

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 30 (1897)

Buchbesprechung: Théologie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BULLETIN

THÉOLOGIE

P. KÖLBING. — JAHRESBERICHT DES THEOLOGISCHEN SEMINARIUMS DER BRÜDERGEMEINE IN GNADENFELD VOM STUDIENJAHR 1895-1896. — Gnadau, Unitätsbuchhandlung. Grand in-8°, 65 pages.

Le présent rapport du Séminaire théologique de l'Eglise morave est le premier qui ait été livré à la publicité. Il doit cet honneur à une décision du Synode de 1894, qui a décrété des rapports publics et réguliers auxquels doivent se joindre des travaux scientifiques propres à faire connaître l'esprit de l'enseignement.

A en juger par le travail de M. le professeur Kölbing, il faut se réjouir de cette entrée en scène. Elle nous permettra de mieux connaître le mouvement des esprits au sein d'une communauté qui, malgré ses attaches historiques avec le piétisme, est bien la plus large et la moins dissidente que nous connaissions. Le Séminaire, du reste, a déjà toute une histoire, et cette histoire n'est pas sans gloire. Fondé au siècle dernier, à Barby non loin de Halle, il fut transféré en 1818 à Gnadenfeld, dans la Haute-Silésie. La maison n'est pas sans quelques analogies avec le Séminaire de Tubingue, qui est peut-être en ce siècle la plus riche pépinière de penseurs, de théologiens et d'historiens dont se vante à juste titre l'Allemagne savante. Sans atteindre à cette notoriété, l'école morave peut revendiquer quelque gloire. Schleiermacher, le créateur de la théologie moderne, fit à Barby ses premières études (1785-1787). Bien que, dans la suite, il se soit taillé son propre et grandiose chemin, sensiblement différent de celui des *Herrnhutes*, il a conservé toute sa vie un reconnaissant souvenir des impressions

religieuses reçues dans ce milieu. Gnadenfeld a eu parmi ses maîtres Herrmann Plitt, l'auteur connu d'un classique et bel ouvrage sur la théologie de Zinzendorf. G. Class, qui enseigne avec autorité la philosophie à Erlangen, doit à l'école ses premières expériences professorales.

Ceux-là, du reste, qui voudront bien méditer l'étude de M. Kölbing y verront à quel degré les préoccupations contemporaines inspirent les maîtres du Séminaire. Ce n'est point, bien qu'il en puisse sembler aux préjugés de plusieurs, une maison fermée ; elle tient ses fenêtres largement ouvertes sur le monde. Dans son travail, en effet, M. Kölbing n'aborde rien moins que la question de l'autorité des Ecritures ; il l'étudie en tant que norme de la connaissance chrétienne, le langage réformé dirait en tant que source de la dogmatique chrétienne (*Die heilige Schrift als oberste Norm der christlichen Glaubenserkenntnis.*) D'entrée il constate avec une grande justesse l'état de fait ; depuis que le rationalisme a mis en question le dogme de l'inspiration verbale sur lequel la dogmatique protestante du dix-septième siècle fondait l'autorité scripturaire, l'église évangélique manque d'une doctrine positive sur l'Ecriture sainte. L'ancienne position est totalement abandonnée par les docteurs, à l'exception de Kölling, qui soutient la retraite, mais est obligé dans son livre sur la doctrine theopneustique de renoncer à la logique humaine pour « recourir à la logique divine, » peu propre, semble-t-il, à convaincre les contemporains.

Après une analyse exacte et une judicieuse critique des récentes études sur la matière, de celles de Kähler, *Unser Streit um die Bibel* ; R. Kübel, *Ueber das Wesen und die Aufgabe einer bibelgläubigen Theologie* ; E. Haupt, *Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen* ; H. Grunsky, *Die Autorität der heiligen Schrift* ; J. Kaftan, *Was ist schriftgemäss?* ; M. Schulze, *Zur Frage nach der Bedeutung der heiligen Schrift* ; Jul. Köstlin, *Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung*, l'auteur prépare ses conclusions personnelles par un exposé des rapports entre la foi et l'activité réfléchie, d'où il tire sa conception personnelle de la révélation et de sa nature. Cette page de psychologie est assurément une des plus remarquables de toute cette étude. Disons, sans autres détails, qu'en fait M. Kölbing distingue, et en cela il se rapproche de Ritschl, entre la foi, qui est une impression religieuse immédiate, spontanée, et la

manière dont cette foi est exprimée intellectuellement. Sous cet angle, la doctrine n'apparaît que comme un produit secondaire quoique nécessaire de l'activité religieuse ou chrétienne. Dans le Nouveau Testament en particulier, on rencontre à des degrés divers des expressions de ce double phénomène : d'un côté des affirmations immédiates de la foi, de l'autre des fruits de l'activité réfléchie travaillant sur la foi. L'enseignement du Christ porte au plus haut point le premier caractère ; l'enseignement apostolique, sans en être dépouillé, présente des germes doctrinaux spécialement chez l'apôtre Paul et dans la théologie johannique. Mais, d'autre part, la foi, impression religieuse immédiate, les sentiments qu'elle entraîne, les actes qu'elle détermine, renferment déjà antérieurement à l'activité réfléchie consciente une part de notions représentatives qui ne peuvent se séparer de la foi elle-même et qui dès lors rentrent dans les éléments normatifs de l'Écriture sainte. Il en serait ainsi, par exemple, d'après Kölbing, de l'affirmation de la préexistence et de plusieurs autres. On les peut considérer, ces notions, comme un produit de l'Esprit qu'expliquent la situation historique des écrivains et la façon dont ils sont parvenus à la foi chrétienne. Ils ont possédé dès lors comme un charisme particulier, qui se confond avec l'*inspiration*.

Telle, en substance, la direction de M. Kölbing. S'il s'agissait de consacrer ici des pages étendues, — et peut-être le faudrait-il, — à la critique de sa substantielle étude, nous la ferions porter sur deux points principaux. Je ne sais si l'écrivain a tenu dans ses déterminations et distinctions un compte suffisant du facteur historique. La foi, telle qu'il la définit si bien, est sans doute, antérieurement même à l'activité réfléchie consciente, qui lui permet de se formuler en doctrine, liée à des représentations. C'est inévitable. Notre constitution spirituelle est de telle nature que l'impression entraîne nécessairement avec elle la représentation. L'analyse distingue les deux phénomènes, la réalité vivante du phénomène les confond. Mais d'où procèdent ces représentations ? De même que dans le rêve notre esprit ne travaille jamais qu'avec des éléments connus ou perçus, la foi qui impressionne le sujet n'emprunte la traduction même inconsciente de cette expérience intérieure qu'aux notions possédées, et ces notions, même à leur état rudimentaire, tiendront toujours du symbole, elles ne se lient pas à l'acte d'une façon adéquate et dès lors sont toujours susceptibles de varier. L'exemple de la *préexistence* que M. Kölbing

range au nombre des éléments normatifs, organiquement reliés à l'expérience chrétienne, fournirait une démonstration aisée de notre thèse.

Notre seconde observation irait plus loin encore : M. Kölbing a-t-il fourni un critère positif, pour distinguer dans le canon les éléments normatifs de ceux qui ne le sont pas ? Hélas ! non ; car je ne sais pas comment dans la plupart des cas il pourra avec sa méthode affirmer que tel élément qu'on dirait doctrinal fait partie nécessaire de cette foi, impression immédiate, et non de l'activité réfléchie, consciente et secondaire. Je vois plutôt que ce n'est pas le critère qui aide aux distinctions, mais le sujet croyant et pensant qui mesure lui-même l'étendue et la sensibilité de son critère. Nous sommes ainsi ramenés comme siège de l'autorité, non pas à une parole écrite, si lourd que pèsent pour l'histoire les documents originaux, mais à la parole intérieure. C'est dans cette direction qu'on cherchera et trouvera la solution de ce problème protestant par excellence.

Ces remarques ne nous font point oublier tout ce qu'a de profond l'étude de M. Kölbing. Nous y avons admiré la puissance de la réflexion et la puissance non moins grande de la piété. Elle confirme à mes yeux une expérience depuis longtemps faite. Il n'y a personne comme les Frères moraves pour unir la largeur du cœur à la largeur de la pensée. La théologie de la peur et celle qui excommunie ne trouvent pas chez eux un sol propice. Nos orthodoxes y devraient aller à l'école ou plutôt cette école nous enseigne comment une foi sûre d'elle-même sait envisager en face les problèmes les plus délicats, avec l'intelligence de ce que réclament les méthodes scientifiques, et nous sommes en droit d'attendre beaucoup de fruits d'un travail qui unit à un tel degré le scrupule scientifique et les exigences de la piété.

PAUL CHAPUIS.

DR GOTTLOB MAYER. — LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE¹.

Ce petit ouvrage, première moitié d'une introduction historique au sujet indiqué dans le titre, n'est pas de première main. M. Otto Ritschl l'a montré avec une évidence parfaite dans la *Theologi-*

¹ *Das religiöse Erkenntnisproblem*, par le Dr Gottlob Mayer. I. Band : *Zur Geschichte des religiösen Erkenntnisproblems*. Erster Teil : *Vom apostolischen Zeitalter bis Fichte*. — Leipzig, A. Deichert, 1897. — 150 pages.

sche Literatur-Zeitung (N° 6, mars 1897). La « déclaration » de M. Mayer dans la même feuille (N° 9, mai 1897), ne réussit pas à blanchir l'auteur. Il convient donc de passer assez rapidement.

D'autre part, s'il y a emprunts, et emprunts parfois non avoués, on ne peut s'empêcher de reconnaître que le choix des citations n'est pas mauvais. Généralement, quand on fait œuvre de plagiaire, on cherche des auteurs obscurs et ignorés. M. Mayer a été plus candide, et cette candeur rend à son livre une part de la valeur qu'il perdrait, si on le considère comme travail personnel. On pourrait choisir plus mal que Ueberweg, Dorner, Pfleiderer, etc., pour en faire une compilation. Et si, en recueillant parmi les travaux historiques de nos meilleurs auteurs les passages épars relatifs à la question de la connaissance religieuse, M. Mayer réussit à attirer l'attention des penseurs sur cette matière, il pourrait encore nous avoir rendu un réel service.

Il considère à bon droit le problème de la théorie de la connaissance en matière religieuse comme le problème fondamental de la théologie de nos jours. Nous irons même plus loin : pour nous c'est une question de vie ou de mort, non pas bien entendu pour la religion, mais comme nous venons de le dire pour la *théologie*. Une connaissance réelle des matières qui constituent l'objet de la religion est-elle oui ou non possible ? C'est seulement en répondant *oui* qu'il y a lieu de concéder à la science théologique sa raison d'être. Si l'on répond : *non*, une connaissance objective des vérités de l'au delà est interdite à l'homme par les limites de sa raison, — c'est qu'alors on reconnaît, en tous cas implicitement, que la théologie, ou plus exactement, la dogmatique théologique a vécu ; il n'y a plus rien dans nos conceptions religieuses qui de droit porte le nom de *science*... Que l'on se souvienne maintenant des noms de Kant, de Comte, de Mill, de Taine, qui ont abouti à la négation *a priori* de toute possibilité de science ayant pour objet l'au delà, et l'on comprendra la nécessité de ne pas laisser plus longtemps dans une regrettable pénombre un thème aussi essentiel. Ne pourrait-on pas croire, à la fin, que c'est l'effet d'une prudence par trop sage ?

A. SCHINZ.

ALEXANDRE WESTPHAL. — QU'EST-CE QU'UNE ÉGLISE ¹ ?

A la suite d'un concours ouvert sous les auspices du comité pour l'encouragement des études près la Faculté de Montauban, sur ce sujet : *Qu'est-ce que l'Eglise? sa nature, ses éléments constitutifs*, deux travaux furent couronnés ex-æquo : l'un a été publié par M. le pasteur Fallot, l'autre fait la substance du petit volume dont nous allons rendre compte. M. Westphal a réussi à faire de ce traité d'ecclésiologie un ouvrage dont la lecture est véritablement entraînant. Cette qualité est due non pas seulement à la limpidité du style et à la bonne ordonnance de la composition, mais à la puissance de conviction que respirent ces pages et surtout à l'ardent amour dont on sent que l'auteur est pénétré pour l'Eglise du Christ.

C'est sans doute sous l'impulsion de cet amour que M. Westphal s'est trouvé conduit à assimiler l'Eglise à une « famille, » qui doit avoir *a)* un *héritage*, *b)* des *traditions*, *c)* être une *société* bien unie, et *d)* se perpétuer par voie de *maternité*. Mais, quelque juste que soit à certains égards cette touchante image, nous ne croyons pas qu'elle constitue une véritable définition; les textes bibliques qu'invoque M. Westphal (2 Cor. VI, 18; Matth. XXIII, 8-11 et tous ceux où il est question des « enfants de Dieu ») vont à l'encontre du but; puisque, loin de parler d'Eglise, ni de conduire à la pensée de générations successives qui s'engendreraient l'une l'autre, ces passages représentent tous les croyants comme directement issus de la seule paternité divine. Ajoutons qu'en serrant l'idée de l'Eglise-famille, on aboutirait à un système assez différent de celui que préconise M. Westphal²; n'est-ce pas au nom de prétendus devoirs de famille, que le latitudinarisme a, de tout temps, blâmé le désir de donner à l'Eglise des contours précis? Si M. Westphal tenait à procéder par définition, indiquant le genre d'institutions dans lequel une « Eglise » rentre à titre d'espèce, pour déduire de là quels en doivent être les caractères, il eût mieux fait de s'en tenir à la notion de « Société, » que lui fournissait le NB. ajouté à l'énoncé officiel du sujet de concours (p. XI), notion à laquelle il a recouru,

¹ *Qu'est-ce qu'une Eglise?* par Alexandre Westphal, professeur à la Faculté de théologie de Montauban. Paris, Fischbacher, 1896, in-12.

² M. Westphal lui-même, quand il parle du lien d'affection qui, malgré tout, l'attache aux réformés « libéraux, » les nomme « frères » (p. 138.).

de fait, à plus d'une reprise (1-9, 38-78), et qui, par l'application des trois catégories de « passé, présent et futur, » aurait suffi à lui fournir (voir la page 135) tous les éléments qu'il tenait à faire rentrer dans son plan.

L'*héritage* que l'Eglise a reçu c'est la révélation divine, dont M. Westphal esquisse rapidement les étapes progressives ; elle a pour but l'établissement du royaume de Dieu, lequel repose sur ces trois faits, que rappelle le baptême : condamnation du pécheur aux yeux de Dieu, rédemption par le sacrifice de Christ, réhabilitation du racheté par le Saint-Esprit.

Les *traditions*, c'est, nous est-il dit page 5, « la série des actes et le souvenir des labeurs par lesquels le trésor sacré nous a été transmis. » En réalité ce que l'auteur traite sous cette rubrique, c'est d'une part, l'organisation des Eglises primitives, dont il relève le caractère peu uniforme et tout *religieux*, inspiré par le seul désir d'assurer la propagation du pur évangile ; ce sont ensuite les principes généraux de l'organisation des Eglises issues de la Réformation.

On peut remarquer déjà dans ces deux premiers chapitres la préoccupation de démontrer qu'une Eglise doit, pour être digne de son nom, posséder une « foi nettement déterminée. » Cette thèse devient l'objet à peu près exclusif des deux derniers chapitres, qui comprennent environ les trois quarts du volume ; aussi peut-on dire qu'à proprement parler celui-ci est un traité de la nécessité pour toute Eglise chrétienne de posséder une confession de foi. Nous ne saurions nous étonner que, dans la tractation de ce sujet, l'auteur tienne un compte tout particulier de la situation de l'Eglise réformée de France, à laquelle il appartient ; sa discussion y gagne un caractère vivant et concret que nous sommes loin de regretter. Mais cette question de l'unité de la foi semble l'avoir préoccupé d'une façon trop exclusive, aux dépens d'autres points qu'il aurait fallu développer également pour répondre d'une façon complète à la question : Qu'est-ce qu'une Eglise ? Cette réserve faite, je ne saurais que me réjouir de voir établie avec tant de compétence une thèse qui me paraît absolument justifiée, à savoir qu'une Eglise doit professer sa foi, et cela non d'une façon vague, par la seule existence d'une liturgie plus ou moins obligatoire, non pas non plus d'une façon théologique et pratiquement insuffisante, par un lointain recours à des symboles datant des siècles passés, mais par un court et clair exposé des vérités évangéliques que la

dite Eglise tient réellement pour fondamentales. M. Westphal montre ce que perd en force, en paix intérieure, en puissance de propagation, toute Eglise qui néglige de proclamer ouvertement ce qu'elle est et ce à quoi l'on s'engage en entrant chez elle ou en y demeurant. Réfutant d'une façon qui me paraît péremptoire les objections qu'on a coutume de faire aux confessions de foi, il montre que l'existence de ces dernières ne conduit point nécessairement à constituer des Eglises fermées à la multitude ; que loin d'être contraire à l'individualisme protestant, la confession de foi suppose ce dernier, de même que celui-ci la réclame ; qu'elle n'implique point, comme on l'en accuse, une conception intellectualiste de la religion, et qu'elle ne saurait en rien gêner le développement normal de la pensée théologique, si la confession de foi est exprimée en termes d'ordre religieux et non scientifique, et si, ajouterions-nous, il est avéré qu'une théologie qui cesserait d'avoir pour base les vérités dont se nourrit toute piété chrétienne, cesserait par là d'être une théologie évangélique.

Nous sommes particulièrement heureux d'entendre M. Westphal « poser en principe la légitimité » de la pluralité des Eglises (5) et ajouter que, « aucune organisation n'étant adéquate à la conception idéale de l'Eglise, chaque Eglise particulière a quelque chose à apprendre des autres. » (7.) Ces principes de respectueuse et intelligente fraternité sont aussi nécessaires à rappeler que jamais ; en effet, le rêve clérical de l'unité administrative hante encore bien des esprits, toujours prêts à gémir sur ce qu'ils appellent « la désolidarisation, » dès qu'ils voient quelque groupe de croyants se refuser à marcher au pas réglementaire. C'est vraiment regretter le beau temps où la matière morte était une dans la nébuleuse primitive, avant de s'être « désolidarisée », comme on sait, pour former le prétendu système solaire ! Quand voudra-t-on comprendre que tout ce qui vit se diversifie, qu'il est donc de l'essence du protestantisme de produire plusieurs types d'Eglises, mais que rien n'empêche ces dernières de se fédérer plus ou moins étroitement, suivant le degré de leurs affinités réciproques de manière à se trouver mieux unies entre elles qu'on ne l'est souvent sous le joug d'une uniformité matérielle et contre nature. Il y a d'autres liens possibles entre les âmes que ceux qu'établit une communauté de circulaires.

Après avoir dit ce qui nous paraît excellent dans l'ouvrage de M. Westphal, relevons quelques points où nous sommes moins

d'accord avec lui. On lit, page 21, que Jésus-Christ n'a pas fondé l'Eglise, mais le royaume de Dieu. » Nous dirions plutôt le contraire. Sans avoir organisé aucune Eglise particulière, Jésus a pourtant bien fondé l'Eglise (Matth. XVI, 18; XXVIII, 19; Luc XXII, 16-20, etc); tandis que, malgré la faveur dont elle jouit dans la théologie moderne, la formule qui fait de la fondation du royaume de Dieu l'œuvre par excellence, si ce n'est l'œuvre unique du Christ, ne nous paraît ni conforme à la terminologie biblique, ni exacte en elle-même.

Les pages 90 et suivantes sont consacrées à résumer deux conceptions « opposées » de l'Evangile (90), l'une bonne, l'autre mauvaise. Nous avons l'impression que l'antithèse n'est pas établie en termes suffisamment exacts. A coup sûr on s'éloignerait du christianisme positif en niant ce qu'affirme la première « voix, » mais tout ce que dit la seconde mérite-t-il le blâme et faudrait-il en prendre le contre-pied ? (Exemples : « Jésus nous a porté de la part du Père un message d'amour.... Il y a entre l'âme humaine et la parole du Christ une harmonie préétablie.... Le christianisme positif c'est le christianisme moral. »)

Il est enfin une grosse question sur laquelle nous faussons compagnie à M. Westphal. Autant nous sommes convaincu qu'une Eglise doit avoir une confession de foi, autant nous le sommes que, pour pouvoir s'appliquer en toute justice, ce régime réclame une complète séparation des Eglises d'avec la puissance civile. Quand une Eglise se dit « nationale, » elle doit équitablement s'ouvrir à toutes les tendances religieuses existant dans la nation. Pour ce qui concerne l'Eglise réformée de France, qui n'est que « concordataire, » la situation n'est pas meilleure à cet égard. En effet, si l'on veut considérer la réalité des faits, il faudra avouer que les protestants avec qui le premier Consul a traité jadis étaient en grande majorité de parfaits rationalistes ; et si l'on cherche à se rabattre sur la lettre de la loi, on devra remarquer que la seule confession de foi qu'aient pu viser les textes de l'an X était celle de la Rochelle ; d'où il résulte que nulle ne serait moins bien placée pour réclamer les privilèges concordataires, qu'une Eglise réformée se constituant sur la base d'une confession de foi conçue en termes nouveaux, qui ne sont ni la reproduction du symbole traditionnel, ni l'expression des sentiments unanimes de ceux en faveur de qui le concordat fut octroyé. Les « évangéliques » de France ne seront sur un terrain solide que lorsqu'ils auront le courage de briser la

chaîne d'or. Peut-être, du reste, M. Westphal n'est-il pas loin de partager cet avis, puisqu'il déplore (page 74) « une équivoque fatale, qui est, dit-il, au fond de nos relations avec l'Etat. »

PH. BRIDEL.

PHILOSOPHIE

CH. RAPPOPORT. — MÉTHODE ET PRINCIPALES TENDANCES DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE¹.

Il semblait que depuis longtemps la philosophie de l'histoire avait vécu ; qu'elle s'était confondue avec la sociologie, ou qu'elle s'était contentée de n'être qu'un ensemble confus de réflexions et d'aperçus généraux sur la marche générale de l'histoire, sans lien logique, sans rien de systématique. Il paraît qu'il n'en est pas ainsi et M. Ch. Rappoport réhabilite, dans sa très intéressante étude, la discipline négligée ; il essaie d'établir son caractère vraiment scientifique, et de légitimer ses prétentions à former un tout, avec un objet propre et des méthodes particulières.

Il s'agissait tout d'abord de démontrer sa *possibilité*. M. Rappoport ne trouve pas que les œuvres de Vico, de Bossuet, de Condorcet, de Herder, de Hegel ou de Comte suffisent à prouver son existence, — cela ne signifie en effet pas grand'chose, — et il juge utile d'aborder cette question de principe. Après une critique serrée des objections présentées par des philosophes et des savants qui nient la possibilité de la philosophie de l'histoire, il tente d'établir cette possibilité en s'appuyant surtout sur la considération du développement considérable, et des applications toujours plus nombreuses, de la méthode objective dans les recherches historiques. Il fait voir aussi très nettement ce qu'il y a de général et de particulier dans tout événement, dans tout personnage historique, et montre que ce dualisme n'empêche nullement la philosophie de l'histoire de devenir une science.

On a eu le tort jusqu'à présent de s'en faire une idée trop étroite, de ne considérer qu'un ou deux facteurs de l'histoire à l'exclusion des autres, et cela a retardé les progrès de la nouvelle discipline.

¹ *Zur Charakteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte*, von Dr Ch. Rappoport, Berne, A. Siebert 1896.