiligt gewesen war und bereit war, diese Aufgabe zu übernehmen. Gemäß einem Bericht in dem Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ vom 18.11.1953 war die Nervenklinik der Wiener Universität mit über 200 Experi-

menten, die Hoff und Arnold bis zu diesem Zeitpunkt durchgeführt hatten, die hinsichtlich dieser Forschungsaufgabe am weitesten fortgeschrittene Einrichtung in Europa. Diese Forschung zum Paradigma der experimentellen Psychose wurde in Wien von 1952 bis 1970 betrieben, das heißt länger als in den USA, wo sie 1966 verboten worden war, und auch über die Zeit hinaus, in der die Substanz von Sandoz zur Verfügung gestellt wurde. Die Firma hatte die Produktion von LSD bereits im August 1965 eingestellt. Dass LSD nicht mehr verfügbar war, führte in Wien allerdings nicht dazu, dass jegliche Halluzinogenforschung eingestellt wurde. Sie wurde vielmehr bis etwa 1977 weitergeführt; zunächst noch mit LSD, später aber zunehmend mit DMT. Die letzten Studien, deren Ergebnisse 1971 veröffentlicht wurden, widmeten sich dem Effekt von LSD und DMT auf den evozierten akustischen Respons.

Mit Dimethyl-Tryptamin (DMT) war in Wien aber bereits früher, parallel zu den LSD-Studien, experimentiert worden. Möglicherweise hatte Stefan Szara die Aufmerksamkeit der Wiener Forschungsgruppe auf das DMT gerichtet. Szara führte in Budapest im Rahmen der Schizophrenieforschung Experimente mit DMT durch, da LSD von Sandoz nicht zur Verfügung gestellt wurde, weil die Substanz nicht in ein kommunistisches Land geliefert werden durfte.

Die Rahmenbedingungen und Zielsetzungen der Wiener Experimente

Die Forschung diente in Wien mehreren Forschungszielen und lief unter verschiedenen Bedingungen und nach verschiedenen Modellvorstellungen ab.

Es wurden sowohl Tierversuche durchgeführt wie auch Experimente an gesunden und kranken menschlichen Probanden. Als vorrangiges Ziel galt die Erfassung der biologischen Hintergründe der Geisteskrankheiten. Das besondere Interesse galt dabei der Schizophrenieforschung. Aufbauend auf der Annahme, dass die Schizophrenie auf einer Störung des Kohlehydratstoffwechsels beruht, wurden Untersuchungen über die Beeinflussbarkeit der LSD-Erfahrung und der Schizophrenie durch Glutaminsäure und durch Bernsteinsäure durchgeführt. Die Untersuchungen, die in Wien durchgeführt wurden, wurden international rezipiert und zitiert.

1953 wurde untersucht, ob Personen, die an verschiedenen Störungen leiden, auch verschiedenartig auf den LSD-Effekt ansprechen. Als interessantes Ergebnis imponierte, dass Alko-

holranke im Gegensatz zu Korsakoff-Patienten defacto keine LSD-Effekte verspürten.

Ein weiteres Ziel war die Untersuchung der Verortung des LSD-Effekts im ZNS unter Bezugnahme auf die Annahmen hinsichtlich der Lokalisation der Geisteskrankheiten (Arnold & Hoff, 1953a). Zu diesem Zweck wurde z. B. ebenfalls 1953 die Auswirkung des LSD auf das Körperschema untersucht (Arnold & Hoff, 1953b).

Wie auch in anderen psychiatrischen Zentren wurde mit dem therapeutischen Einsatz des LSD experimentiert. Als Zielpopulation wurden Hebephrene gewählt:

„Die besonders schlechten Behandlungserfolge bei der Hebephrenie haben uns u. a. derzeit zu laufenden Versuchen geführt, das aktuelle Zustandsbild der Hebephrenen mittels LSD 25 in ein mehr katatonisches oder paranoid nuanciertes zu verwandeln und dann im gegebenen Zeitpunkt einer Elektroschockbehandlung zu unterziehen, wie es scheint nicht ganz erfolglos.“ (Hoff & Arnold, 1954, S. 345)

Wenig später wurde diese relativ günstige Bewertung allerdings wieder zurückgenommen, bzw. in ihrer Zielrichtung modifiziert:

„Unsere therapeutischen Versuche, torpide Prozessverläufe mittels LSD-25-Gaben aufzulockern und sodann einer Somatotherapie zu unterziehen, haben keine positiven Ergebnisse erbracht, wohl aber Versuche, nach medikamentöser Auflockerung Patienten einer Psychotherapie zugänglich zu machen.“ (Arnold & Hoff, 1962, S. 36)

Das scheint allerdings nicht durch die Verabreichung von Halluzinogenen sondern durch den Einsatz von MAO-Hemmern gelungen zu sein.

2.2 Das (vorläufige) Ende der psychedelischen Psychiatrie und der Krieg gegen Drogen

Therapeutische Aktivitäten mit Halluzinogenen endeten rasch und unvermutet in den späten 1960er Jahren, als LSD und ähnliche Verbindungen in den USA (siehe Grinspoon & Bakalar, 1979, für eine ausführliche Diskussion) und im Vereinigten Königreich als Substanzen auf höchstem Kontrollniveau eingestuft wurden. Dabei handelte es sich um eine vorwiegend politisch motivierte Reaktion auf die moralische Panik, die durch skandalisierende Medienberichte über einen weit verbreiteten „wahllosen und schädlichen“ Gebrauch, aber auch

durch wachsende Angst vor dem politischen Einfluss einer Gegenkultur, die sakramentalen Drogengebrauch postulierte, ausgelöst wurde. Das UN-Übereinkommen über psychotrope Stoffe von 1971 verbot schließlich den Gebrauch der Halluzinogene weltweit, außer für sehr begrenzte wissenschaftliche und medizinische Zwecke. Diese Regulierung bedeutete, dass diese Substanzen ihre therapeutische Identität verloren, was erhebliche Folgen für die Bewertung früherer therapeutischer Experimente mit Halluzinogenen hatte. Da Behandlung und Forschung eingestellt werden mussten, konnten Ergebnisse früherer Versuche, die als „vielversprechend“ eingestuft worden waren, nicht reproduziert und verifiziert werden.

Viele namhafte Wissenschaftler und Psychiater, die sich mit Forschung und Behandlung befassten, wie Joel Fort, Sidney Cohen und Stephan Szara, waren mit dem Verbot von Psychedelika nicht einverstanden (Ungerleider, 1968). Szara (1967, S. 1517) schrieb, dass es unglücklich wäre, wenn zugelassen würde, dass „unangemessene Hysterie ein wertvolles Werkzeug der Wissenschaft zerstört und eine eventuelle Hoffnung für die vielen Hoffnungslosen zunichte macht.“ Pollard, Uhr und Stern hatten bereits 1965 festgestellt, dass

„Verbote und eine Kopf-im-Sand-Haltung nicht nur dem Geist der wissenschaftlichen und intellektuellen Forschung fremd sind, sondern auch schädlich, da sie die Unwissenheit verlängern.“ (Pollard et al., 1965, S. 205)

Diese Argumente erwiesen sich als wirkungslos. Der „Krieg gegen die Drogen“ wurde erklärt, und seine Architekten blieben gegenüber wissenschaftlichen und therapeutischen Überlegungen resistent.

Einige Therapeuten missachteten jedoch das Gesetz. Ein unterirdisches Netzwerk von Therapeuten benutzte weiterhin die inzwischen illegalen Substanzen zur Behandlung von Psychopathologien. Die von Stanislav Grof entwickelte Theorie und Therapie der psychedelischen Therapie wurde veröffentlicht und fand mehr und mehr Anhänger. Und es gab immer auch noch einige industrielle Interessen. Die Forschung wurde fortgesetzt, auf relativ niedrigem Niveau, aber mit höher entwickelten methodischen Ansätzen (siehe z. B. Lin & Glennon, 1994; Pletscher & Ladewig, 1994).

Schließlich dauerte es aber doch mehr als dreißig Jahre, bis der Diskurs über die Prohibition halluzinogener Drogen wieder aufgenommen wurde. Dies geschah, als Albert Hofmann zum fünfzigsten Jahrestag der Entdeckung von LSD sagte:

„Sie, meine lieben Freunde, und Millionen auf der ganzen Welt, die heute des fünfzigsten Geburtstags des Mutterkornes gedenken, wir alle bezeugen dankbar, dass wir wertvolle Hilfe auf dem Weg zu dem erhalten haben, was Aldous Huxley als das Ende und den letzten Zweck der menschlichen Lebenserleuchtung, der seligen Vision, der Liebe bezeichnete. Ich denke, all diese freudigen Zeugnisse von unschätzbbarer Hilfe durch LSD sollten ausreichen, um die Gesundheitsbehörden endlich von dem Unsinn des Verbots von LSD und ähnlichen Psychedelika zu überzeugen.“ (Albert-Hofmann-Stiftung, 2008)

3 Neo-psychedelische Medizin: Lernen aus der Vergangenheit

Die Projekte im Kontext der psychedelischen Renaissance bedienen sich des in der Zeit vor dem Verbot gesammelten Wissens. Der britische Psychiater und Psychopharmakologe David Nutt vertritt den Standpunkt, dass dem LSD und ähnlichen Substanzen ein wesentlicher Wert in jeglicher neurowissenschaftlichen Fragestellung zukommt und dass das bereits angehäuften Wissen eine breite Basis für die neuen wissenschaftlichen Fragestellungen bietet: „Um Newton zu paraphrasieren: wir sehen weiter, weil wir auf Hofmans Schulter stehen“ (Cormier, 2016).

Stefan Szara, der im NIDA (National Institute on Drug Abuse) eine wichtige Funktion inne hatte, hatte bereits 1994 in vergleichbarer Weise betont, dass die Entwicklung neuer Forschungsmethoden und -technologien für die Wiederbelebung der Nutzung psychedelischer Substanzen von grundlegender Bedeutung ist, und setzte sich klar für eine Revision der Bewertung dieser Stoffe ein:

„Der Autor plädiert dafür, Halluzinogene als mächtige psychoheuristiche Werkzeuge zu betrachten, die in Kombination mit anderen notwendigen konzeptionellen und labortechnischen Werkzeugen (wie PET-Scan oder MRI) helfen können, ein großes Rätsel der Natur zu lösen: die Funktionsweise des menschlichen Gehirns und Geistes.“ (Szara, 1994, S. 47)

Bei der Umsetzung dieser Forderungen basieren neue Studien auf früheren experimentellen Erfahrungen und werden nun unter strikter Anwendung in der Zwischenzeit etablierter neuropsychopharmakologischer Methoden reproduziert. Die Revision zahlreicher Studien aus dem Zeitraum 1959–2016 erbrachte Evidenz, dass Halluzinogene in Verbindung

mit Psychotherapie Angst und Depression bei Patienten reduzierten, die sich im Endstadium einer Krebserkrankung befinden oder unter anderen lebensbedrohlichen Krankheiten leiden, obsessiv-kompulsive Tendenzen bei Patienten, bei denen eine Zwangsstörung (OCD) diagnostiziert wurde, abschwächen und sowohl die Drogen- als auch die Alkoholabstinenz bei Abhängigen erhöhen (Nichols, Johnson & Nichols, 2017).

3.1 Die Praxis der Renaissance – neue Erfahrungen, neue Resultate, Droge für Droge

Grundsätzlich werden von der aktuellen Forschung die Beobachtungen, die früher gemacht wurden, bestätigt.

LSD: Klinische Studien, in denen LSD im Rahmen einer Psychotherapie verabreicht wurde, haben sich erneut bei der Behandlung von Angst und Depression (Gasser et al., 2014; Gasser, Kirchner & Passie, 2015), Kopfschmerzen, Drogen-, Tabak- und Alkoholabhängigkeit sowie bei todkranken Menschen als vielversprechend erwiesen. Neuere Forschungsergebnisse deuten zudem darauf hin, dass diese Verbindungen bei der Behandlung von Entzündungskrankheiten potenzielle Vorteile gegenüber bestehenden entzündungshemmenden Mitteln haben könnten (Nichols et al., 2017).

Psilocybin: Psilocybin wird als eigenständige medikamentöse Behandlung und als Katalysator in der medikamentengestützten Psychotherapie eingesetzt. Frühe Studien befassten sich mit dem Problem der Kopfschmerzen (insbesondere Clusterkopfschmerzen). Seither wurden zahlreiche Studien zur Wirksamkeit von Psilocybin gegen Depressionen, Zwangsstörungen und Alkoholabhängigkeit durchgeführt. Auch die Wirkung von Psilocybin als Hilfsmittel bei der Raucherentwöhnung wurde untersucht. Ein wichtiger Bereich ist die Behandlung unheilbar kranker Krebspatienten, die an Depressionen, Angstzuständen und existenziellen Krisen leiden (Grob et al., 2011).

Zwei randomisierte kontrollierte Studien an Krebspatienten im Spätstadium der Erkrankung legten nahe, dass eine einzige hohe Dosis Psilocybin schnelle, signifikante und dauerhafte Auswirkungen auf Stimmung und Angstzustände hat (Ross et al., 2016). Psilocybin könnte auch bei der Prävention von Selbstmord vielversprechend sein (Argento et al., 2017; Hendricks, Thorne, Clark, Coombs & Johnson, 2015).

3,4-Methylenedioxy-N-methylamphetamin (MDMA): MDMA wird vorwiegend als Katalysator im Rahmen der substanzunterstützten

Psychotherapie eingesetzt (Davenport, 2016). Studien in Europa, Nordamerika und im Nahen Osten zeigen ermutigende Ergebnisse bei der Behandlung von PTSD, sozialer Angst bei autistischen Erwachsenen und Angst in Verbindung mit lebensbedrohlichen Krankheiten.

In den USA genehmigte die FDA 2016 Phase-Drei-Studien für die MDMA-Behandlung von PTSD (Brauser, 2017). Sofern die Ergebnisse positiv bleiben, könnte MDMA bis 2021 für den therapeutischen Einsatz zugelassen werden.

Andere ATS (amphetamine typed stimulants): Ritalin, Adderall und Methamphetamin werden zur Behandlung von ADHS und als kognitive Enhancer eingesetzt (Berridge & Devilliss, 2011; Findling, 2008; Franke et al., 2017; Hawk et al., 2018).

Ketamin: Ketamin wird als eigenständige Behandlung gegen Schmerzen, als schnell wirkende Behandlung von Depressionen und als Katalysator in medikamentengestützter Psychotherapie eingesetzt (Abdallah, Sanacora, Duman & Krystal, 2015; Kelmendi et al., 2016). Die schnell wirkende antidepressive Wirkung von Ketamin wird weltweit untersucht. Das Interesse der Kliniker und der pharmazeutischen Industrie wird wohl auch dadurch gefördert, dass die Substanz leicht zugänglich ist. Obwohl es als Derivat des PCP durchaus als Psychedelikum gelten kann, fällt Ketamin dank seiner Zuordnung zu den Anästhetika nicht unter die Bestimmungen der UN-Konventionen und unterliegt nicht vergleichbar strengen Kontrollen wie die Halluzinogene.

Ayahuasca: Über den Gebrauch von Ayahuasca in traditionellen Heilungsritualen hinaus wird auch seine antidepressive Wirkung erforscht (Sanchez et al., 2016). Ein weiteres Forschungsinteresse besteht hinsichtlich des Einsatzes von Ayahuasca in der Behandlung der Abhängigkeitskrankheiten (Fernández & Fábregas, 2014; Talina & Sanabria, 2017).

Opiode: Über die gebräuchliche Anwendung als Analgetika, hustendämpfende Mittel und Antidiarrhoika wird die bekannte antidepressive Wirkung dieser Stoffe neu bewertet. Buprenorphin-Naloxon-Kombinationspräparate werden in Zulassungsstudien getestet.

3.2 Finanzierung – Unterstützung durch NGOs

Die Aktivitäten im Rahmen der psychedelischen Renaissance werden von Lobbygruppen und gemeinnützigen Organisationen unterstützt, die wissenschaftliche und pädagogische Initiativen fördern und finanzieren. Ohne die Finanzierung durch solche Organisationen

wäre die aktuelle Forschung nicht möglich, da weder in angesehenen Forschungszentren Studien durchgeführt werden könnten, noch auch Veröffentlichungen in wissenschaftlichen Top-Journalen finanzierbar wären.

MAPS: Die älteste und wohl auch am besten etablierte dieser Organisationen ist die Multidisziplinäre Vereinigung für psychedelische Studien (MAPS), eine Forschungs- und Bildungsorganisation, die darauf abzielt, medizinische, rechtliche und kulturelle Kontexte zu entwickeln, damit Menschen vom kontrollierten Konsum von Psychedelika und Cannabis profitieren können. MAPS unterstützt Studien in folgenden Bereichen (MAPS, 2017; Doblin & Burge, 2014):

- MDMA-Behandlung bei PTSD, Angstzuständen bei autistischen Erwachsenen und Angstzuständen im Zusammenhang mit lebensbedrohlichen Krankheiten;
- Einsatz von Cannabis bei PTSD;
- LSD-unterstützte Psychotherapie;
- Ibogain-Therapie bei Sucht und Ayahuasca-Behandlung bei Sucht.

Das Heffter-Forschungsinstitut: Diese Einrichtung wurde 1993 in New Mexico als gemeinnützige, wissenschaftliche Organisation gegründet. Seit seiner Gründung hilft Heffter bei der Gestaltung, Überprüfung und Finanzierung von Studien über Psilocybin und andere Halluzinogene an prominenten Forschungseinrichtungen in den USA und Europa. In den USA ist das Heffter-Institut involviert in Forschung im Johns Hopkins Center for Psychedelic Research, dem Usona Institute Projekt, der New York University, der University of California-Los Angeles und der Yale University, in Europa ist ein Heffter Institute an der Universität von Zürich angesiedelt (Langlitz, 2013, S. 41–45).

Die in Großbritannien ansässige *Beckley Foundation* hat es sich zur Aufgabe gemacht, Pionierarbeit in der psychedelischen Forschung zu leisten und eine evidenzbasierte Reform der Drogenpolitik voranzutreiben (Feilding, 2012, 2014).

EmmaSofia: In Norwegen gründeten Teri Krebs und Pal Orjan Johansen EmmaSofia, eine Institution, die Forschung betreibt, den Konsumenten Botschaften zur Risikominderung anbietet und Lobbyarbeit für eine Reform des Drogenrechts betreibt (Krebs, 2015). Sie bereitet sich auch auf die Möglichkeit der legalen Herstellung von Psychedelika zu Behandlungszwecken vor.

4 Forschungsaktivitäten in Europa

Das wiedererwachte wissenschaftliche und medizinische Interesse an Halluzinogenen führt in Europa in relativ geringem Ausmaß zu eigenständigen Forschungsaktivitäten. Forschung zur medizinischen Verwendung und zum wissenschaftlichen Nutzen klassischer psychedelischer Wirkstoffe findet überwiegend in den USA, in Großbritannien und in der Schweiz statt.

Schweiz

In der Schweiz besteht die ungewöhnliche Situation, dass die Forschung zu psychedelischen Fragestellungen im weitesten Sinn von der Regierung unterstützt wird. Studien zu LSD, zur MDMA-gestützten Behandlung von PTBS und zum Einfluss von MDMA auf Emotionen werden von der Universität Basel, der Schweizerischen Ärztesgesellschaft für Psycholytische Therapie und der Universität Zürich durchgeführt – mit finanzieller Unterstützung des Heffter-Forschungsinstituts (Langlitz, 2013, S. 53–82).

Eine Pilotstudie über MDMA-gestützte Psychotherapie bei chronischer therapieresistenter PTBS (Mithoefer, Grob & Brewerton, 2016; Mithoefer, Wagner, Mithoefer, Jerome & Doblin, 2011; Oehen, Traber, Widmer & Schnyder, 2013) ist abgeschlossen, und die potenzielle psychiatrische Anwendung von MDMA wird derzeit geprüft (Yazar-Klosinski & Mithoefer, 2017).

Eine Pilotstudie über LSD-gestützte Psychotherapie bei schweren somatischen Erkrankungen und Angstzuständen ist abgeschlossen (Gasser et al., 2014). Im April 2017 genehmigten die Behörden eine neue vierjährige Studie zur LSD-gestützten Therapie für vierzig an Angstzuständen leidende Personen (SÄPT, 2017; Liechti, 2017).

Deutschland

Für 2021 ist eine Studie über Psilocybin als Behandlungsalternative für therapieresistente Depressionen angekündigt. Es handelt sich um eine Kooperation zwischen der Charité Berlin und dem Zentralinstitut für Seelische Gesundheit (ZI) in Mannheim (federführend) (ZI, 2020).

Vereinigtes Königreich

Im wissenschaftlichen Programm der Beckley-Stiftung werden Forschungsaktivitäten in Zusammenarbeit mit führenden Experten und Institutionen betrieben. Die Studien konzentrieren sich auf Cannabis, MDMA und Halluzinogene (LSD, Psilocybin, DMT, 5-MeO-DMT)

und untersuchen, wie diese Substanzen auf das menschliche Gehirn wirken, wobei die neuesten Entwicklungen in den Neurowissenschaften und der Hirnabbildungstechnologie genutzt werden. Ziel ist es, das wissenschaftliche Verständnis des Bewusstseins zu verbessern und neue Wege für Behandlung und Wohlbefinden zu erforschen (Beckley Foundation, 2017c).

Mehrere Beckley-Kollaborationen laufen in Form von klinischen Studien ab, in denen geprüft wird, ob die derzeit kontrollierten Substanzen (einschließlich Cannabis, LSD, Psilocybin und MDMA) als Arzneimittel zur psychischen Gesundheit beitragen können. Als kooperierende wissenschaftliche Partner fungieren das Imperial College London (ICL) und das University College in London. Die Studien werden auch vom British Medical Research Council finanziell unterstützt.

Das ICL-Zentrum für Neuropsychopharmakologie erforscht die Auswirkungen von Drogen auf das Gehirn mit dem Ziel, die Hirnfunktionen besser verstehen zu lernen und neue Behandlungsmethoden für Störungen wie Sucht und Depression zu entwickeln. Das wichtigste Forschungsinstrument ist das Neuroimaging mit PET (Positronenemissionstomographie) und fMRI (funktionelle Magnetresonanztomographie), um die Neuropharmakologie des Drogenkonsums zu verstehen. Das PET-Scanning wird eingesetzt, um Veränderungen an essentiellen Rezeptoren (z. B. für GABA, Opioid- und Dopaminsysteme) zu identifizieren und die Freisetzung endogener Neurotransmitter abzuschätzen. fMRI wird zur Erforschung von Hirnmechanismen eingesetzt und dient als experimentelle Plattform für die Untersuchung neuer Behandlungen. Andere Studien untersuchen die Wirkungsweise von Halluzinogenen auf die Hirnaktivität und Konnektivität. Das Zentrum arbeitet mit den Universitäten von Cambridge und Manchester zusammen, um Drogen zur Rückfallprävention bei Sucht zu untersuchen (ICL, 2018).

Die Psychedelic Research Group am ICL untersucht die Wirkung psychedelischer Drogen im Gehirn und ihren klinischen Nutzen mit Schwerpunkt auf Depressionen (Carhart-Harris et al., 2017). Die Forschung wird innerhalb strenger ethischer und regulatorischer Rahmenbedingungen und mit Genehmigung des britischen Innenministeriums durchgeführt. Die Substanzen werden Freiwilligen in einer kontrollierten Umgebung verabreicht. Auch hier wird die Magnetresonanztomographie (MRT) als wichtiges methodisches Instrument eingesetzt. Die Technologie der Hirnbildgebung wird auch genutzt, um den Einfluss von

Halluzinogenen auf Bewusstseinszustände und Suggestivität zu untersuchen (Carhart-Harris et al., 2015). Das Zentrum arbeitet mit dem Sackler Centre for Consciousness Science an der University of Sussex zusammen, um neuronale Korrelate des psychedelischen Zustands zu untersuchen. Auch in diesem Projekt kommt die Magnetoenzephalographie zum Einsatz (Schartner et al., 2017).

Magnetoenzephalographie- und fMRI-Studien wurden auch im Brain Research Imaging Centre (CUBRIC) der Universität Cardiff durchgeführt (Carhart-Harris et al., 2012). Dazu gehören Hirnscan-Forschung bei LSD-Benutzern (Radowitz, 2015) und ein Projekt über MDMA bei PTSD (in Zusammenarbeit mit MAPS und der Beckley-Stiftung). Jüngste Forschungsergebnisse zu Psilocybin als Antidepressivum in ansonsten behandlungsresistenten Fällen haben erhebliche Aufmerksamkeit erregt (Carhart-Harris et al., 2017).

Microdosing

Die Beckley-Foundation widmet sich auch dem aktuellen Thema des Microdosing. Eine Untersuchung der Auswirkungen einer Mikrodosierung von LSD auf die Stimmung (einschließlich Depression, Angst und Vitalität), die kognitiven Funktionen, die Kreativität und das allgemeine Wohlbefinden wurde 2017 in Angriff genommen (Oberhaus, 2017).

Mikrodosierung ist ein zunehmender Trend, der im außermedizinischen Sektor von verschiedenen sozialen Gruppen betrieben wird. Man geht davon aus, dass die Praxis der Mikrodosierung viele der Vorteile beispielsweise von LSD oder Psilocybin bietet, ohne die Intensität einer vollständigen psychoaktiven Erfahrung.

Die kanadische Firma Microdelics hat ein Mikrodosier-Kit herausgebracht, das 100 Mikrogramm 1P-LSD, einem Derivat und funktionellen Analogon von LSD 25, enthält. Beigegeben ist eine Anleitung zur Messung spezifischer Dosen. Im Allgemeinen reichen die Empfehlungen für Mikrodosierungen von 7 bis 20 µg.

1-Propionyl-Lysergsäurediethylamid, oder 1P-LSD, ist dem ursprünglichen Molekül strukturell ähnlich, ist aber nicht identisch. Die genauen Wirkungsmechanismen sind noch unklar, es ist möglich, dass 1P-LSD ein „Prodrug“ von LSD ist. Bei Mäusen hat sich gezeigt, dass 1P-LSD nur 38 Prozent der Stärke von LSD enthält. Dieser Unterschied ist möglicherweise nicht direkt auf den Menschen übertragbar, da viele Gebraucher berichten, dass die beiden Moleküle in ihrer Wirkung nahezu identisch sind (vgl. Erowid Experience Vaults). Benutzer von 1P-LSD, die die Einnahme- und Dosierungs-

vorschläge des Psychologen und Mikrodosierungsexperten James Fadiman (<https://sites.google.com/view/microdosingpsychedelics/home>) befolgen (alle vier Tage eine Mikrodosierung) berichten von einem gesteigerten Wohlbefinden, dem Gefühl einer stärkeren Verbundenheit, besserer Fokussierungsfähigkeit und einem subtilen Energieschub.

1P-LSD befindet sich in einer Art legalen Grauzone und kann mancherorts, wie z. B. in Kanada gebraucht werden. Es ist im Online-Handel verfügbar und wird oft als Forschungsschemikalie vermarktet, die nicht für den menschlichen Verzehr bestimmt ist. Als Ergolin-Derivat unterliegt es dem Neue-psychoaktive-Stoffe-Gesetz (NpSG). Illegal ist es in Dänemark, Deutschland, Schweden, Australien und der Schweiz wegen der strukturellen Ähnlichkeit mit LSD.

Im Rahmen der Interdisciplinary Conference of Psychedelic Research, die 2020 in Amsterdam stattfand, wurden die bisher vorliegenden Forschungsergebnisse zu Mikrodosierung diskutiert (Es wurde festgestellt, dass noch kein gesichertes Wissen über die tatsächliche Wirksamkeit der Methode vorliegt. Insbesondere konnte für eine fördernde Wirkung des Mikrodosierung auf kognitive Prozesse bislang kein Beweis gefunden werden (Calder & Jaeckel, 2020).

5 Eine „ultima ratio“-Behandlung?

Ein routinemäßiger Einsatz der psychedelischen Behandlung ist aufgrund der Gesetzeslage nicht möglich. Daher sind die Erkenntnisse, die im Kontext der psychedelischen Revolution bislang vorliegen, noch als Ergebnisse von Therapieexperimenten zu betrachten. Eine weitere Einschränkung der Generalisierbarkeit der Erkenntnisse ergibt sich daraus, dass in der aktuellen Literatur zur psychedelischen Psychiatrie regelmäßig darauf hingewiesen wird, dass der therapeutische Einsatz dieser Substanzen „schwere und behandlungsresistente“ Fälle erreicht, dass aber weitere Forschung erforderlich ist, um das Potenzial dieser Substanzen bei der Behandlung von häufigen Störungen, die mit den bestehenden Methoden nur schwer zu behandeln sind, vollständig zu beurteilen. Nichols und Kollegen (2017, S. 9) argumentieren zum Beispiel, dass serotonerge Psychedelika über einzigartige Mechanismen wirken, die „vielfersprechende Wirkungen bei einer Vielzahl von hartnäckigen, schwächenden und tödlichen Störungen“ zeigen und gründlicher erforscht werden sollten. Diese Kommentare sind zweifellos durch die wahrgenommene

Notwendigkeit begründet, die Behandlung an die Regeln des Übereinkommens über psychoaktive Substanzen von 1971 anzupassen, die vorgeben, dass die medizinische Anwendung auf einige wenige Indikationen und schwere Fälle beschränkt werden muss.

6 Die aktuelle Bewertung des kontrollierten Einsatzes

2020 veröffentlichten Reiff und Kollegen eine Zusammenfassung der Literatur über die klinische Anwendung von psychedelischen Substanzen bei psychiatrischen Störungen, die der Zielvorgabe dienen sollte, das Evidenzniveau der Behandlung zu definieren. Die Autoren hatten eine Recherche über Artikel durchgeführt, die in englischer Sprache in „peer-reviewed“-Journalen im Zeitraum von 2007 bis Juli 2019 erschienen waren und Berichte über die Anwendung von „Psilocybin“, „Lysergsäurediethylamid“, „LSD“, „Ayahuasca“, „3,4-Methylendioxyamphetamin“ und „MDMA“ am Menschen enthielten. Insgesamt wurden 1603 Artikel identifiziert und gesichtet. Artikel, die weder im Titel noch in der Zusammenfassung die Begriffe „klinische Studie“, „Therapie“ oder „Bildgebung“ enthielten, wurden herausgefiltert. Die verbleibenden 161 Artikel wurden von mindestens zwei Autoren begutachtet. Diese Autoren identifizierten 14 Artikel, die über gut konzipierte klinische Studien berichteten, in denen die Wirksamkeit von Lysergsäurediethylamid (LSD), 3,4-Methylendioxy-Methamphetamin (MDMA), Psilocybin und Ayahuasca in der Behandlung von Stimmungs- und Angststörungen, trauma- und stressbedingten Störungen sowie von substanzbezogenen Störungen bzw. Suchterkrankungen und in der Sterbebegleitung untersucht wurde.

Die aussagekräftigsten Daten wurden für MDMA und Psilocybin gefunden. Der Einsatz dieser beiden Substanzen wird von der US Food and Drug Administration (FDA) bereits als „bahnbrechende Therapiemöglichkeit“ für posttraumatische Belastungsstörungen (PTSD) bzw. behandlungsresistente Depressionen eingestuft. Der Forschung zu LSD und Ayahuasca kommt lediglich Beobachtungswert zu, es deuten aber die verfügbaren Informationen darauf hin, dass diese Wirkstoffe therapeutische Wirkungen bei bestimmten psychiatrischen Störungen haben können.

Weiters ging aus randomisierten klinischen Studien hervor, dass MDMA sich bei der Behandlung von PTBS wirksam erweist und Psilocybin bei der Behandlung von Depressionen und krebserkrankten Angstzuständen. Die For-

schungsergebnisse, die den Einsatz von LSD und Ayahuasca bei der Behandlung von psychiatrischen Störungen unterstützen, erscheinen vielversprechend, aber doch erst vorläufig. Die Autoren vertreten den Standpunkt, dass insgesamt die Datenlage für die FDA-Zulassung eines psychedelischen Wirkstoffs zur routinemäßigen klinischen Anwendung bei psychiatrischen Störungen zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch unzureichend ist, dass sie aber eine weitere Erforschung der Wirksamkeit von Psychedelika in der Behandlung psychiatrischer Störungen durchaus rechtfertigt.

7 Die Neubewertung psychedelischer Therapiezugänge aus der Sicht der Repräsentanten der Psychedelischen Renaissance

Die Ergebnisse der experimentellen Studien zum therapeutischen Potenzial von Ketamin, Psilocybin und MDMA haben einige Autoren aus dem Kreis des Neo-Psychedelismus dazu veranlasst, die psychedelische Psychiatrie zu einem wiederauflebenden therapeutischen Paradigma zu erklären (Smart, 2015; Tupper, Wood, Yensen & Johnson, 2015) und über „Die psychedelische Zukunft des Geistes“ zu spekulieren (Roberts, 2013).

Da die Effizienz der Behandlung nicht ausschließlich oder vorrangig der Wirkung der Psychedelika zugeordnet wird, löst dieses neue Paradigma nicht die üblichen psychopharmakologischen Paradigmen ab. Der Einsatz von Psilocybin und MDMA entspricht nicht einer eigenständigen medikamentösen Behandlung, in den Therapieprojekten werden die Substanzen in ihrer Funktion als Hilfsstoffe oder Katalysatoren in psychotherapeutischen Prozessen untersucht. Das neue Paradigma entspricht demnach einem Modell der drogestützten Psychotherapie, das als eine mögliche Alternative zu den bestehenden pharmakologischen und psychologischen Behandlungen in der Psychiatrie angesehen wird. Ben Sessa ist davon überzeugt, dass auf der Basis dieses neuen Konzepts eine neue, effizientere Form der Psychiatrie entstehen könnte:

„Psychedelika sind die perfekten Medikamente zur Unterstützung der Psychotherapie. Sie haben eine kurze Wirkdauer, so dass sie in einer einzigen Therapiesitzung verabreicht werden können. Sie bewirken keine signifikanten Abhängigkeitsprobleme. Sie sind in den für die Therapie vorgeschlagenen Dosen völlig ungiftig und sicherer im Gebrauch als die Medikamente, die wir gegenwärtig in der Psychiatrie einsetzen. Es

ist erwiesen, dass sie Depressionen lindern. Die einzigartige und wirkungsvolle Rolle dieser Medikamente ist auf Störungen zugeschnitten, die auf Angst beruhen, darunter PTSD und OCD. [...] Wenn die pharmakologischen Wirkungen psychedelischer Drogen mit wirksamer und fachkundig geführter Psychotherapie kombiniert werden, können sie eine neue Sichtweise auf alte psychiatrische Probleme bieten und könnten für die Psychiatrie einfach der Heilige Gral, das Penicillin gleich um die Ecke sein.“ (Sessa, 2012, S. 195)

Ähnlich sieht es Michael Mithoefer (2020):

„Die Kombination der kraftvollen Wirkungen der Pharmakologie mit der potenziellen Tiefe der Psychotherapie ist ein überzeugendes Modell, um Fortschritte in den Neurowissenschaften und der Psychopharmakologie nutzbar zu machen, ohne die Komplexität, den Reichtum und die angeborenen Fähigkeiten der menschlichen Psyche zu ignorieren.“

Die Psychiatrie, von der hier gesprochen wird, ist ein Gegenmodell zur aktuellen klinischen Psychiatrie und Psychopharmakologie. Sie beschränkt sich nicht auf Vorstellungen von einer „spezifischen“ Wirkung auf Neurotransmitter und Hirnkreisläufe, sondern konzentriert sich auf Verstand, Gemüt und mentale Prozesse – auch auf unbewussten Ebenen – und auf die Interaktion zwischen Therapeuten und Patient. Die Pharmaka dienen in diesen Prozessen als Facilitatoren. Insofern imponiert der psychedelische Revisionismus als Wiederbelebung der dynamischen Psychiatrie (unter Einschluss des Konzepts der Pharmako-Psychoanalyse im Sinne Paul Schilders, 1933), vermengt allerdings mit traditionellen Heilmethoden (Maqueda, 2011) und bei bestimmten führenden Repräsentanten auch mit Elementen der Neuen Spiritualität (Partridge, 2005).

8 Psychedelische Psychotherapie und Neue Spiritualität

Seit ihren Anfängen weist die psychedelische Psychiatrie und Psychotherapie eine spirituelle Komponente auf. Auch der Neopsychedelismus lässt diese Verflechtung erkennen. Langlitz wies darauf hin, dass die aktuelle Forschung über Halluzinogene von einer „engen Gemeinschaft von Forschern“ betrieben wird, die „eine bestimmte Kultur teilen, die von den seit den 1960er Jahren populär gewordenen, nicht kirchlichen Formen der Spiritualität beeinflusst wird“, und dass dieser Hintergrund auch die

Behandlungserfahrungen und -ergebnisse der Patienten beeinflusst (Langlitz, 2015, Abs. 9).

Das Studium der einschlägigen Texte kann diese Beobachtung bestätigen. Beispielsweise enthalten auch Sessas Vorstellungen über die heilende Kraft der substanzunterstützten Psychotherapie eine starke spirituelle Komponente, die auf den Einfluss der Behandlungsideologie der 1960er Jahre zurückgeführt werden kann.

Der spirituelle Aspekt der revivalistischen Behandlung mit Halluzinogenen verläuft parallel zum anhaltenden theologischen Forschungsinteresse an drogeninduzierten mystischen Erfahrungen. Wie in der Medizin werden auch in der Theologie ältere Studien, wie Pahnkes „Karfreitags“-Experiment über die mystagogischen und spirituellen Qualitäten von Psilocybin (Pahnke, 1963, 1966), in den breiteren Kontext der Neurotheologie gestellt (Joseph, 2002) und mit neurowissenschaftlichen Methoden repliziert (Griffiths et al., 2006, 2008, 2011).

Langlitz (2011, 2013) meint in diesem Zusammenhang den neuen Ansatz eines „neurowissenschaftlichen materialistischen Mystizismus“ zu erkennen, den er für die neue Form der psychedelischen Psychotherapie für wichtig hält. Diese Einstellung erscheint ihm als eine Variante des Prinzips von Mystik ohne Religion, die sich auf die Erfahrung der „Ganzheit“ als psychischen Zustand und nicht als Erfahrung der „mystischen Vereinigung“ im traditionellen Sinne konzentriert. Eine solche Erfahrung muss nicht auf religiösen Beweggründen und Stilen beruhen und kann daher bei jedem in Behandlung befindlichen Menschen eintreten und eine Wirkung entfalten.

Sessa geht in seiner Argumentation, in der er Psychiatrie und spirituelle Zugänge zur Einheit zu bringen versucht, sehr weit. Er meint, dass das Konzept einer religionsungebundenen Spiritualität bei einer Neugestaltung der Psychiatrie hilfreich sein könnte, und schlägt vor, dass die Disziplin einer neuen Psychiatrie über das medizinische (krankheitsfixierte) Modell hinausgehen und die psychischen Zustände von Glückseligkeit, Erleuchtung und spiritueller Emergenz umfassen sollte:

„Da es sich um psychische Zustände handelt, ist es für Psychiater an der Zeit, diese Worte den Religionen abzurufen und sie in die Sphäre der Medizin aufzunehmen.“ (Sessa, 2012, S. 200–201)

Sessas Position findet sich, fiktionalisiert, in seinem Roman *„To Fathom Hell or Soar Angelic“* (2015), der Geschichte eines frustrierten Psy-

chiaters, der (zusammen mit seinen Patienten) dadurch gerettet wird, dass er in den Kreis des psychedelischen Revivals gerät und selbst zum psychedelischen Psychiater transformiert wird.

9 Diskussion und Problembereiche

Nach der Dekretierung der Prohibitions politik in den späten 1960er Jahren dauerte es mehrere Jahrzehnte, bis Halluzinogene wieder, wenn auch noch zögerlich, in die amerikanische und europäische Avantgarde-Wissenschaft und in Therapieexperimente integriert wurden. Der Rückblick auf die Merkmale der historischen Übergangszeit, in der sich dieser Wandel vollzogen hat, ermöglichte es, bestimmte kulturelle Entwicklungen zu identifizieren, die insgesamt diese Wende erleichtert haben.

Ganz sicher waren die „Jahrzehnte des Gehirns“ ein fruchtbarer Boden für die Neubewertung von Halluzinogenen. Die Forschungsschwerpunkte, die gesetzt wurden, ermöglichten eine „normalisierte Sicht“ auf diese Substanzen. Sie wurden nicht mehr lediglich als die Zaubetränke der 1960er Jahre angesehen, sondern wurden wieder in den Rang psychoaktiver Substanzen gerückt, die geeignet sind, neuropsychopharmakologische Forschungsbereiche zu eröffnen. So konnte Stephan Szara im Jahr 1994 an seine früheren Forschungsinteressen anknüpfen und schreiben:

„Nach mehr als zwanzig Jahren bewusster Vernachlässigung und Einschränkung der rechtlichen Rahmenbedingungen ist es an der Zeit, insbesondere im Hinblick auf die gegenwärtige Konzentration auf das ‚Jahrzehnt des Gehirns‘, den potenziell immensen heuristischen Wert dieser Medikamente anzuerkennen und hervorzuheben, dass er die Erforschung der neurobiologischen Grundlagen einiger grundlegender Dimensionen psychischer Funktionen unterstützt.“ (Szara, 1994, S. 38)

Die Neubewertung innerhalb Wissenschaft und Psychiatrie kann allerdings das Dilemma nicht lösen, dass die psychedelischen Substanzen und ihr Gebrauch ein mehrdimensionaler kultureller Inhalt sind. Es ist sehr fraglich, ob ein „psychiatrischer Reduktionismus“ das Problem des Halluzinogengebrauchs in seiner gesellschaftspolitischen Dimension zur Lösung bringen und der Prohibition der Substanzen wirksam begegnen kann.

Während der 1960er Jahre löste die Verwischung der Grenzen zwischen medizinischem

und nicht-medizinischem Gebrauch und die Entwicklung von subkulturellem Drogenkonsum moralische Panik aus und führte schließlich zum Verbot von Psychedelika, wodurch die Psychiatrie ihrer therapeutischen Verwendung beraubt wurde. Um eine Wiederholung solcher Entwicklungen zu vermeiden, versucht die neue Form der psychedelischen Psychiatrie, Grenzen zu setzen und sich so wissenschaftlich wie möglich darzustellen. Die Botschaft des Heffter-Instituts ist einfach: Psilocybin gehört in die Psychiatrie. Auf der Website des Instituts heißt es, dass Psilocybin ein wirksames Medikament ist und dass die in der Forschung gefundenen positiven Wirkungen nur erreicht werden, wenn die Substanz von einem Arzt verschrieben und in einem therapeutischen Umfeld eingesetzt wurde. Dabei wird betont, dass die Sicherheit des Gebrauchs von Psilocybin nicht nachgewiesen werden kann, wenn es außerhalb einer strukturierten klinischen oder Laborumgebung verwendet wird, und folgerichtig vor einem Freizeitkonsum von Psilocybin gewarnt, da möglicherweise unerwünschte psychologische Reaktionen eintreten können.

Sessa schließt sich dieser Einstellung an und gibt den Angehörigen medizinischer Berufe konkrete Ratschläge (Sessa, 2012, 2014). Er fordert von ihnen, dass sie sich einem „konservativen Paradigma“ verpflichten sollen (das heißt den Regeln der neurowissenschaftlichen Forschung und Praxis), und formuliert die Anweisung:

„Vermeiden Sie es, den hedonistischen Freizeitkonsum nicht-psychedelischer, destruktiverer Medikamente mit den nüchternen Absichten der medizinischen Psychiatrie in Einklang zu bringen. Bei den Substanzen, wie wir sie einsetzen, handelt es sich nicht um Freizeitdrogen, sondern um medizinische Wirkstoffe, pharmakologische Verbindungen, die zum größten Teil in Laboratorien von und für Mediziner entwickelt wurden. Dort ist ihr Ursprung zu finden und sie haben es verdient, auch dorthin zurückzukehren.“ (Sessa, 2012, S. 200)

Dieser Aufruf kann als eine Strategie verstanden werden, die helfen soll, die psychedelische Psychotherapie durch die Hintertür hereinzuholen. Diese Methode könnte sich aber auch als kontraproduktiv erweisen, die Kluft zwischen medizinischem und sozialem Drogengebrauch vergrößern, die Gefährlichkeit des sozialen Gebrauchs überbewerten, Angst erzeugen und prohibitive Haltungen bestätigen. Carl Hart, 2019, warnt vor derartigen Auswirkungen eines „psychedelic exceptionalism“. Auch Elias Dakwar, der als Psychiater an der Columbia

University Ketamin-Forschung betreibt, warnt davor, die Psychedelika isoliert aus dem Klassifikationsschema der UN-Konvention herauszunehmen. Letztlich würde ein derartiger Akt die Verbotspolitik legitimieren und anti-prohibitiven und dekriminialisierenden Bestrebungen entgegenarbeiten (Lawlor, 2020).

9.1 Die psychiatrischen Kontroversen und die Problemlage des Neo-Psychedelismus

Auch wenn es eine wachsende Zahl von Berichten über erfolgreiche Behandlungsversuche gibt und das Thema die Mainstream-Medien erreicht hat, hat die psychedelische Renaissance bislang kaum Auswirkungen auf den kulturellen Rahmen. Akzeptanz und Unterstützung finden die wissenschaftlichen und therapeutischen Versuche in den Kreisen der psychedelischen Kultur, nicht aber in der breiten Öffentlichkeit und auch nicht im weiteren professionellen Diskurs. Der vollen Integration des Neo-Psychedelismus stehen weiter schwerwiegende Hemmnisse im Weg.

Die Akzeptanz der (wissenschaftlichen) psychedelischen Renaissance, ihrer Ziele und Methoden, wird einerseits dadurch behindert, dass innerhalb des akademischen Diskurses die Bereitschaft besteht, sie als Pseudowissenschaft zu diskreditieren, andererseits auch durch bestimmte verkrustete Einstellungen innerhalb der nichtwissenschaftlichen psychedelischen Gemeinschaft.

Für die Behandlungsmethode besteht innerhalb der akademischen Psychiatrie kein Konsens über die spezielle substanzfokussierte Sichtweise, die von führenden Vertretern des neuen Konzepts der psychedelischen Behandlung vertreten wird. Eine Debatte zwischen Lieberman (2017) und Mithoefer, Feduccia, Jerome und Doblin (2017) über die therapeutischen Auswirkungen von MDMA bei posttraumatischer Belastungsstörung mag als Beispiel dienen. In solchen Disputen manifestiert sich wohl auch ein traditioneller und keineswegs überwundener Paradigmenkampf innerhalb der psycho-neuro-wissenschaftlichen Gemeinschaft.

In den 1960er Jahren repräsentierte Leo Hollister, der selbst von der Vorstellung einer „idealen psychotherapeutischen Droge“ fasziniert war, die Gegnerschaft der psychedelischen Behandlung auf akademisch-wissenschaftlichem Niveau. Bei dem Versuch, Defizite auf Seiten seiner Vertreter und ihres professionellen Outputs zu identifizieren, behauptete er, dass die Qualität der Behandlungsstudien und ihrer

Auswertung unter schlecht definierten Patientenproben, vagen Behandlungszielen und Bewertungsverfahren und dem Fehlen von Kontroll- oder Vergleichsgruppen litt. Er bezichtigte die Protagonisten der Halluzinogenbehandlung, überzogene Behauptungen aufzustellen, und wies darauf hin, dass viele von ihnen nicht mit anderen Arten psychiatrischer Drogenbehandlungen vertraut seien und daher wenig oder keine Erfahrung mit der Bewertung von Drogenwirkungen hätten.

Insgesamt warf er dem LSD-Kult und der psychedelischen Bewegung vor, eine „neue Form des Anti-Intellektualismus“ in dramatischer Gestalt zu sein (Hollister, 1968, S. 156).

Es muss hinterfragt werden, ob die Aktivitäten und Behauptungen im Rahmen der psychedelischen Renaissance derartige Argumente obsolet erscheinen lassen. Die Kritik an der methodischen Qualität ist nicht mehr gültig, da die meisten neuen Studien zur therapeutischen Anwendung von Halluzinogenen in Form von kontrollierten Studien durchgeführt werden und den allgemeinen Standards der klinischen Forschung entsprechen. Andererseits ist zu bedenken, dass die Wirkung der Psychedelika angesichts der Rolle, die Set und Setting in der psychedelischen Erfahrung spielen, mit herkömmlichen klinischen Studien nicht vollständig getestet werden kann und ein geeignetes Forschungsparadigma noch entwickelt werden muss (Langlitz, 2015). Ebenso ist zu bedenken, dass der psychedelischen Bewegung stets ein gewisses Maß an Proselytentum immanent war und dass immer wieder die Bereitschaft zu problematischen Experimenten beobachtet werden konnte.

Die neo-psychedelische Rhetorik hat sich nicht von überzogenen Behauptungen befreit. Selbst renommierte Wissenschaftler wie Nutt tendieren zu Übertreibungen (z. B. Cormier, 2016; Devlin, 2015). Ebenso neigen auch einige einflussreiche neo-psychedelische Psychiater dazu, den Einfluss der Drogen auf die kulturelle Entwicklung in den 1960er und 1970er Jahren überzubewerten. Zum Beispiel wurde in der Einführung zum World Psychedelic Forum 2008 ausgeführt, dass die historische Betrachtung zeigt, dass die „bewusstseinsverweiterte“ Hippie-Gegenkultur einen nachhaltigen Einfluss auf die Gesellschaft ausübte:

„Ohne die seelische Öffnung und die sensorischen Stimuli der Psychedelika würden viele der sozialen, kulturellen und ökologischen Fortschritte, die heute selbstverständlich sind, in unserem Leben fehlen.“ (Hagenbach & Werthmüller, 2008)

Interessanterweise hat Metzner, eine der führenden Persönlichkeiten der Psychedelia der 1960er Jahre und ein Mitarbeiter von Timothy Leary, eine viel konservativere Rückschätzung der Auswirkungen von Drogenerfahrungen in der Gegenkultur der 1960er Jahre:

„Die Teilnehmer an der vielgestaltigen revolutionären Bewegung besaßen diese Qualität der Bewusstseinsverweitung, auch wenn nur eine sehr kleine Zahl der an diesen Bewegungen beteiligten Personen von den Drogen wusste.“ (Dass et al., 2010, S. 221)

Die enge Verbindung zwischen der neuen psychedelischen Psychiatrie und der postmodernen Spiritualität sowie die Vorherrschaft des transpersonalen Grofianischen Interpretations- und Behandlungsansatzes (Meckel-Fischer, 2015) und Sessas postmoderne Vision einer respiritualisierten Psychiatrie sind evtl. geeignet, in der wissenschaftlichen Gemeinschaft Befürchtungen über einen Prestigeverlust der klinischen Psychiatrie, antipsychiatrische Tendenzen und das Verwischen der Grenzen zwischen spirituellen Bewegungen und Psychiatrie/Psychotherapie hervorzurufen.

Einige Ergebnisse von Langlitz (2013) weisen in diese Richtung. Während seiner ethnographischen Feldforschung unter Halluzinogenforschern traf er Wissenschaftler, die die Idee, dass sie über spirituelle Zustände forschen könnten, völlig ablehnten. Sie fühlten sich selbst als strenge Neurowissenschaftler, die an veränderten Bewusstseinszuständen arbeiteten; jede spiritualistische Interpretation der Drogenerfahrung wurde von ihnen als eine Spielart regressiven Denkens angesehen. Ihre Sichtweise ähnelte Hollisters früher Kritik. Wissenschaftler, die im „modernen“ materialistischen Forschungsparadigma verwurzelt sind, können Sessas Projekt einer Psychiatrie, die qualitativ hochwertige Forschung mit traditionellen Heilmethoden verbindet, nicht akzeptieren. Sie klassifizieren die psychedelische Renaissance aufgrund ihrer spirituellen Neigungen als eine Art „Okkultur“ (Springer, 2015).

Tatsächlich stellt die Verwischung der Grenzen zwischen therapeutischer und spiritueller Intervention ein Problem dar. Die spirituelle/religiöse/nicht-religiöse Identität des Psychologen ist widersprüchlich und komplex, und der spirituelle und religiöse Inhalt in der Interaktion mit Patienten stellt die therapeutische Arbeit vor erhebliche Herausforderungen (Magaldi-Dopman, Park-Taylor & Ponterotto, 2011). Viele Patienten und Psychotherapeuten neigen in keiner Hinsicht zu spirituell begründeten Interpretationen. Darüber hinaus fordern

Berufsrichtlinien und Behandlungsgesetze bekanntlich eine strikte Trennung zwischen wissenschaftsbasierten psychotherapeutischen Behandlungen und religiösen/spirituellen Interventionen. Letztere entsprechen nicht den Anforderungen der Therapiegeseztgebung, werden nicht als Behandlungen akzeptiert, und ihre Kosten werden von den Krankenkassen nicht übernommen.

10 Reflexion über die kulturelle Integration des psychedelischen Zugangs – die Notwendigkeit eines neuen Kontrollparadigmas

Die Idee, Halluzinogene über hochrangige neurowissenschaftliche Forschung in den therapeutischen Mainstream zu bringen, stößt, wie auch der Versuch, Halluzinogene ausschließlich als medizinische Wirkstoffe zu definieren und jede außermedizinische Anwendung zu verurteilen, wohl bald an ihre Grenzen. Es ist nicht plausibel, die starke kulturelle Tendenz zu leugnen, Psychedelika außerhalb der Medizin für verschiedene Zwecke einzusetzen. Diese Anwendungsmuster gehen der medizinischen Verwendung voraus und gehen über sie hinaus (Springer, 2012).

Ben Sessa ist sich dieser Situation sehr wohl bewusst und relativiert seine eigene, weiter oben skizzierte, szientistisch-reduktionistische Position, indem er eine Zukunftsvision entwirft, in der sich medizinische und kulturelle Bereiche überschneiden:

„Psychedelische Medikamente müssen in Zukunft nicht nur auf klinische Populationen beschränkt bleiben, sondern könnten viel größeren Gruppen von gesunden Menschen zur Verfügung gestellt werden. Sie könnten diese Substanzen unter angemessener Aufsicht in lizenzierten Räumlichkeiten für ihr persönliches psychospirituelleres Wachstum und ihre persönliche Entwicklung verwenden.“ (Sessa, 2012, S. 201)

Mit diesem Vorschlag positioniert er sich im Einklang mit dem Grundargument von MAPS, dass nicht nur medizinische, sondern auch rechtliche und kulturelle Kontexte entwickelt werden sollten, damit Menschen von psychoaktiven Substanzen profitieren können. Derartige Überlegungen über Änderung in der drogenpolitischen Einstellung sind von entscheidender Bedeutung, da die verschiedenen Bereiche des psychedelischen Drogengebrauchs miteinander verflochten sind. Der aktuelle rechtliche Rahmen stellt allen Arten des Gebrauchs, jen-

seits des therapeutischen Experiments, Hindernisse in den Weg.

Amanda Feilding (2014) identifizierte die Hemmnisse, die aus der prohibitiven Einstellung der UN-Konventionen für Forschung und Ausweitung der psychedelischen Behandlung erwachsen:

- Die ethische Legitimierung der Untersuchungen ist schwer zu erreichen. Das schreckt auch Forscher ab, die interessiert und willig wären, Untersuchungen zu Halluzinogenen durchzuführen. Sie versuchen erst gar nicht, ein Projekt einzureichen. Dieses Problem betrifft in besonderer Weise Untersuchungen mit LSD.
- Die hohen Kosten und weitere Komplikationen, die entstehen, wenn man die Lizenzen erwirbt, die es ermöglichen, mit den Substanzen zu arbeiten.
- Die exzessiven Regulierungen, denen die legalisierte Produktion der Substanzen unterworfen ist, führt dazu, dass nur wenige Anbieter auf dem Markt sind und dass daher auch Forscher, die ein bewilligtes Projekt durchführen wollen, Schwierigkeiten bei der Beschaffung haben und mit hohen Preisen konfrontiert sind.
- Die Tabuierung des Themas führt dazu, dass akademische Institutionen keine hohe Bereitschaft zeigen, sich an psychedelischen Projekten zu beteiligen; vor allem auch weil sie missgünstige Berichterstattung in den Medien fürchten und dass auch Sponsoren sich aus den gleichen Gründen eher zurückhaltend verhalten.

Die Zukunft der psychedelischen Renaissance hängt dementsprechend wesentlich von der Entwicklung des regulatorischen Rahmens ab. Die Psychedelica-unterstützte Erforschung des Geistes, ebenso wie die psychedelische Behandlung, erfordert die Zugänglichkeit der Substanzen.

Im Rahmen des neuen Diskurses über den medizinischen Halluzinogenegebrauch sieht sich die auf den UN-Konventionen basierte gesetzliche Vorgabe zunehmender Kritik ausgesetzt. Es wird der Vorwurf erhoben, dass sie die Forschung behindert und bedürftigen Patienten Behandlungsmöglichkeiten vorenthält. Folglich besteht die Forderung nach einer Neuklassifizierung von Halluzinogenen, damit Forscher ihr therapeutisches Potenzial untersuchen können (Rucker, 2015; Argento et al., 2017) und dass die Substanzen als legale Arzneimittel Anwendung finden können.

Es gibt Anzeichen dafür, dass sich die halluzinogengestützte Therapie als reguläre psychiatrische Behandlung durchsetzen könnte. Zum Beispiel hat in den USA die FDA es An-

fang 2020 ermöglicht, dass Menschen, die unter einer schweren posttraumatischen Belastungsstörung leiden, im Rahmen eines „Expanded Access“-Programms Zugang zu einer MDMA-unterstützten Psychotherapie finden können, obwohl die laufende Phase-3-Studie, die derzeit zu dieser Thematik an 15 Einrichtungen in den USA, in Kanada und in Israel abläuft, erst 2021 abgeschlossen werden wird (MAPS, 2020). In Europa wird derzeit eine Phase-2-MDMA-Studie in Angriff genommen. Die sich abzeichnenden Ergebnisse könnten Auswirkungen auf die künftige medizinische und neurowissenschaftliche Forschung, Aus- und Weiterbildung und auf die internationale Gesundheits- und Drogenpolitik haben. Der aktuelle kulturelle Trend zur Entkriminalisierung und Normalisierung aller Arten des Drogenkonsums, zusammen mit erfreulichen Botschaften aus der wissenschaftlichen und medizinischen Gemeinschaft, sollte einen Wandel hin zu einer nicht vorwiegend auf Kontrolle, Verbot und Strafe ausgerichteten Drogenpolitik erleichtern. Es wäre an der Zeit, eine ausgewogene Politik auszuarbeiten.

Um die Erkenntnisse, die in der medizinischen und psychotherapeutischen Forschung und experimentellen Praxis generiert wurden, für die Versorgung therapiebedürftiger Personen und für spezielle individuelle Interessen im außermedizinischen Raum nutzen zu können, bedarf es einer neuen Art von diversifizierten Kontrollmechanismen, die den kontrollierten Gebrauch von Halluzinogenen in verschiedenen Milieus und für verschiedene Bedürfnisse ermöglichen.

10.1 Die drogenpolitische Dimension

Grundsätzlich ist es illusorisch, auf einer rein medizinischen Verwendung von Halluzinogenen zu bestehen. Der seit Langem bekannte „rekreative“ Wert der Substanzen und ihre (sub/gegen)-kulturellen Befrachtungen erschweren es, ihren Gebrauch auf den klinischen Raum zu beschränken und lassen derartige Regulierungsversuche als ausschließlich politisch motiviert erscheinen. Es wäre angezeigt, angemessene Regeln für die verschiedenen Arten der Verwendung (wissenschaftliche Verwendung, medizinische Verwendung und Verwendung, die von verschiedenen kulturellen Triebkräften und individuellen Bedürfnissen angetrieben wird) zu finden, die einen sicheren Gebrauchskontext schaffen.

Dergestalt veränderte kulturelle Rahmenbedingungen könnten einem informierten Umgang mit psychedelischen Fragen den Weg

bereiten und jene Freiheit verschaffen, die Forschung und therapeutische Anwendungen benötigen. Sie sind wohl auch eine Grundvoraussetzung dafür, dass sich das Schaukelspiel zwischen Liberalisierung und Akzeptanz und Verteufelung nicht ständig wiederholt.

Würde der Würgegriff der Prohibition nur für Forschung und Behandlung gelockert, aber für alle anderen Arten und Kontexte des Halluzinogenkonsums unverändert bleiben, wäre die sich daraus ergebende Situation hingegen jener sehr ähnlich, die in den 1960er Jahren bestand und letztlich in die Sackgasse führte, in der wir uns heute befinden. Die Geschichte hat gezeigt, dass das Wissen um die positiven Eigenschaften der Drogen und ihres Konsums ein schwaches Argument ist, wenn einmal moralische Panik vorherrscht. Ebenso ist bekannt, dass die Prohibition zur Schaffung illegaler Laboratorien führte und dass es einen Zusammenhang zwischen der Fortsetzung des therapeutischen Gebrauchs und dem Aufblühen illegaler Märkte gab (Schou, 2010).

In einem früheren Aufsatz (Springer, 2012) plädierte der Autor bereits für ein umgestaltetes Kontrollparadigma, das unterschiedliche Interpretationen des Drogenkonsums zulässt, sowie für die Entwicklung eines toleranten kulturellen Rahmens.

Wie schon gesagt: Eine Änderung auf regulatorischer Ebene scheint derzeit, angesichts der zunehmenden Tendenz zur Entkriminalisierung, die von gut etablierten und respektierten Gremien und Personen unterstützt wird, möglich. Zur Untermauerung solcher Forderungen ist jedoch intensive Forschung zu soziokulturellen und ethnologischen Fragestellungen und ein Ausbau interdisziplinärer Forschung und Konzeptualisierung erforderlich. Neurowissenschaftliche Forschung allein, die sich eng auf die Wirkungen von Drogen konzentriert, wird in diesem Zusammenhang nicht hilfreich sein. Selbst wenn sie auf höchstem Qualitätsniveau durchgeführt wird, können die Ergebnisse für eine kulturbezogene Interpretation und als Katalysator für einen kulturellen Wandel bedeutungslos sein. Die Umsetzung eines transdisziplinären Designkonzepts, das 1959 von Wallace als Ergebnis seiner Studien über die amerikanischen Ureinwohner vorgeschlagen wurde, könnte als Modell herangezogen werden. Wallace forderte systematische Experimente, in denen untersucht wird, wie der Kontext der Drogenverabreichung die Auswirkungen von Halluzinogenen und anderen psychoaktiven Substanzen bestimmt. Gemäß diesem Vorschlag können wir uns einen breiteren Forschungskontext vorstellen, in dem plazebokontrollierte Studien durch kulturelle und

situative Kontrollen ergänzt werden, um Daten zu generieren, die für den Aufbau eines geeigneten kulturellen Umfelds nützlich sein könnten (Langlitz, 2011).

Viele verschiedene Optionen für eine vernünftige Drogenpolitik wurden bereits artikuliert, einige davon bereits in der ersten Phase der psychedelischen Forschung. Osmond, einer der ersten psychedelischen Psychiater, schlug einen vielschichtigen Ansatz zur Drogenregulierung vor, der Investitionen von medizinischen, politischen und kulturellen Akteuren erfordern würde. Diese sollten Verantwortlichkeiten teilen und Kontrollparameter entwickeln, um die Voraussetzungen für eine echte Interaktion zu schaffen (Dyck, 2008). Dieser Vorschlag könnte es durchaus wert sein, erneut aufgegriffen zu werden.

Halluzinogene und ihr Gebrauch sind eine komplexe Angelegenheit. Sie enthalten das Versprechen des „Paradieses jetzt“, aber auch die Gefahr der „Apokalypse jetzt“. Es sind die Menschen selbst und der kulturelle Rahmen, die darüber entscheiden, ob psychoaktive Substanzen jeglicher Art sich nützlich oder zerstörerisch auswirken.

Literatur

- Alice Rap Project. (2017, March). *Reframing the science and policy of nicotine, illegal drugs and alcohol – conclusions of the ALICE RAP Project*. doi:10.12688/f1000research.10860.1
- Abdallah, C. G., Sanacora, G., Duman, R. S. & Krystal, J. H. (2015). Ketamine and rapid-acting antidepressants: A window into a new neurobiology for mood disorder therapeutics. *Annual Review of Medicine*, 66, 509–523.
- Albert Hofmann Foundation. (2008). *Our mission*. Retrieved from <http://www.hofmann.org/> (accessed 13.01.2021).
- Argento, E., Strathdee S. A., Tupper K., Braschel M., Wood E. & Shannon K. (2017). Does psychedelic drug use reduce risk of suicidality? Evidence from a longitudinal community-based cohort of marginalised women in a Canadian setting. *BMJ Open*, 7(9), e016025. doi:10.1136/bmjopen-2017-016025
- Arnold, O. H. (1955). Untersuchungen zur Frage des Zusammenhangs zwischen Erlebnisvollzug und Kohlehydratstoffwechsel. *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete*, 10(1), 85–120.
- Arnold, O. H., Burlan, K., Gestring, G. F., Presslich, O. & Saletu, B. (1971). The effect of DMT and LSD on acoustic evoked potentials. *Electroencephal Clin Neurophys*, 30, 167–170.
- Arnold, O. H. & Hoff, H. (1953a). Untersuchungen über die Wirkungsweise von Lysergsäurediäthylamid (I. Mitteilung). *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete*, 6(2-3): 129–150.
- Arnold, O. H. & Hoff, H. (1953b). Körperschemastörungen bei LSD 25. *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete*, 6(4), 259–274.
- Arnold, O. H. & Hoff, H. (1962). *Neuroleptika, Tranquillizer und Antidepressiva. Zusammenfassende kritische Darstellung*. Wien: Hollinek.
- Arnold, O. H. & Hofmann, G. (1955). Untersuchungen über Bernsteinsäureeffekte bei LSD-25-Vergiftungen und -Schizophrenien. *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete*, 11(1), 92–104.
- Arnold, O. H., Hofmann, G. & Leupold-Löwenthal, H. (1957). Untersuchungen zum Schizophrenieproblem. *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete*, 13(4), 370–385.
- Arnold, O. H., Hofmann, G. & Leupold-Löwenthal, H. (1958). Untersuchungen zum Schizophrenieproblem (IV. Mitteilung). *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete*, 15(1), 15–27.
- Balis, G. U. (1966). The use of psychotomimetic and related consciousness-altering drugs. In S. Arieti (Ed.), *American handbook of psychiatry* (Vol. 3, pp. 180–191). New York: Basic.
- Bastiaans, J. (1973). Vom Menschen im KZ und vom KZ im Menschen: Ein Beitrag zur Behandlung des KZ-Syndroms und dessen Spätfolgen. In Bund Jüdischer Verfolgter des Naziregimes [Typoskript]. Psychiatrische Universitätsklinik Leiden, Jelgersma Klinik Oegstgeest.
- Becker, A. M. (1949). Zur Psychopathologie der Lysergsäurediäthylamid-Wirkung. *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete*, 2(4), 402–408.
- Beckley Foundation. (2017a). *Psychedelic research, changing minds*. Retrieved from <http://beckleyfoundation.org/> (accessed 24.01.2021).
- Beckley Foundation. (2017b). *Clinical applications*. Retrieved from <http://beckleyfoundation.org/science/clinical-therapeutic-actions/> (accessed 24.01.2021).
- Beckley Foundation. (2017c). *Beckley foundation scientific programme*. Retrieved from http://beckleyfoundation.org/wp-content/uploads/2017/02/Scientific-Programme-Feb17_low_res.pdf (accessed 24.01.2021).
- Berridge, C. W. & Devilbiss, D. M. (2011). Psychostimulants as cognitive enhancers: The prefrontal cortex, catecholamines, and attention-deficit/hyperactivity disorder. *Biological Psychiatry*, 69(12), e101–e111.
- Brauser, D. (2017, Aug. 30). FDA okays clinical trial testing of psychedelic drug for PTSD. *Medscape*

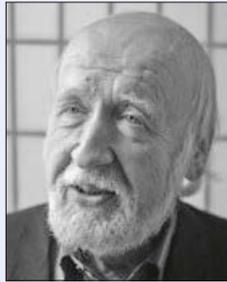
- Medical News*. Retrieved from <https://www.medscape.com/viewarticle/885042> (accessed 24.10.2021).
- Calder, A. & Jäckel, L. (2020). *Microdosing psychedelics biohack or placebo? Results from the Interdisciplinary Conference of Psychedelic Research 2020*. <https://mind-foundation.org/microdosing-psychedelics/?lang=de> (accessed 30.01.2021)
- Caldwell, W. V. (1968). *LSD psychotherapy*. New York: Grove.
- Carhart-Harris, R. L., Erritzoe D., Williams T., Stone, J. M., Reed, L. J., Colasanti, A. et al. (2012). Neural correlates of the psychedelic state as determined by fMRI studies with psilocybin. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 109(6), 2138–2143.
- Carhart-Harris, R. L., Kaelen M., Whalley M. G., Bolstridge M., Feilding A. & Nutt, D. J. (2015). LSD enhances suggestibility in healthy volunteers. *Psychopharmacology (Berl)*, 232(4), 785–794.
- Carhart-Harris, R. L., Roseman, L., Bolstridge, M., Demetriou, L., Pannekoek, J. N., Wall, M. B. et al. (2017). Psilocybin for treatment-resistant depression: fMRI-measured brain mechanisms. *Scientific Reports*, 7, 13187.
- Carhart-Harris, R. L., Roseman, L., Haijen, E. et al. (2018). Psychedelics and the essential importance of context. *J Psychopharmacol (Oxford)*, 32(7), 725–731. doi:10.1177/0269881118754710
- Cormier, Z. (2016, April). Landmark study reveals the effect of LSD on the brain. *Science Focus*. Retrieved from www.sciencefocus.com/article/landmark-study-reveals-effect-of-ldd-on-brain (accessed 24.01.2021).
- Dass, R., Metzner, R. & Bravo, G. (2010). *Birth of a psychedelic culture: conversations about Leary, the Harvard experiments, Millbrook and the Sixties*. Santa Fe: Synergetic.
- Davenport, L. (2016, Sept. 27). How ecstasy augments psychological therapy in PTSD. *Medscape*. Retrieved from <https://www.medscape.com/viewarticle/869329> (accessed 24.01.2021).
- Der Spiegel (1953, Nr. 47, 18. Nov.). *Wahnsinn nach Rezept*. <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-25657989.html> (abgerufen am 25.01.2021).
- Devlin, H. (2015, March 5). Psychedelic drugs like LSD could be used to treat depression, study suggests. *The Guardian*. Retrieved from <https://www.theguardian.com/science/2015/mar/05/psychedelic-drugs-like-ldd-could-be-used-to-treat-depression-study-suggests> (accessed 24.01.2021).
- Doblin, R. & Burge, B. (Eds.). (2014). *Manifesting minds*. Santa Cruz: MAPS.
- Dyck, E. (2008). *Psychedelic psychiatry: LSD from clinic to campus*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ebenezer, L. (2010). *Operation Julie: The world's greatest LSD bust*. Talybont, UK: Y Lolfa.
- Einstein, S. (1975). *Beyond drugs*. New York: Pergamon.
- Emmasofia. (o.J.). [https://emmasofia.no/Erowid Experience Vaults](https://emmasofia.no/Erowid%20Experience%20Vaults). https://erowid.org/experiences/subs/exp_1PLSD.shtml
- Feilding, A. (2012, Feb. 6). Magic mushrooms, international law and the failed 'war on drugs'. *The Guardian*. Retrieved from <https://www.theguardian.com/science/2012/feb/06/magic-mushrooms-law-war-drugs> (accessed 25.01.2021).
- Feilding A. (2014). Cannabis and the psychedelics: reviewing the UN drug conventions. In B. C. Labate & C. Cavnar (Eds.), *Prohibition, religious freedom and human rights: regulating traditional drug use* (pp. 189–210). New York: Springer.
- Fernández, X. & Fábregas, J. M. (2014). Experience of treatment with ayahuasca for drug addiction in the Brazilian Amazon. In B. C. Labate & C. Cavnar (Eds.), *The therapeutic use of Ayahuasca* (pp. 161–182). Berlin: Springer.
- Findling, R. L. (2008). Evolution of the treatment of attention-deficit/hyperactivity disorder in children: a review. *Clinical Therapeutics*, 30(5), 942–957.
- Franke, A. G., Gränsmark, P., Agricola, A., Schühle, K., Rommel, T., Sebastian, A. et al. (2017). Methylphenidate, modafinil, and caffeine for cognitive enhancement in chess: a double-blind, randomised controlled trial. *European Neuropsychopharmacology*, 27(3), 248–260.
- Gasser, P., Holstein, D., Michel, Y., Doblin, R., Yazar-Klosinski, B., Passie, T. & Brenneisen, R. (2014). Safety and efficacy of lysergic acid diethylamide-assisted psychotherapy for anxiety associated with life-threatening diseases. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 202(7), 513–520.
- Gasser, P., Kirchner, K. & Passie, T. (2015). LSD-assisted psychotherapy for anxiety associated with a life-threatening disease: a qualitative study of acute and sustained subjective effects. *Journal of Psychopharmacology*, 29(1), 57–68.
- Greenfield, R. (2016). *Bear: The life and times of Augustus Owsley Stanley III*. New York: Dunne.
- Grinspoon, L. & Bakalar, J. B. (1979). *Psychedelic drugs reconsidered*. New York: Basic.
- Griffiths, R. R., Richards, W. A., McCann, U. & Jesse, R. (2006). Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. *Psychopharmacology (Berl)*, 187(3), 268–283.
- Griffiths, R. R., Richards W. A., Johnson M. W., McCann D. U. & Jesse, R. (2008). Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiri-

- tual significance 14 months later. *Journal of Psychopharmacology*, 22(6), 621–632.
- Griffiths, R. R., Johnson, M. W., Richards, W. A., Richards, B. D., McCann, U. & Jesse, R. (2011). Psilocybin occasioned mystical-type experiences: immediate and persisting dose-related effects. *Psychopharmacology*, 218(4), 649–665.
- Grob, C. S., Danforth, A. L., Chopra, G. S., Hagerty, M., McKay, C. R., Halberstadt, A. L. & Greer, G. R. (2011). Pilot study of psilocybin treatment for anxiety in patients with advanced-stage cancer. *Archives of General Psychiatry*, 68(1), 71–78.
- Hagenbach, D. A. & Werthmüller, L. (2008). *Geleitwort zum World Psychedelic Forum 2008*. http://www.psychedelic.info/index_2_eng.html (abgerufen am 01.02.2021).
- Hawk, L. W. jr., Fosco, W. D., Colder, C. R., Waxmonsky, J. G., Pelham, W. E. jr. & Rosch, K. S. (2018). How do stimulant treatments for ADHD work? Evidence for mediation by improved cognition. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 59(12), 1271–1281. doi:10.1111/jcpp.12917
- Heffter Research Institute. (2018). *Advancing studies on psilocybin for cancer distress and addiction with the highest standards of scientific research*. Retrieved from <https://www.heffter.org/cancer-distress/> (accessed 24.01.2021).
- Hendricks, P. S., Thorne, C. B., Clark, C. B., Coombs, D. W. & Johnson, M. W. (2015). Classic psychedelic use is associated with reduced psychological distress and suicidality in the United States adult population. *Journal of Psychopharmacology*, 29(3), 280–288.
- Hoff, H. & Arnold, O. H. (1954). Die Therapie der Schizophrenie. *Wiener klinische Wochenschrift*, 66, 345–352.
- Hoff, H. & Arnold, O. H. (1955). Au sujet de la thérapie de la schizophrénie. *Encéphale*, 44, 1–25.
- Hoff, H. & Arnold, O. H. (1959). Allgemeine Gesichtspunkte zur Pharmakopsychiatrie. *Neuro-Psychopharmacol*, 1, 61–70.
- Hoffer, A. (1970). Treatment of alcoholism with psychedelic therapy. In B. S. Aaronson & H. Osmond (Eds.), *Psychedelics: the uses and implications of hallucinogenic drugs* (pp. 357–366). New York: Anchor.
- Hoffer, A. & Osmond, H. (1967). *The hallucinogens*. New York: Academic Press.
- Hoffer, A. & Osmond, H. (1968). *New hope for alcoholics*. New York: University Books.
- Hollister, L. E. (1968). *Chemical psychoses: LSD and related drugs*. Springfield, IL: Thomas.
- ICL. (2018). *Psychedelic Research Group*. London: Imperial College. <https://www.imperial.ac.uk/psychedelic-research-centre/> (accessed 24.01.2021).
- Johansen, P. Ø. & Krebs, T. S. (2015). Psychedelics not linked to mental health problems or suicidal behavior: A population study. *Journal of Psychopharmacology*, 29(3), 270–279.
- Joseph, R. (2002). *Neurotheology: Brain, science, spirituality, religious experience*. San Jose: University Press.
- Kant, E. C. (1970). A concept of death. In B. S. Aaronson & H. Osmond (Eds.), *Psychedelics: the uses and implications of hallucinogenic drugs* (pp. 366–381). New York: Anchor.
- Ka-Tzetnik 135633 (1991). *Shivitti. Eine Vision*. München: Kunstmann.
- Kelmendi, B., Adams, T. G., Yarnell, S., Southwick, S., Abdallah, C. G. & Krystal, J. H. (2016). PTSD: From neurobiology to pharmacological treatments. *European Journal of Psychotraumatology*, 7(1). doi:10.3402/ejpt.v7.31858
- Krebs, T. S. (2015). Protecting the human rights of people who use psychedelics. *Lancet Psychiatry*, 2(4), 294–2295.
- Kurland, A., Savage, C., Shaffer, J. W. & Unger, S. (1967). The therapeutic potential of LSD in medicine. In R. C. deBold & R. C. Leaf (Eds.), *LSD, man & society* (pp. 20–35). Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Kyzar, E. J., Nichols C. D., Gainetdinov, R. R., Nichols D. E. & Kalueff, A.V. (2017). Psychedelic drugs in biomedicine. *Trends in Pharmacological Sciences*, 38(11), 992–1005.
- Langlitz, N. (2011). Political neurotheology. In F. Ortega & F. Vidal (Eds.), *Neurocultures* (pp. 141–166). New York: Lang.
- Langlitz, N. (2013). *Neuropsychedelia*. Berkley, CA: University of California Press.
- Langlitz, N. (2015, Dec. 14). Psychedelics can't be tested using conventional clinical trials. *Aeon* [online]. Retrieved from <https://aeon.co/ideas/psychedelics-can-t-be-tested-using-conventional-clinical-trials>
- Lattin, D. (2010). *The Harvard Psychedelic Club: How Timothy Leary, Ram Dass, Huston Smith, and Andrew Weil killed the fifties and ushered in a new age for America*. New York: Harper.
- Lawlor, S. (2020). *Psychedelic exceptionalism and re-framing drug narratives: an interview with Dr. Carl Hart*. <https://psychedelictoday.com/2020/02/18/psychedelic-exceptionalism-and-re-framing-drug-narratives-an-interview-with-dr-carl-hart/> (accessed 28.01.2021)
- Leuner, H. C. (1981). *Halluzinogene*. Bern: Huber.
- Lewis, C. R., Preller, K. H., Braden, B. B., Riecken, C. & Vollenweider, F. X. (2020). Rostral anterior cingulate thickness predicts the emotional psilocybin experience. *Biomedicine*, 8(2), 34. <https://www.mdpi.com/2227-9059/8/2/34> (accessed 24.1.2021).
- Lieberman, J. A. (2017, Oct. 26). Misplaced ecstasy? Questioning the role of psychedelics as ther-

- apy. *Medscape*. Retrieved from <https://www.medscape.com/viewarticle/887354> (accessed 24.01.2021).
- Liechti, M. (2017). *Neue LSD-Forschung in der Schweiz* [Interview]. https://www.unispitalbasel.ch/fileadmin/unispitalbaselch/Medien/Medienspiegel/ausgesucht_GesellschaftsuchtKonsum_Final.pdf. (abgerufen am 28.01.2021).
- Lilly, J. C. (1978a). *The scientist*. Berkley, CA: Human Software.
- Lilly, J. C. (1978b). *The deep self*. New York: Warner.
- Lin, G. C. & Glennon, R. A. (Eds.). (1994). *Hallucinogens: an update* (Bethesda NIDA Research Monograph Series 146). Rockville, MD: NIDA.
- Madsen, M. K., Fisher, P. M., Burmester, D., et al. (2019) Psychedelic effects of psilocybin correlate with serotonin 2A receptor occupancy and plasma psilocin levels. *Neuropsychopharmacology*, 44, 1328–1334. <https://www.nature.com/articles/s41386-019-0324-9> (accessed 24.01.2021).
- Magaldi-Dopman, D., Park-Taylor, J. & Ponterotto, J. G. (2011). Psychotherapists' spiritual, religious, atheist or agnostic identity and their practice of psychotherapy: a grounded theory study. *Psychotherapy Research*, 21(3), 286–303.
- MAPS. (n.d.). *Mission statement*. Retrieved from <https://mapsnh.org/about/maps-mission-statement/> (accessed 24.01.2021).
- MAPS. (2015). Introducing the MAPS public benefit corporation. *MAPS bulletin*, (25)1. Retrieved from <http://www.maps.org/news/bulletin/articles/387-bulletin-spring-2015/5667-introducing-the-maps-public-benefit-corporation> (accessed 24.01.2021).
- MAPS. (2017, August 25). *FDA grants breakthrough therapy designation for MDMA-assisted psychotherapy for PTSD, agrees on special protocol assessment for phase 3 trials* [Press release]. Retrieved from <https://www.maps.org/news/media/6786-press-release-fda-grants-breakthrough-therapy-designation-for-mdma-assisted-psychotherapy-for-ptsd,-agrees-on-special-protocol-assessment-for-phase-3-trials> (accessed 24.01.2021).
- MAPS. (2020, January 17). *FDA agrees to expanded access program for MDMA-assisted psychotherapy for PTSD* [Press release]. Retrieved from <https://mapsnh.org/about/maps-mission-statement/> (accessed 22.02.2020).
- Maqueda, A. (2011). Psychosomatic medicine, psychoneuroimmunology and psychedelics. *MAPS bulletin*, 21(1), 15–16.
- Masters, R. E. L. & Houston, C. (1970). Toward an individual psychedelic psychotherapy. In B. S. Aaronson & H. Osmond (Eds.), *Psychedelics: the uses and implications of hallucinogenic drugs* (pp. 323–342). New York: Anchor.
- Meckel-Fischer, F. (2015). *Therapy with substance: Psychedelic psychotherapy in the twenty first century*. London: Muswell Hill.
- Meloni, M. (2011). The cerebral subject at the junction of naturalism and antinaturalism. In F. Ortega & F. Vidal (Eds.), *Neurocultures: glimpses into an expanding universe* (pp. 101–115). Frankfurt am Main: Lang.
- Melville, N. A. (2013, Dec. 30). Tuning in to psychedelics' therapeutic potential. *Medscape*. Retrieved from <https://www.medscape.com/viewarticle/818422> (accessed 24.01.2021).
- Mithoefer, M. C. (2020, Jan. 17). *FDA agrees to expanded access program for MDMA-assisted psychotherapy for PTSD* [Press release]. <https://maps.org/news/media/8008-press-release-fda-agrees-to-expanded-access-program-for-mdma-assisted-psychotherapy-for-ptsd> (accessed 24.01.2021).
- Mithoefer, M. C., Feduccia, A., Jerome, L. & Doblin, R. (2017, Dec. 11). Defending MDMA as a treatment for PTSD. *Medscape*. Retrieved from <https://www.medscape.com/viewarticle/889639> (accessed 24.01.2021).
- Mithoefer, M. C., Grob, C. S. & Brewerton, T. D. (2016). Novel psychopharmacological therapies for psychiatric disorders: Psilocybin and MDMA. *Lancet Psychiatry*, 3(5), 481–488.
- Mithoefer, M. C., Wagner, M. T., Mithoefer, A. T., Jerome, L. & Doblin, R. (2011). The safety and efficacy of \pm 3,4-methylenedioxymethamphetamine-assisted psychotherapy in subjects with chronic, treatment-resistant posttraumatic stress disorder: the first randomized controlled pilot study. *Journal of Psychopharmacology*, 25(4), 439–452.
- Moreau (de Tours), J.-J. (1845). *Du hachisch et de l'aliénation mentale: études psychologiques*. Paris: Fortin, Masson.
- Nichols, D. E. (2016) Psychedelics. *Pharmacological Reviews*, 68(2), 264–355. doi:10.1124/pr.115.011478
- Nichols, D. E., Johnson, M. W. & Nichols, C. D. (2017). Psychedelics as medicines: An emerging new paradigm. *Clinical Pharmacology and Therapeutics*, 101(2), 209–219.
- Nutt, D. J., King, L. A. & Phillips, L. D. (2010). Drug harms in the UK: a multicriteria decision analysis. *Lancet*, 376, 1558–1565.
- Oberhaus, D. (2017). First-ever LSD microdosing study will pit the human brain against AI. *Motherboard*. Retrieved from https://motherboard.vice.com/en_us/article/gvzvex/first-ever-ld-microdosing-study-will-pit-the-human-brain-against-ai (accessed 25.01.2021).
- Oehen, P., Traber, R., Widmer, V. & Schnyder, U. (2013). A randomized, controlled pilot study of MDMA (\pm 3,4-Methylenedioxymethamphetamine)-assisted psychotherapy for treatment

- of resistant, chronic post-traumatic stress disorder (PTSD). *Journal of Psychopharmacology*, 27(1), 40–52.
- O'Hara, M. & Duncan, P. (2016, Jan. 27). Why 'big pharma' stopped searching for the next Prozac. *The Guardian*. Retrieved from <https://www.theguardian.com/society/2016/jan/27/prozac-next-psychiatric-wonder-drug-research-medicine-mental-illness> (accessed 25.01.2021).
- Osmond, H. (1957). A review of the clinical effects of psychotomimetic agents. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 66(3), 418–434.
- Osmond, H. (1973). The medical and scientific importance of hallucinogens. *Practitioner*, 210(255), 112–119.
- Pahnke, W. N. (1966). Drugs and mysticism. *International Journal of Parapsychology*, 8(2), 295–315.
- Partridge, Chr. (2005). *The re-entchantment of the west*. London: T & T Clark.
- Pletscher, A. & Ladewig, D. (Eds.). (1994). *50 years of LSD*. New York: Parthenon.
- Pollard, J. C., Uhr, L. & Stern, E. (1965). *Drugs and phantasy*. Boston, MA: Little, Brown & Co.
- Radowitz, J. V. (2015, March 5). Cardiff University volunteers become the first in the world to have their brains scanned while using LSD. *WalesOnline*. Retrieved from <https://www.walesonline.co.uk/news/wales-news/cardiff-university-volunteers-become-first-8768629> (accessed 25.01.2021).
- Ramm, B. (2017, Jan. 12). The LSD cult that transformed America. *BBCNews*. Retrieved from <http://www.bbc.com/culture/story/20170112-the-ldc-cult-that-terrified-america> (accessed 25.01.2021).
- Reiff, C. M., Richman, E. E., Nemeroff, Ch. B., Carpenter, L. L., Alik S., Widge, A. et al., (2020). Psychedelics and psychedelic-assisted psychotherapy – clinical implications. *Am J Psychiatry*, 177(5), 391–410. doi:10.1176/appi.ajp.2019.19010035
- Roberts, T. B. (2013). *The psychedelic future of the mind*. South-Paris, ME: Park Street.
- Ross, S., Bossis, A., Guss, J., Agin-Liebes, G., Malone, T., Cohen, B. et al. (2016). Rapid and sustained symptom reduction following psilocybin treatment for anxiety and depression in patients with life-threatening cancer: a randomized controlled trial. *Journal of Psychopharmacology*, 30(12), 1165–1180.
- Rucker, J. (2015). Psychedelic drugs should be legally reclassified so that researchers can investigate their therapeutic potential. *BMJ*, 350, h2902. doi:10.1136/bmj.h2902
- Sample, I. (2016, April 11). LSD's impact on the brain revealed in ground-breaking images. *The Guardian*. Retrieved from <https://www.theguardian.com/science/2016/apr/11/ldc-impact-brain-revealed-groundbreaking-images> (accessed 25.01.2021).
- Sanches, R. F., de Lima Osório, F., dos Santos, R. G., Macedo, L. R., Maia-de-Oliveira, J. P., Wichert-Ana, L. et al. (2016). Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: a SPECT study. *Journal of Clinical Psychopharmacology*, 36(1), 77–81.
- SÄPT. (2017). *LSD-unterstützte Psychotherapie bei Personen, die unter Angstsymptomen bei schweren körperlichen Erkrankungen oder an einer psychiatrischen Angststörung leiden: eine randomisierte, doppelblinde, placebokontrollierte Phase-II-Studie*. <http://saept.ch/wordpress/wp-content/uploads/2017/04/LSD-study-II-Sponsoren-d-V3-27-2-17.pdf>
- Schartner, M. M., Robin, L., Carhart-Harris, R. L., Barrett, A. B., Anil, K., Seth, A. K. & Muthukumaraswamy, S. D. (2017). Increased spontaneous MEG signal diversity for psychoactive doses of ketamine, LSD and psilocybin. *Scientific Reports*, 7, 46421.
- Schilder, P. (1938). The psychological effect of benzedrine sulphate. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 87(5), 584–587.
- Schou, N. (2010). *Orange sunshine: The brotherhood of eternal love and its quest to spread peace, love, and acid to the world*. New York: Dunne.
- Sessa, B. (2005). Can psychedelics have a role in psychiatry once again? *British Journal of Psychiatry*, 186, 457–458.
- Sessa, B. (2012). *The psychedelic renaissance*. London: Muswell Hill.
- Sessa, B. (2014). Why psychiatry needs psychedelics and psychedelics need psychiatry. *Journal of Psychoactive Drugs*, 46(1), 57–62. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02791072.2014.877322> (accessed 25.01.2021).
- Sessa, B. (2015). *To fathom hell or soar angelic*. Falmouth: Psychedelic Press.
- Shroder, T. (2014). *Acid test: LSD, Ecstasy, and the power to heal*. New York: Blue Rider.
- Slater, L. (2012, April 20). How psychedelic drugs can help patients face death. *New York Times*. Retrieved from <https://www.nytimes.com/2012/04/22/magazine/how-psychedelic-drugs-can-help-patients-face-death.html> (accessed 25.01.2021).
- Smart, D. F. (2015). *Psychedelic science: Alternative treatments using hallucinogenic drugs*. Toronto: Life Rattle.
- Solomon, D. (Ed.). (1964). *LSD: The consciousness expanding drug*. Berkley, CA: Putnam.
- Springer, A. (2012). High strategies. In M. Wouters, J. Fountain & D. J. Korf (Eds.), *The meaning of high* (pp. 23–39). Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Springer, A. (2015). Shamans in cyberspace. In M. Wouters & J. Fountain (Eds.), *Between street and*

- screen: traditions and innovations in the drugs field (pp. 91–110). Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Stoll, W. A. (1947). Lysergsäure-diäthylamid, ein Phantastikum aus der Mutterkorngruppe. *Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, 60, 1.
- Students for Sensible Drug Policy. (2019). *United Nations common position on drug decriminalisation*. <https://ssdp.org/blog/united-nations-common-position-on-drug-decriminalisation/>
- Szara, S. (1967). The hallucinogenic drugs: Curse or blessing? *American Journal of Psychiatry*, 123, 1513–1518.
- Szara, S. (1994) Are hallucinogens psychoheuristic? In G. C. Lin & R. A. Glennon (Eds.), *Hallucinogens: An update* (Bethesda NIDA Research Monograph Series 146, pp. 33–51). Rockville, MD: NIDA.
- Talina, P. & Sanabria, E. (2017). Ayahuasca's entwined efficacy: an ethnographic study of ritual healing from 'addiction'. *Int J Drug Policy*, 44, 23–30. doi:10.1016/j.drugpo.2017.02.017.
- Tupper, K. W., Wood, E., Yensen, R. & Johnson, M. W. (2015). Psychedelic medicine: a re-emerging therapeutic paradigm. *CMAJ*, 187(14), 1054–1059.
- Ungerleider, J. T. (Ed.). (1968). *The problems and prospects of LSD*. Springfield, IL: Thomas.
- University of Sussex (2018). *Sackler centre for consciousness science*. Retrieved from <http://www.sussex.ac.uk/sackler> (accessed 25.01.2021).
- Vollenweider F. X., Vontobel, P., Hell, D. & Leenders, K. L. (1999). 5-HT modulation of dopamine release in basal ganglia in psilocybin-induced psychosis in man – a PET study with [¹¹C]raclopride. *Neuropsychopharmacology*, 20(5), 424–433. doi:10.1016/S0893-133X(98)00108-0
- Walsh, C. (2014). Beyond religious freedom: Psychedelics and cognitive liberty. In B. C. Labate & C. Cavnar (Eds.), *Prohibition, religious freedom, and human rights: regulating traditional drug use* (pp. 211–234). Heidelberg: Springer.
- Weil-Malherbe, H. & Szara, S. (Eds.). (1971). *The biochemistry of functional and experimental psychoses*. Springfield, IL: Thomas.
- WHO. (2012). *Depression: a global crisis*. World Federation for Mental Health. Retrieved from www.who.int/mental_health/management/depression/wfmh_paper_depression_wmhd_2012.pdf (accessed 25.01.2021).
- World Psychedelic Forum. (2008). *Resolution*. Retrieved from <http://www.psychedelik.info/images/RESOLUTIONEN.pdf> (accessed 25.01.2021).
- Yazar-Klosinski, B. B. & Mithoefer, M. C. (2017). Potential psychiatric uses for MDMA. *Clinical Pharmacology and Therapeutics*, 101(2), 194–196.
- ZI. (2020). *Psilocybin-Depressionsstudie startet*. Mannheim: Zentralinstitut für seelische Gesundheit. <https://www.zi-mannheim.de/institut/news-detail/psilocybin-depressionsstudie-gestartet.html> (abgerufen am 28.01.2021).



Univ.-Prof. Dr. Alfred Springer

Psychotherapeut, Facharzt für Neurologie und Psychiatrie, ehem. Leiter des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Suchtforschung (Wien) und Herausgeber der Wiener Zeitschrift für Suchtforschung
alfred.springer@meduniwien.ac.at

„Zugang zur psychedelischen Erfahrungswelt“

Martin Tauss im Gespräch mit Torsten Passie

Zusammenfassung

Torsten Passie wirft im Interview einen historischen Blick auf Psychedelika und beleuchtet deren aktuelle Renaissance in der klinischen Forschung, die u. a. auf die viel diskutierte „Krise der Psychopharmakologie“ zurückzuführen ist. Passie verweist auf viel versprechende Ergebnisse moderner Studien und sieht Potenzial in einer Psychedelika-gestützten Psychotherapie. Seiner Einschätzung nach sollten diese Substanzen jedoch nur in Kliniken unter professioneller Begleitung und Supervision zum Einsatz kommen.

Schlüsselwörter: Torsten Passie, Psychedelika, Psychopharmakologie, Psychiatrie, Psychotherapie

Summary

In the interview, Torsten Passie considers psychedelics from a historical perspective, and sheds light on the current revival of clinical research with these agents, that i. a. is due to the much debated ‘crisis in psychopharmacology’. Passie mentions promising results of modern studies and highlights the potential of psychedelic-assisted psychotherapy. However, according to his evaluation, the use of psychedelics should be restricted to the clinical setting, with professional assistance and supervision.

Keywords: Torsten Passie, psychedelics, psychopharmacology, psychiatry, psychotherapy

Torsten Passie studierte Medizin, Philosophie und Soziologie in Hannover und promovierte über existenzialistische Psychiatrie. Er war ärztlicher Mitarbeiter in der Praxis von Hanscarl Leuner (1919–1996) in Göttingen, einem Pionier bei der wissenschaftlichen Erforschung und psychotherapeutischen Nutzung von psychoaktiven Substanzen, und habilitierte bei Hinderk M. Emrich (1943–2018) zum Thema „Psychophysische Korrelate veränderter Wachbewusstseinszustände“.

Passie ist heute außerplanmäßiger Professor für Psychiatrie und Psychotherapie an der Medizinischen Hochschule Hannover; von 2012 bis 2015 war er Gastprofessor an der Harvard Medical School in Boston, USA. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen Sucht, veränderte Bewusstseinszustände und Psychedelika (Halluzinogene). Seit Jahrzehnten verfolgt er die therapeutische Arbeit mit psychedelischen Substanzen: Das vorliegende Gespräch dreht sich um die Potenziale und Schwierigkeiten einer möglichen Wiedereinführung dieser Wirkstoffe.

Martin Tauss: *Klassische Psychedelika wie LSD oder der Pilzwirkstoff Psilocybin wurden in den 1960er Jahren mit „Bewusstseinsweiterung“ in Verbindung gebracht. Ist das aus heutiger Sicht noch zutreffend?*

Torsten Passie: Psychedelika führen einen qualitativen Bewusstseinswandel herbei; die geistigen Funktionen und das psychische Empfinden sind stark verändert. Dies lässt sich tatsächlich oft als eine Art „Bewusstseinsweiterung“ beschreiben, weil man mehr Gedanken und Gefühle wahrnimmt, einen schnelleren Gedankenfluss hat und auch emotional sich selbst gegenüber stärker geöffnet ist. Das kann manchmal bis zu mystischen Erfahrungen führen, wo die Grenzen von Ich und Welt vermindert oder gar als aufgehoben erlebt werden. Diese Erfahrungen können sehr tiefgehend sein und das Weiterleben eines Menschen dauerhaft und meist positiv verändern.

Martin Tauss: *Vielerorts zeichnet sich heute eine Renaissance psychedelischer Forschung ab, wie sie etwa der US-amerikanische Journalist Michael Pollan in seinem Buch „Verändere dein Bewusstsein“*

(2018) lebendig beschreibt. Wie sehen Sie diese Entwicklung?

Torsten Passie: Bis in die 1960er Jahre gab es eine reichhaltige Forschung zu Therapien mit Psychedelika wie LSD und Psilocybin. Tatsächlich ist LSD mit über 10000 wissenschaftlichen Veröffentlichungen das am meisten beforschte Pharmakon überhaupt. Damals vermutete man, dass die Substanz einen Schlüssel zum Verständnis psychischer Erkrankungen darstellen könnte. Das hat sich aber so nicht bewahrheitet. Seit Mitte der 1960er Jahre kam es bekanntlich zum unkontrollierten Gebrauch dieser Wirkstoffe im Rahmen der „Drogenmissbrauchswelle“, vor allem in den USA. Der Staat reagierte mit strikten Verboten, die auch die Forschung betrafen. Die Forscher waren vorher ganz legitim mit der – durchaus fundierten – Idee unterwegs, für die medizinische Therapie etwas zu erreichen. Doch plötzlich standen sie in der Öffentlichkeit da, als wollten sie den Leuten gleichsam das Gehirn zerschießen. Zwischen 1967 und 1995 war die psychedelische Forschung daher fast ganz ausgelöscht. Erst dann gab es wieder vereinzelte Studien und seit 2005 ist das etwas breiter geworden.

Martin Tauss: Wie ist dieses erneute Interesse an psychedelischen Wirkstoffen zu erklären?

Torsten Passie: Nicht zuletzt auch damit, dass es im Bereich der Psychopharmaka seit den 1990er-Jahren praktisch keine Innovationen mehr gab. Das wird mittlerweile als „Krise der Psychopharmakologie“ diskutiert. Eine Folge ist, dass die Pharmaindustrie ihre Forschung in diesem Bereich praktisch eingestellt hat. Nicht zuletzt, da die Geldströme der Pharma-Industrie versickert sind, haben sich nun einige Forscher wieder den damals aus politischen Gründen verlassenen Psychedelika zugewandt. Darunter auch führende Meinungsbildner wie der Psychopharmakologe David Nutt vom Imperial College in London, der dort ein Zentrum für psychedelische Forschung eingerichtet hat.

Martin Tauss: Wie stellt sich aktuell das Nutzen-Risiko-Profil der Psychedelika dar?

Torsten Passie: In den Nachuntersuchungen der früheren therapeutischen Anwendungen ebenso wie in den aktuellen experimentellen Studien zeigte sich kein nennenswertes Komplikationsrisiko. Allerdings wurden die Probanden voruntersucht und waren psychisch und körperlich gesund. Dieser Befund hat also wenig Aussagekraft im Hinblick auf vulnerable Personen – wie sie etwa gehäuft unter „Drogenkonsumenten“ vorkommen. In puncto Toxizität und Verträglichkeit sind LSD, Psilocybin

und auch MDMA relativ harmlos. Und therapeutisch zeigen diese Substanzen in aktuellen hochwertigen Studien vielversprechende Ergebnisse, etwa bei Depressionen, posttraumatischer Belastungsstörung (PTSD) und Sucht. Schon seit Langem will man die Vorteile von medikamentöser Behandlung mit jenen der Psychotherapie verbinden. Dafür erscheinen die Psychedelika ideal. Man stellt sich vor, in eine längerfristige Psychotherapie Erfahrungen unter Psychedelika einzustreuen und diese dadurch zu vertiefen und zu beschleunigen. Außerdem können auch Patienten behandelt werden, die mit konventionellen Methoden bisher nicht erreichbar sind.

Martin Tauss: Wie realistisch aber ist die Wiedereinführung dieser Substanzen im größeren Maßstab?

Torsten Passie: Auch in Deutschland haben bereits einige Forscher die Seiten gewechselt, eben weil sie in einer therapeutischen Sackgasse stecken. Die wittern aufgrund der guten Studienergebnisse ein großes Potenzial. Doch sind Psychedelika auch in der therapeutischen Anwendung mit Gefahrenpotenzialen behaftet, die sich nur durch eine sorgfältige Ausbildung der Therapeuten minimieren lassen. Wochenendkurse reichen dafür sicher nicht. Nach meinen umfangreichen Erfahrungen, die ich unter verschiedenen Bedingungen sammeln konnte, bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass diese Substanzen nur in Kliniken angewendet werden sollten, unter professioneller Begleitung und Supervision. Bezüglich der Implementierung ist zu berücksichtigen, dass die Psychiater in den letzten Jahrzehnten ausschließlich Psychopharmaka verschrieben haben, die das Gefühlsleben dezimieren und dämpfen, wie etwa die Antidepressiva und Tranquilizer. Psychedelika stimulieren dagegen das Gefühlsleben; sie „schließen die Seele auf“ – das ist ja auch der Wortsinn von „psychedelisch“. Für eine Einführung tut sich also die Frage auf, ob die psychiatrisch-psychotherapeutische Profession die Umstellung von der Gefühlsminimierung zum therapeutischen Umgang mit einer aktivierten Gefühlswelt leisten kann. Das dürfte für die Therapeuten ja durchaus belastender sein. Doch nehmen sie dadurch auch erheblich mehr vom Innenleben ihrer Patienten wahr und können die tieferliegenden Ursachen angehen – und so dauerhafte Heilung ermöglichen.

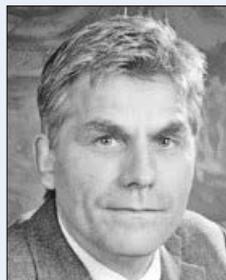
Martin Tauss: Das verweist auch auf eine kulturelle Komponente: In der Urzeit der Menschheitsgeschichte wurden Psychedelika von Schamanen weltweit ganz selbstverständlich zur Therapie eingesetzt.

Warum hat man in der Moderne ein solches Problem damit?

Torsten Passie: In der vorschriftlichen Zeit hatte der Mensch keine genaue Vorstellung über die Gesetzmäßigkeiten der Natur. Man glaubte an eine jenseitige „Anderswelt“, von der aus die Ereignisse in der hiesigen Welt gesteuert würden. Darum brauchte man Mittler zwischen den Welten, eben die Schamanen. Doch bereits die Vorsokratiker wollten diese Jenseitswelten loswerden. Man versuchte stattdessen einen rationalen Konsens auszubilden – auf der Basis von Logik und Wissenschaft. Das hat bewirkt, dass der Mensch aus seiner privaten subjektiven Welt zunehmend in die Welt allgemeiner (Natur-)Gesetze übergetreten ist. Unter Psychedelika ist man dagegen wieder weitgehend in seiner eigenen Welt, was dem Streben nach rationalem Konsens entgegensteht. In der modernen Gesellschaft könnte man freilich die Möglichkeit bieten, im geschützten Setting solche Erfahrungen zu machen. Doch das kulturelle Vorurteil, wonach man automatisch in die Täuschung gerät, wenn man sich in den individuellen Kosmos verstrickt, ist weiterhin mächtig. Hoffentlich erlaubt es uns dennoch in Zukunft wieder einen Zugang zur psychedelischen Erfahrungswelt – im Dienste der Patienten.

Teile des vorliegenden Interviews wurden publiziert in *Ärzte-Woche*, 2019, Nr. 35.

Das Gespräch ist in voller Länge als FURCHE-Podcast nachzuhören unter <https://soundcloud.com/diefurche> – Titel: *Weiter denken #6 Psychedelika: Comeback in der Therapie?*



© Giesel

Prof. Dr. Torsten Passie

Facharzt für Psychiatrie, Psychotherapeut, außerplanmäßiger Professor für Psychiatrie und Psychotherapie an der Medizinischen Hochschule Hannover.

Website: <https://psychedelic-science.org>



Dr. Martin Tauss

Leitender Redakteur für Wissenschaft und Lebenskunst bei der österreichischen Wochenzeitung DIE FURCHE (www.furche.at) sowie assoziiertes Mitglied am Institut für Sozialästhetik und psychische Gesundheit der Sigmund Freud Privatuniversität (SFU) Wien. mtauss@kabelplus.at