

VU Research Portal

Problèmes spécifiques d'une approche de la `religion populaire' dans un pays de confession mixte: le cas des Provinces-Unies

Frijhoff, W.T.M.

published in

La Religion populaire
1979

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Frijhoff, W. T. M. (1979). Problèmes spécifiques d'une approche de la `religion populaire' dans un pays de confession mixte: le cas des Provinces-Unies. In *La Religion populaire* (pp. 35-43). CNRS.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

PROBLÈMES SPÉCIFIQUES D'UNE APPROCHE
DE LA « RELIGION POPULAIRE »
DANS UN PAYS DE CONFESION MIXTE :
LE CAS DES PROVINCES-UNIES

Vouloir définir la « religion populaire » tient de la gageure dans un pays où non seulement le « peuple », mais tout autant la « religion » échappe à toute définition nette, dépourvue d'ambiguïté. Même si son étude *Chrétiens sans Église* (Paris, 1969) manque cruellement de l'enracinement social indispensable pour notre propos, Leszek Kolakowski n'en a pas moins clairement montré que le lien entre conscience religieuse et confession, postulé par la plupart des études actuelles sur la « religion populaire » en France, n'était ni obligatoire ni toujours de la même nature dans les Provinces-Unies.

Le colonel Stouppa, commandant pour le roi lors de l'occupation d'Utrecht (1672/3) et lui-même suisse réformé (ce qui ne l'empêcha pas de commander en personne la garde d'honneur sur le chemin de la procession de la Fête-Dieu, événement politique s'il en fût dans cette conjoncture), a donné en 1673 un aperçu de la situation religieuse des Provinces-Unies qui mériterait une méditation en profondeur.

C'est ainsi qu'il écrivit à son correspondant suisse, professeur en théologie à Berne :

« Afin que vous n'en doutiez pas, je vais vous dire combien il y a des Religions dans ce pays, lesquelles y ont une liberté entière de célébrer leurs mystères et de servir Dieu comme il leur plaît. Vous saurez donc qu'outre les Réformés il y a des Catholiques Romains, des Luthériens, des Brounistes, des Indépendants, des Arminiens, des Anabaptistes, des Sociniens, des Ariens, des Enthousiastes, des Quacquiens ou des Trembleurs, des Borrélistes, des Arméniens, des Moscovites, des Libertins et d'autres enfin que nous pouvons appeler des Chercheurs, parce qu'ils cherchent une religion et qu'ils n'en professent aucune de celles qui sont établies. Je ne vous parle point des Juifs, des Turcs et des Persans (...) » (1).

Ce constat vaut assurément plus pour les grandes villes des provinces côtières que pour les campagnes et les provinces intérieures, mais dans son ensemble il n'est pas inexact. Il exprime bien, en tout cas, ce que fut l'impression de la grande majorité des voyageurs étrangers, à savoir la juxtaposition d'une multitude de confessions, de groupements, de conventicules, voire d'individus quasiment isolés, dont l'importance numérique, le statut ecclésial et le niveau socio-culturel étaient très loin d'être uniformes, mais qui avaient ceci en commun qu'aucun d'entre eux n'avait réussi à établir un monopole de pouvoir social et de censure religieuse.

(1) Colonel Stouppa, *La religion des Hollandais* (Paris, 1673), p. 42-43.

C'est reconnaître du même coup que le modèle, basé sur un rapport de pouvoir socio-religieux ou socio-culturel, des relations entre « religion » et « peuple », qui semble s'imposer actuellement parmi les historiens français, est soit trop grossier pour rendre compte de la réalité singulièrement complexe des Provinces-Unies, soit inapte à expliquer un processus aux acteurs, niveaux et rouages multiples.

Pour y voir plus clair, il est nécessaire d'évoquer sommairement quelques grands traits du destin religieux des Provinces-Unies.

1. L'on ne saurait oublier que dès le XIV^e siècle les villes de la vallée de l'Yssel, puis progressivement l'ensemble des Pays-Bas d'alors, furent le théâtre du mouvement de la Dévotion Moderne, dans lequel on a pu voir soit l'origine soit la conséquence d'un profond courant laïque d'émancipation religieuse face à un pouvoir ecclésiastique qui avait pratiquement perdu son inspiration créatrice dans le domaine spirituel. Derrière les Frères et les Sœurs de la Vie Commune, qui, pour autant qu'on puisse le savoir, semblent le plus souvent originaires de la bourgeoisie marchande aisée, se profile, en effet le magistrat urbain, qui contrôlait la création des couvents, voire les entrées dans ceux-ci.

Aussi n'est-il pas indifférent que les deux domaines dans lesquels les adeptes de la Dévotion Moderne se sont montrés les plus novateurs, sont précisément l'enseignement et la spiritualité (au niveau moyen, cette dernière fut d'ailleurs bien plus le fait des femmes, que des hommes du mouvement), alors que c'est sous leur influence que la langue vernaculaire acquiert ses degrés de noblesse comme véhicule de la prière. À langue nouvelle canons nouveaux. Ainsi ces deux domaines, qui échappaient déjà peu ou prou aux canons des valeurs ecclésiastiques établies et qui participaient à la fois de l'Église et de la société, pouvaient devenir le cheval de Troie qui devait introduire, en matière religieuse, le pouvoir laïque sur le siège trop longtemps resté vacant d'une autorité ecclésiastique occupée avant tout de la politique et de la gestion de ses territoires.

S'il est abusif de considérer la Dévotion Moderne comme un mouvement même pré-révolutionnaire, il n'en demeure pas moins que c'est dans son sillage que les magistrats des villes, bourgs et communautés néerlandais se sont arrogés un droit de regard impératif sur les affaires religieuses. Ce nouveau pouvoir a joué dans plusieurs sens : en forçant les clercs réticents à l'acceptation de la réforme proposée par le Concile de Trente, en promouvant ou, le plus souvent, en retardant l'implantation de la Réforme protestante, en empêchant enfin cette Réforme, une fois installée, de développer et de traduire dans les faits ses tendances théocratiques, il a joué un rôle régulateur ou accélérateur, mais dans tous les cas conservateur de son pouvoir. Rappelons à titre d'exemple, à l'autre bout de notre période, un des cas les plus célèbres : celui du pasteur Balthasar Bekker, en 1692, destitué par le synode provincial pour avoir attaqué superstition, magie et sorcellerie (et, implicitement, l'action des esprits mentionnés dans la Bible), mais dont le traitement fut maintenu intégralement par le magistrat d'Amsterdam, jusqu'à sa mort.

Dès lors, qu'est-ce que la religion « populaire » ? Le mouvement de la Dévotion Moderne, en tant que moteur de l'avènement d'un type de religiosité plus accordé aux réalités de la vie des laïcs dans le monde (ou, si l'on veut, du retour à celui-ci) et aussi élitaire qu'il ait pu paraître aux yeux de la majorité des citadins et campagnards, ne fut-il pas une forme authentique de religion « populaire » face aux structures, formes et valeurs de celle de l'Église établie à l'échelle internationale ? Si nous distinguons ici « religion » et « Église », c'est parce que la Dévotion Moderne, elle-même respectueuse de l'ordre en place, portait les germes d'un mouvement laïque centrifuge qui devait éclore un à deux siècles plus tard et, comme nous l'avons déjà rappelé, conduire en dernière instance à un type de conscience religieuse refusant toute relation de pouvoir objective ou institutionnelle.

Tout dépend évidemment du champ sémantique que l'on veut bien attribuer à l'adjectif « populaire » (2). Le prend-on dans son acception ecclésiastique (le « peuple » face aux clercs), qui semble s'imposer au moins pour le début de l'époque moderne ? Ou ne vaudrait-il pas mieux de le réserver, comme l'usage paraît s'établir dans le monde francophone, aux seules manifestations appartenant au domaine de l'ethno-histoire ? Ce serait assurément un procédé peu orthodoxe en matière historique. Au moins aurait-il le mérite de la clarté au niveau conceptuel.

En effet, l'exemple de Balthasar Bekker que nous venons de citer, nous apprend à nous méfier d'une définition socio-culturelle trop hâtive du « populaire », par exemple en mettant indistinctement dans le même sac tous ceux qui appartiennent à une élite culturelle ou qui participent à un pouvoir de censure religieuse. Expliquons-nous.

2. Il y a apparence que dans les pays (presque) mono-confessionnels, par exemple en France, l'effort de domination socio-culturelle par l'extirpation des sous-cultures religieuses s'est exercé pour ainsi dire verticalement, grossièrement en descendant l'échelle sociale et en déracinant de préférence la religiosité « populaire » des sans-culture, du moins de ceux dont la culture se situait dans un degré croissant en dehors du champ de transmission scolaire et du savoir érudit. Les choses se compliquent cependant dans un pays comme les Provinces-Unies. Bien sûr, des mécanismes semblables y sont à l'œuvre. Mais l'évolution y est biaisée par la coexistence concurrentielle de plusieurs confessions ou groupes, donc aucun n'arrive à imposer son pouvoir et qui, dans une perspective de controverse, tâchent de projeter sur l'adversaire ce qui lui semble le plus répréhensible. Ce dernier, dans le souci de faire valoir son individualité spécifique, peut dès lors être tenté d'assumer justement ce qu'il aurait rejeté sans le regard désapprobateur de l'autre – un regard dont il tire sa fierté. Il s'ensuit un modèle avant tout horizontal des censures, qui se surajoute aux processus verticaux plus généraux et qui, le plus souvent, le manque de documents aidant, nous empêche d'y voir réellement clair. Il est ainsi extrêmement difficile de délimiter, pour un pays comme les Provinces-Unies, le champ d'application exact des termes se rapportant à la « superstition ».

Quelques remarques s'imposent ici. Même si aucune recherche d'ensemble n'a jamais été entreprise, nous reconnaissons pourtant à de multiples détails la résistance extraordinaire opposée à la Réforme protestante par l'ensemble des croyances et rites que nous rangeons dans l'ethnohistoire (3) – non seulement par ceux qui appartiennent au domaine de la vie sociale et du travail, mais aussi par ceux qui comportent une dimension religieuse plus spécifique. Les rapports périodiques des consistoires, classes et synodes en fourmillent, et si la précision n'est pas leur point fort, il y a suffisamment d'autres indices pour que nous puissions nous fier au bien-fondé de leurs plaintes. Requête après requête est envoyée aux États provinciaux et généraux afin de les pousser à l'extermination rapide des abus et superstitions. Vers 1670 toutefois ces réclamations se raréfient, pour cesser tout à fait au début du XVIII^e siècle, mis à part quelques flambées tardives de tension interconfessionnelle sans lendemain.

C'est bien, en effet, dans un contexte interconfessionnel qu'il faut lire ces « superstitions », invariablement dénoncées comme « superstitions papistes ». Voetius, le pasteur intrépide d'Utrecht, a brossé en 1655 un tableau sans complaisance, et non sans quelque exagération quant à l'ampleur du phénomène, du cadre social qui déterminait la persistance de ces « superstitions » :

« Est-ce cela que cette Réforme en Hollande, que l'on dit vouloir tellement ? Que les prêtres

(2) Nous renvoyons pour cette discussion à : J.-C. Schmitt, « Religion populaire » et culture folklorique, *Annales E.S.C.*, 31 (1976), p. 941-953.

(3) Cf. W. Frijhoff, La fonction du miracle dans une minorité catholique : les Provinces-Unies au XVII^e siècle, *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48 (1972), p. 151-178.

peuvent se montrer sans le moindre gêne, vêtus de leurs habits idolâtriques, les officiers à leurs côtés ? Que les catholiques peuvent orner leurs maisons des signes de la Bête, de crucifix etc., à condition d'en acheter le droit tous les ans à ceux qui pourraient l'interdire ? Jamais notre pays n'a connu pire Déformation. Mais faut-il s'en étonner ? N'y en a-t-il pas beaucoup au timon qui aiment bien gouverner en gueux, mais qui préfèrent mourir en papistes, et qui osent dire publiquement dans les synodes que limiter la liberté des papistes ne serait qu'une nouveauté exorbitante ? » (4).

Soyons exacts, cependant. Si les synodes dénoncent les méfaits du papisme, c'est d'abord aux « insolences » (*stoutigheden*) qu'ils s'en prennent, c'est-à-dire à l'ensemble des signes extérieurs du culte catholique, qu'ils soient ou non agréés par une autorité ecclésiale d'ailleurs assez fantômatique. Après les « insolences des fêtes des Dédicaces », les Actes du Premier Synode National de La Haye (1586) attaquent bien les « superstitions papistiques », mais vu le contexte il ne s'agit là de guère plus que d'un équivalent des « insolences » :

« Semblablement il sera nécessaire de mettre bon ordre à ce que diverses superstitions, pèlerinages, autels, demeures et semblables soyent ôtées, et d'autant plus que beaucoup de Prêtres, Moines, Nonnains sont encore alimentés, nonobstant qu'ils retiennent leurs superstitions papistiques, et ce à la séduction des simples » (5).

Dans un deuxième temps seulement une distinction commence à s'opérer au niveau sémantique : les « insolences » concerneront à l'avenir les manifestations catholiques de type ecclésial, les « superstitions » se rapporteront davantage au domaine de l'ethno-histoire. D'autres termes semblent connaître une évolution analogue. C'est ainsi que le mot « miracul » (terme moyen-néerlandais dérivé du latin « miraculum ») se charge progressivement du seul merveilleux « populaire » – à tel point qu'un occasionnel amstellodamois de 1620 peut parler, à propos d'un tilleul subitement et providentiellement desséché, d'un « Mirakel oft Spectakel » – alors que son équivalent néerlandais « wonder » demeure de plus en plus réservé aux manifestations appartenant au domaine religieux et au langage érudit.

L'opposition réformée aux pratiques papistes se manifeste donc à deux niveaux. D'abord au niveau institutionnel, celui des « insolences » ; d'autre part à celui des excès, des excroissances et des faits de culture folklorique, qui peuvent poser problème même dans un esprit institutionnel catholique : c'est le niveau des « superstitions ».

Dans la réalité quotidienne ces deux niveaux furent à coup sûr le plus souvent amalgamés, et même au plan de l'analyse les synodes, classes et consistoires se refusaient souvent à opérer des distinctions qui ne pouvaient que gêner leur dessein. Témoin, par exemple, le texte d'une plainte déposée par le consistoire d'Amsterdam devant le magistrat en 1656 ; selon lui les catholiques.

« ... commettent leurs superstitions en disant publiquement leur chapelet, en faisant des pèlerinages en certains lieux de la ville, en fermant leurs maisons et boutiques lorsqu'ils célèbrent leurs jours saints, en apportant des cierges, en mettant des croix sur les cercueils et par d'autres superstitions au cours des enterrements, ainsi que par la célébration des fêtes de Saint Martin, de Saint Nicolas, du Carnaval, et d'autres semblables » (6).

Et la coutume toujours actuelle, qui veut que Saint Nicolas apporte des cadeaux aux enfants, est stigmatisée dès 1613 comme une « vieille fable papale superstitieuse » (7) – « papiste : aurait pu être le mot juste, mais non point « papale ».

(4) Eusebius Philarchontius (pseud. de Gisb. Voetius), *Vruchtelosen Biddach* s.l., 1655.

(5) Texte original en français, publié dans : *Acta van de Nederlandsche Synoden der zestiende eeuw*, éd. par F.L. Rutgers (La Haye, 1889), p. 634.

(6) H.C. De Wolf, *De Kerk en het Maagdenhuis* (Utrecht/Anvers, 1970), p. 129.

(7) *Ibid.*, p. 70.

3. Face aux exigences réformées l'attitude des autorités civiles devait revêtir une importance d'autant plus grande, que l'Église réformée, en dépit d'innombrables requêtes en ce sens, n'avait jamais été investie du rôle d'Église d'État et des fonctions de censeur des mœurs et de la culture ; elle était simplement considérée comme l'Église dominante (en bicéphalie avec l'État) dont tous ceux qui remplissaient quelque fonction officielle dans la République devaient normalement faire partie – une règle qui souffrait bien des exceptions de fait jusque vers le milieu du XVIII^e siècle. Il est vrai que le magistrat lui-même était divisé dans une fraction « libertine » et une aile « consistoriale », mais dans les grandes villes cette dernière n'arrivait qu'occasionnellement à s'imposer et le militantisme réformé y demeurait rare parmi les bourgeois. Si le magistrat civil fut parfois obligé de composer avec les synodes (surtout si par ces derniers l'autorité des Princes d'Orange fut mise dans la balance), il était le plus souvent loin de les suivre jusqu'au bout de leurs exigences.

Deux cas doivent être distingués. Il existait certainement un accord de fait entre pasteurs et bourgeois en ce qui concernait l'attitude à adopter à l'égard de tout le vaste domaine de la magie. Et si le premier vicaire apostolique catholique se complaît encore dans une atmosphère de merveilles destinées à prophétiser le juste et inévitable retour à la religion catholique, il n'en va pas de même pour ses successeurs, qui ignorent ce secteur de la sensibilité s'ils ne le combattent pas, comme le vicaire apostolique Pierre Codde, qui s'oppose avec ardeur, vers la fin du XVII^e siècle, à la divination dans les campagnes.

Magistrats et pasteurs rejetaient la magie radicalement, bien que, me semble-t-il, pour des motifs tout aussi radicalement différents. Jean Delumeau vient d'analyser l'attitude des réformateurs à l'égard de la superstition ainsi que leurs motifs religieux (8). Celle des synodes néerlandais n'en diffère pas notablement, à ceci près que, sur le plan pratique, ils semblent encore moins accommodants que Calvin. Les théologiens de Leyde avaient d'ailleurs décidé dès 1594, au plus fort de la chasse européenne aux sorcières, que l'épreuve de l'eau n'avait aucun fondement religieux et ne saurait donc autoriser qui que ce soit de conclure à l'existence ou non d'un pacte avec le diable.

Quant aux bourgeois, je ne cite qu'une ordonnance prise par le magistrat d'Amsterdam en 1555 (soit 23 ans avant le passage de la ville à la Réforme) et dans laquelle celui-ci interdisait les pratiques de prédiction, de divination et d'astrologie judiciaire, nullement pour des motifs religieux, mais pour qu'il ne fût pas porté atteinte aux privilèges de ceux qui avaient été autorisés à exercer ces pratiques au titre de leur état ou de leur grade ès arts libéraux (9). Autrement dit, en raison d'un savoir codifié et de l'ordre public que celui-ci supposait pour pouvoir fonctionner correctement. L'éclipse du projet astrologique vers le milieu du XVII^e siècle balaiera le statut officiel de ces activités, mais non le type d'argumentation avancé par les magistrats.

Toutefois, dès avant cette période l'adversaire contre lequel pasteurs et magistrats se dressent, n'est pas le même. Le bourgeois combat le non-instruit, le pasteur s'en prend aux relents de papisme. En quoi ce dernier n'avait certainement pas tout à fait tort. Nous connaissons, en effet, suffisamment de cas de curés néerlandais qui remplissaient encore au début du XVII^e siècle des fonctions exorcistiques (en marge de celles cautionnées par l'Église) et guérisseuses, pour pouvoir en conclure que la persistance du catholicisme était au moins localement en rapport direct avec l'efficacité des prêtres dans le domaine des pratiques magiques. Et une des épizooties

(8) J. Delumeau, *Les Réformateurs et la superstition, Actes du Colloque « L'Amiral de Coligny et son temps »*, (Paris, 1974), p. 451-487.

(9) J.G. Van Dillen, *Bronnen tot de geschiedenis van het bedrijfsleven en het gildewezen van Amsterdam*, I (La Haye, 1929), p. 236-237.

terribles du XVII^e siècle fera accourir les protestants par centaines vers un puits miraculeux, à la grande joie du clergé catholique local.

Un même accord tacite peut être constaté à l'égard des almanachs populaires, du moins pendant la première moitié du XVII^e siècle : assez souvent les magistrats, pourtant peu portés sur la censure, interviennent pour en empêcher la parution, alors que du côté réformé deux ou trois essais d'almanachs « épurés » de leur contenu superstitieux sont connus – apparemment sans succès, car les épurateurs n'ont pas récidivé, et la lutte sera progressivement abandonnée, même si le mépris de ce genre d'écrits continue d'être périodiquement exprimé.

4. Là où synodes et magistrats divergent, c'est lorsqu'il s'agit de tout ce qui charpente l'édifice social. Partant du constat laconique que la population catholique constitue une force réelle dans le pays, l'autorité civile n'est pas prête à en saper les fondements pour tomber dans l'aventure, tant que celle-ci se comporte loyalement à l'égard de la République et que les apparences d'absence du culte catholique public demeurent respectées. Tout cela bien évidemment avec beaucoup de nuances sur le plan social et local, mais il est significatif que la Réforme hollandaise a fait très peu de martyrs catholiques, et si elle en a tant, ce fut le plus souvent encore contre le gré tant des autorités civiles que des responsables réformés eux-mêmes.

Au premier rang des coutumes les plus ardemment combattues par les pasteurs, figure l'ensemble des rites funéraires. Toute idée de prière et d'intercession pour le défunt étant déclarée irrecevable, il fallait abolir toute la liturgie funéraire, en tout premier lieu les sonneries de cloches et les discours funèbres, mais également la coutume de porter le deuil. Ce n'étaient d'ailleurs pas tellement ces coutumes en elles-mêmes qui étaient visées, que les « superstitions » connexes, comme le triple tour fait par l'assistance autour du cimetière, le chant sur les tombes, et les ripailles dites parfois « noces d'enterrement » (10). Or ce qui pouvait à la rigueur réussir pour une manifestation appartenant au domaine magique, était voué à l'échec dès qu'il s'agissait d'un rite de passage, de portée évidemment générale. Les pasteurs ne cesseront de se battre contre tout le monde dans ce domaine. Tout ce qu'ils obtiennent, c'est une sorte de sécularisation des rites d'enterrement, désormais organisés par des officiers crieurs, de la religion réformée bien sûr, mais travaillant à l'intention de l'ensemble de la population, protestante ou non, suivant un rituel qui récupère rapidement les principaux éléments des anciens rites catholiques.

Même problème pour les fêtes chômées. Si les pasteurs désirent les abolir toutes à la seule exception du jour de Noël, le magistrat, pour des raisons d'ordre social, ne l'entend nullement de cette oreille, de sorte qu'une composition devient inévitable : seront désormais chômés des « jours de jeûne et de prière », dont l'observation religieuse posera bien des problèmes par la suite.

Ce qui importe ici, au-delà de ces exemples précis, c'est de saisir le mécanisme de la censure des coutumes. Les rites anciens n'ont pu être abolis ou neutralisés que là où ils pouvaient être interprétés par les pasteurs comme des survivances ou des superstitions *papistes*, nuisibles au nouvel ordre religieux, et où cette interprétation pouvait être rendue plausible aux yeux des magistrats civils compétents. Encore fallait-il que les ordonnances rendues par ces derniers fussent effectivement exécutées, ce qui pouvait être plus qu'aléatoire étant donné la complexité des juridictions enchevêtrées dans la Fédération.

Mais la lutte fut à n'en pas douter victorieuse à bien des égards. Lorsque en 1672 les habitants de Groningue découvrent des amulettes à inscriptions magiques dans les bombes

(10) Une belle description des coutumes d'enterrement hollandaises, telles qu'elles étaient en vigueur en 1753, se trouve dans le ms. 2504 (n° 21, p. 47-50) de la *Bibl. Mazarine*. Voir aussi : P. Den Boer, *Naar een geschiedenis van de dood, Tijdschrift voor geschiedenis*, 89 (1976), p. 161-201.

incendiaires (par ailleurs rudement efficaces) que les soldats de l'évêque de Munster leur envoient, ils sont si sincèrement étonnés et intrigués, qu'on est bien obligé de croire que ce genre d'objets avait disparu de leur champ de vision.

D'autre part, la victoire des pasteurs réformés se limitait le plus souvent à l'aspect et l'impact proprement religieux des rites incriminés. Témoin tel pèlerinage médiéval important (celui du Lieu-Saint de Hasselt en Overijssel) : en dépit de la persistance clandestine des rites pèlerins sur près d'un siècle au sein d'une diaspora catholique décimée, le synode est finalement venu à bout du pèlerinage en ce qu'il pouvait avoir de religieux, grâce à la complaisance des magistrats locaux qui convertirent le terrain sacré en dépôt d'ordures ; mais il n'a jamais pu obtenir l'abolition de son corollaire socio-économique, à savoir la foire annuelle qui y était liée dès l'origine, ni même de son appellation (« l'Indulgence de Hasselt ») qui devait perpétuer jusqu'à la fin du XIX^e siècle le souvenir du rite momentanément disparu. Tout est donc une question d'ordre, et du langage dans lequel celui-ci se fixe son champ d'application.

5. J'ai affirmé plus haut que le rejet des « superstitions » s'inscrivait étroitement dans un cadre interconfessionnel, et notamment dans la lutte contre les reliquats du papisme. Cela ne veut pas dire, bien évidemment, que les catholiques adhéraient aveuglément à tout ce qui fut rejeté par l'Église réformée. Ils étaient cependant conscients de se situer dans une tradition très riche en matière rituelle et ils avaient souvent tendance à exagérer le caractère ecclésial et distinctif catholique de ce qui fut combattu par l'adversaire. Les jansénistes du début du XVIII^e siècle ne s'y trompaient pas lorsqu'ils démontraient, preuves à l'appui, comment les livres de spiritualité assez dépouillés du début du XVII^e siècle, furent progressivement envahis, lors des rééditions successives, par tout un arsenal de pratiques et de croyances « superstitieuses ».

D'ailleurs, à l'occasion tel prêtre (ce fut à Limmen, en 1635) ne se gênait pas d'exorciser des réformés en obligeant les démons expulsés à proclamer la véracité du dogme catholique. Après 1650, cependant, de telles manifestations de controverse deviennent rares parmi les prêtres, encore qu'il faille distinguer sur ce point entre les séculiers – portés dans leur ensemble vers une religiosité austère, intériorisée et dépouillée au maximum des pratiques qui pouvaient prêter à confusion aux yeux des autorités civiles – et les religieux, qui se servaient des pratiques dévotionnelles à une échelle nettement plus grande et dans le cadre d'un plan pastoral cohérent – et il convient de remarquer que ceux-ci avaient sans conteste la faveur du « peuple » catholique qui désertait massivement les paroisses des séculiers à l'approche des fêtes de dévotion. Tout le XVII^e siècle résonne des plaintes dans ce sens.

L'opposition entre séculiers et religieux ne pouvait que se traduire par une attitude différente à l'égard d'un des principaux points de litige, à savoir le domaine des manifestations de la « religion populaire ». L'on sait que de nombreux prêtres jansénisants, tout en s'efforçant de se rapprocher du peuple catholique par une liturgie en langue vulgaire et parfois adaptée à ses besoins spécifiques, demeuraient extrêmement réticents à l'égard des « excès », notamment ceux du culte de la Vierge et des saints. Pierre Codde, le vicaire apostolique destitué en 1704, alla jusqu'à s'exclamer en présence du nonce, à la vue d'une procession à Bruxelles : « Ce sont des superstitions ! Cela ne vaut rien ! (11) Ce qui singularise leur situation dans les Provinces-Unies par rapport à celle de leurs homologues en pays mono-confessionnel, c'est qu'ils y furent obligés de défendre en même temps la légitimité historique de ces « excès » comme distinctifs de la vraie foi catholique.

(11) Frijhoff, *art. cité*, p. 151.

Un homme comme l'oratorien érudit Hugues Van Heussen (1654-1719), vicaire capitulaire d'Utrecht et l'un des artisans du Schisme de 1723, lui-même de surcroît apparenté à maint magistrat hollandais protestant, en est un exemple vivant. Opposé à tous les « excès » dévotionnels, il ne vénère que les saints nationaux et ne fréquente que les lieux de pèlerinage « sûrs », ceux des oratoriens évidemment (Montaigu dans les Pays-Bas méridionaux et Kavelaer dans l'Empire) situés en territoire catholique et donc dépourvus de ce culte clandestin si facilement suspect d'abus qui était le lot des Provinces-Unies ; mais lorsqu'il écrit sa monumentale histoire de l'Église d'Utrecht (*Batavia Sacra*, Bruxelles, 1714), le moindre pèlerinage avec toutes ses pratiques plus ou moins occultes y est répertorié triomphalement, pour attester la permanence d'une catholicité dont l'orthodoxie ne saurait être mise en doute.

6. L'on peut donc dire que le regard réformé constitue en quelque sorte un défi à l'égard des pratiques adverses, voire qu'il suscite, ou du moins prolonge, à l'intérieur d'une religion catholique en pleine évolution un certain type de religiosité « populaire » qui, sans cela, aurait pu connaître un autre sort. C'est dire aussi que le patrimoine religieux catholique risque constamment, sous ce regard scrutateur, soit de s'y conformer, soit de se figer et, dans un réflexe de défense, de se restreindre à ce qui peut constituer une réponse au défi lancé à la persistance des rites, en tout cas de s'aliéner à l'égard de l'orthodoxie romaine lointaine. En fin de compte la controverse stérilise souvent. N'en soyons pas dupe en restreignant nous-mêmes le champ d'observation de la « religion populaire » aux seules manifestations superstitieuses ou folkloriques.

C'est en effet un mode de vie, articulé autour d'une appartenance confessionnelle consciemment vécue, qui est en jeu. Rétrospectivement c'est toute une sous-culture catholique propre aux Provinces-Unies et singularisée par rapport à celle d'autres régions de l'Église universelle que nous voyons naître dans la situation de coexistence pluriconfessionnelle de la République hollandaise. Une sous-culture qui, jusqu'à nos jours, continue de se manifester dans le style des fêtes, des loisirs, de la sociabilité, voire dans certains tics de langage qui permettent de déterminer l'appartenance confessionnelle de l'interlocuteur à la seule écoute de quelques phrases. Ce n'est qu'aujourd'hui que des fissures apparaissent dans l'édifice.

Si je range l'ensemble de ce domaine socio-religieux sous l'emblème de la « religion populaire », c'est parce qu'il me semble que le « populaire » se caractérise notamment par ceci qu'il prend ses distances par rapport au caractère éminemment abstrait du religieux universel qui demeure l'idéal des responsables, au moyen d'une mise en situation précise, de cette concrétisation dans le temps et l'espace, cette proximité physique des réalités terrestres qui lui fut si souvent reprochée par les censeurs de tous bords.

D'autre part, en considérant à la lumière de ce qui vient d'être dit la situation religieuse de l'ensemble des groupes existant dans les Provinces-Unies, il sera clair que les catholiques n'ont pas eu l'apanage de la « religion populaire ». On en trouve tout autant dans le mode de vie des réformés, et non seulement dans la mesure où ils perpétuaient les rites d'antan (et ils le faisaient, à l'insu ou au désespoir des pasteurs, parfois jusqu'en plein XVIII^e siècle), mais aussi dans un certain style d'adaptation de la Réforme calvinienne aux conditions et réalités des Provinces-Unies : habitudes vestimentaires et alimentaires, prières, chants, ordonnances des églises, préceptes éthiques, règles de conduites tacitement transmises, etc. Et ceci vaut encore bien plus pour une confession minoritaire comme celle des mennonites (anabaptistes non-violents).

Dans la même perspective il faudrait se demander si les innombrables conventicules, sectes, groupuscules et mouvements divers qui constituaient la richesse de la vie religieuse de la République protestante ne formaient pas autant d'expressions, adaptées au langage discursif de la

Réforme, d'une religiosité populaire qui n'arrivait plus à se retrouver dans le carcan rigide de la religion officielle – une religiosité populaire plus personnalisée, caractérisée par le prophétisme, le réveil, la rigueur, la piété ou l'enthousiasme et par toute une sous-culture en marge des canons de la Réforme calvinienne dans la mesure où elle en refusait le cadre ecclésial rigide et le contrôle hiérarchique, mais sans pour autant être en désaccord fondamental avec ses principes.

Si cette analyse est juste, les conventicules entretenaient, toutes proportions gardées, avec l'Église réformée le même type de rapports que les « superstitions » avec l'Église catholique, à savoir celui des « excès », de ce miroir déformant qui permet à l'Église majoritaire de prendre conscience de la nécessité de se définir dans sa spécificité, bref de mettre de l'ordre. De là un même acharnement du côté des autorités réformées contre les conventicules que contre les « superstitions papistes ».

Le XVIII^e siècle apportera un facteur de complication supplémentaire avec l'émancipation définitive d'une partie au moins de l'élite culturelle, qui redistribuera les cartes dans un ordre nouveau. Je n'en cite qu'un exemple, celui de la panique de la Saint-Jean de 1734 (12); lorsque, à la faveur de la coïncidence rarissime de la Fête-Dieu avec la Saint-Jean, des bruits persistants et des prophéties prédisant l'imminence d'une révolution au profit des catholiques et de l'ordre ancien (celui du XVI^e siècle...) couraient dans toutes les provinces côtières et ameutaient tour à tour catholiques et protestants. Déchirés entre leur appartenance confessionnelle, avec son cortège de craintes et d'espoirs, et les convictions et solidarités dues à leur situation sociale et culturelle, nombre de bourgeois éclairés adoptèrent finalement la position la plus sûre en cas de conflit violent : ils rallièrent le gros bataillon de leur confession, le « peuple superstitieux », en adhérant à la thèse de la vraisemblance des prophéties. Seuls le clergé catholique et une minorité de magistrats locaux, tous intéressés dans le statu quo, prirent une nette distance par rapport à ces croyances. Les bourgmestres de Leyde, par exemple, donnèrent l'ordre de renforcer la garde bourgeoise, arguant du fait « que tous ces bruits doivent être considérés comme une maladie qui enivre le peuple et qui guérira bien toute seule, mais qu'il vaut néanmoins mieux combattre pour le bien du malade ».

Mais nous touchons là à une attitude plus générale, en Europe occidentale, à l'égard des manifestations de la « religion populaire », qui dépasse le cadre limité de notre propos initial.

(12) Cet exemple est développé plus amplement dans une étude qui paraîtra chez Hachette dans la collection « Le Temps et les Hommes ».