

## Topos „asinitas“. Editorial

ergo tu es asinus  
William von Heytesbury: *Sophismata asinina* (Oxford um 1330)

Publizistisch sind die Zeiten für Esel golden. Nach der onologischen Summe, die der Bonner Musikwissenschaftler Martin Vogel 1973 unter dem Titel *Onos Lyras. Der Esel mit der Leier* veröffentlichte und mit einem umfassenden Anspruch auf Erklärung der Kulturstehung verband, griff 2010 Michel Bideaux die enzyklopädische Intention wieder auf und zeichnete in seinem Buch *Martin en sa gloire. Un livre d'ânes* detailliert die Felder asininer Semantiken nach: Orientalismus, Ökonomie, Pädagogik, Physiognomie, Philosophie, Lexikologie, Musik, Erotik sowie die Szenarien vergangener und gegenwärtiger Spott- und Großtaten des Grautiers. In sehr viel kleinerer, aber ansprechender Verpackung lieferte zuletzt die Journalistin Jutta Person mit ihrem Bändchen *Esel. Ein Porträt* (2013) eine locker gestrickte, assoziationsreiche Kulturgeschichte des Esels. All jenen Publikationen, die auf eine Fülle philologischer und literaturwissenschaftlicher, kultur- und religionsgeschichtlicher Einzelstudien zurückgreifen können,<sup>1</sup> liegt der Versuch zugrunde, das Wissen vom Esel über seine Animalität hinaus um Kontexte seines kulturellen Vorkommens zu erweitern.

Die zum Teil abgelegenen Quellen und zugleich höchst signifikanten Funde, denen die Leser in den genannten Werken begegnen, ermöglichen darüber hinaus immer dann eine Umkehrung der Perspektive, wenn sie Form, Wert und Grenzen der menschlichen Episteme in Gestalt eines Wissens des Esels adressieren und diskutieren. Denn der Esel markiert in der vormodernen Überlieferung – der mythisch-religiösen wie der literarisch-scientifischen – einen eigenen Topos der Darstellung von Wissen: die *asinitas*.<sup>2</sup> Sie operiert in charakteristischer Weise an der Schwelle zwischen Immanenz und Transzendenz. Die Innerweltlichkeit des Esels äußert sich zum einen in seiner Dummheit, Sturheit und Geilheit; zum anderen darin, dass er schwer an der Heillosigkeit der Welt zu tragen hat, die er stets hart am Rande des Todes durch Überlastung, Schlachtung oder Opferung durchquert. Genau das aber prädestiniert ihn zum Grenzgänger, wenn nicht gar zum Hüter der Differenz zwischen Heiligem und Profanem. Ihr kann allein gerecht werden, wer sich ein Beispiel an ihm nimmt und daran erkennt, unter welchen Voraussetzungen die sonst nirgends ableitbare Passage vom Irdischen zum Göttlichen gelingen könnte. So rückt seine lose und prekäre Bindung an das Leben den Esel nahe ans Jenseits; seine Renitenz gegenüber den Anforderungen der Welt exemplifiziert die Unbeirrbarkeit, mit der allenfalls der Weg durch das Jammertal zu den *mysteria regni caelorum* zu bewältigen ist; seine Kreatürlichkeit und geistige Beschränktheit erscheinen der Uneinholbarkeit der göttlichen Providenz und dem göttlichen Intellekt gegenüber weit angemessener als alle Formen mensch-

1 Ausführliche Bibliographien bei VOGEL (1973, Bd. 2, 659–674), BIDEAUX (2010, 511–524).

2 Vgl. dazu ORDINE (1987, dt. 1999).

licher Gelehrsamkeit und menschlichen Scheinwissens. Solche Denkmuster machen den Esel zum Vehikel und Protagonisten einer *coincidentia oppositorum*, die grundlegende Einsichten in die Paradoxien und Operationen religiöser wie wissenschaftlicher Kommunikation eröffnet. Dieser Einsicht und ihren historischen Transformationen sind die Beiträge des vorliegenden Bandes gewidmet.

Um das leitende Motiv, das die folgenden Aufsätze nach der Chronologie ihrer ausgelegten Texte (von Apuleius bis Dürrenmatt) verbindet, genauer zu exponieren, möchte ich auf zwei antike Beispiele hinweisen. Das erste stammt aus dem 2. Jhd. n. Chr. und geht seinerseits auf uraltes religiöses Wissen – das der Ägypter – zurück, um aus Mythos und Ritus Aufschlüsse über die Wahrheit (*alētheia*) zu erhalten, die den Menschen von den Göttern vornehmlich durch Wissen (*epistēmē*), Denken (*phrónēsis*) und Weisheit (*sophía*) zugänglich gemacht werde. Plutarch erläutert jenen Zusammenhang in seiner Darstellung des Isis- und Osiris-Mythos nicht zuletzt am Beispiel des Esels. Der Esel, so schreibt er im 30. Kapitel von *De Iside et Osiride*, gelte den Ägyptern „als ein unreines und dämonisches Tier wegen seiner Ähnlichkeit mit Typhon“ (Plut. mor. 362 F).<sup>3</sup> Was unter Typhon, mit Blick auf Isis und Osiris, zu verstehen sei, entwickelt Plutarch aus einer Deutung des Buchstabensinns der griechischen Namen: Während er den Namen Isis auf *eidénai* (wissen) und den des Isis-Heiligtums („*Iseion*“) auf die Satzbedeutung „*eisoménōn tò ón*“ (wissend das Seiende) zurückführt, leitet er „Typhon“ von *tetyphōménos* (verblendet, von Sinnen) ab, dem Partizip Perfekt von *typhóō* (mit Rauch erfüllen, vernebeln). Auf diesem Weg kommt er zu folgender Allegorese, die implizit auch das Mythologem der Zerreißung des Osiris durch Typhon auf die (Un-)Möglichkeit hin ausdeutet, am göttlichen *lógos* Anteil zu erhalten:

Dieser [Typhon] ist der Feind der Göttin, der aus Unwissenheit [*áгноia*] und Täuschung [*apátē*] „verblendet“ (*tetyphōménos*) ist und das Heilige Wort [hieròs *lógos*] zerfetzt und verschwinden macht, während die Göttin es wieder einsammelt und zusammensetzt und den Menschen in der Mysterienweihe übergibt. Da vollzieht sich ein Göttlich-Werden [*theiōsis*], welches durch eine stets maßvolle Lebensführung und mancherlei Enthaltungen von Speisen und Liebesverkehr das zuchtlose, auf Lust gerichtete Element beschneidet und die Menschen gewöhnt, in einem kargen und strengen Dienst im Heiligtum auszuharren, wobei das Ziel [*télos*] die Erkenntnis des Ersten und Eigentlichen und Intelligiblen ist [*toú prōtou kai kyríou kai noētou gnōsis*]. Dieses Heilige Wort zu suchen mahnt die Göttin; es ist bei ihr und mit ihr vereint [*met' autēs ónta kai synónta*].

Plut. mor. 351 F–352 A<sup>4</sup>

Typhon bezeichnet, mit anderen Worten, eine Macht, die sich der göttlichen Ordnung und ihrer unmittelbaren Transparenz verdunkelnd entgegenstellt. Zugleich sorgt er gerade durch seine zersetzende Negativität dafür, dass das verstreute, von Isis wieder zusammengelesene, rearrangierte und redistribuierte Wort (der erst präsente, dann verschwundene und zerstückte Gotteskörper des Osiris als Symbol des *hieròs lógos*) überhaupt kommuniziert und dadurch das Göttlich-Werden im Initiationsprozess nachvollzogen und begriffen werden kann.

3 PLUTARCH (2003, 184/185). Vgl. außerdem die kommentierte und mit englischer Übersetzung versehene Edition von GRIFFITH (1970).

4 PLUTARCH (2003, 138/139).

Jene grundlegende mythische Ambivalenz ordnet Plutarch einer umfassenden Epistemologie im Gewand einer neuplatonischen Dämonenlehre ein – und hier liegt zugleich der Ort, an dem die Eselsnatur des Gottes und die Gottnatur des Esels ins Spiel kommen. Denn nicht nur ist der Esel dasjenige Tier, das die Ägypter bevorzugt dem Widersacher der Gottheit opfern, indem sie es ohne weiteres von einer Felsklippe stürzen (Plut. mor. 362 E).<sup>5</sup> Er ist auch das Reittier, auf dem Typhon sieben Tage lang aus der Schlacht gegen den Sohn der Isis und des Osiris flieht (Plut. mor. 363 C),<sup>6</sup> um der Rache des Horus zu entkommen. Damit konstatiert der Mythos eine Verwandtschaft zwischen Typhon und dem Esel, die sich zum einen in äußeren Merkmalen zeigt: in der Rothaarigkeit und Kopfform beider.<sup>7</sup> Zum anderen prägen sich darin rituelle und spirituelle Eigenschaften aus: kultische Unreinheit und dämonisches (Un-)Wesen. Beide Aspekte haben systematische Konsequenzen, die auf Plutarchs Verständnis dessen beruhen, was ein *daīmōn* sei. Er versteht darunter eine göttliche Kraft, die – zum Guten wie zum Bösen – über die unüberschreitbare Grenze zwischen Sterblichen und Unsterblichen hinweg in dem Sinne vermittelt, dass Dämonen

stärker sind als die Menschen und an Macht weit über unserer Natur stehen, daß sie jedoch das göttliche Element nicht ungemischt und rein besitzen, sondern in einer schicksalhaften Verbindung mit der Lebenskraft der Seele und dem Empfindungsvermögen der Körper. Diese sind zugänglich für Lust und Schmerz und all die leidenschaftlichen Erregungen, welche in solchen wechselnden Zuständen stattfinden, bei manchen mehr, bei manchen weniger.

Plut. mor. 360 D–E<sup>8</sup>

Jener Doppelnatur, die sowohl der göttlichen *dynamis* als auch der menschlichen *physis* der Seele sowie der *atsthēsis* des Körpers (also insgesamt der Kommunikation zwischen Psyche und Sinnenwelt) zugewandt ist, schreibt Platon nach Plutarch das entscheidende Merkmal des Dämons zu, das mithin auch den Esel charakterisiert: *Hó te Plátōn hermēneutikōn tò toioútōn onomázei génos kai diakonikōn en mésō theōn kai anthrōpōn* (Plut. mor. 361 C)<sup>9</sup> – in zuspitzender Paraphrase: Als dämonische Kreatur ist der Esel zwischen Göttern und Menschen Dolmetscher und Diener: ein paradigmatisches hermeneutisches Lebewesen. Als solches verkörpert er die vollkommene Inkompatibilität von animalischer und göttlicher Natur, deren Annäherung aneinander oder gar Kongruenz miteinander seine unverbesserliche Eselheit obstruiert; gleichzeitig bewegt er sich, ohne es selbst zu wissen, genau entlang der Grenze zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre, sei es als Teil des anti-göttlichen Verblendungszusammenhangs, sei es – wie in der Äsopischen Fabel, im antiken Eselsroman oder in der ägyptisierenden emblematischen Tradition – als Träger des Götterbildes: *asinus mysteria portans*. So stabilisiert durch Unterschreitung die *asinitas* die Leitdifferenz religiöser Kommunikation und bringt die göttliche Ordnung durch Inversion und Negation hindurch allererst zum Vorschein. Kein Wunder also, dass die Protagonisten

5 PLUTARCH (2003, 184/185).

6 PLUTARCH (2003, 188/189).

7 In seiner Hypostase als Typhon-Seth wird der Gegenspieler der Isis mit Eselskopf dargestellt; vgl. GRIFFITH (1970, 409f.).

8 PLUTARCH (2003, 174–177).

9 PLUTARCH (2003, 178/170).

göttlicher Präsenz in der Welt unabhängig davon, ob sie in polytheistischen oder monotheistischen Kontexten in Erscheinung treten, als Eselsreiter vorgestellt werden: Typhon, Dionysos, Jesus Christus.

Die so exemplifizierte kommunikative Dimension des Topos „asinitas“ deckt sich mit der klassischen Definition des Tricksters:<sup>10</sup> einer liminalen, halb animalisch-diabolischen, halb dem Göttlichen zugehörigen Schalksgestalt, die an der Schwelle zwischen Immanenz und Transzendenz kauern und lauern jene Grenze ebenso bewacht wie unterläuft und die, in alle möglichen Lebens- und Denkräume diesseits und jenseits eindringend, durch ihr widerspruchsgesättigtes Handeln und Sprechen die elementaren kulturellen Unterscheidungen hervortreibt, die das darin gebundene Weltwissen bestimmen und es vom Naturzustand bzw. vom göttlichen Wissen scheiden. Das macht den Trickster zum Hüter der Differenzen, die er *ad absurdum* führt und zugleich in ihrer Funktionsweise exemplarisch vor Augen stellt:

Daß er vor jeder Ordnung lebt, muß jede Ordnung provozieren. [...] Mag der Trickster immer vor aller Ordnung leben, über ihn nachdenken können wir nur aus unseren Ordnungen heraus.<sup>11</sup>

In jenem Sinne rückt der Esel in den vorliterarischen und literarischen Formen exemplarischen, enzyklopädischen und utopischen Denkens immer wieder in die Position einer Assistenzfigur des Tricksters, deren Aufgabe es ist, ihm in unwegsamem Terrain die Kommunikationswege zu bahnen. Darüber hinaus kann der Esel selbst zum Trickster werden,<sup>12</sup> sobald seine Sprachfähigkeit thematisiert oder ihm gar Sprache verliehen wird wie im zweiten Beispiel, das ich einer Sammlung aitiologischer Sternbild-Mythen wiederum aus dem 2. Jhd. n. Chr. entnehme: Hygins *De Astronomia*.<sup>13</sup>

Zur Erläuterung, warum zwei Sterne im zwölfteiligen, der Juno zugeordneten Sternbild des Krebses (*Cancer*) *Asini* genannt werden, erzählt Hyginus die Geschichte vom Eselsreiter Dionysos, der, von der Göttin mit einem wahnhaften *furor* geschlagen, durch Thesprotia flieht, um vom Orakel des Jupiter in Dodona zu erfahren, wie er seinen ursprünglichen Geisteszustand wiedererlangen könne. Dabei sei er auf ein unpassierbares Hindernis

10 Zum Konzept des Tricksters vgl. RADIN, KERÉNYI, JUNG (1954), KOEPPING (1984), SCHÜTTPELZ (2005), VON MATT (2006), GEIDER (2010).

11 VON MATT (2006, 283f.).

12 Das haben als erste FASSBIND-EIGENHEER, SCHWARZ (1989) erkannt und zur Grundlage einer intertextuellen Analyse mit dem Schwerpunkt auf frühneuzeitlicher Eselsliteratur (Botes *Ulenpiegel*, Grimms Hausens *Simplicissimus*) gemacht. Dabei lösen sie allerdings das Phänomen „Trickster“ aus seinem mythischen Kontext und entwickeln den Begriff auf semiotischer Basis so weiter, dass sie das Konzept des „Meta-Trickster“ neu prägen. Problematisch daran ist, dass sie auf diesem Weg den mythischen Trickster in ein System der Reflexion einordnen, die unermüdlich daran arbeitet, Kontrollstrukturen höherer Ordnung auszubilden. Das freilich bringt die widersetzliche Existenz des Tricksters um ihre Pointe, die sich gegen die Ausbildung jeglicher hierarchischen Struktur richtet und stattdessen auf das Denken und die Darstellbarkeit von Übergängen zielt; vgl. dazu SCHÜTTPELZ (2010), demzufolge es ein „Meta-“ für den Trickster nicht geben kann. Denn das Wesen des Tricksters ist durch unaufhebbare Widersprüchlichkeit bestimmt: „Trickreichtum und Ausgetrickstwerden in aktiver, passiver und reflexiver (sich selbst austricksender) Hinsicht.“ (212)

13 Hyg. astr. II, 23, VIRÉ (1992, 68f.). Udo Friedrich weist in seinem Beitrag darauf hin, dass jener wenig prominente Mythos zum Sternbild *Cancer/Asini* in den Eselsartikel von Konrad Gessners *Historia animalium* eingearbeitet ist (vgl. in diesem Heft Anm. 36 u. 56).

gestoßen: auf einen Sumpf, bei dem ihm zwei Esel begegnet seien. Von ihnen habe er sich einen genommen, der ihn unbefleckt und, ohne dass seine Gottheit mit dem Wasser in Berührung gekommen sei, übergesetzt habe. Nach einer Version der Sage soll der vom Wahn befreite Dionysos beide Esel zum Dank ins Junonische Sternbild versetzt haben; nach einer anderen Version aber sei das Reittier mit einer menschlichen Stimme belohnt worden. Sofort habe jener Esel seine neue Gabe genutzt, um sich mit dem Sohn des Dionysos anzulegen, das heißt: sich im Wettkampf um den längsten Schwanz mit dem phallophoren Priapos zu messen. Er habe aber den kürzeren gezogen und sei daraufhin von dem siegreichen Gott erschlagen worden.

In Hygins mythologischer Abschweifung geht es um weit mehr als um die Illustration der priapeischen Eselsnatur. Der Erzählkern stellt darüber hinaus eine enge Verbindung zwischen dem Esel und einer der prototypischen Trickstererzählungen der antiken Tradition her: dem Äsop-Roman,<sup>14</sup> dessen wesentliche Momente er mit der Szene der Sprachbegabung und der Tötung/Opferung aufnimmt. Wie dem Esel ist auch Äsop die Fähigkeit zu sprechen nicht von Natur aus gegeben: Eine Sprachbehinderung lässt ihn stumm erscheinen wie ein Tier ohne eine zu differenzierter Artikulation geschaffene Zunge. Erst als er einer Isis-Priesterin hilft, sie mit Wasser und Früchten des Feldes bewirtet und ihr den Weg zur Stadt zeigt, erhält er zum Dank von der Naturgottheit die Gabe der Sprache. Unverzüglich verwendet er sie entsprechend. Für die elementaren Dinge und Kreaturen seiner Umgebung findet er einfache Worte, die sich die Lebensverhältnisse nicht unterwerfen, sondern ihnen Gerechtigkeit widerfahren lassen: als komme in Äsops Sprechen Isis, die Natur selbst, zur Sprache. Damit aber gerät Äsop sofort in Konflikt mit den machtförmigen Diskursen, die sich über die Lebenswelt erheben und sie im Namen einer anderen Gottheit dominieren: im Namen Apollons. Mit ihm rivalisiert Äsop zeitlebens, bis er ihm – wie der Esel dem Priap – zum Opfer fällt. Inmitten des Apollon-Heiligtums zu Delphi wird Äsop unter dem Vorwand eines ihm untergeschobenen Tempelraubs von den Priestern Apolls zum Tode verurteilt und eine Klippe hinuntergestoßen – ein Schicksal, in dem Trickster und Eselopfer endgültig koinzidieren. Doch der Esel wäre nicht der Esel, der unser forschendes Interesse auf sich zieht, wenn er nicht auch hier, an diesem Endpunkt, der verherrlichenden Tendenz des Äsop-Romans, der dem Opfer Apolls schließlich doch ein Apollinisches Standbild zu Delphi weihet, etwas Eselhaftes entgegenzusetzen würde: Immerhin ist der Wettstreit mit Priap als Alternative zur Verklärung im Gestirn angelegt und manifestiert sich in ihm statt eines Ehrenmals nichts anderes als die überaus potente, doch im entscheidenden Moment der Konfrontation mit dem Gott kreatürlich-schwächliche, unüberwindliche Eselsnatur.<sup>15</sup>

Die folgenden Abhandlungen präsentieren die Ergebnisse eines Workshops, der unter dem Titel *Am Beispiel des Esels. Spiritualität und Alterität in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* vom 7.–8. Februar 2014 am Institut für deutsche Literatur der

14 Maßgebend zum Äsop-Roman KURKE (2011). Die *Vita Aesopi* steht in einer Reihe mit den Philosophen-Viten des Sokrates (in ihrer Stilisierung durch die Platonischen Dialoge, insbesondere durch den *Phaidon*, der den Tod des Sokrates in Parallele zu Äsop gestaltet), des Diogenes und des Menippos (nach Diogenes Laertius); vgl. dazu SCHEUER (2014).

15 Zur Obszönität solcher Unverbesserlichkeit gegenüber der erhabenen Göttlichkeit vgl. die Äsopische Fabel *Ónoi pròs tòn Día* (*Die Esel vor Zeus*) (VOSKUHL 2005, 179f.).

Humboldt-Universität Berlin stattfand.<sup>16</sup> Sie bieten exemplarische Lektüren, die sich auf die Grenzgänge des Esels in Kontexten des Wissens, des Denkens und der Weisheit detailliert einlassen. Deshalb sollen sie hier nicht paraphrasiert und auf Thesenform heruntergebrochen werden. Der Herausgeber empfiehlt den Lesern dieses Hefts stattdessen eine ebenso einlässliche Lektüre der versammelten Beiträge – am besten in der dargebotenen Reihenfolge, Schritt um Schritt, mit Eselsgeduld. Dabei hält er sich seinerseits an den Appell eines der glühendsten Verteidiger der *asinitas*: an Agrippa von Nettesheim, der in seiner *Digressio ad encomium asini* sinngemäß mahnt: Wenn ihr nicht werdet wie die Esel, dann könnt ihr die Geheimnisse des Wissens niemals schultern!

### Literaturverzeichnis

- BIDEAUX, Michel (2010): *Martin en sa gloire. Un livre d'ânes*, Paris.
- FASSBIND-EIGENHEER, Ruth, Alexander SCHWARZ (1989, 181–202): *De asino transtextuale*. In: *Simplificiana* 11.
- GEIDER, Thomas (2010, 913–924): *Trickster*. In: R. W. Brednich (Hrsg.): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 13, Berlin.
- GRIFFITH, J. Gwyn (1970): *Plutarch's De Iside et Osiride*. Ed. with an Introduction, Translation, and Commentary, Cambridge.
- KOEPFING, Klaus-Peter (1984, 198–215): *Trickster, Schelm, Pikaro. Sozialanthropologische Ansätze zur Problematik der Zweideutigkeit von Symbolsystemen*. In: E. W. Müller u. a. (Hrsg.): *Ethnologie als Sozialwissenschaft*, Opladen.
- KURKE, Leslie (2011): *Aesopic Conversations. Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*, Princeton, Oxford.
- ORDINE, Nuccio (1987): *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*. Neapel. (dt., 1999: *Giordano Bruno und die Philosophie des Esels*, München).
- PERSON, Jutta (2013): *Esel. Ein Porträt*, Berlin.
- PLUTARCH (2003): *Drei religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglauben. Über die späte Strafe der Gottheit. Über Isis und Osiris*. Griechisch – deutsch, übers. u. hrsg. v. Herwig Görgemanns u. Mitarbeit v. Reinhard Feldmeier, Jan Assmann, Düsseldorf, Zürich.
- RADIN, Paul, Karl KERÉNYI, Carl Gustav JUNG (1954): *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*, Zürich.
- SCHUEER, Hans Jürgen (2014): *From Aesop to Owlglas. The Transformation of Knowledge in Ancient, Medieval, and Early Modern Trickster-Biographies*. In: A. Carlstedt u. a. (Hrsg.): *Allusions and Reflections. Greek and Roman Mythology in Renaissance Europe*, Newcastle (im Druck).
- SCHÜTTPPELZ, Erhard (2010, 208–224): *Der Trickster*. In: E. Esslinger u. a. (Hrsg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin.
- VIRÉ, Gislaine (1992): *Hygini De Astronomia*, Stuttgart, Leipzig.
- VOGEL, Martin (1973): *Onos Lyras. Der Esel mit der Leier*, 2 Bde., Düsseldorf.
- VON MATT, Peter (2006): *Die Intrige. Theorie und Praxis der Hinterlist*, München, Wien.
- VOSKUHL, Thomas (2005): *Äsop. Fabeln. Griechisch/Deutsch. Übersetzung und Anmerkungen v. T. V. Nachwort v. Niklas Holzberg*, Stuttgart.

16 Ein besonderer Dank sei hier denen gewidmet, die durch ihre Hilfe die Durchführung des Workshops ermöglichen: Steffen Bodenmiller, Janine Katins, Anne-Sophie Koch, Björn Reich und Urte Scheunemann. Nicht weniger herzlich sei den Moderatorinnen der vier Sektionen gedankt: Esmeray Ergel, Lydia Merten, Carmen Stange und Julia Weitbrecht.