

des faits nombreux, qu'on peut constater dans les vieilles sources des Saints Livres, montrent clairement qu'en réalité les anciens Israélites, même les plus fidèles, étaient aussi peu monothéistes que tous les autres peuples de l'antiquité. Ils croyaient, au contraire, à la multiplicité des dieux.

De bonne heure, sans doute, ils considéraient comme un devoir de n'adorer que Jahvè, le dieu particulier d'Israël. Mais c'était là simplement de la monolâtrie, qui supposait l'existence et l'action d'autres dieux, en dehors d'Israël. Ce n'était encore nullement du monothéisme. Après l'exil seulement, celui-ci prit définitivement le dessus parmi les Juifs. Ces faits sont tellement patents aux yeux de tout juge compétent et impartial, qu'aucune subtilité exégétique ou autre ne saurait les mettre sérieusement en doute. Aussi notre auteur, loin d'être à même de redresser les résultats de la critique biblique moderne ou ceux de histoire des religions, touchant la question traitée par lui, aurait besoin de reviser ses propres vues, d'après ces résultats, pour être dans le vrai.

C. PIEPENBRING.

DUNCAN BLACK MACDONALD. — **Aspects of Islam.** — New-York,  
The Macmillan Company, 1911, 375 p., in-8°, 1 dollar 50.

Sans vouloir exprimer une opinion sur l'utilité et l'efficacité des efforts des missions chrétiennes parmi les peuples qui professent l'Islam, on peut constater que ces efforts n'ont produit jusqu'ici qu'un résultat peu en rapport avec l'énergie déployée.

Cela est reconnu par les meilleures autorités en la matière. Nous nous bornerons par conséquent à quelques témoignages, empruntés à la littérature *tout à fait récente*. Lord Cromer, qui est plutôt une autorité pour les questions concernant l'Égypte qu'un protecteur de l'Islam, émet comme fruit d'une observation poursuivie pendant une longue suite d'années, l'appréciation suivante : « Il n'y a presque pas de cas de conversion au Christianisme parmi les classes éduquées », et il déconseille délibérément d'ébranler les traditions religieuses de la population : « C'est un travail dangereux — politiquement, socialement et moralement — de jouer avec les croyances religieuses d'une nation tout entière ». Le professeur Snouck Hurgronje, le plus profond con-

1) The Earl of Cromer, *Modern Egypt*, Londres, 1908, t. II, p. 230, 234.

naisseur de l'Islam sous le rapport théorique, historique, social et de politique pratique, a fait récemment quatre conférences à l'Académie administrative des Indes néerlandaises. Dans une de ces conférences il a touché au problème des missions et, tout en reconnaissant et en appréciant l'esprit de sacrifice manifesté par ces efforts dans la mère-patrie, il constate ce fait : « qu'il y a peu d'espoir de succès importants pour les missions chrétiennes, dans des pays pénétrés du souffle de l'Islam »<sup>1</sup>. Un autre arabisant, M. C. H. Becker, professeur de science islamique à l'Institut Colonial de Hambourg, un des juges les plus compétents et les plus impartiaux sur cette question, a fait une conférence au troisième Congrès colonial allemand, où il émet comme conclusion, que, sur le terrain de la colonisation allemande en Afrique, la mission représente un effort « dont la réalisation, même dans des régions purement païennes, se heurte à de grands obstacles, mais qui constitue dans les pays islamisés l'utopie la plus complète. La mission parmi les Mahométans est la branche la plus épineuse de toute œuvre missionnaire. On ne peut compter sur des résultats appréciables que dans des circonstances extrêmement favorables et après un long travail : c'est là une des conclusions les plus certaines de l'histoire des missions »<sup>2</sup>.

Et, en effet, les rapports que les missionnaires eux-mêmes ont donnés, à leur Congrès au Caire (1906), sur les résultats et les perspectives de leur activité parmi des peuples professant l'Islam ne laissent pas une impression optimiste<sup>3</sup>. Le savant hambourgeois que nous venons de citer, a développé, dans une conférence devant l'Union Coloniale Française, le 22 janvier 1910, les raisons pour lesquelles la mission ne peut pas faire concurrence à l'islamisation qui se poursuit sans relâche, et cela même chez les païens de l'Afrique centrale. Cet auteur a, en même temps, constaté le fait remarquable, fondé sur l'expérience, que « malgré la sérieuse action de l'administration allemande, de la morale européenne et de la religion chrétienne, c'est encore la religion de l'Islam, cette confession étrangère aux Nègres, qui sans cesse gagne du terrain.

1) Dr C. Snouck Hurgronje, *Vier Voordrachten gehouden in de Nederlandsch-Indische Bestuursacademie*, Leyde, 1911, p. 85. Les conférences traduites en français dans la *Revue du Monde musulman* (juin 1911), traitent de « La Hollande et l'Islam. »

2) C. H. Becker, *Staat und Mission in der Islampolitik* (Verhandlungen des dritten deutschen Kolonialkongresses, Berlin, 1910, p. 644).

3) *The Mohammedan World of to day*, 1906.

Ne devrait-on pas s'attendre à ce que la pénétration européenne de l'Afrique opposât un fort obstacle à l'Islam? Cependant l'expérience, non seulement de l'Allemagne, mais de toutes les puissances européennes, enseigne le contraire... Plus nous obtiendrons de chemins de fer (en Afrique), plus énergiquement l'Islam poussera en avant »<sup>1</sup>.

Malgré le peu de succès que puisse revendiquer la mission dans les pays musulmans, il n'a pas manqué d'hommes, depuis plusieurs dizaines d'années, qui, suivant l'exemple de Ion Keith-Falconer<sup>2</sup>, aspirent à rompre la tradition religieuse du monde musulman au profit de l'expansion du christianisme. Leurs efforts sont appuyés matériellement et rendus possibles par des fondations et des sociétés.

Les conférences dont nous annonçons ici la publication, doivent leur existence à une fondation de ce genre en Amérique. Pour honorer la mémoire de M. Charles M. Lamson, docteur en théologie, président de l'American Board of Commissioners for Foreign Missions, plusieurs de ses admirateurs ont constitué un fonds, il y a cinq ans, destiné à organiser chaque année une série de conférences sur des sujets touchant à la science des Religions, avec la préoccupation d'instruire les missionnaires partants. Cet enseignement spécial était donc destiné en premier lieu à documenter les missionnaires sur les religions et les coutumes des peuples au milieu desquels ils se proposaient de s'établir. Les conférences, qui ont lieu au séminaire théologique de l'Université de Hartford (Connecticut) ont été inaugurées par Jevons sur la science comparée des Religions, et ont été continuées par De Groot qui a étudié la Religion de la Chine. En 1909, on se proposait d'instruire les candidats aux missions chez les Musulmans. Les auditeurs devaient être orientés et renseignés sur la nature et le caractère de l'Islam, sur la vie spirituelle des adeptes de cette religion et sur les formes suivant lesquelles cette vie se manifeste. Mes rapports avec les professeurs de la florissante Faculté théologique de Hartford, pendant ma visite dans cette ville en l'automne 1904, comptent parmi les plus précieux souvenirs de mon séjour aux États-Unis en compagnie de l'inoubliable Jean Réville. Cette institution peut se réjouir de compter parmi son corps enseignant un arabisant aussi accompli que Duncan B. Macdonald. On ne

1) *Der Islam und die Kolonialisierung Afrikas* (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 19 février 1910).

2) Voir : Rev. R. Sinker, *Memorial of the Hon. Ion Keith-Falconer*, 5<sup>e</sup> éd., Cambridge, 1888.

pouvait confier à un savant plus compétent l'exécution du programme des Hartford-Lamson-Lectures pour 1909. Nous avons déjà eu l'occasion d'apprécier ici même (t. XLVIII, p. 263 et suiv.) son *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New-York, 1903). Depuis, M. Macdonald a pénétré plus profondément encore les conditions psychologiques des phénomènes religieux de l'Islam<sup>1</sup>, pénétration dont il avait déjà fait preuve autrefois dans ses études sur Ghazali. Il a atteint à la racine même et aux motifs les plus intimes de la vie religieuse de l'Islam. A cela il joint une connaissance approfondie de la littérature populaire de l'Islam, ce qui le garantit contre une conception unilatérale de la doctrine religieuse, pétrifiée dans le dogmatisme.

Le livre dont le titre figure en tête de cette analyse, se propose bien, d'après son objet immédiat, l'enseignement des candidats-missionnaires, mais toutefois il a, indépendamment de cet objet extérieur, sa valeur particulière comme exposé de la conception musulmane du monde et comme description des forces sociales qui dominent dans la vie de l'Islam. Ce n'est que dans l'introduction qui précède les conférences et à la fin du livre, que l'auteur donne aux hommes qui se destinent à la mission parmi les musulmans, des conseils pratiques sur la préparation scientifique, nécessaire ou désirable pour cette tâche. Partout ailleurs la composition du volume reste tout à fait indépendante des intérêts spéciaux des missions.

L'auteur possède le don heureux d'un exposé vivant, le talent de traiter de matières complexes sous une forme facilement accessible. Et ces matières ne sont pas moins nombreuses dans l'Islam dogmatique que dans les autres systèmes religieux dogmatiquement organisés. Il trouve toujours le ton et il maintient le style qui donnent un charme particulier aux conférences anglaises sur des thèmes scientifiques. C'est un avantage qui signale surtout la littérature enseignante de l'Écosse; or, M. Macdonald est d'origine écossaise et gradué de l'université de Glasgow. La vivacité de l'exposé est encore accrue, dans le présent livre, par le fait d'une circonstance spéciale. Nos lecteurs connaissent probablement l'usage des universités américaines qu'on désigne sous le nom de « Sabbath-year. » Le professeur américain a le privilège, après chaque période de six ans de service, de jouir d'une année de congé complète. Immédiatement avant de faire ses Lamson Lectures, M. Macdonald a

1) *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago, 1909.

pu séjourner pendant un « Sabbath-year » tout entier, au delà de l'Océan, dans les pays musulmans de l'Orient. Il a pu ainsi compléter sa connaissance théorique et littéraire des problèmes musulmans par l'expérience vécue et par l'observation immédiate. Partout dans le livre on s'aperçoit indéniablement de ce perfectionnement de ses études. Sa documentation est fondée plutôt sur l'expérience personnelle que sur des témoignages littéraires, bien que ces derniers ne fassent pas défaut non plus. « Ce que j'ai à vous dire — il oriente ainsi ses auditeurs (p. 20) — n'est pas uniquement emprunté à ce que j'ai lu, mais encore à ce que j'ai vu, à mes rapports avec les musulmans ». Ce mode de documentation, qui domine dans le livre, a pour résultat que cet ouvrage est fort éloigné de constituer un développement systématique du sujet et qu'il se fonde plutôt sur des *impressions*. Cela se sent dès le premier chapitre. Sous le titre de « L'Orient musulman » (p. 16-45), il établit les raisons de la difficulté d'obtenir des informations personnelles dignes de foi, et il parle, en s'appuyant sur sa propre expérience, des erreurs qui ont souvent cours sur les choses musulmanes, et dont la correction devient possible par l'observation personnelle de la vie musulmane. Le second et le troisième chapitres traitent de *la personne et la vie de Mohammed* (p. 46-76), du *Coran* et de *l'attitude des musulmans à l'égard du Prophète* (p. 77-114). L'auteur rend pleinement justice à la sincérité du Prophète : il l'appelle « une âme dévote » (p. 72) et « un poète enivré de Dieu » (a God-intoxicated poet, p. 187). Il s'efforce de s'approcher du prophète d'un point de vue psychologique et il analyse les facteurs de la conscience prophétique de Mohammed, tout en reconnaissant la grande distance qui existe entre cette conscience et celle des prophètes bibliques. Il s'occupe aussi des hypothèses historiques sur l'apparition de Mohammed. Toutefois je n'attache pas grande importance au contact avec des ermites chrétiens « dans le désert syrien » (p. 63). Il est plus que douteux qu'il ait visité des églises chrétiennes (p. 65), ou que même le chant du *Magnificat* ait eu une influence sur lui (p. 214). Ces hypothèses ne sont pas indispensables pour expliquer les influences chrétiennes sur le Prophète. Il faut aussi éliminer quelques emprunts chrétiens affirmés par l'auteur. La salutation *Salām* par exemple, ne peut être ramenée à cette source. On a prouvé, par les anciens poètes arabes, que cette formalité était d'usage chez les Arabes, comme chez les autres Sémites, longtemps avant Mohammed (*ZDMG*, t. XLVI, p. 22). J'estime encore qu'il est téméraire de vouloir chercher un rapport entre la conception du Coran dans sa qualité de

« Parole de Dieu, incrée depuis l'éternité » et l'idée chrétienne du *logos* (p. 107). Récemment, mais dans une autre direction que celle choisie par l'auteur, Hubert Grimme a voulu relever la même idée (c'est le *amr*) dans le Coran, et l'expliquer par des influences sud-arabes, où il s'efforce de trouver des facteurs décisifs des plus anciens faits religieux islamiques<sup>1</sup>. Je ne comprends pas bien comment l'auteur se représente le Logos coranique au sens de Mohammed. La doctrine théologique de *la nature incrée* du Coran (p. 106) ne nous fournit ici qu'un très faible secours. Car justement les Hanbalites, qui s'opposent à toute influence étrangère, sont les défenseurs les plus fanatiques de cette thèse, tandis que les Mu'tazilites, ouverts aux idées hellénistiques, n'en veulent rien admettre, et font décréter, comme dogme d'Etat, par le khalife Ma'mûn et par deux de ses successeurs, « *la nature créée de la parole de Dieu* ».

Tous ceux qui ont à caractériser la doctrine du Prophète font toujours bien ressortir que Mohammed n'a pas érigé un système théologique harmonique en soi et exempt de toute contradiction, et que le Coran apporte des conceptions contradictoires sur quelques-unes des doctrines les plus importantes de la religion, par exemple du libre arbitre (voir p. 187). Récemment, j'ai pris moi-même ce fait comme point de départ de mon essai sur l'évolution dogmatique de l'Islam<sup>2</sup>. Pourtant je ne crois pas que cette indécision tienne à la conception transcendante que Mohammed se forme de Dieu. Jamais il n'a envisagé le rapport entre Dieu et le Monde autrement que d'un point de vue dualiste ; jamais son dieu ne cesse d'être *extraterrestre*. Je ne suis pas d'avis que les endroits du Coran cités par l'auteur (p. 75) puissent prouver que le prophète eut aussi parfois des penchants *monistes* (voir p. 185). L'omniprésence de Dieu (*sourate*, 2, v. 109) est loin d'être du monisme, et lorsque Mohammed proclame à plusieurs reprises qu'Allah est « la Vérité » *al-haqq* comme Jérémie, X, 10), ceci ne peut pas signifier qu'il soit l'unique *réalité*. Mohammed était fort influencé par les idées gnostiques, mais cela constitue justement un argument contre sa déviation du dualisme. Des néoplatoniciens musulmans (p. 143) et des *Soufis* ont introduit leur doctrine moniste (*wahdâniyyat al-wudjûd*) dans le Coran ; mais leur exégèse n'indique pas le sens véritable des paroles de Mohammed.

Dans le quatrième chapitre (p. 115-144), l'auteur donne sous le titre

1) *Mélanges Nöldeke*, p. 453.

2) *Vorlesungen über den Islam*, p. 80 et suiv.

de *Théologie et métaphysique musulmanes* un résumé des questions dont traite la doctrine divine des musulmans. L'examen d'autres chapitres de la dogmatique l'aurait conduit trop loin et éloigné du but proposé. Conformément à l'objet des conférences, il était aussi d'un intérêt plus immédiat de montrer le point de vue qu'occupe le dogmatisme musulman par rapport à l'*unité interne* de l'Être divin. « Est-il nécessaire (pour le musulman) de croire que l'unité intérieure soit propre à l'essence d'Allah ? Je dois déclarer que, tout au moins dans les traités théologiques ordinaires, cela n'est pas réellement décidé... Pour autant que j'ai pu le voir, je n'ai trouvé dans la théologie musulmane aucune preuve satisfaisante que l'essence d'Allah doive être nécessairement d'une unité interne. C'est-à-dire, je ne vois point que ces traités aient logiquement refuté en Allah la possibilité de la trinité chrétienne, même si nous considérons cette dernière comme une division dans l'essence » (p. 136). L'auteur qui a étendu ses expériences parmi les musulmans, sur ce point aussi, a sans doute appris que les musulmans, les orthodoxes autant que les rationalistes, repoussent le plus péremptoirement la moindre nuance de la suspension de l'unité dans l'être divin, et que sous ce rapport ils ne se préoccupent pas des subtilités d'une unité interne ou externe. Aussi la littérature théologique ne fait-elle pas ces distinctions sur la nature de Dieu. On ne peut pas confondre ce problème avec celui des attributions. Ce ne sont que les dogmatistes chrétiens qui, dans leurs polémiques contre des adversaires musulmans, ont apporté les points de vue des *Modes* (*ahwâl*) et des *Propriétés*<sup>1)</sup>. Il n'y a pas pour le musulman d'accommodelement sur ce point, ni pour le savant métaphysicien, ni pour le dogmatiste, et non plus pour le simple homme du peuple.

L'auteur se trouve dans son véritable élément dans les cinquième et sixième chapitres (p. 145-209), qui traitent de la vie mystique et qui constituent sans aucun doute la partie la plus instructive de cet ouvrage intéressant. Ici, il a largement l'occasion d'appliquer aux facteurs psychologiques de la phénoménologie religieuse l'analyse subtile qu'il nous a toujours été si agréable de trouver dans ses travaux antérieurs. Il y a de plus ici des renseignements intéressants sur ses rapports avec des derviches, ses expériences sur leurs exercices « *Dzikr* » qu'il n'a pas observés avec le regard du touriste curieux, mais avec celui de

1) Voir par exemple : Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jabja ibn Adî*, Münster, 1910, p. 24 et suiv.

l'historien averti des religions. Il nous donne la substance de ses conversations avec un néophyte chrétien, qui est souvent mentionné dans le livre et qui sortait du dervichisme musulman (p. 168, 206). Il parle aussi de Taufiq, le *Scheikh-al-Bekri* actuel, ce généralissime du dervichisme en Égypte, homme pénétré de culture française (p. 180 et suiv.). Pour caractériser ses vues religieuses, il eût pu encore ajouter que ce moderniste musulman a écrit un traité où il démontre que l'Islam est accessible au progrès et cherche à établir que cette religion est destinée à devenir la religion universelle de l'avenir<sup>1</sup>.

Nous devons mentionner aussi l'exposé des forces historiques et des influences extérieures qui ont agi sur la formation du Soufisme : l'ascèse chrétienne, le néoplatonisme, le bouddhisme. Toutefois, l'auteur semble aller trop loin, quand il cherche déjà les cellules primordiales du Soufisme dans les prédications de Mohammed. Jamais les phénomènes du prophétisme n'ont été pris d'une manière plus mécanique et plus éloignée de tout mysticisme, que par Mohammed. L'ascétisme chrétien a eu sans doute une grande influence sur l'origine du Soufisme et sur l'élaboration de sa conception du monde. Ce n'est que dans des générations ultérieures qu'elles influences néoplatoniciennes et panthéistes modifient les conceptions religieuses réalistes de l'Islam originel et s'affirment plus ou moins ouvertement dans la littérature traditionnelle<sup>2</sup>. Comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut, on ne peut rencontrer ces idées dans le Coran que si on accepte pour ces textes l'interprétation des Soufis eux-mêmes (p. 186-190), qui naturellement avaient intérêt à prouver que leur doctrine était en concordance avec le Coran. Mais l'historien doit s'en tenir au Zâhir.

L'action puissante du Soufisme sur l'Islam orthodoxe qui se figeait dans l'observation ritualiste et dogmatique, a commencé vers la fin du xi<sup>e</sup> siècle avec Al-Ghazâlî. L'auteur l'intitule à bon droit « le grand théologien constructif », car ce n'est que par son action retentissante que les points de vue soufis ont été introduits dans l'Islam orthodoxe. De nos jours, Macdonald est un de ceux qui connaissent le mieux les œuvres de cet homme, et il est mieux placé que quiconque pour nous indiquer sa position dans l'évolution religieuse musulmane. C'est aussi avec grand intérêt que nous avons lu les pages (p. 194-203) qu'il a consacrées, dans le cadre du Soufisme, à l'influence de ce grand penseur religieux.

1) *Al mustaqbal til-Islâm*.

2) Voir mon essai dans *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, p. 317 et suiv.

Les deux chapitres sur la vie mystique ont mis l'auteur à même de traiter en passant quelques points jusque là à peine abordés. Ainsi, par exemple, la question de savoir si des non-musulmans trouvent accueil dans les associations de derviches (p. 155 et suiv.), question qui est résolue différemment dans les différents ordres de derviches. Ainsi l'explication très importante, sur la conception de l'Église dans l'Islam opposée à celle de l'Église dans le christianisme (p. 177). La sentence traditionnelle (cités p. 188, ligne 3 en bas) sur le rapport graduel entre le rêve et la prophétie, est empruntée au Talmud de Babylone (*Berd-khôth*, f. 57<sup>b</sup>, milieu).

Mohammed mentionne souvent les Écritures saintes des Juifs et des Chrétiens. Pourtant il avait, même encore à Médine, une idée très confuse de ces Écritures. Il considérait p. e. les Évangiles comme un livre qui contient des lois (Sour. V, 51). Le septième chapitre du livre qui nous occupe présente d'une manière très attrayante un tableau des idées de Mohammed sur les livres révélés des juifs et des chrétiens, dans lesquels, croyait-il, son apparition était annoncée (p. 215, ligne 9 ; il faut lire VII au lieu de VI). Le sens véritable des Écritures aurait été obscurci par une fausse interprétation et par une application inexacte. La théologie musulmane s'est beaucoup occupée de rapporter des textes bibliques pouvant s'appliquer à l'apparition de l'Islam. Dans une mesure plus grande qu'al-Birûni, dont l'auteur reproduit les témoignages bibliques (p. 234 suiv.), et antérieurement à lui, Ibn Qouteiba (mort en 889) a dressé l'inventaire complet de ces textes pour autant qu'ils étaient accessibles de son temps<sup>1</sup>. M. Macdonald jette un coup d'œil sur la littérature polémique, très développée des musulmans, s'occupant des erreurs dans les Écritures bibliques. Le Promachos sur ce terrain a été l'Andalou Ibn Hazm (p. 238 et suiv.), un des plus anciens représentants d'une sorte de critique biblique. De ces documents Ibn Hazm conclut que les accusations de falsification des textes ne se rapportent pas seulement à l'interprétation, mais que le texte même des Livres ne peut d'aucune manière être le véritable texte révélé par Dieu. Sous ce rapport l'auteur traite aussi de la Christologie de l'Islam, influencée par les sectes hérétiques ainsi que par le docétisme.

Jusque là le livre s'occupe principalement des événements religieux. Dans les trois derniers chapitres ce sont les faces politiques et sociales du problème musulman qui passent au premier plan.

1) Chez Brockelmann, dans *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, t. III, p. 46 et suiv.

Le huitième chapitre aborde, sous le titre de *L'activité missionnaire des musulmans* (p. 250-288), les rapports de l'Islam avec le monde non-musulman, depuis les débuts jusqu'à nos jours, l'expansion guerrière et pacifique de l'Islam. (La doctrine des *hadith*, mentionnée à la page 273, ligne 17, est déjà exprimée dans le Coran même, *Sour. V, 56*). Ici l'auteur développe de remarquables considérations sur le caractère des mouvements politiques modernes chez les peuples musulmans, comme celui des Jeunes-Turcs ou du parti nationaliste en Égypte, et sur leurs diverses attitudes à l'égard de l'Islam.

Dans le neuvième chapitre, *Les idées musulmanes sur l'éducation* (p. 288-822), l'auteur nous donne comme fruit de son expérience personnelle, des informations sur les programmes d'instruction élémentaire et supérieure, ainsi que sur les idées des penseurs musulmans les plus éclairés (Ibn Khaldoun et d'autres) au sujet de l'éducation de la jeunesse.

Le dixième chapitre enfin nous apporte des considérations sur *La part de vie intérieure dans l'Islam*, sur les superstitions qui ont cours, sur l'esprit dont les exercices religieux sont pénétrés, sur le rôle éminent que le culte des saints joue dans ces exercices, sur la place occupée par les contes populaires et érotiques dans la nourriture de l'esprit des masses populaires (p. 323-357). L'objet des conférences exigeait que l'auteur conclût par quelques mots sur la manière dont le missionnaire doit se conduire à l'égard des manifestations de l'âme populaire (p. 358-362). Il lui recommande, au lieu d'une critique hautaine, de pénétrer avant tout subjectivement la mentalité populaire et de faire preuve de sympathie pour sa nature particulière et ses manifestations.

Nous quittons le dernier livre de M. Macdonald avec l'impression qu'il nous a offert une lecture attrayante autant qu'instructive et qu'il a en même temps apporté nombre de points de vue nouveaux sur les problèmes musulmans traités. Sans doute il ne pouvait pas se proposer d'embrasser complètement le thème de l'Islam, que ce fût seulement sous le rapport systématique ou historique. Il a plutôt considéré les choses d'une certaine hauteur, pour permettre au regard de ne se poser que sur les sommets saillants. Le livre possède une particularité commune à la plupart des ouvrages de ces derniers temps, dans la littérature de langues diverses, qui offrent un tableau d'ensemble de l'Islam : il s'occupe surtout de l'Islam *sunnite*. Pourtant, pour bien comprendre le développement de l'Islam, il est d'une importance capitale de le comparer à cette autre branche de l'Islam, à l'Islam

*schî'ite*. La connaissance du monde intellectuel de cette forme parallèle constitue une exigence impérieuse de toute étude islamique, qu'elle poursuive des objets théoriques (histoire des religions) ou des objets pratiques, comme c'est le cas par exemple pour les auditeurs des Hartford-Lamson-Lectures. Un chapitre sur le *schî'isme* aurait été par conséquent un complément désirable à ce livre riche sous plusieurs rapports.

Dans un temps, où le problème de l'Islam devient au point de vue politique et colonial d'une actualité de plus en plus pressante, un tel livre est particulièrement propre à provoquer de l'intérêt dans les milieux les plus étendus.

I. GOLDZIHER.

---

**FRIEDRICH TRAUB. — Theologie und Philosophie.** — Un vol. in-8° de VIII et 235 pages. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1910 (5 marks).

Ce volume a pour sous-titre « recherche sur les rapports de la philosophie théorétique avec le problème fondamental de la théologie » ; c'est assez dire quel est son contenu. Il y a de longues années déjà que l'auteur s'occupe des questions relatives aux rapports de la philosophie et de la théologie, et il les examine ici d'un point de vue spécial : il limite son étude, d'une part au problème de l'existence de Dieu, de l'autre à la partie théorique de la philosophie, à l'exclusion soit de la morale, soit de la psychologie empirique.

Dans une intéressante introduction, où la question se trouve clairement et fermement posée, l'auteur définit les mots de : théologie, religion, foi, philosophie, dont il est en effet prudent de préciser le sens, puisqu'ils vont revenir sans cesse au cours de l'étude. Disons seulement que l'auteur se rattache à l'école que certains théologiens appellent, non sans quelque danger de confusion, *école expérimentale*. Pour lui la relation entre l'homme et Dieu est un fait donné d'où il faut partir pour établir la théologie. « La théologie, lorsqu'elle comprend bien sa tâche, écrit-il (page 8) ne prétend pas être autre chose que l'exposé de la foi, de son contenu et de son fondement ». Mais il sait se garder de l'excès où sont souvent tombés les « expérimentaux », et ne prétend nullement donner à son expérience religieuse une valeur théorique ; il sait que la théologie repose en définitive sur des « jugements de valeur » :