



## Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde

45 | 2010

Langue française, identité(s) et école(s) : le cas de la minorité catholique au Levant (milieu XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles). Représentations identitaires et apprentissage des langues : Europe, bassin méditerranéen (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)

---

# Religion et différenciation linguistique aux Pays-Bas : une question pertinente ?

Willem Frijhoff

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/dhfles/2435>

DOI : 10.4000/dhfles.2435

ISSN : 2221-4038

### Éditeur

Société Internationale pour l'Histoire du Français Langue Étrangère ou Seconde

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2010

Pagination : 97-122

ISSN : 0992-7654

### Référence électronique

Willem Frijhoff, « Religion et différenciation linguistique aux Pays-Bas : une question pertinente ? », *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde* [En ligne], 45 | 2010, mis en ligne le 01 février 2014, consulté le 27 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/dhfles/2435> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/dhfles.2435>

---

Ce document a été généré automatiquement le 27 mai 2021.

© SIHFLES

---

# Religion et différenciation linguistique aux Pays-Bas : une question pertinente ?

Willem Frijhoff

---

- 1 L'argumentaire de cette journée d'étude sur « les langues, l'éducation et les communautés religieuses » nous propose d'établir un lien entre le concept d'identité, en particulier l'identité sentie comme minoritaire, et la pratique linguistique. Outre les minorités catholiques au Levant, qui sont au cœur de la journée, il y est question de la minorité catholique aux Pays-Bas, le pays d'accueil de cette conférence, et les organisateurs m'ont proposé de vous livrer mes réflexions à cet égard en guise d'ouverture. Je ferai cela par quelques mouvements circulaires pour circonscrire la problématique, aussi bien sur un plan plus général que par rapport aux Pays-Bas au sens propre. Car il est bien évident que, d'un point de vue macro-linguistique, les catholiques néerlandais ne diffèrent pas de leurs concitoyens protestants. Ils ne parlent pas une langue différente, leurs écoles sont fondées sur des bases similaires, et ils obéissent à une législation commune. Est-ce à dire que la question est sans objet ? Certainement pas. Mais il faut la poser dans des termes plus subtils, l'examiner sur la longue durée et y englober toutes les communautés religieuses concernées. Je parlerai donc autant des protestants que des catholiques et je distinguerai non seulement les trajectoires dans le temps des groupes confessionnels ou sociaux mais aussi quelques différenciations dans l'espace, dans les aires géographiques.
- 2 Je vous livre mes réflexions en trois temps, puisque la pratique des langues s'inscrit dans un cadre culturel plus large et aborde des dimensions plus profondes que la seule pratique usuelle de la langue dans la vie de tous les jours<sup>1</sup>. Je vous proposerai d'abord quelques remarques sur le rapport général entre *langue* et *religion*, en prenant appui sur la transmission de la parole de Dieu. Je me pencherai ensuite sur l'usage de la langue vernaculaire dans le domaine religieux aux Pays-Bas. Enfin, je reviendrai sur la question des pratiques minoritaires en parcourant en quelques grandes enjambées l'histoire religieuse des Pays-Bas dans la perspective esquissée. J'entends donc

simplement poser quelques jalons permettant d'aborder sans parti pris la question du rapport entre langue et religion, en m'inspirant en particulier de l'histoire religieuse des Pays-Bas. La question de base demeure, en effet, de savoir si, aux Pays-Bas, la religion agit bien comme un facteur de différenciation linguistique, et si oui, à quels niveaux, avec quelle intensité et en obéissant à quels rythmes temporels.

## 1. La parole de Dieu

- 3 S'il est un thème qui à première vue ne devrait guère prêter à discussion, c'est bien celui du rapport entre langue et religion. Il est des religions qui, du moins dans leur propre perception identitaire, se fondent sur une langue unique. En fait, cela est le cas de toutes les religions qui de près ou de loin ont forgé la culture de l'Occident. Il peut s'agir de la langue des livres sacrés, comme la Bible hébraïque révélée à Moïse et autres sages, prophètes et chroniqueurs pour la religion juive, la Septante grecque traduite dans des conditions légendaires à l'intention de la diaspora, le Coran arabe révélé au prophète Mahomet pour les musulmans, et même le Livre de Mormon transmis en 1823 à Joseph Smith et traduit par lui en anglais selon les instructions de l'ange messager du ciel. Cela peut être aussi une *lingua franca* internationale fondée sur la prédominance d'une communauté linguistique particulière lors de la diffusion initiale d'une religion à travers le monde. C'est le cas du latin dans la chrétienté catholique, langue cérémonielle et de communication qui n'est ni la langue des écrits d'origine ni même la langue usuelle des fondateurs, puisque, de Jésus Christ à Saint Paul, ils parlaient l'araméen, l'hébreu ancien ou la *koiné* (le grec comme *lingua franca* du monde hellénistique dans l'Antiquité).
- 4 D'ailleurs, en tant que religion de la parole révélée et transmise, ou commentée par la tradition, le christianisme peut être considéré comme sensible par essence à la pratique des langues et aux problèmes linguistiques. Dom Prosper Guéranger (1805-1875), le fondateur de Solesmes et du renouveau liturgique dans l'Église latine, allait même jusqu'à légitimer l'usage d'une langue spéciale. Selon sa conception, les saints mystères ne pouvaient être célébrés dignement ni compris dans leur profondeur qu'en utilisant une langue hors du commun, sacralisée par son ancienneté et la tradition elle-même, telle que le latin ou le grec<sup>2</sup>. Il n'en demeure pas moins que des langues spécifiques, souvent coextensives avec une nation ou le territoire d'un État, ont démarqué bien des communautés religieuses et que la lutte pour l'usage de telle ou telle langue dans le domaine religieux a dominé dans le passé des conflits religieux de grande envergure, y compris en Europe occidentale et dans les Amériques.
- 5 Dans l'Église catholique romaine de tradition latine, la position de marqueur identitaire privilégié est celle du latin liturgique, variante hiératique du latin tardif qui, à partir du quatrième siècle, s'est imposée à l'Église romaine comme langue usuelle. C'est à juste titre qu'elle s'appelle donc l'Église latine, non seulement en raison de son insistance sur cette langue comme véhicule administratif, liturgique et théologique, mais aussi à cause du caractère quasi sacramentaire du latin dans la tradition linguistique de cette Église et de sa valeur hautement symbolique pour l'unité spirituelle et intellectuelle de sa communauté. Rien d'étonnant donc à ce que la lutte en faveur du maintien de la messe en latin ou, au contraire, en langue vulgaire ait pu prendre valeur de test pour départager les tenants de deux conceptions radicalement opposées de la communauté ecclésiastique : les défenseurs d'une Église aux contours hiérarchiques et universalistes

face aux partisans d'une Église de type conciliariste, inscrite dans les communautés nationales et locales et marquée par leur impact. Mais depuis toujours la langue est tout autant un marqueur identitaire dans les Églises catholiques non latines, à commencer par l'Église orthodoxe, où la différenciation linguistique même fait partie du patrimoine commun à l'ensemble de ses variantes locales, tout en étant tempérée par un recours bien défini à une langue ancienne garante de l'unité fondamentale de la communauté supranationale. Dans les Églises appartenant à l'ère linguistique slave, par exemple, une langue religieuse solidifiée comme le slavon (ou vieux slave) joue un rôle comparable à celui du latin dans l'Église latine. Comme nous le verrons, la problématique se retrouve dans l'Église réformée néerlandaise, dont l'orthodoxie doctrinale est étroitement liée à une orthopraxie, à savoir l'usage d'une traduction figée (et de ce fait même à valeur « sacrée ») de la Bible.

- 6 L'importance du facteur linguistique dans la vie religieuse n'a jamais échappé aux savants et encore moins aux réformateurs. Saint Jérôme (vers 347-420) lui-même s'en fait l'interprète en traduisant vers 380 la Bible en langue vulgaire – ou plutôt, en révisant selon des principes scientifiques les traductions existantes pour en faire une version unifiée, la « Vulgate », adoptée par l'Église romaine et formellement autorisée par le Concile de Trente (1546). Ce n'est pas pour rien que le prince des humanistes, Didier Érasme de Rotterdam (vers 1469-1536), pour qui tout renouveau religieux passait par l'épuration linguistique, fit de Saint Jérôme son héros préféré et qu'il se fit représenter par Hans Holbein, Albrecht Dürer et Quentin Metsys à la manière de ce saint tutélaire, entourant discrètement son travail de linguiste d'une aura de sacralité. En effet, en dépit des retouches postérieures, son *textus receptus* du Nouveau Testament (1516) s'est imposé comme la version définitive, quasi intouchable, de ces livres sacrés.
- 7 La Renaissance luttait pour retrouver la pureté de la tradition ecclésiale et celle de la traduction des écrits sacrés eux-mêmes, fondement de la vraie piété, c'est-à-dire d'une vie d'une profonde sagesse et d'une haute moralité. Au-delà de sa valeur proprement linguistique, la Bible méritait la meilleure traduction possible en raison du travail spirituel que sa lecture opérait chez le lecteur. À l'époque moderne, le fractionnement de la chrétienté médiévale unique en territoires politiques autonomes, chacun marqué par une unité et une standardisation linguistique croissantes, a favorisé simultanément l'équation entre les Églises territoriales ou nationales d'une part et les traductions de la Bible dans la langue vernaculaire du territoire, limitées au champ d'autorité des Églises particulières, de l'autre<sup>3</sup>. Dans les pays protestants de la moitié nord de l'Europe, chaque Église locale ou nationale en vint donc à adopter, après quelques tâtonnements, sa propre traduction de la Bible comme la seule autorisée, servant parfois durant plusieurs siècles. Ces Bibles protestantes, augmentées du prestige des réformateurs traducteurs (Luther) ou commentateurs fondateurs de leur communauté (Calvin, Zwingli), ont profondément influencé la constitution de la langue standard, tout comme les formules liturgiques et sacramentaires employées dans les services religieux réguliers ont souvent marqué le trésor des expressions courantes. Cela vaut autant pour la Bible de Luther en allemand (calqué sur le régiolecte saxon, 1534), que pour la Bible de Genève en français (1557), la Bible de Brest en polonais (1563), et la *Authorized Version* ou *King James Version* en anglais (1611).
- 8 C'est précisément en raison de ce caractère fondateur et sacré des écrits d'origine que, jusqu'à notre époque, les nouvelles traductions de la Bible (tout comme celles du Coran !) suscitent un peu partout non seulement un enthousiasme de service mais tout

autant des conflits, des réserves ou des réactions de rejet qui dépassent de loin les simples considérations linguistiques. Il en fut ainsi dès 1696 de la Bible dite de Port-Royal, une traduction janséniste de la Vulgate par un cercle d'amis autour de Louis-Isaac Lemaître de Sacy (1613-1684) incluant la fameuse version du Nouveau Testament publiée à Mons en Hainaut en 1667. Mais on pensera aussi aux multiples essais faits au cours des siècles pour réduire le message biblique à une version épurée en paroles ou en images compréhensible par les enfants et les jeunes gens, sans parler des versions constamment révisées de la *King James Bible*, de l'*American Standard Version* (1901), la *New International Version* (1978), ou la Bible Segond protestante en français (1880, 1910, 2007), ou encore des versions récentes qui prônent une traduction intentionnellement neutre du côté du genre.

- 9 Si en France la Bible dite de Jérusalem (1955) et la Bible du chanoine Osty (1970) se signalent par leur souci de rester près des textes originaux et des langues antiques, la critique s'adresse plutôt aux traductions qui s'efforcent de rendre le langage biblique dans un style et idiome contemporains. Cela vaut tout particulièrement des efforts réducteurs faits dans plusieurs aires linguistiques pour adapter la Bible au vocabulaire limité de la langue de tous les jours ou au graphisme apprécié par le plus grand nombre, comme les paraphrases fournies par la *Living Bible* (1971) ou la *Good News Bible* (1976) anglaises, ou encore la *Bible Parole de Vie* (2000) de l'Alliance biblique française, fondée sur les travaux du linguiste Georges Gougenheim sur le 'français fondamental' n'utilisant qu'un vocabulaire usuel de 3 000 mots, sans même parler d'adaptations de la Bible en *cockney* (2001) ou de la version *manga* (2008) que d'aucuns estimeront outrancières.

## 2. Religion et langue vernaculaire dans les Pays-Bas

- 10 Dans les Pays-Bas, l'usage confessionnellement indifférencié, dans les églises catholiques et temples protestants, de la traduction de la Bible faite sous l'égide de la Fondation biblique néerlandaise protestante (*Nederlands Bijbel Genootschap*, 1951) et de la *Willibrordvertaling* catholique (1975), a précédé les accords patiemment construits entre catholiques et protestants néerlandais pour parvenir à une version commune, la *Groot Nieuws Bijbel* (ou *Goed Nieuws Bijbel*, la 'Bible Bonne Nouvelle'), publiée en 1983, révisée en 1996. La *Goed Nieuws Bijbel* vise non seulement à rendre le message biblique dans un langage contemporain mais en bien des endroits tout autant à en moderniser les formes de communication et jusqu'à en adapter les structures de pensée. Aux yeux de bien des gens d'Église, il en va dans tout cela de la culture religieuse au sens large elle-même. Autoriser une telle traduction, c'est promouvoir une certaine conception du rapport entre les fidèles et Dieu lui-même.
- 11 Le problème du contenu théologique se double ici d'une prise de position culturelle et d'une remise en question des présuppositions sur l'intelligibilité immédiate de la parole de Dieu. Dès 1676, le vicaire apostolique de la Mission de Hollande, Joan van Neercassel, évêque titulaire de Castorie (1625-1686), s'appuyant sur la grammaire de Port-Royal dont il était proche, avait dans son *Tractatus de lectione Scripturarum*, ouvrage polémique sur une des questions-clés qui divisaient catholiques et protestants dans son pays, analysé les problèmes d'une lecture de la Bible en langue vernaculaire. Formulant clairement les différences entre les trois positions alors en vigueur : catholique, protestante et aconfessionnelle (entendant obéir à la seule raison scientifique),

Neercassel distinguait entre une lecture purement littérale relevant de la raison linguistique (celle des réformés), une lecture fondée sur la seule raison intellectuelle (cartésienne), et une lecture de facture sémantique (l'option catholique). Du fait même de l'imbrication de la sémantique dans la culture et du caractère profondément conventionnel et historique de la langue, y compris la parole biblique, la lecture sémantique exigeait du lecteur, s'il voulait saisir le vrai sens du texte biblique, qu'il le décode à l'aide de commentaires autorisés et de la tradition vivante de l'Église<sup>4</sup>.

- 12 Ces questions reviennent sans cesse dans les débats sur la lecture de la Bible et le bien-fondé d'une lecture libre, individuelle, du texte sacré traduit en langue vernaculaire. La simple intelligence humaine suffit-elle à sa compréhension ? Faut-il une prédisposition mentale ou psychique particulière ? Le lecteur doit-il obligatoirement passer par le commentaire de la tradition catholique ou protestante – car, ne l'oublions pas, en dépit de l'idéologie de la *sola Scriptura*, souvent les Bibles protestantes autorisées comprenaient elles aussi différents types de commentaires ou supposaient une lecture parallèle des travaux d'exégètes, alors que les branches radicales de la Réforme protestante (anabaptistes, quakers, etc.) s'en passaient par principe ? Et du côté de la traduction elle-même : faut-il un langage sacré, et si oui, à quel plage du temps historique doit-il correspondre ? Doit-on appeler Dieu par son nom, ancien ou modernisé, ou doit-on respecter le mystère de JHWH ? Faut-il tutoyer Dieu et les personnages bibliques, ou devons-nous garder une distance respectueuse à leur égard ? Peut-on moderniser, adapter, mettre à jour le style, la grammaire, le vocabulaire, et jusqu'aux récits bibliques eux-mêmes ? Autant de questions qui montrent le lien étroit entre langage biblique et culture religieuse, ou culture tout court.
- 13 L'un des plus importants mouvements de réforme spirituelle intra-ecclésiale du Moyen Âge finissant, la Dévotion moderne, qui prit naissance dans les Pays-Bas dès la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, a plaidé en faveur d'une équation plus réaliste entre la langue usuelle des textes sacrés et celle de la communauté des croyants. Je suis, quant à moi, toujours aussi ému qu'inspiré d'être né dans la ville qui a vu naître six siècles plus tôt le plus brillant de ses avocats, Gerard Zerbolt de Zutphen (1367-1398), l'auteur trop tôt disparu du traité *De libris teutonicalibus* dans lequel il formule un plaidoyer vibrant en faveur de la traduction en langue vulgaire de la Bible et des livres de prières, comme garante de la réforme spirituelle<sup>5</sup>. Son appel à l'innovation religieuse par l'usage raisonnée de la langue vernaculaire, diffusé dans toute la chrétienté latine, a influencé jusqu'à Saint Ignace de Loyola (1491-1556) et les écrits fondateurs de la Compagnie de Jésus.
- 14 Rien d'étonnant donc à ce que la lutte pour la Bible en langue vulgaire ait été au cœur du travail des réformateurs du seizième siècle qui sont venus consolider ces premières impulsions. La traduction de la Bible par Martin Luther, diffusée à des centaines de milliers d'exemplaires, a forgé l'idiome, la syntaxe et jusqu'au caractère linguistique même de la langue allemande standard telle que nous la connaissons maintenant. Parallèlement, la révision du Nouveau Testament par Érasme de Rotterdam a marqué l'exégèse de la Bible pour les siècles suivants et jeté les fondements effectifs de cette désacralisation du texte divin qui allait prendre son envol définitif avec l'oratorien Richard Simon (1638-1712), le savant exégète de Dieppe, dans le dernier quart du dix-septième siècle. Partant du principe que tous les fidèles devaient être à même de puiser leurs ressources religieuses directement dans les textes sacrés de base, sans avoir à dépendre d'une autorité souhaitant conserver le contrôle de leur contenu et surtout de leur interprétation, Luther et les autres réformateurs dans les différents pays du

continent européen ont lutté bec et ongles pour faire passer le principe selon lequel la Bible devait obligatoirement être traduite dans la langue vernaculaire accessible à tous – en fait, une langue dont, dans presque tous les pays, les contours écrits étaient encore flous et les variantes nombreuses et que le travail de traduction lui-même avait puissamment aidé à fixer, puis à diffuser. Ils ont gagné cette lutte et aboli dans l'Occident le principe d'une langue sacrée séparée de la langue commune, usuelle, celle de tous les jours – même si cela n'empêchait point la création d'idiomes sacrés à l'intérieur de cette langue usuelle, comme nous le verrons tout de suite.

- 15 Aucune des communautés chrétiennes fondées depuis lors, des méthodistes aux mormons et des quakers aux témoins de Jéhovah, n'a touché au principe désormais acquis que les livres sacrés devaient être immédiatement accessibles à l'ensemble des fidèles dans leur langue usuelle. Sans compter qu'une très grande partie du travail missionnaire accompli depuis le dix-septième siècle sur les autres continents par les missionnaires chrétiens a consisté précisément en la traduction de la Bible dans les langues des peuples à convertir. Les sociétés de diffusion du message chrétien par la traduction systématique de la Bible dans toutes les langues connues, ces *Bible Societies* qui à partir de la fin du dix-huitième siècle ont été fondées, d'abord en Angleterre (1804) et aux Pays-Bas (*Nederlandsch Bijbel Genootschap*, 1814), puis ailleurs, ont fait progresser non seulement la diffusion du message chrétien lui-même mais tout autant la science linguistique. C'est à ce titre, par exemple, qu'il existe une chaire spéciale de traduction biblique à l'Université Libre d'Amsterdam, dont le titulaire linguiste s'efforce activement, aidé par des subventions des Sociétés bibliques, de faire traduire la Bible dans les différentes langues parlées par les tribus austronésiennes et papoues de la Nouvelle-Guinée, parfois de simples ethnies englobant une poignée de villages. Dans ce cas aussi, la traduction de la Bible n'a pas simplement une valeur religieuse mais accomplit un travail fondateur pour la définition, la description et la fixation de la langue en tant qu'instrument identitaire dépassant de loin le seul domaine linguistique<sup>6</sup>.
- 16 Plus près de chez nous, l'*aggiornamento* de l'Église catholique dans les années 1960 et 70 a bouleversé les usages linguistiques religieux, en remplaçant le latin liturgique par la langue vernaculaire, au grand dam d'une partie de la communauté chrétienne qui, soit par tradition soit par sens du symbolisme religieux, tenait à conserver le rapport intime entre la langue latine et le sacré. Mais des mouvements tout à fait comparables, souvent même plus forts, se sont dessinés dans les Églises protestantes. Plus que dans l'Église catholique, où la langue liturgique restait pendant des siècles une langue étrangère accessible au clergé et aux élites cultivées seulement, la sensibilité protestante pour l'emploi généralisée de la langue vulgaire a souvent buté sur le sens de la nécessité d'une langue symbolique, clairement distinguée de la langue usuelle, pour bien marquer le caractère sacré de la parole de Dieu. À l'intérieur de la langue usuelle, il fallait donc créer des idiomes distincts pour bien séparer les champs du sacré et du séculier, soit en figeant la langue sacrée, soit en créant un langage spécialement adapté. On le voit bien aussi dans l'Église anglicane, où la traduction ancienne de la Bible, la *King James Version* de 1611 qui, malgré des amendements, est restée en vigueur jusqu'à la publication de la *New International Version*, a continué à employer à dessein des mots désuets, des expressions figées et une syntaxe surannée. Mais même la nouvelle traduction de 1978 se veut un texte *dignified* et refuse de se plier aux facilités linguistiques du moment.



- 17 Là encore il y a eu des gradations. En fonction de leur degré d'orthodoxie, les différentes Églises protestantes des Pays-Bas, par exemple, ont adopté des traductions plus ou moins archaïsantes de la Bible, souvent très éloignées de la langue standard de l'époque. Elles remontent cependant toutes à la Bible dite des États (*Statenbijbel* ou *Staten-vertaling*), c'est-à-dire la traduction officielle de la Bible en langue néerlandaise qui fut entreprise à la demande du Synode national réformé de 1618-19 et publiée pour la première fois en 1637 avec un privilège des États de Hollande, à la suite de quoi elle fut très rapidement reprise par les autres synodes provinciaux. Dès 1650 elle était adoptée dans le pays entier. L'influence de la Bible dite des États sur la langue néerlandaise a été considérable, aussi bien sur le vocabulaire et l'orthographe que sur la grammaire<sup>7</sup>. Pour favoriser la formation d'une langue unitaire, le Synode choisit à dessein un ensemble de traducteurs provenant aussi bien des provinces du Nord (les actuels Pays-Bas) que de celles du Sud (la partie flamande de l'actuelle Belgique), afin de dépasser les variantes régionales et dialectes encore puissants. On négligea, en revanche, d'y joindre des traducteurs dont la langue maternelle relevait du frison ou du bas-saxon, dominant respectivement dans les provinces du Nord et de l'Est, variantes linguistiques qui commençaient à peine leur processus de standardisation littéraire. La langue de la Bible devint ainsi un mélange du néerlandais maritime (le francique de Hollande) et du néerlandais méridional (le flamand de la Flandre et du Brabant). La *Statenvertaling* est demeuré longtemps le texte le plus lu de l'époque moderne, jusque loin dans l'époque contemporaine, et elle fut lue dans tous les contextes et dans toutes les circonstances, y compris dans les exercices de lecture à l'école, jusqu'à la nouvelle traduction protestante de la Bible publiée en 1952, voire jusqu'à nos jours dans les communautés calvinistes orthodoxes qui en republient de temps à autre des versions plus ou moins pures et authentiques.
- 18 Par l'influence de cette traduction de la Bible, et tenant compte du fait que l'Église réformée était seule autorisée à s'exprimer dans l'espace public, le néerlandais standardisé se diffusait partout et triomphait au-delà des particularismes régionaux. On peut même affirmer que la *Statenbijbel* devint un des plus puissants agents d'unification culturelle de ce pays épris de particularisme provincial et urbain et régi par un statut confédéral qui favorisait plutôt les mouvements centrifuges et les identités locales ou régionales. Bien des éléments de son idiome se sont ancrés dans la langue standard, et de très nombreuses expressions provenant de cette traduction sont devenues monnaie courante dans la conversation, ayant le plus souvent perdu leur consonance biblique. Elle est aussi devenue un marqueur identitaire puissant. Pour ne donner qu'un exemple lexical, sa traduction du mot « Seigneur » pour Jésus ou Dieu, *de Heere*, avec son antique voyelle *e* finale nettement prononcée, distingue les protestants radicalement et depuis toujours des catholiques qui, utilisant leurs traductions propres de la Bible, disent *de Heer*, sans cet *e* final. Pareillement, l'éloquence de la chaire des différentes communautés protestantes se démarque de l'homilétique catholique par un style soutenu dans une longue série de variantes qui reflètent autant de gradations d'orthodoxie.
- 19 Ces différences confessionnelles se reflètent dans la phonologie. Elles se mesurent, par exemple, à la façon dont on prononce le nom 'Christus' et son adjectif *christelijk* (chrétien) : les catholiques le font à la façon française, les consonnes initiales 'ch' étant rendues par le son 'k' ('*kriste-*'), tandis que les protestants orthodoxes préfèrent le son 'g' ('*griste-*'). Jusque voici peu de temps on enseignait dans les petits séminaires et les



lycées catholiques tenus par des clercs un latin prononcé *more romano* aux sonorités radoucies, contrairement à la prononciation à l'antique rendant tout *c* au son de *k*, qui est en vigueur dans le monde protestant et savant, et dont d'ailleurs un grand savant bien catholique comme Juste Lipse (1547-1606) avait déjà démontré le bien-fondé dans son traité sur la prononciation de la langue latine<sup>8</sup>. De même, catholiques et protestants dévoilent toujours à leur insu, aux Pays-Bas, leur origine confessionnelle ou celle de leur milieu d'éducation par une marque aussi anodine que la préposition utilisée dans l'expression 'en premier lieu', les catholiques utilisant traditionnellement la préposition *op* (*op de eerste plaats*, 'au premier lieu'), les protestants *in* (*in de eerste plaats*, 'en premier lieu').

- 20 En fait, il n'y a rien d'anodin ou de trivial dans ces pratiques. À travers elles, la langue joue un rôle éminent dans la constitution de la communauté. Elle marque et démarque les membres du groupe et permet de se construire une identité par la parole. La parole elle-même renvoie d'ailleurs tout autant à un ensemble d'objets, à leurs formes d'usage et à une configuration de coutumes qui prend son sens précisément par l'emploi communautaire d'un lexique réservé au groupe confessionnel. Ainsi, le beau lexique abondamment illustré du patrimoine religieux (en fait seulement chrétien) aux Pays-Bas et en Flandre qui fut récemment publié distingue-t-il clairement entre les termes de la culture religieuse matérielle en usage dans les Pays-Bas ou en Flandre, et permet-il également de distinguer entre les vocables catholiques et protestants désignant un même objet dans des contextes physiques ou symboliques différents, comme la *preekstoel* (chaire) catholique par opposition à la *kansel* protestante, ou même tout simplement la *toog* (toge) catholique contre la *toqa* protestante<sup>9</sup>. La langue se profile donc comme un puissant instrument de démarcation, d'identification et de pouvoir symbolique en matière religieuse.
- 21 On en trouve des preuves supplémentaires dans la lutte pour le maintien ou l'introduction de langues spécifiques dans les églises de réfugiés et de migrants. La langue des migrants joue bien souvent un rôle de langue liturgique et de référent identitaire pour le groupe, bien au-delà de son usage réel dans la vie quotidienne des immigrés, car après une ou deux générations les descendants des migrants adoptent généralement la culture et la langue de leur pays d'accueil. Mais la langue ancestrale est la langue du chez-soi, la langue fondatrice de l'identité originelle qui est cérémonieusement célébrée dans l'ordonnancement sacré du service liturgique. Pour ce qui est des Pays-Bas, l'on sait que, dès le début de la République des Provinces-Unies et non sans opposition initiale de la part des autorités religieuses, des variantes linguistiques étaient officiellement admises dans l'Église réformée, non seulement dans la liturgie mais même dans l'infrastructure ecclésiale.
- 22 On connaît bien le cas du français dans les églises dites wallonnes de la fin du seizième siècle qui un siècle plus tard allaient accueillir également les huguenots français<sup>10</sup>. Dès 1578, les réformés wallons furent autorisés à maintenir leur propre organisation synodale à l'intérieur de l'Église réformée des Pays-Bas. Localement, cette autonomie structurelle valait aussi pour les communautés réformées de langue allemande, anglaise et écossaise. Dans l'Église catholique elle-même, on pouvait trouver des paroisses francophones à Amsterdam et à Leyde, tandis que des services religieux en langue étrangère étaient assurés dans les chapelles des ambassades de France, d'Espagne ou d'Autriche à La Haye. Bien au-delà de l'utilité quotidienne de l'emploi de la langue française ou espagnole pour les étrangers et les migrants dans leur propre

milieu, ces structures soulignaient l'appartenance à une Église internationale dont on pouvait le cas échéant invoquer la solidarité.

- 23 On pensera ici plus particulièrement à l'Église luthérienne, dont les membres domiciliés dans les Provinces-Unies, le plus souvent des négociants, des marins, des immigrés ayant fui les guerres ou des militaires enrôlés dans l'armée de la République, étaient essentiellement d'origine allemande et scandinave. Les pasteurs luthériens travaillant en Hollande continuaient d'être formés en Allemagne et utilisaient encore longtemps l'allemand pendant les services religieux, mais ils butaient rapidement sur les particularismes scandinaves, puis sur l'intégration des immigrés dans la société néerlandaise entraînant inexorablement la perte des langues d'origine et posant dans des termes sans équivoque le problème de l'identité luthérienne face au redoutable concurrent calviniste. Signalons enfin le refuge juif, d'abord séfarade, c'est-à-dire de langue portugaise et espagnole, ensuite de plus en plus ashkénaze, qui développait sa propre pratique linguistique comme marqueur identitaire. L'ethnolecte du yiddish, en particulier, a considérablement influencé le dialecte local d'Amsterdam, et, en se disséminant à partir de la capitale culturelle, le néerlandais tout court.
- 24 Un exemple encore plus précis d'interférence entre langue et religion dans le monde protestant, mais délicat à interpréter, est celui du psautier rimé traduit et recomposé pour pouvoir être chanté dans les services religieux réformés. Luther fut le premier à composer un psautier à l'intention de sa communauté. Calvin suivit très rapidement en adoptant la traduction des psaumes par Clément Marot (1496/97-1544), dont l'édition, complétée et retravaillée par Théodore de Bèze, parut à Genève en 1562<sup>11</sup>. Dans les Pays-Bas, les premiers psautiers rimés parurent dès avant la Réforme dans le contexte du renouveau catholique, en utilisant des mélodies populaires bien connues (c'est-à-dire selon la méthode du *contrafact*).
- 25 Mais la Réforme calvinienne changea la donne dans la mesure où les psaumes remplaçaient aussi bien la musique liturgique traditionnelle que la musique artistique. La musique polyphonique était exclue des services religieux de l'Église réformée, et les chants y étaient interprétés de manière uniforme, toutes les notes ayant une égale valeur et longueur, le résultat étant un chant extrêmement ennuyeux qui étonnait les visiteurs étrangers même bien intentionnés. Cela ne veut pas dire, par ailleurs, que l'on n'exécutât point de musique polyphonique dans les églises, car les bâtiments étaient la propriété des municipalités qui en dehors des services religieux s'en servaient notamment comme salles de concert. L'Église réformée néerlandaise adopta dès son institution le psautier de Genève dans la traduction du Flamand Petrus Dathenus (1531-1588), paru en 1566. Celui-ci a déterminé pendant deux siècles le style musical du service religieux réformé, au point que le chant lent, monotone et uniforme, d'abord sans accompagnement, ensuite, depuis environ 1650, accompagné du jeu d'orgues qui auparavant avait été considéré comme inconvenant dans les temples, devint l'image de marque des réformés, par opposition au chant plus mélodique ou polyphonique des luthériens et surtout des catholiques.
- 26 Lorsqu'en 1773 une nouvelle traduction réformée des psaumes fut imposée par les États-Généraux, accompagnée d'un chant plus mélodieux, ce changement occasionna de véritables révoltes qui résonnèrent encore vingt ans plus tard dans les luttes révolutionnaires. Dans mainte communauté on en vint littéralement aux mains, et des scissions se firent jour. Car le texte renouvelé, le rythme plus mélodique et le chant foncièrement différent constituaient, estimait-on, une attaque en règle contre l'identité

protestante. Dans son roman *Het Psalmenoproer* [La Révolte des Psaumes, 2006], le romancier néerlandais Maarten 't Hart (né en 1944), originaire de la petite ville portuaire de Maassluis à l'embouchure de la Meuse, a récemment rendu compte de la révolte dans sa ville natale où l'orthodoxie réformée dominait alors et continue de dominer la vie religieuse. Traduction et musique de l'ancien psautier s'étaient en effet acquis une valeur identitaire que de nombreuses communautés réformées locales n'ont pas voulu perdre.

- 27 Jusqu'à nos jours, on peut distinguer dans la géographie des Pays-Bas une *Bible Belt*, une zone biblique traditionaliste, c'est-à-dire une bande quasi ininterrompue de communes qui restent fidèles au calvinisme dans son expression la plus orthodoxe et à l'usage de la *Statenbijbel* et du psautier ancien comme objets sacrés et marqueurs identitaires<sup>12</sup>. Bien qu'elle ne prît vraiment un visage unitaire qu'au dix-neuvième siècle, cette zone a commencé à se profiler dès le dix-septième siècle en partant d'une sensibilité piétiste ou puritaine, et il est bien possible qu'elle plonge ses racines encore plus loin, dans des particularités locales et régionales du passé catholique. Elle part des îles de Zélande dans le Sud-Ouest, traverse les grands polders de la Hollande du Sud, puis la région des grandes rivières (Rhin, Waal, Meuse) et les sables du centre (Utrecht, Veluwe) pour aboutir aux régions rurales fertiles et riches du nord-est, autour du village de Staphorst, lieu proverbial de la mentalité protestante traditionnelle, « arriérée » aux yeux de la masse des Hollandais.

### 3. Pratiques minoritaires ?

- 28 Avant d'aborder la troisième partie de mon exposé, je voudrais faire une remarque préliminaire à propos de la notion de *minorité*, en particulier celle de minorité catholique aux Pays-Bas. J'estime cela nécessaire pour bien situer la problématique, aussi bien dans la longue durée que dans l'actualité. Il est par ailleurs bien possible que cette remarque s'applique également à d'autres aires géographiques ou nationales. En effet, il faut se garder de deux écueils : d'une part, d'une façon générale, celui de considérer une minorité comme une entité fixée une fois pour toutes, que ce soit numériquement, culturellement ou symboliquement ; d'autre part, et plus particulièrement, celui de prendre en Hollande les apparences, ou les images établies, pour des réalités immuables. Au cours de l'histoire, et parfois à un rythme accéléré, les minorités peuvent devenir majoritaires, au moins dans la perception extérieure et dans les manifestations publiques ou officielles. Lorsque le rapport des forces ou les conditions objectives s'y prêtent, les langues importées par des minorités peuvent devenir d'usage général et officiel. Que l'on pense simplement aux hauts et aux bas du sort de la Catalogne et de la langue catalane dans l'histoire, oscillant constamment entre le statut minoritaire, le statut d'autonomie et l'indépendance. Ou, en France, au cas singulier de la ville de Mulhouse, cité-État germanophone affiliée à la Confédération helvétique qui après le vote du rattachement à la République française en 1798 fut radicalement francisée au point que l'hôtel de ville avec ses superbes inscriptions allemandes apparaît maintenant comme un corps étranger inexplicable dans une ville foncièrement française.
- 29 Pour ce qui est des Pays-Bas actuels, il faut se rappeler le bouleversement culturel que le pays a subi après la déclaration d'indépendance formulée en 1579 dans le traité d'Union d'Utrecht<sup>13</sup>. La scission politique des grands Pays-Bas entre une partie Nord, où

la religion réformée fut bientôt déclarée la seule religion publique et dominante, et une partie Sud, soumise à un processus de re-catholicisation accélérée et en profondeur, peut sembler avoir introduit une solution simple, en redistribuant ce paysage à minorités multiples pour en faire deux majorités massives bien distinctes et bien délimitées. En réalité, dans le Nord du moins, c'est-à-dire les Provinces-Unies ou ce qu'il était bientôt convenu d'appeler la Hollande, cette solution majoritaire apparemment simple fut gênée, et dans un certain sens rendu caduque, par au moins trois facteurs.

- 30 Premièrement, l'élévation de l'Église réformée au statut d'Église publique, mais sans recevoir le pouvoir d'exercer un monopole dans le régime de la conscience – autrement dit sans le statut d'Église d'État –, ne fit pas disparaître les autres confessions. Pensons en tout premier lieu à l'Église catholique qui, tout en étant devenue clandestine, resta probablement numériquement majoritaire jusque vers 1650 et qui conserva jusqu'au vingtième siècle au moins un tiers de la population. Mais on pensera tout autant aux communautés luthériennes et mennonites (baptistes), sans même parler des réfugiés juifs en nombre croissant, ou d'autres groupes d'immigrés.
- 31 Deuxièmement, dans l'Église réformée publique elle-même, le rapport des forces bascula assez rapidement. Initialement, elle était dominée par la tendance assez libérale, mentalement proche du catholicisme érasmien, humaniste et parfois même libertaire qui prévalait dans le Nord et qui précisément avait motivé la Révolte politique contre la tyrannie ultra catholique du roi d'Espagne et de ses représentants. Or, les réfugiés passant du Sud vers le Nord pour motifs religieux étaient animés d'une foi revendicative qui s'exprimait dans un sens aigu d'élection divine et dans ce que Heinz Schilling a appelé une « théologie d'exilés » (*Exulantentheologie*) tendant à une orthodoxie rigoureuse, sans aucun compromis. Ils étaient convaincus d'avoir Dieu lui-même à leurs côtés et ayant payé de leur personne pour la pureté de la foi ils ne connaissaient pas le moindre doute à cet égard. Dans le contexte de la guerre, c'est cette théologie sévère, largement d'importation, qui l'emporta au Synode national de Dordrecht de 1618-19 fixant une fois pour toutes l'orthodoxie réformée, même parmi les réformés autochtones. Du même coup, l'ancienne majorité libérale devint elle-même une minorité, d'abord persécutée, puis tacitement admise, mais condamnée à terme à se diluer dans la grande mare des réformés majoritaires.
- 32 Troisièmement, au cours de la guerre contre l'ennemi espagnol personnifié dans le gouvernement des provinces méridionales à Bruxelles, plusieurs territoires situés tout au long de la frontière sud de la Confédération du Nord, allant de la mer du Nord à la Rhénanie allemande, furent conquis, puis annexés formellement en 1648. Or, ils avaient déjà été soumis à un profond travail de re-catholicisation par la Réforme catholique (ou Contre-Réforme). Le catholicisme y demeurait désormais solidement ancré dans la vie quotidienne de la population globale, en dépit de la protestantisation en surface de la vie et de l'administration publiques par une petite élite importée du Nord. Cette élite était elle-même servie par une Église réformée publique qui s'était approprié les églises et les biens ecclésiastiques et qui, dans un esprit missionnaire élitiste, méprisant les pratiques catholiques considérées comme superstitieuses et attardées, desservait tout au plus quelques maigres fractions de la population locale.
- 33 Ces trois facteurs ont eu des conséquences durables, jusqu'à nos jours, aussi bien sur le plan religieux que sur le plan linguistique. Tout d'abord, devant la persistance évidente du pluralisme religieux, les autorités politiques ont adopté une position séculière,

favorisant bien sûr l'Église réformée publique mais sans ouvertement persécuter les autres confessions, et, surtout, prônant les valeurs réformées comme valeurs séculières, aconfessionnelles, valant pour toute la communauté nationale. J'ai appelé cela le « calvinisme culturel », c'est-à-dire une forme de calvinisme au quotidien enraciné dans la confessionnalisation de la vie publique, mais dont les contours et modalités échappaient lentement aux calvinistes eux-mêmes tout en devenant la marque du comportement collectif de la communauté nationale tout entière<sup>14</sup>. Après la déclaration de la séparation de l'Église et de l'État et l'égalité de toutes les confessions lors de la Révolution batave, en mars 1796, l'Église réformée a tenté tout au long du dix-neuvième siècle de reprendre le dessus en se déclarant porteuse et garante de la nation protestante, mais ayant perdu sa position officielle, protégée, elle fut bientôt traversée par des courants centrifuges néocalvinistes, néo-néocalvinistes ou simplement traditionalistes, ou au contraire justement néolibérales, provoquant des scissions répétées qui rendaient cette prétention caduque. Toutes ces Églises séparées, la plupart de petite taille mais extrêmement soudées et militantes, ont tendance à se démarquer les unes des autres par l'emploi de vocabulaires sacrés propres, de traductions différentes, et de plongées plus ou moins lointaines dans le patrimoine théologique protestant, en fonction du degré d'orthodoxie dont elles se réclament.

- 34 Deuxièmement, par rapport à l'Église réformée formellement en position majoritaire, ces facteurs ont créé une minorité catholique qui après la période révolutionnaire s'est peu à peu réappris à aspirer à la reconquête de sa position majoritaire. Dans une société néerlandaise où même la majorité numérique réformée qui s'était dessinée peu ou prou à partir du dix-septième siècle ne pouvait se glorifier d'incarner toute seule l'esprit national, ces aspirations, jointes à celles d'autres minorités, ont conduit vers la fin du dix-neuvième siècle et jusque vers les années 1960 au célèbre système de la *verzuiling*, le cloisonnement confessionnel ou, en anglais, *pillarization*. Dans ce système, la société néerlandaise se compartimentait progressivement en quelques grands ensembles confessionnels et idéologiques, les « piliers » qui soutenaient l'édifice de l'État. Sous le contrôle limité, en fait assez lâche, de l'État séculier, ces communautés s'organisaient en vase clos, en créant dans tous les domaines de la vie quotidienne leur propre infrastructure : éducation, santé, syndicalisme, habitat, sports, loisirs, édition, etc. Avant la Deuxième Guerre mondiale, il existait en outre une filière particulière juive qui adaptait ce système à sa manière en se fondant sur l'emploi religieux de la langue hébraïque et, dans la vie quotidienne, du yiddish.
- 35 Ce n'est que depuis une cinquantaine d'années que ce système dans son ensemble a fondu, et cela très rapidement<sup>15</sup>. À l'heure actuelle il a quasiment disparu, bien qu'il y en ait toujours des restes, en particulier dans le domaine de l'éducation primaire et secondaire (école réformées, écoles « avec la Bible » de tendance calviniste orthodoxe, écoles catholiques, etc.). Mais il tend à ressusciter devant l'arrivée de nouvelles minorités religieuses, en particulier islamiques et, à un moindre degré, hindoues ou autres. Dans un certain sens, on serait donc bien en droit de dire qu'il n'existe pas de majorité religieuse en Hollande, et que le pays est en fait constitué d'un conglomérat de minorités, aux statuts historiques divers et aux prétentions culturelles différentes, mais sans qu'il émerge une religion majoritaire.
- 36 On pourrait objecter que la Hollande s'est acquis à l'extérieur l'image d'une nation protestante ayant à supporter, quelque peu à contresens, une minorité catholique. Dans la mesure où elle se rapporte au « calvinisme culturel » cette image n'est pas fausse,

mais elle se fonde essentiellement sur la prétention, voire la nécessité, de la République des Provinces-Unies de se profiler pendant la guerre contre le roi catholique comme un État protestant, puis au dix-neuvième siècle de réunir les provinces de l'ancienne confédération en une nouvelle nation unitaire autour d'une marque et image unique, qui par le poids de l'héritage de ce passé ne pouvait être que celle de la « nation protestante ». En fait, dès l'Ancien Régime, l'érosion de l'Église réformée dominante, numériquement toujours majoritaire, s'opposait au pouvoir fédérateur de l'Église catholique en position de victime combattante. Qui plus est, à partir du dix-neuvième siècle, face à l'Église protestante majoritaire se profilait désormais une pléiade d'églises néocalvinistes et autres communautés chrétiennes, dissidentes ou nouvellement fondées, qui se signalaient par leur désir de se démarquer d'elle – autrement dit de se forger une identité propre en utilisant les instruments réels ou symboliques dont elles pouvaient disposer<sup>16</sup>. Le travail d'érosion a finalement donné des résultats inattendus. Selon l'enquête religieuse européenne de 2003, la moitié de la population néerlandaise seulement se disait encore liée à une quelconque communauté religieuse chrétienne, les autres étant sans Église, musulmans, juifs, hindous ou liés à d'autres groupements. La moitié s'avouant chrétienne était pour plus de 60 % composée de catholiques (soit 31 % du total de la population, ce qui correspond à peu près au rapport établi depuis plusieurs siècles), et seulement pour 40 % (soit 21 % du total) de protestants, toutes Églises confondues. Un rapport gouvernemental de 2006 donne des chiffres encore plus frappants, puisqu'il place 4,4 millions de catholiques en face seulement de 2 millions de protestants, toujours toutes confessions confondues. Sur le plan strictement numérique, les Pays-Bas ne sont donc plus un pays protestant mais plutôt un pays catholique, et les protestants sont clairement devenus une minorité.

- 37 Cependant, et j'aborde là le troisième facteur de différenciation, l'on ne saurait traiter les Pays-Bas comme un territoire où les appartenances religieuses sont uniformément réparties. En fait, la dépendance dans laquelle les territoires méridionaux qui actuellement composent les provinces du Brabant et du Limbourg ont été tenus pendant près de deux siècles, aux dix-septième et dix-huitième siècles, a favorisé l'éclosion de cultures régionales, véritables sous-cultures minoritaires de la culture nationale néerlandaise. Langue et religion s'y sont conjuguées pour créer des identités régionales fortes. Elles sont marquées par la conscience de se démarquer du protestantisme « hollandais » (le terme Hollande étant utilisé ici dans son sens original, restreint à la seule province de Hollande, ou métonymique de la domination exercée par le pouvoir du Nord), quand bien même cela n'implique plus maintenant un catholicisme militant, et par le maintien, voire le redéveloppement, de variantes linguistiques particulières, des régiolectes qui de préférence cherchent des appuis dans les régions étrangères au-delà des frontières au lieu de rallier la langue nationale. L'on remarque d'ailleurs des attitudes comparables dans les poches catholiques qui parsèment les campagnes des provinces du Nord.
- 38 Même après la chute massive de la pratique religieuse, la culture brabançonne, en particulier, continue de s'identifier essentiellement comme catholique et bourguignonne, raffinée et bon-vivant, par opposition à la lourdeur et la frugalité des calvinistes du Nord, et extravertie par rapport au caractère fermé des Hollandais. Sur le plan religieux, elle s'exprime dans une dévotion extériorisée, comme on la voit toujours en pleine floraison dans les sanctuaires de la Sainte Vierge dans la cathédrale de Bois-le-Duc ou de Notre-Dame Étoile de la Mer à Maastricht, et dans maint autre sanctuaire régional. Dans toutes les villes et villages de ces régions, le Carnaval est abondamment



célébré comme une fête identitaire anti-hollandaise et essentiellement d'esprit catholique. Sur le plan linguistique, cette culture régionale s'identifie sciemment par le *g* non-guttural (le 'g doux' [*zachte g*], comme on dit en Hollande).

- 39 Au Limbourg, on assiste à la renaissance d'une conscience linguistique propre, exprimée dans la reconnaissance par les autorités européennes du régiolecte limbourgeois comme langue à part entière. À Maastricht, chef-lieu de la province du Limbourg et pendant longtemps ville bi-confessionnelle soumise au double régime des États-Généraux et du prince-évêque de Liège, par ailleurs candidate au statut de capitale européenne de la culture en 2018, la conscience de la particularité urbaine est extrêmement prononcée, dans un mélange inextricable de facteurs religieux, régionaux et linguistiques. Le dialecte urbain maastrichtien est incompréhensible pour un Hollandais de souche, comme l'est d'ailleurs le liégeois pour un Français. Tous deux plongent leurs racines dans un passé particulariste étroitement lié au statut religieux du territoire. Pendant des siècles, Maastricht était en fait une ville bilingue néerlando-française, comme maint élément du paysage urbain le rappelle encore. Mais contrairement à Liège, Maastricht a récemment perdu son empreinte française, évolution rapide qui a probablement été accélérée par la fondation en 1976 d'une université qui a depuis le début misé sur un enseignement d'envergure internationale en anglais afin d'attirer une élite intellectuelle anglophone.
- 40 Il n'en demeure pas moins – et c'est là que je rejoins le thème précis de cette journée d'études – que la sous-culture catholique, en particulier dans les deux provinces du Sud, a pendant longtemps puissamment favorisé la diffusion du français comme langue de culture. Si au dix-neuvième siècle le catholicisme néerlandais, en particulier la culture de ses intellectuels, était temporairement orienté vers l'Allemagne, au vingtième il a de nouveau rejoint le monde francophone. Il fut aidé en cela par le déficit intellectuel croissant du catholicisme allemand, mais, dans un sens positif, tout autant par la dispersion des congrégations religieuses françaises qui après les lois de 1903-1905 ont inondé le sud des Pays-Bas, puis par l'essor international de la vie intellectuelle française après la Deuxième Guerre mondiale, et le souffle nouveau qui animait ses élites catholiques. Depuis des siècles, le français, on le sait bien, était langue de culture pour l'ensemble de la population néerlandaise. Pour les catholiques, cependant, c'était en outre la langue de la formation intellectuelle et culturelle vivante, celle de la spiritualité vécue et du ressourcement dans la théologie de pointe, aussi bien proche de la philosophie existentialiste que près des réalités de la vie.
- 41 Cette prédilection pour un catholicisme à la française remonte loin. Dans ma propre famille, par exemple, qui appartenait à la bourgeoisie boutiquière des grandes villes de Hollande (Rotterdam, Haarlem, Leyde) et qui, comme toutes les familles catholiques de cette époque, dans un contexte plus ou moins consciemment cultivé d'émancipation sociale par le nombre, était dotée d'un très grand nombre d'enfants (quatorze chez mon grand-père paternel, dix du côté de ma mère), on envoyait les filles au début du vingtième siècle dans des pensionnats francophones du Brabant, pour un mélange inextricable de motifs sociaux, culturels, religieux et linguistiques. En fait, cet envoi à une francophonie brabançonne faisait suite à un réflexe ancien, remontant à l'époque de la République des Provinces-Unies, lorsque dans des enclaves catholiques situées tout autour des frontières de la République on pouvait trouver un nombre impressionnant d'écoles, collèges, pensionnats, couvents et autres établissements catholiques destinés aux Néerlandais vivant dans les territoires protestants. Ces



institutions étaient normalement gérées par des religieux, parfois par des laïcs, mais toutes tendaient à utiliser le français comme langue vernaculaire et langue d'instruction<sup>17</sup>. Dans ces provinces, le français était – et demeurait jusque voicî peu de temps – compris comme la langue de la catholicité, de la dévotion catholique et de l'art populaire de Saint-Sulpice, de la Vierge de Lourdes, du Curé d'Ars et de Sainte Thérèse, puis celle des écrivains catholiques, des romanciers, intellectuels ou théologiens novateurs (Teilhard de Chardin, De Lubac, Chenu et d'autres), de Georges Bernanos et des prêtres ouvriers, puis de Taizé et des cantiques du jésuite Joseph Gelineau – bien au-delà de la valeur générale, internationale et globale que la langue française incarnait avant la montée inexorable de l'anglais.

## Conclusion

- 42 En conclusion, qu'est-ce que le cas des Pays-Bas nous enseigne sur la relation entre langue et religion ? La question du rapport entre religion minoritaire et différenciation linguistique y est-elle pertinente ? Faisons d'abord remarquer que la notion de minorité nous est apparue comme toute relative, bien des groupes en apparence dominants s'avérant en fait occuper une position minoritaire, selon le point de vue que l'on adopte. Le mot « minorité » renvoie avant tout à un sentiment, une conscience minoritaire corrélative à une stratégie qui met en avant des instruments symboliques pour assurer la survie collective, aussi bien dans la réalité de tous les jours que dans l'imaginaire du groupe. Dans cette panoplie symbolique, les langues constituent un instrument de choix parce qu'elles concernent tout un chacun sans distinction, tout en étant en mesure d'assurer des démarquages et distinctions efficaces entre groupes sociaux ou culturels, courants théologiques, tendances spirituelles, infrastructures ecclésiales, et ainsi de suite. En matière religieuse, les langues sont des marqueurs préférentiels d'identités et de différences.
- 43 Encore faut-il s'entendre sur l'application exacte du critère linguistique. Le cas néerlandais montre qu'il s'applique beaucoup moins au domaine ethnique (comme c'est le cas au Levant) qu'au domaine ecclésial au sens propre. L'on ne saurait y parler d'ethnolectes mais plutôt de sociolectes appliqués au domaine religieux. Le jeu y est donc plus subtil : l'identification de groupes religieux précis mais changeants avec telle ou telle particularité à l'intérieur d'une langue globalement partagée par tous y dépasse nettement les clivages linguistiques globaux (comme c'est encore le cas en Belgique). Mais il existe bien une tradition linguistique protestante globale d'origine réformée, exprimée dans le langage biblique développée au dix-septième siècle et transmise dans les communautés religieuses successives selon des modalités propres à chaque groupe.
- 44 Dans leur combat pour la survie culturelle, les catholiques s'y sont efficacement opposés en créant leurs propres instruments linguistiques et en s'appuyant sur des alliés objectifs au-delà des frontières : les Allemands, puis les Français, incidemment aussi les Flamands ou les Wallons. Puis, au cours des dernières décennies, la référence française a disparu peu ou prou de la culture globale néerlandaise. Du moins, elle n'a plus de sens spécifique pour l'identité néerlandaise, ni même pour celle des catholiques. D'une façon générale, l'unification linguistique progressive du territoire néerlandophone a fait perdre à la communauté néerlandaise l'avance plurilingue dont elle a longtemps bénéficié à l'intérieur comme à l'extérieur du pays. Qui plus est, l'arrivée récente de nouvelles communautés de migrants risque de déplacer à court

terme l'impact de la référence française en matière religieuse. Le français est désormais la *lingua franca* des Marocains musulmans, et ce sont eux qui en justifient le maintien dans certains secteurs publics. Ce n'est sans doute pas plus mal, mais cela est une toute autre question.

## NOTES

1. Pour une approche plus générale, voir Marie-Christine Kok Escalle et Madeleine van Strien-Chardonneau (dir.), *Langue(s) et religion(s) : une relation complexe dans l'enseignement du français hors de France XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle, Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, n° 37 (décembre 2006 [=2007]).
2. Voir pour un témoignage récent dans ce sens : Paul Debout, « L'expérience spirituelle de la messe en latin. 'Mens concordet voci' », *La Maison-Dieu*, n° 255 (septembre 2008), p. 75-116.
3. Voir sur ce point pour l'ensemble de l'Europe Peter Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe* (Cambridge : Cambridge University Press, 2004), p. 102-106.
4. Voir au sujet des thèses de Neercassel la thèse de Brigitte Martens, *De Antwerpse Jezuieten en het grote mediadebat in de zeventiende eeuw : een communicatiehistorische analyse van de Nederlandstalige religieuze controvers-literatuur (1595-1690)* [thèse de doctorat en histoire non publiée sous la dir. de Catharina Lis et Caroline Pauwels, Vrije Universiteit Brussel, année 2009-2010], p. 295-321.
5. Nikolaus Staubach, *Kirchenreform von unten : Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Brüder vom gemeinsamen Leben* (Frankfurt am Main : Peter Lang, 2004).
6. Voir par exemple Laurens J. de Vries, "Translations of the Bible and Communities of Believers", in : *Proceedings of the International Bible Forum* (Tokyo : Japan Bible Society, 2006), p. 239-290 ; "Translations of the Bible and Communities of Believers: A historical and functional perspective on translating the Bible", in *Journal of Biblical Text Research*, 23 (2008), p. 172-195 ; "Introduction: methodology of Bible Translation", in Philip A. Noss (dir.), *A History of Bible Translation* (Rome : Edizioni di Storia e Letteratura, 2008), p. 267-278.
7. Marijke van der Wal & Cor van Bree, *Geschiedenis van het Nederlands* (Houten : Het Spectrum, 1992 ; 4<sup>e</sup> éd. 2004), p. 200-231 ; C. C. de Bruin (dir.), *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse Bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637* (Haarlem : Nederlands Bijbelgenootschap / Bruxelles : Belgische Bijbelgenootschap, 1993) ; Nicoline van der Sijs (dir.), *Leeg en ijdel: de invloed van de Bijbel op het Nederlands* (La Haye : Sdu, 2005). On trouvera un recensement commode des différentes versions catholiques et protestantes de la Bible et du Psautier en néerlandais dans : Joris van Eijnatten et Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (2<sup>e</sup> éd., Hilversum : Verloren, 2006), p. 190-191, 194-195, 259, 369, et p. 350 pour les traductions du Coran.
8. Iustus Lipsius, *De recta pronuntiatione Latinae linguae dialogus / Dialogue sur la prononciation correcte du latin*, éd. Elisabeth Dévière (Hildesheim, Zurich & New York : Georg Olms, 2007).
9. Mieke van Zanten, *Religieus erfgoed uit kerken en kloosters in de Lage landen. Geïllustreerd lexicon van Nederlandse en Vlaamse termen* (Zutphen : Walburg Pers, 2008).
10. Voir les contributions à « La Révocation de l'Édit de Nantes et les Provinces-Unies, 1685. Colloque international du Tricentenaire, Leyde, 1-3 avril 1985 » (Amsterdam & Maarssen : APA-Holland University Press, 1986) ; Willem Frijhoff, « Le français en Hollande après la Paix de Westphalie : langue d'immigrés, langue d'envahisseurs, ou langue universelle ? », in *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, n° 18 (décembre 1996), p. 329-350 ; Willem

Frijhoff, "Uncertain Brotherhood: The Huguenots in the Dutch Republic", in Bertrand Van Ruymbeke & Randy J. Sparks (dir.), *Memory and Identity. The Huguenots in France and the Atlantic Diaspora* (Columbia, SC : University of South Carolina Press, 2003), p. 128-171.

11. Cette traduction, en vigueur dans les églises wallonnes des Provinces-Unies, fut remplacée en 1721 par la version modernisée de Conrart et La Bastide, autorisée par les États en 1729.

12. Voir la carte dans : Hans Knippenberg, *De Religieuze Kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden* (Assen / Maastricht : Van Gorcum, 1992), p. 114, fig. 3.20.

13. Voir pour les grandes lignes de l'histoire des Pays-Bas : Christophe de Voogd, *Histoire des Pays-Bas* (Paris : Hatier, 1992 ; nouv. éd. Paris : Fayard, 2003) ; pour une histoire conjointe des Pays-Bas Nord et Sud : J.C.H. Blom & E. Lamberts (dir.), *History of the Low Countries* (New York : Berghahn, 1999 ; paperback 2004 ; 2<sup>e</sup> éd. 2006), et Paul Arblaster, *A History of the Low Countries* (New York : Palgrave Macmillan, 2006).

14. Willem Frijhoff, "Was the Dutch Republic a Calvinist Community? The State, the Confessions, and Culture in the Early Modern Netherlands", in André Holenstein, Thomas Maissen & Maarten Prak (dir.), *The Republican Alternative: The Netherlands and Switzerland compared* (Amsterdam : Amsterdam University Press, 2008), p. 99-122.

15. Pour cette évolution, voir Erik Sengers (dir.), *The Dutch and their Gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950* (Hilversum : Verloren, 2005) ; James C. Kennedy, "Recent Dutch religious history and the limits of secularization", *ibid.*, p. 27-42, et dans *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 99 (2005), p. 79-92. Plus généralement : Hugh McLeod, *The religious crisis of the 1960's* (Oxford : Oxford University Press, 2007) ; Urs Altermatt, *Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts* (Frauenfeld, Stuttgart, Vienne : Huber, 2009).

16. Un répertoire encyclopédique commode de toutes les communautés religieuses aux Pays-Bas, chrétiennes ou autres : E.G. Hoekstra & M.H. Ipenburg, *Wegwijs in gelovig Nederland. Een alfabetische beschrijving van Nederlandse kerken en religieuze groeperingen* (Kampen : Kok, s.d.).

17. Voir au sujet du plurilinguisme sous l'Ancien Régime néerlandais : Willem Frijhoff, *Meertaligheid in de Gouden eeuw. Een verkenning* (Amsterdam : KNAW Press, 2010) [KNAW, Mededelingen van Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 73, no. 2], <[www.knaw.nl/publicaties/pdf/20101019/pdf](http://www.knaw.nl/publicaties/pdf/20101019/pdf)>

## RÉSUMÉS

L'auteur examine dans cet article le rôle de la langue en tant que marqueur identitaire de minorités religieuses, en particulier dans les Pays-Bas actuels, pays réputé calviniste mais qui a toujours conservé de nombreuses minorités religieuses. La première partie constitue une présentation générale du thème « religion et langue » dans sa dimension historique, centré sur la Bible et ses traductions en langue vernaculaire. Dans la deuxième partie le rôle de la différenciation linguistique dans le processus de formation identitaire confessionnelle aux Pays-Bas depuis le Moyen Âge tardif est examiné, tandis que la section finale se penche sur la question de savoir quelle influence les minorités religieuses ont eue sur l'évolution de la langue vernaculaire et ses variantes. Le rôle temporaire du français en tant qu'allié linguistique parmi la minorité catholique est souligné.

This article discusses the role of language as an identity marker of religious communities, in particular in the Netherlands, reputedly a Calvinist country but conserving from the beginning a range of religious minorities of different and changing size. The first part presents an overview of the historical relationship between language and religion, focussed on the Bible and its vernacular translations. The second part examines the role of linguistic differentiation in the process of confessional identity formation in the Netherlands since the late Middle Ages. The final section discusses the question whether religious minorities have played a significant role in the evolution of a vernacular language and its varieties, and how exactly. The changing role of French as a linguistic ally among the Catholics appears to be a case in point.

## INDEX

**Keywords** : Netherlands, religion, religious identity, religious minorities, sacred language, vernacular language, translation, Bible

**Mots-clés** : Pays-Bas, religion, identité confessionnelle, minorités religieuses, langue sacrée, langue vernaculaire, traduction, Bible

## AUTEUR

### WILLEM FRIJHOFF

Early Modern History, VU-University, Amsterdam  
Erasmus Chair for Humanities on behalf of the G.Ph. Verhagen  
Foundation, Erasmus University, Rotterdam  
wtm.frijhoff@let.vu.nl