

LITERATURBERICHT

Zur neueren Newman-Literatur

Von Josef Ternus S. J., Büren i. W.

Der Name Newman läßt immer aufhorchen. Er gehört zu jenen Großen, denen beschieden ist, in der Nachwelt erst recht lebendig und wirksam — weil breiter und tiefer verstanden und gewürdigt — zu sein, als sie es bei Lebzeiten waren. Wie nach dem ersten Weltkrieg ist auch jetzt wieder eine neubelebte Newmanbewegung im Anstieg. Nachhaltigen Auftrieb gab ihr vor allem die Jahrhundertfeier der Konversion Newmans im Jahre 1945. Was damals in Aufsätzen und Vorträgen, in Tagungen und Newmanwochen durch die Lande ging, ist nicht verhallt und vergessen, sondern hat eine neue Etappe des Newmanstudiums angebahnt, von dem nun schon ein bedeutendes Schrifttum als Ernte eingebracht ist.

Es kam zur Gründung eines „Newman-Kuratoriums“ in Deutschland, das uns jetzt in einem stattlichen Band die erste Folge von „Newman-Studien“ (Verlag Glock und Lutz, Nürnberg 1948, 345 S.) vorliegt. Als Herausgeber zeichnen der Tübinger Dozent Heinrich Fries und der Leipziger Studentenseelsorger Werner Becker. Das historische, biographische und auch — wie der reichhaltige Anhang zeigt — umfassend bibliographische Interesse verbindet sich mit dem vornehmlich angestrebten Ziel einer vertieften Erschließung, Auslegung und Auswertung des ungemein reichen Vermächtnisses, das uns Newman in den 36 Bänden der englischen Gesamtausgabe hinterlassen hat. Beste Kenner kommen in diesen Newman-Studien zu Wort.

Ihre Beiträge sind nicht ein organisches Ganze, haben aber eine geistige Mitte und gemeinsame Ausrichtung, die es den Herausgebern dieser ersten Studienfolge erlauben, sie unter dem vierfachen Gesichtspunkt aufzuordnen: Newman und seine Zeit; Zur Gestaltung Newmans; Aus Newmans Theologie; Newman als Entscheidung. Löst man sie aus diesem nur bedingt gültigen Grundriß, so läßt sich leichter das unterschiedliche Glied- und Gewichtsverhältnis im Zueinander der einzelnen Beiträge abschätzen und herausheben. Der erste und der letzte der Beiträge rücken zusammen. In jenem behandelt der ver-

ewigte Paderborner Dompropst Paul Simon Newman und seine Zeit unter dem besonderen Gesichtspunkt der Lage des zeitgenössischen englischen Katholizismus. In diesem hinwiederum geht Otto Karrer jenem Zeitbild nach, das vor Newmans Seele als die geistige Krise des Abendlandes stand.

Wendet sich der Blick auf die Persönlichkeit Newmans selber zurück, so bieten fast alle Studien dieses Sammelbandes ihren gegenseitig ergänzenden Sonderbeitrag und alle lassen Newman — den Menschen, seinen Weg, sein Schaffen und sein Lebenswerk — immer deutlicher erfassen und überschauen. Kann doch auch der, welcher vielleicht das meiste Interesse an dem, wenn auch systemlosen „System Newmans“ hätte, nicht umhin, beim Welt- und Denkbild Newmans immer auch den so lebendigen Denker und seine geistige Gestalt vor Augen zu haben. Ein Bildporträt allein tut es so wenig wie eine matte Silhouette nur vager Kenntnis. Den Denker dieser einmaligen Gestalt des Denkens findet man — so wie er nun einmal ist — nicht, ohne ihm als Beter und Prediger und Dichter zu begegnen. Der Beter Newman ist vielen schon recht vertraut aus den weitverbreiteten Gebeten und Betrachtungen Newmans. Zum großen Teil kann man das auch von den Predigten Newmans sagen, die so lesbar sind und im Lesen so wohltun, weil sie auch ursprünglich schon mehr zum Lesen als für rednerischen Vortrag geschrieben sind. Wie fremd muten uns sonst meistens Predigten aus dem vorigen Jahrhundert an, wie ganz anders hingegen die Predigten Newmans, die ihre volle Frische auch für uns bewahrt haben! Noch immer aber ist es erst ein kleiner Teil, der uns in Deutschland zugänglich gemacht ist. Das Interesse wächst und das Verständnis vertieft sich, wenn man den Beitrag von Hermann Breucha (Stadtpfarrer in Stuttgart-Degerloch) liest über Newman den Prediger — seine Menschenkenntnis, sein Predigtanliegen, seine Eigenart und Wirksamkeit auf damalige Hörer und heutige Leser.

Was sodann der Bamberger Studienrat Hans Dennerlein über Newman als Dichter ebenso kenntnisreich wie einführend

und einführend hier vorlegt, weckt Stauern auch in dem, der Newmans dichterisches Schaffen nicht fälschlich auf die Mittelmeerreise beschränkt dachte und den Märtyrerroman „Callista“, den Konversionsroman „Loss and gain“ und die letzte und stärkste unter den Dichtungen Newmans, den „Traum des Gerontius“ schon recht zu sehen wußte. Newman selbst hat rückblickend auf sein Leben Unwertiges ausgeschieden und in einer chronologisch gesichteten Sammlung von 163 Gedichten eine Art lyrischen Tagebuches hinterlassen, dessen Bedeutung nun niemand mehr leicht wird verkennen können, nachdem uns hier in diesem Band ein so eindrucksvolles Bild von Newman als Dichter gezeichnet und eine Zwölfzahl seiner Gedichte in einer meist erstmaligen Übertragung zugänglich gemacht worden sind.

Aus Newmans erster fast ganz literarisch ausgerichteten Epoche (1819–29) ragt seine an Aristoteles anknüpfende Poetik hervor, die darum so bedeutsam ist, weil sie als eine wirkliche Bekenntnisschrift uns Newman im Bann der europäischen Romantik zeigt. Das führt zu jenem Problem im Grundthema „Newman als Mensch“, das man in die Frage fassen kann: Ist Newman ein „sentimentaler“ Typ (das Wort im Sinn der seit Schiller klassisch gewordenen Typologie verstanden)? Damit befaßt sich die aus den „Centenary Essays“ (London 1945) übernommene Studie von Francis Vincent Reade, der aus einer im englischen Oratorium noch lebendigen Tradition heraus schreibt und die in anglikanischen Kreisen zum Mythos gewordene falsche Auffassung des „sentiment“-Charakters bei Newman widerlegt. Das aus Franz von Sales übernommene „Cor ad cor loquitur“ Newmans geht auf das Gewissen, nicht auf das Gefühl und zeichnet sich noch deutlich gegen Pascals „raison du coeur“ ab.

Man möchte fast bedauern, daß man einen eigenen Aufsatz über „Newman und Pascal“ vermißt, wie er doch an der Seite von Erich Przywaras Aufsatz über „Kierkegaard und Newman“ ein passendes und wertvoll ergänzendes Gegenstück abgegeben hätte. Die konstruktive Kraft Przywaras in seinem hier veröffentlichten Beitrag zwingt zur Bewunderung und gibt dem zäh mitgehenden Leser viel Anregung, wird aber manche Leser abschrecken durch die hohe Zumutung an sein Verständnis und die nicht ganz manierfreie Linienziehung, die dem nüchternen Mitdenken manchmal wie eine fragwürdige Extrapolation erscheint.

Ganz eigenartig wird einem zumute, wenn man den Aufsatz von Heinrich Fries (Tübingen) über Newmans geistige und mehrfach auch persönliche Begegnung mit Döllinger liest. Zwei Sterne, die sich am Geisteshimmel des 19. Jahrhunderts in gegenseitiger Verehrung und Dankbarkeit grüßten und auch lange Jahre Weggenossen blieben, bis sich ihr Weg und Schicksal trennte. Nachdenklich liest man das Dutzend Briefe, die Fries aus der Korrespondenz mit Newmans Freund Plummer auszugsweise mitteilt, soweit sie sich auf Döllinger beziehen.

Daß Theodor Haecker in einer eigenen Studie behandelt wird, kann bei dem Verdienst dieses Newmaninterpreten nicht verwundern. Werner Becker, der Leipziger Studentenseelsorger, hat mit glücklichem Griff den „Überschritt“ von Kierkegaard zu Newman als Wende in der persönlichen Lebensentscheidung Haeckers zum Thema gewählt. Er bietet damit zu der Studie von Erich Przywara über „Kierkegaard und Newman“ eine wertvoll ergänzende und durchaus originelle Sicht aus dem Blick und Blickwinkel eines Haecker, der im Newman-schen „real assent“ die Kierkegaardsche Theologie der Existenz mit der Theologie der objektiven Glaubensvermittlung geeint und nur darin vor der Gewaltsamkeit einer dialektischen Theologie oder umgekehrt vor dem Absturz in einen existenzphilosophischen Unglauben bewahrt sah.

Die Entscheidung für Newman erweist sich somit letztlich doch wieder gebunden an Newmans Entscheidung für die objektive Wahrheit, wie sie sich darstellt in der kirchlichen Theologie. Drei Aufsätze des hier angezeigten Buches befassen sich ausdrücklich mit Newmans Theologie: Newmans Bedeutung für die Theologie (Heinrich Fries), Das Wagnis des Glaubens bei Newman (Matthias Laros), Newman und die Kirche (Werner Becker).

Newmans Kirchenbild, wie es sich ihm in fortschreitender Annäherung an die Wahrheit darstellte — angefangen von seiner pietistischen Knabenzeit, hin über die protestantische seiner Studentenzzeit, von dort über die anglikanische seiner Kollegszeit, dann durch das Stadium der Scheinberuhigung in der ihn zunächst bestechenden Theorie der „via media“ bis zu der schmerzgeborenen Erkenntnis der romkirchlichen Wahrheit — tritt uns in der Beckerschen Doppelabhandlung eindrucksvoll entgegen. Unter ihrer Anregung wird man um so lieber sich in das große zweibändige Werk Otto Kar-

rers versenken, in dem uns Newmans persönlicher Weg zur Kirche (Band I Benziger, Einsiedeln 1945) und Newmans Weg in der Kirche — seit 1845 (Band II 1946) von kundiger Hand aus den Quellschriften belegt und aufgeschlossen wird. Van de Pol's Werk über die Kirche im Leben und Denken Newmans (Salzburg 1937) behält daneben seinen bleibenden Wert.

Das „sentire cum Ecclesia“ bei Newman als aktuelles Thema angesichts brennender Gegenwartsfragen in der liturgischen und pastoralen Praxis stellt der Beuroner Benediktiner Ambrosius Schaut in der Benediktinischen Monatschrift 1948 (Heft 5/6) heraus: „Die religiösen Formen im Urteil Newmans.“ Newmans Urteil vermag ja gewiß Vertrauen und Einfluß zu gewinnen in Kreisen, die bei ihrer kritischen Einstellung und ihrem nicht immer klugen Reformeifer Gefahr laufen, kostbare Juwelen zu verlieren, indem sie — mit dem Verfasser zu reden — unbesonnen die Schnur zerreißen, an denen sie aufgereiht sind.

Die Hauptbedeutung Newmans als Theologe liegt im Umkreis der religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Fragen. Heinrich Fries, der Dozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, bemüht sich seit Jahren, Newmans Bedeutung für die Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie der Gegenwart herauszustellen und in die Tradition der großen Tübinger seit Möhler einzubauen. Seine Dissertation vom Jahre 1942 ist inzwischen als Buch erschienen (Die Religionsphilosophie Newmans. Schwabenverlag, Stuttgart 1948). Es greift in Grundfragen der Fundamentaltheologie hinüber und wird durch zwei Aufsätze desselben Verfassers thematisch ergänzt, die in der Tübinger Quartalschrift erschienen sind: „Newmans Bedeutung für die Theologie“ (Jahrgang 1946, Heft 3/4) und „Der gläubige Mensch“, ein Beitrag zur Anthropologie Newmans (Jahrgang 1947, Heft 1).

Der katholische Newman ist längst von dem Verdacht des Antiintellektualismus und Modernismus reingewaschen. Unvergessen sollte bleiben, daß Christian Pesch schon vor der Enzyklika „Pascendi“ Newmans Werk über „die Entwicklung der christlichen Lehre“ gegen modernistische Auslegung in Schutz genommen hat (Vgl. Theol. Zeitfragen IV 175 ff.). Daß ein Einfluß Newmans auf die französische Immanenzapologetik vorliegt, kann nicht bestritten werden, besagt aber für die echte Intention New-

mans nichts Entscheidendes. Daß Gardeil seiner Methode gegenüber sich scharf ablehnend verhält, wird aufgewogen durch die Rechtfertigung, die ihr Erich Przywara in seiner eindringenden Analyse zu erbringen vermochte, wenn ihm auch von Heinrich Fries (Die Religionsphilosophie Newmans S. 177) der Vorwurf gemacht wird, er habe um einer vermeintlichen Rehabilitierung Newmans willen den intellektuellen Charakter des Newmanschen Glaubensbegriffs überbetont und damit der Sache um eines Systems willen zu sehr Gewalt angetan.

Newmans Stärke als Theologe liegt vor allem in der Betonung des Konkret-Persönlichen im objektiven Glaubensanspruch und in der individuellen Bereitschaft, des Organisch-Dynamischen in der dogmengeschichtlichen Betrachtung, des Analogischen im Natur-Übernatur-Verhältnis, des eschatologischen Ernstes in der Weltbestimmung der christlichen Existenz.

Namentlich einer Verkündigungstheologie — die ihre eigene Sicht und Sprache hat — wird Newman immer viel geben, obwohl man auch da von Kopie und indiskreter Übertragung auf unsere deutschen Verhältnisse und heutige Lage absehen muß. Aber auch wo Fragen des Wissens oder des Glaubens zu streng philosophischer und fachtheologischer Behandlung stehen, ist es längst gang und gäbe, gegebenen Orts Newman zu hören, ohne nun gerade — wie uns hier wie anderwärts in jüngstem Schrifttum nahegelegt wird — in Newman einen „Kirchenvater der Gegenwart“ sehen zu wollen. Das existentielle Denken Newmans, sofern man den Ansatz im Konkreten, die Begründung im Gewissen und die Mündung in der Realisierung so nennen will, ist mehr als eine bloße Bestätigung und Ausführung des praktischen Heilsanliegens jeder Theologie, nach Thomas so gut wie namentlich nach Skotus. Den Primat der Kontemplation und den Vorrang der Gottgeheimnisse vor dem Menschengelheimnis kann und darf sich aber eine Theologie als echte Glaubenswissenschaft nicht nehmen und verkürzen lassen. Das „myself and my creator“ ist schon ein Auswahlgesichtspunkt und deckt sich nicht mit der vom Offenbarungsglauben her und von da primär religiös geforderten Grundlegung der Glaubenswissenschaft. Das augustinische „Gott und Seele“ trägt bei diesem größten Theologen der Väterzeit die ausgedehnte und tiefbohrende theologische Spekulation der 15 Bücher über die Dreifaltigkeit, von denen niemand

behaupten wird, sie seien von ganz anderem Atem getragen als die entsprechenden Quaestiones in der Summa des hl. Thomas. Newmans Versuche und Essays, Vorträge und Predigten in Hochschätzung und Ehren, abgesehen auch davon, daß die thematischen Werke wie die „Grammatik der Zustimmung“ und das Buch über die „Entwicklung der christlichen Lehre“ zugegebenermaßen nicht den Forderungen einer wissenschaftlichen Systematik entsprechen — es lag eben Newman nicht am Herzen —, Newmans Wegweisung zum Glauben und sein eigener Weg zur Theologie vermögen nicht eine neue Theologie zu begründen, so sehr sie Teilfragen der theologischen Erkenntnislehre, Anthropologie, Dogmenentwicklung u. ä. befruchten und bereichern.

Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis, ein Hauptthema seines wachsenden Interesses bis in die Spätzeit seines Lebens, ist bis heute noch Gegenstand der Kontroverse. Man wird immer vor Augen behalten müssen, daß Newman, der Engländer, vorwiegend empirisch eingestellt ist und es ihm vor allem um die konkrete Religion des konkreten Menschen geht. Fragen mehr allgemeiner und abstrakter Natur an der Wurzel des Erkenntnisproblems, wie die des Universalienproblems, fesseln ihn nicht. Ist das nur Selbstbegrenzung oder nicht doch auch objektive Grenze, die Schuld trägt an einer gewissen Schwäche seiner thematischen Ausführungen über Erkenntniszugang und Erkenntnisweg in Fragen der Religionsbegründung? Gern wird man sich belehren lassen, daß Wahrscheinlichkeit (probability) bei Newman eine im englischen Idiom bedingte Plus-Nuance enthält, die im deutschen Sprachempfinden nicht ohne weiteres anklingt. Das Problem der für den Glauben unerläßlichen, weil sittlich geforderten moralischen Evidenz der Glaubwürdigkeitsannahme löst Newman mit der Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten aus inneren und äußeren Kriterien, die in ihrem Zusammentreffen mehr als nur eine hohe oder auch höchste Wahrscheinlichkeit für das Motiv einer realen Zustimmung aus dem intakten Wahrheitsgewissen heraus ergeben. Die Frage der streng objektiven Sicherung im Verfahren des unerläßlichen natürlichen Folgerungssinnes gegen die Gefahr eines bloßen Scheins und subjektiven Anscheins ist dabei grundsätzlich noch offen. Und darin ist es begründet, daß bis heute noch immer nicht der Einwand eines Nominalismus und Symbolismus gegen die Newmansche

Theorie der religiösen Erkenntnis verstummen will.

Die von Newman als integraler Bestandteil der natürlichen Religion (im konkreten Sinn des Wortes) hingestellte Erwartung einer übernatürlichen Offenbarung berührt aufs engste das Thema vom Naturverlangen nach der konkreten Seligkeit, wie sie in der tatsächlichen Heilsordnung allein in der beseligenden Anschauung Gottes letztlich erfüllt werden kann. Die Frage beschäftigt seit langem die Theologie und seit Jahren lebhafter denn je. Neben Blondel und Scheler, Maréchal und Rousset ist auch Newman von den Theologen immer wieder daraufhin studiert worden. Dabei erweist sich die Newmansche These von der natürlichen Offenbarungserwartung mitsamt ihrer bei Newman gebrachten Nahelegung mehr als Frage denn als Lösung.

Die Frage sodann nach dem Verhältnis der inneren und äußeren Kriterien der Offenbarung ist oft genug auch auf die Newmansche Gewichtsverteilung hin untersucht worden, ohne daran ihre Befriedung oder auch nur grundsätzliche Befriedigung zu finden. Für das Königsproblem der Glaubensanalyse aber mag man noch so sehr das Gewissen als personale Ganzheitsfunktion unter der Erleuchtung und Anregung der Gnade zur Tiefenmitte der Glaubensentscheidung im Newmanschen Sinne ansetzen, im Grunde bleibt damit immer noch die objektive Glaubensbegründung, um die sich das klassische Problem müht, diesseits des letzteigentlichen Fragepunktes. Es erübrigte sich, das eigens zu sagen, wenn uns nicht Newmans Bedeutung für die Theologie gerade als Sanierung und Rehabilitierung der Fundamentaltheologie von gestern und heute entgegengehalten würde, während fast in einem Atemzug wieder behauptet wird, Newmans fundamentaltheologische Erkenntnisse wollten kein allgemeingültiges System errichten, sondern zielten auf den konkreten Menschen, der aus der vielfältigen Verschlungenheit seines Daseins auf den Weg zur Offenbarung gebracht werden solle, was ein praktisches Anliegen der Verkündigungstheologie ist, aber niemals die Glaubenswissenschaft ihrer fundamentaltheologischen und dogmatischen Arbeit entheben kann. Und nur die eigentliche Glaubenswissenschaft wird die Frage nach dem „Wagnischarakter des Glaubens“ richtig beurteilen lassen. Sie ist erst seit Pascals Argument der Wette in die neuere Apologie und Glaubensbegründung eingeführt worden.

Bei Newman hängt sie aufs engste zusammen mit seiner Synthesis des Glaubens aus einem religiösen Apriori im Menschen, das in der realen Erfassung des Konkreten vom Mutterorgan des persönlichen Gewissens herauf emotional anspricht und den Ausschlag gibt, noch über die Konvergenz gehäufte Wahrscheinlichkeit und die daraus zu gewinnende moralische Sicherheit hinaus. Bei Heinrich Fries sowohl wie bei Gottlieb Söhngen (Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt. Bonn 1946) kehrt dieses Grundmotiv aus Newman in immer neuen Annäherungen des Verstehens wieder. Matthias Laros macht das Thema „Wagnis des Glaubens bei Newman“ zum eigenen Gegenstand seines Beitrages im Band der Newman-Studien.

Newman kenne nicht nur das Wagnis im Glauben und für den Glauben, sondern kenne nur einen Glauben, der selbst und wesentlich Wagnis sei — Wagnis des Glaubens. Wer das abschwächen wolle, müsse die theologische Tradition verleugnen, daß die Nichtevidenz, die Nacht der Sinne und des Geistes zum Wesen des Glaubens gehöre. Mit der ganzen Tübinger Schule halte Newman daran fest, daß die *praeambula fidei* mangels einer streng wissenschaftlichen Beweisbarkeit selber erst im Licht des Glaubens ihre Überzeugungskraft ge-

winnen — also just das, was nun schon solange und akut noch einmal seit Rousset mit dem ganzen Ernst der fundamentaltheologischen und dogmatischen Glaubenswissenschaft erörtert und mit feinen Unterscheidungen einer befriedigenden Lösung nahegebracht wird, die den scheinbaren Zirkel als nicht logischen aufzeigen, sondern als wechselseitig ungleichen Austausch der den Glaubensakt lebendig aufbauenden Kräfte erweisen.

Daß Newmans Mißtrauen gegen logische Beweise teils im Empirismus des Engländers gründet, teils in seinem vorwiegenden Interesse, dem konkreten Individuum den konkreten Weg zum konkreten Objekt des Wissens und Glaubens zu bahnen, wird uns auch von Heinrich Fries in seiner „Religionsphilosophie Newmans“ ausdrücklich gesagt und zugleich versichert, daß „Newman dem eigentlichen und vollen Wesen des Begriffs nicht gerecht wird“ (104). Dann aber bleiben alle Vorbehalte der Theologie gerade auch in unseren Tagen, die vor einem Newmanismus ebenso warnen wie sie zu ersten Newman-Studien antreiben.¹

¹ Die Monographie von M. Nédoncelle, la philosophie religieuse de John Henry Newman (Straßbourg 1946) konnte hier nicht miteinbezogen werden, da sie bislang für uns nicht erhältlich war.

Zur neuen lateinischen Psalmenübersetzung

Das Psalterium Pianum und seine ersten Übersetzungen

Von Heinrich Bleienstein, S. J., Dillingen (Donau)

Wer sich über die Gründe und Ziele der neuen lateinischen Übersetzung der Psalmen und Cantica des Römischen Breviers aus erster Quelle unterrichten will, besitzt im *Motuproprio* „In quotidianis precibus“ vom 24. März 1945 ein Dokument, das für ihr Verständnis unentbehrlich und für ihre Würdigung maßgebend und verbindlich ist. Es handelt über den fakultativen Gebrauch des neuen Textes bei der Verrichtung des göttlichen Officiums und gibt dabei die Hauptgrundsätze an, von denen sich eine eigens dafür gebildete Kommission von Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts nach den Weisungen des Statthalters Christi bei ihrer Übersetzerarbeit leiten lassen sollte.

„Wir gaben Auftrag“, sagt der Hl. Vater, „eine neue Psalmenübersetzung herzustellen“, die sich: 1. eng an den hebräischen Urtext anschließt; wegen der

vielen Fehler und Verderbnisse im hebräischen Text selber aber 2. auch die altehrwürdige Vulgata und die übrigen anderen Übersetzungen möglichst berücksichtigt und ihre abweichenden Lesarten einer gesunden textkritischen Prüfung unterzieht; die 3. den Sinn und die Sprachgewalt der Psalmen so klar hervortreten läßt, daß der brevierbetende Priester leicht erkennen kann, was der Hl. Geist durch den Mund der Psalmisten künden wollte...; und 4. sowohl beim privaten wie beim öffentlichen Rezitieren gebraucht werden kann. Dieser Auftrag des Papstes, der der Kirche eine neue Psalmenübersetzung schenkte, wird in der Geschichte der Brevierreform und im liturgischen Beten der Kirche eines der denkwürdigsten und verdienstlichsten Ereignisse bleiben.

Wer auch nur einigermaßen die Schwier-