

Conscience radicale et contestation du serment au XVII^e siècle en Angleterre : le cas des quakers.

Cyril Selzner

La religion du serment

Il n'est plus nécessaire de souligner l'importance du serment comme instrument de gouvernement en Angleterre aux XVI^e et XVII^e siècles, à tous les niveaux. Quiconque a la curiosité de se plonger dans la lecture du substantiel *Livre des serments*, publié en 1649 puis toiletté et réédité en 1689 – deux dates éminemment significatives –, constatera sans peine qu'au-delà des questions brûlantes d'allégeance et de loyauté envers l'Église et l'État, le serment est omniprésent dans la fabrique politique, sociale et tout particulièrement juridique de l'Angleterre pendant cette période¹ : prêter serment est en effet requis en vue de l'obtention de toute charge officielle (ecclésiastique ou civile), pour témoigner, accuser ou se défendre des accusations devant une juridiction quelconque, aussi bien que pour un grand nombre de dispositions relevant du droit des personnes et des biens, l'héritage ou l'alliance par exemple.

Or, le serment est d'abord un acte éminemment religieux et – en théorie – un des plus solennels qui soient. Cette évidence partagée est rappelée en 1681 par John Tillotson, une des figures intellectuelles de l'Église établie, quand il le définit comme « l'invocation solennelle de Dieu en tant que témoin de la vérité de ce que nous disons »². Il fait également remarquer, là encore de manière traditionnelle, que le serment proprement dit, à la différence des vœux (*vows*) qui sont faits à Dieu seul, doit être localisé très exactement à la jointure des deux tables de la loi mosaïque : la prestation de serment revient à mettre en gage son salut éternel, à la lumière du troisième commandement, mais elle soutient surtout en dernier ressort la société des hommes quand font défaut d'autres moyens de police et de preuve³. Cet argument demeure d'ailleurs une des raisons systématiquement invoquées, et une des plus efficaces, contre la tolérance *civile* des athées jusqu'à la *Lettre sur la tolérance* de John Locke voire au-delà.

Cette dimension religieuse associe étroitement le serment à la conscience, bien plus qu'à l'honneur social et au respect de la parole donnée auxquels on aurait peut-être tendance à le réduire dans un monde plus sécularisé ; elle fait en revanche la force du serment dans le contexte historique de

¹ Cf. Anon., *The Book of Oaths and the Several Forms thereof [...] very useful for all persons whatsoever, especially those that undertake any Office of Magistracy or publique Employment*, Londres, 1689. NB : Sauf exception signalée, les titres ainsi que les citations qui suivront n'ont pas été modernisés, y compris dans leur ponctuation ou leur usage des majuscules. Les traductions dans le corps du texte sont personnelles dans tous les cas.

² « [An oath] is nothing else but a solemn appeal to God as a witness of the truth of what we say. » (John Tillotson, *The Lawfulness and Obligation of Oaths*, Londres, 1681, p. 2). Tillotson distingue ensuite de manière classique les deux catégories de paroles susceptibles de faire l'objet d'un serment : les déclarations (*assertory oaths*) et les promesses (*promissory oaths*).

³ « The necessity of religion to the support of humane society in nothing appears more evidently than in this, that the obligation of an oath, which is so necessary for the maintenance of peace and justice among men, depends wholly upon the sense and belief of a deity. For no reason can be imagined why any man that doth not believe in God, should make the least conscience of an oath. [...] So that whoever promotes atheism and infidelity doth the most destructive thing imaginable to humane society, because he takes away the reverence and obligation of oaths: and whenever that is generally cast off, humane society must disband, and all things run into disorder [...] when these bands and pillars of humane society do break and fail. » (*Ibid.*, p. 2-3) ; « [Perjury is] a sin against both Tables, being the highest affront to God, and of most injurious consequences to men. It is an horrible abuse of the name of God, and an open contempt of his judgement, and an insolent defiance of his vengeance. And in respect to men, it is not only a wrong to this or that particular person who suffers by it, but treason against humane society. » (*Ibid.*, p. 34-35)

l'Europe de la première modernité, que Keith Thomas avait proposé de nommer « l'âge de la conscience »⁴. En partie du fait des luttes confessionnelles ouvertes par la Réforme, les Européens et plus particulièrement les Anglais du XVII^e siècle sont généralement persuadés et informés – plus que jamais auparavant – du fait qu'ils ont une conscience et qu'ils doivent s'en soucier au plus haut point puisque leur salut éternel en dépend. Réciproquement, de nombreux historiens l'ont rappelé, la conscience est souvent perçue et reconnue d'abord à travers le prisme du serment⁵. Cependant, ce lien consubstancial rend aussitôt la pratique du serment vulnérable à une attaque de nature religieuse et consciencieuse, qui tenterait par exemple d'inverser son caractère d'obligation solennelle ; c'est bien ce que l'on constate si l'on se penche sur le cas des quakers dans la seconde moitié du XVII^e siècle en Angleterre.

Une contestation radicale du serment

Les quakers sont en effet un des groupes les plus intéressants à considérer de ce point de vue parce qu'ils sont en pratique et à quelques exceptions près les seuls pendant cette période à refuser systématiquement – pour des raisons de principe – de prêter un serment quel qu'il soit. Tillotson explique ainsi en guise de préambule qu'il se voit contraint de répondre à une secte dangereuse qui rejette tout serment, ce qui évoque directement et sans aucun doute possible les quakers ; il n'éprouve pas le besoin de les désigner explicitement, tant l'allusion est transparente pour les contemporains⁶. Certaines polémiques relatives aux serments impliquent certes d'autres dénominations dès les débuts de la Réforme en Angleterre – les catholiques au premier chef, mais aussi des protestants dissidents et divers courants hérétiques –, sans compter les nombreux débats suscités par la multiplication des serments d'allégeance, notamment pendant la période des troubles de 1640 à 1660. À la différence des cas précédents cependant, les quakers contestent le serment d'une manière radicale, au sens étymologique du terme, « à la racine » : son contenu matériel n'est pas en cause, ni sa légalité formelle ou sa légitimité dans un contexte particulier et selon les personnes impliquées, celles qui l'exigent et celles dont il est exigé ; la pratique du serment elle-même est contestée pour des raisons, allèguent-ils, de pure conscience.

Il importe donc d'explorer non seulement les motivations et les sources de ce refus, mais aussi les modalités et les conséquences souvent terribles – comiques à l'occasion – de ce qui a fini par constituer un des éléments particulièrement visibles de l'identité quaker et de son affirmation devant le monde, qu'ils appelaient leur « témoignage pour la vérité » (*Testimony of / for the truth*). Le refus de prêter serment prend ainsi place aux côtés d'autres particularités socialement handicapantes mais impératives pour les quakers, comme le tutoiement généralisé, le refus d'ôter son chapeau devant quiconque, y compris les supérieurs, et plus généralement la récusation des formes élémentaires de l'étiquette sociale du temps. Sans doute plus encore que celles-ci, le refus du serment avait des conséquences juridiques et matérielles qui en théorie et fréquemment en pratique pouvaient conduire à des effets désastreux, comme on le verra par la suite.

⁴ Cf. Keith Thomas, « Cases of Conscience in Seventeenth-century England », dans John Morrill *et al.* (éds.), *Public Duty and Private Conscience*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 29.

⁵ Sur ce sujet, on peut renvoyer notamment à l'étude de David Martin Jones, *Conscience and Allegiance in Seventeenth Century England*, Rochester (NY), University of Rochester Press, 1999. Comme le rappelle aussi John Spurr, « l'association entre conscience et serments allait de soi pour un esprit anglais du XVII^e siècle. » (John Spurr, « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVII^e siècle », dans Yves-Charles Zarka, Franck Lessay et John Rogers (éds.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, tome I, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 37 ; cf. également John Spurr, « A Profane History of Early Modern Oaths », *Transactions of the Royal Historical Society*, Sixth Series, Vol. 11, 2001, p. 37-63)

⁶ « But because there is a sect, sprung up in our memory, which hath called in question the lawfullness of all oaths, to the great mischief and disturbance of humane society, I shall endeavour to search this matter to the bottom » (*Ibid.*, p. 8). La citation suivante indique clairement que Tillotson vise bien les quakers : « I will readily grant, that there is scarce any error whatsoever that hath a more plausible colour from Scripture, than this; which makes the case of those who are seduced into it the more pityable: but then it ought to be considered, how much this doctrine of the unlawfullness of oaths reflects upon the Christian religion ; since it is so evidently prejudiciale both to humane society in generall, and particularly to those persons that entertain it. [...] It renders them suspected to governement, and in many cases incapable of the common benefits of justice and other priviledges of humane society, and exposeth them to great penalties, as the constitution of all laws and governments at present is ; and it is not easy to imagine how they should be otherwise. » (*Ibid.*, p. 14-15)

Le sens d'un refus

Les premiers quakers opposent frontalement à toute tentative d'imposition de serment l'autorité apparemment écrasante et selon eux incontestable de deux textes néotestamentaires, celle de l'Évangile de Matthieu (5, 33-37 et tout spécialement 5,34 qui paraît enjoindre de ne pas jurer du tout), et éventuellement celle de l'Épître de Jacques (5,12) qui en reprend l'essentiel⁷. Cette autorité textuelle est singulièrement renforcée du fait qu'elle se trouve chez Matthieu au cœur de l'enseignement moral et religieux de Jésus, dans le Sermon sur la montagne – un lieu scripturaire qui pourrait donc difficilement passer pour périphérique ou obscur. Les quakers, comme souvent en matière doctrinale, ne sont pas des innovateurs radicaux et ils ne prétendent d'ailleurs pas l'être : ces deux textes ont été régulièrement convoqués pour motiver le refus du serment, notamment par certains anabaptistes au XVI^e siècle, par exemple chez les mennonites qui sont issus de ce courant. Quand il s'agira pour les quakers de se trouver des ancêtres, ils éviteront toutefois généralement – pour des raisons stratégiques bien compréhensibles – de se référer à cet épouvantail que représentent les anabaptistes, mais tenteront plutôt de recenser systématiquement les précédents plus acceptables dans l'antiquité chrétienne ou chez les prédecesseurs patentés du protestantisme insulaire, comme les Lollards. Ils pilleront souvent de manière peu scrupuleuse le *Livre des martyrs* de Foxe, en enrégimentant comme refus principal du serment ce qui peut s'interpréter souvent plus spontanément comme un refus tactique ou circonstancié⁸.

Les quakers ne sont donc pas les premiers, loin s'en faut, à faire appel à l'autorité biblique. Traditionnellement et du point de vue de l'orthodoxie chrétienne ces textes sont neutralisés – y compris dans les Églises protestantes issues de la Réforme magistérielle – par l'affirmation qu'ils ne s'appliquent pas à *tous* les serments, mais qu'il faut au contraire interpréter les paroles du Christ comme une condamnation des seuls serments superstitieux, « vains » ou inconsidérés et aussi des jurons plus ou moins blasphématoires qui rentrent également dans cette catégorie (*common swearing, rash or light oaths*), en considérant qu'il s'agit surtout d'une application du troisième commandement qui implique de ne pas prendre le nom de Dieu en vain. Un bel exemple de cette tradition exégétique se trouve dans les notes marginales de la Bible de Genève, souvent surnommée la « bible puritaine », qui reprend l'essentiel des arguments traditionnels⁹. L'Église élisabéthaine officielle n'est pas en reste, ayant pris soin de garantir la légitimité des serments officiels par le truchement des Trente-neuf articles (en l'occurrence, le 39^e)¹⁰. Dans le texte néotestamentaire original, l'adverbe grec « *holos* » peut également faire l'objet d'interprétations neutralisantes : dans l'affirmation du Christ, « *ego de*

⁷ Étant donné leur centralité pour les quakers, les deux textes méritent d'être cités *in extenso* (ici dans la version autorisée) : *Matthew* 5, 33-37 : « [33] Again, ye have heard that it hath been said by them of old time, Thou shalt not forswear thyself, but shalt perform unto the Lord thine oaths: [34] But I say unto you, Swear not at all; neither by heaven; for it's God's throne: [35] nor by the earth; for it's his footstool: neither by Jerusalem; for it's the city of the great King. [36] Neither shalt thou swear by the head, because thou canst not make one hair white or black. [37] But let your communication be a Yea, yea; Nay, nay: for whatsoever is more than this cometh of evil. » ; *Epistle of James* 5, 12 : « [12] But above all things, my brethren, swear not, neither by heaven, neither by the earth, neither by any other oath: but let your yea be yea; and your nay, nay; lest ye fall into condemnation. »

⁸ Cf. par exemple cet extrait d'une pétition des quakers publiée au début des années 1670 : « We are not the only asserters of this doctrine [of not swearing] since the Dayes of Christ and the Holy Apostles, we have of many more given some instances and Testimonies of such primitive Christians, Martyrs and Fathers, who were of the same mind and judgement with us in this case, and suffered in their day by the Heathens, Popes, and Popish cruelty for the same. » (Anon., *The Case of the People called quakers relating to Oath and Swearing, presented to the Serious Consideration of the King and both Houses of Parliament*, Londres, 1673, p. 9)

⁹ Cf. *The Geneva Bible*, Facsimile of the 1560 edition, Peabody (Mass.), Hendrickson Publishers, 2007. Elle précise ainsi que tous les serments *non nécessaires* sont ainsi bannis (« All superfluous othes are utterly debarred ») et qu'on devrait ainsi ne pas jurer à la légère (« and then ye shall not be so light, and ready to sweare ») et de même pour la glose du passage de Jacques qui prend la peine de préciser que le texte n'enlève pas au magistrat le droit d'obtenir un serment : « by this he taketh not from the magistrate his authoritie who may require an othe for maintenance of justice, judgement, and trueth. »

¹⁰ « As we confess that vain and rash swearing is forbidden Christian men by our Lord Jesus Christ, so we judge that Christian religion doth not prohibit but that a man may swear when the magistrate requireth in a cause of faith and charity, so it be done according to the Prophet's teaching in justice, judgement, and truth. » (*Thirty-Nine Articles – Art. XXXIX. Of a Christian man's Oath*)

lego umiv me omosai holos », « *holos* » est traduit généralement en anglais par « *at all* », mais certains proposent de traduire par « *entièrement* » ou « *complètement* » plutôt que par « *du tout* », modalisant ainsi le propos. Sans entrer dans le détail historique nécessairement complexe des débats exégétiques concernant ce passage et son contexte, puisque déterminer si les quakers ont raison ou tort concernant leur lecture de la Bible n'est pas notre objet ici, on peut du moins souligner qu'un des signes indubitables de l'importance stratégique de ce lieu scripturaire pour eux tient dans le fait que, dans la défense de leur interprétation, ils sont allés beaucoup plus loin dans l'érudition qu'à l'accoutumée. Cette stratégie retient particulièrement l'attention si l'on considère le mépris profond des quakers pour tout ce qui touche à l'interprétation savante, cléricale et universitaire de la Bible et en particulier leur dévalorisation relative de la connaissance précise des langues bibliques elles-mêmes. George Fox, que l'on considère généralement comme l'un des fondateurs sinon l'inspirateur principal du mouvement, a pu ainsi aller jusqu'à exhumer et à se référer à un préteur original hébreu du texte de Matthieu confirmant sa lecture du passage, alors qu'un tel recours à l'érudition poussiéreuse – et, en l'occurrence, fallacieuse – est loin d'être habituel chez lui¹¹.

Chaque fois que des quakers sont confrontés à la nécessité de prêter serment, ils répliquent aussitôt en invoquant, comme l'avait fait Luther à la Diète de Worms, que leur conscience est captive des paroles de Dieu, qui a dit : « ne jurez pas ». C'est bien selon eux leur religion scrupuleuse et, suivant l'expression consacrée, la « tendresse de leur conscience » (*tenderness of conscience*) et rien d'autre qui le leur interdit. Un exemple tout à fait typique de cette opposition frontale peut être découvert dans le compte-rendu du procès de George Fox et de sa future femme Margaret Fell en 1664 aux Assises de Lancaster, notamment au cours de cet échange entre le juge Twisden et Margaret Fell :

-JT : allez-vous prêter le serment d'allégeance ?

-MF : j'ai déjà dit que je reconnaissais allégeance et obéissance au roi concernant ses commandements justes et légaux, et que je reconnaissais également allégeance et obéissance au roi des rois Jésus Christ, qui m'a commandé de ne jamais jurer.

-JT : Ce n'est pas une réponse : allez-vous prêter serment oui ou non ?

-MF : Je dis que je reconnais allégeance et obéissance au Christ, qui me commande de ne pas jurer. [...]

-JT : Ce n'est pas une réponse. Prêterez-vous serment ? Ne perdons pas de temps.

-MF : Je n'ai jamais prêté serment de ma vie, j'ai vécu jusqu'ici sans prêter serment ; je reconnais allégeance au roi en tant que roi d'Angleterre, mais Jésus Christ est le roi de ma conscience.¹²

Dans la suite du procès, quand le greffier tente de contraindre Margaret Fell à poser la main sur la Bible et, lui ôtant violemment son gant, lui demande si elle est prête à ce qu'on lui lise à haute voix le texte du serment, elle réplique par les paroles du prophète Jérémie (23,10), inlassablement invoquées par les quakers : « le pays est en deuil à cause des serments »¹³.

Quand vient le tour de George Fox d'être interrogé, il répond de même : « le Christ nous commande de ne pas jurer, ainsi que l'Apôtre : dois-je obéir à Dieu ou aux hommes, je vous laisse juge. » Il s'empare alors de la Bible qu'on lui tend pour jurer, la brandit et proclame à la cantonade : « ce livre me commande de ne pas jurer, et si c'est une Bible je vais vous le prouver » – on le lui arrache bien

¹¹ Cf. George Fox *et al.*, *The Examination and Tryall of Margaret Fell and George Fox*, Londres, 1664, p. 24. Sur la personnalité de Fox, cf. Larry Ingle, *First Among Friends, George Fox and the Creation of quakerism*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

¹² « *Judge. Will you take the Oath of Allegiance? MF. I have said already that I own allegiance and obedience to the King at his just and lawful commands, and I do also owe Allegiance and obedience to the King of Kings Christ Jesus, who hath commanded me not to swear at all. Judge. That is no answer, will you take the oath or will you not take it? MF. I say I owe Allegiance and obedience unto Christ Jesus, who commands me not to swear. [...] Judge. This is no answer, will you take the Oath? We must not spend time. MF. I never took an Oath in my life, I have spent my days thus far, and I never took an Oath, I own Allegiance to the King, as he is King of England, but Christ Jesus is King of my Conscience.* » (*Ibid.*, p. 6-7). Le procès de 1664 est sans conteste un des plus médiatisés des procès-spectacles de la Restauration, du moins en ce qui concerne les quakers. Son importance rétrospective en tant que modèle des procès à venir est reconnue par Fox qui y consacre de longs passages dans son *Journal*. Cf. George Fox, *The Journal of George Fox*, Édition révisée, John L. Nickalls (éd.), Philadelphia, The Religious Society of Friends, 1997, p. 461 et suiv.

¹³ « *The Land mourns because of Oaths* » (*Ibid.*, p. 7).

entendu aussitôt des mains¹⁴. On conçoit sans peine la difficulté rencontrée par de simples juges locaux confrontés à des personnages de la stature de Fox – plusieurs témoignages indiquent notamment que sa voix couvrait celle de la cour – mais la force du légalisme biblique demeure bien l’argument central (et pour ainsi dire unique) dont les quakers font usage dans ce contexte. Au cours du procès, alors qu’on lui déclare sur un ton menaçant qu’il va retourner en prison s’il s’obstine à ne pas prêter serment, Fox se permet de répliquer qu’ils peuvent aussi bien mettre la Bible derrière les barreaux, puisqu’après tout c’est elle qui commande de ne pas jurer¹⁵. Dès 1654, *The Glorie of the Lord Arising*, un pamphlet anonyme publié « par ceux que le monde nomme quakers »¹⁶, relevait le paradoxe et peut-être même l’ironie intrinsèque de la pratique contemporaine du serment, qui ordonnait de jurer solennellement sur un livre qui commandait à leurs yeux précisément le contraire¹⁷.

Plusieurs enseignements peuvent être immédiatement tirés de cette confrontation exemplaire. Tout d’abord, il semble que dans ce cas précis les quakers adoptent – au moins en apparence – un certain littéralisme scripturaire cramponné à la lettre du texte sacré qui est en réalité très éloigné de leur approche générale de la Bible, opposant systématiquement l’esprit à la lettre du texte ; de nombreux adversaires n’ont d’ailleurs pas manqué de le leur faire remarquer et nous y reviendrons plus loin. On constate surtout ce qui est effectivement une de leurs caractéristiques, et qui déclenchait à la fois admiration et irritation chez leurs contemporains, à savoir une incroyable obstination, autre aspect de ce que leurs adversaires nommaient leur « orgueil spirituel » (*spiritual pride*). On comprend mieux pourquoi leur agaçante opiniâtreté tendait à devenir proverbiale dans l’Angleterre de la Restauration : « un quaker est une dispute sans fin »¹⁸. Le presbytérien modéré Richard Baxter, peu suspect de complaisance à leur égard – il avait publié dès 1655 un *Catéchisme du quaker* très hostile à ces « fanatiques qu’on nomme quakers » –, notait dans son autobiographie (*Reliquiae Baxterianae*) qu’ils avaient du moins cette vertu de mobiliser toute l’attention des autorités en raison de leur pathos du martyre (*willingness to suffer*), laissant ainsi les autres non-conformistes, « plus sobres » (dont Baxter lui-même) marginalement plus libres de leurs mouvements. De fait, ces paratonnerres du non-conformisme « se glorifiaient tant de leur constance, de leurs souffrances » et de leur conscience, qu’ils étaient jetés en prison par milliers, et qu’ils s’y rendaient, ajoute-t-il, « de gaieté de cœur »¹⁹.

Un autre aspect du pathos du martyre, la disposition à produire des procès-spectacles (*show trials*), relayés par de nombreuses publications (*trial narratives*) à l’exemple d’un des plus célèbres d’entre eux, celui de William Penn et de William Mead en 1670 – qui a abouti à terme à l’évolution de la procédure anglaise relative au droit des jurés (à travers le cas d’Edward Bushel) – n’est pourtant pas sans précédent : elle a caractérisé un certain nombre de « martyrs puritains » à la fin des années 1630, au moment de la plus grande tension avec le laudisme, comme lors des procès de Burton, Bastwick et Prynne, ou encore ceux de John Lilburne, le futur niveleur dont on peut remarquer en passant qu’il a justement fini sa carrière dans le giron du quakerisme. Le mouvement quaker a pu effectivement représenter dans les années 1650 et 1660 une porte de sortie honorable pour un grand nombre d’acteurs radicaux des années 1640, ce qui était à la fois une manière de reconnaître l’échec politique de la transformation de l’Église et de l’État et une façon de continuer le combat avec le monde que les

¹⁴ « GF. Christ commands we must not swear at all, and the Apostle ; and whether must I obey God or man judge the, I put it to you. [...] This book commands me not to swear if it be a Bible I will prove it. » (*Ibid.*, p. 8)

¹⁵ « The Judge askt me whether I would take the Oath, and bid them give me the book again, I told them ye give me the book to swear, and the book saith I should not swear at all; and so you may prison the book, the Judge said he would imprison George Fox, I answered nay, you may prison the book, which saith swear not at all. » (*Ibid.*, p. 22)

¹⁶ Anon., *The Glorie of the Lord arising Shaking terribly the Earth*, [...] also *A Testimony of the Lord against Swearing [...] By those whom the world calls Quakers*, Londres, 1654.

¹⁷ « The Ministers of the world are proud, that compel men to swear, to be without the doctrine of Christ, who saith, Swear not at all, though the Ministers of the world have given the Bible to swear by, and the Rulers bring that for a witness, which witnesses against swearing. » (*Ibid.*, p. 1)

¹⁸ « A quaker is an everlasting argument. » (Anon., *Plus Ultra or the Second Part of the Character of a quaker*, Londres, 1672, p. 1)

¹⁹ « And here the fanatics called quakers did greatly relieved the sober people for a time ; for they were so resolute, and gloried in their constancy and sufferings that [...] they were dragged away daily to common jail ; and yet desisted not, but the rest came the next day nevertheless. So that the jail at Newgate was filled with them. Abundance of them died in prison [...]. Yea, many turned quakers, because the quakers kept their meetings openly, and went to prison for it cheerfully. » (Richard Baxter, *The Autobiography of Richard Baxter*, N. H. Keeble (éd.), Londres, J.M Dent, 1974, p. 189-190)

quakers appelaient la « guerre de l'agneau », mais sur un autre plan²⁰. Le quakerisme, c'est ce qui a fait sa force contextuelle, et sans doute son attrait pour un grand nombre d'Anglais de la période déçus par la tournure des événements sous Cromwell, peut être perçu comme une mutation du radicalisme religieux, mais aussi politique et social, de la période.

On tend peut-être à oublier que le refus du serment pouvait également avoir, au même titre que le refus du vouvoiement et du « *hat-honour* », une résonance immédiatement sociale et plus spécifiquement exprimer une revendication égalitariste : au XVII^e siècle en effet, les membres de la noblesse étaient fréquemment exemptés de prêter serment devant une cour de justice, leur parole gagée sur l'honneur étant jugée une garantie suffisante de leur bonne foi, de même qu'ils avaient la possibilité de conserver leur couvre-chef en présence de la cour. De telles survivances féodales, symptômes d'une société d'ordre, étaient donc au moins indirectement menacées en tant que marques de distinction sociale par le refus généralisé de prêter serment. On peut difficilement expliquer le succès initial du recrutement des quakers – selon certaines estimations, ils sont près de soixante mille au moment de la Restauration et leur nombre croît pendant les années 1660, ce qui constitue une minorité importante dans un pays de quelques millions d'habitants – sans prendre en compte l'attrait de cette identité d'opposition, sûre de son droit, pour laquelle la « lumière dans leur conscience » conférait aux individus de tout âge, sexe ou rang le droit suprême de s'opposer aux parents, aux hiérarchies sociales et aux autorités constituées, quelles qu'elles soient.

Serment, anti-formalisme et éthique de la parole

Afin de mieux comprendre le sens que les quakers donnaient à leur refus des serments, il est à présent nécessaire de se pencher brièvement sur leurs spécificités théologiques. Le principe fondamental, celui de la « lumière dans la conscience » (*Light in/within the conscience*) appelé plus tard « lumière intérieure » (*inward/inner Light*) a souvent été rapproché d'un type de christianisme pentecôtiste insistant sur la présence immédiate de Dieu et de l'inspiration divine, guidant intérieurement le fidèle par des révélations (*openings*) et des injonctions à l'action (*leadings*)²¹. De fait, le *silent meeting*, l'équivalent quaker du service divin, se substituant à la célébration de la Cène ainsi qu'à la lecture des Écritures, prend ultimement son modèle dans la Pentecôte des *Actes des Apôtres*. On a pu soutenir, à côté d'influences continentales (notamment anabaptistes ou behmenistes) jamais entièrement démontrées, que ce principe résulte en partie d'une radicalisation de certaines tendances déjà présentes dans le puritanisme classique antérieur à 1640²². L'insistance sur l'expérience, le *feeling* de la grâce, le rôle du Saint-Esprit et celui de la conscience comme organe de sensibilité à Dieu font déjà l'objet de développements insulaires dans le cadre du piétisme puritain. Le quakerisme s'en écarte pourtant décisivement par sa dévalorisation relative des Écritures et plus généralement de la lettre biblique qu'ils opposent systématiquement à l'esprit, en contradiction avec le biblicisme singulièrement intransigeant du puritanisme majoritaire. Cette mise en retrait de la Bible est d'ailleurs l'une des raisons de l'assimilation polémique très insistantes des quakers avec le catholicisme du point de vue de leurs adversaires protestants plus conventionnels. Le refus de prêter serment a également joué un rôle de ce point de vue, en raison de l'identification légale des quakers aux « récusants papistes » (*popish recusants*) qui invoquaient également le motif de conscience – les premiers devant s'en défendre constamment en se distinguant explicitement et de manière violemment de la dissidence catholique.

Le motif de l'inspiration directe à travers la lumière dans la conscience indique à quel point l'attitude des quakers en religion est, bien plus qu'anticléricale ou égalitariste, fondamentalement anti-formaliste et anti-ritualiste. Tout ce qui ressemble à une *forme* déterminée et prescrite en matière de religion

²⁰ Cf. l'ouvrage éponyme de James Nayler, *The Lambs War against the Man of Sinne*, Londres, 1657.

²¹ On trouvera un traitement complet sur le principe de la lumière intérieure dans Rosemary Moore, *The Light in their Consciences, Early quakers in Britain 1646-1666*, University Park (PA), Pennsylvania University Press, 2000.

²² Cf. notamment l'ouvrage classique de Geoffrey Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* [1946], Chicago, University of Chicago Press, 1992, ainsi qu'un ouvrage plus récent qui reprend des thèses proches de Nuttall : Barry Reay, *The quakers and the English Revolution*, Londres, Temple Smith, 1985.

contribue à nous séparer de la présence divine et peut être assimilé à l'idolâtrie²³. Comme l'affirme William Penn, il est impossible autant qu'impie de prier ou de célébrer Dieu avec les mots des autres, non plus qu'avec les gestes des autres et moins encore dans un cadre prescrit et déterminé par l'autorité, car « le formalisme est écœurant pour Dieu et pour les hommes bons »²⁴. Dans ce cadre de pensée, le serment, notamment sous sa forme judiciaire, représente la quintessence d'un rituel religieux frelaté et détourné de son sens, dont l'aspect purement extérieur et formel est renforcé par les gestes qui sont traditionnellement et rituellement requis pour l'accomplir : on jure en effet d'abord avec son corps avant de jurer avec la langue, la main nue posée sur le livre sacré, qu'éventuellement on embrasse, la main levée vers le ciel et ainsi de suite selon une procédure en usage depuis les temps médiévaux. Tout cet appareil quasi-liturgique relève pour les quakers du domaine de l'invention humaine et non de l'institution divine – on verra plus loin comment ils traitent les précédents vétérotentamentaires régulièrement invoqués par les partisans de la pratique du serment. En tant que tel, le serment est pour ainsi dire blasphématoire. Étant purement extérieur et formel, il fait partie des mauvaises coutumes qui doivent être éradiquées pour que le chrétien authentique puisse se tourner en dedans, écouter le Christ et s'ouvrir à la lumière intérieure qui éclaire la conscience.

La condamnation du serment est également renforcée par d'autres aspects de la morale religieuse des quakers. Le quakerisme, on le sait, a développé une éthique forte de l'usage du langage – et du silence – qui l'a conduit à une séparation radicale avec « l'usage du monde »²⁵. Un quaker se doit d'adopter dans ses discours une sincérité et une transparence totales, en adéquation avec l'exigence du « *plain speech* » (parallèlement au « *plain dress* » qui est également requis). Le serment apparaît ainsi comme un ornement superflu par rapport à la sainte nudité du *yea* et du *nay*. William Penn décrit ainsi le serment comme « une manière extraordinaire de parler », hautement artificielle et s'écartant de la simplicité et de la rectitude évangéliques²⁶. De plus, l'obligation de prêter serment semble suggérer qu'il serait au fond permis de mentir dans la conversation ordinaire ; il s'agirait donc bien d'une concession excessive à la nature pécheresse de l'humanité déchue, que les quakers ne sont pas disposés à accepter pour eux-mêmes ni pour autrui. La duplicité et le mensonge sont en effet en contradiction directe avec la nécessité impérieuse de faire l'expérience de ce qu'ils baptisent « l'unicité du cœur » (*the singleness of heart*) et qui leur importe au plus haut point. William Britten recommande à cet égard de recourir à « la balance du cœur afin de peser toute chose à dire ou à accomplir » ; le moindre écart entre les pensées, les paroles et les actes doit être à tout prix évité sous peine de damnation éternelle, car dans le cas contraire « vous êtes des menteurs, et les menteurs sont voués au lac [infernal] »²⁷.

La condamnation des serments ne relève donc pas seulement d'un fondamentalisme scripturaire par ailleurs très éloigné, on l'a noté, des options essentielles de la théologie quaker, mais surtout d'une posture déontologique absolutiste qui refuse tout « double standard » en matière d'éthique de la parole. Le risque, noté par certains adversaires des quakers, demeure que cette attention vigilante – on pourrait

²³ James Parnell, le « *quaking boy* » et martyr précoce de la cause, définit ainsi très bien au début des années 1650 ce qui sépare les quakers de l'ensemble des *godly* : « God is against you dissembling Professors, who adorn the out-side, serve God in notions, words and out-side forms, but the heart is not upright with God. » (James Parnell, *A Warning for All People*, s.l.n.d., p. 1)

²⁴ « For formality in religion is nauseous to God and good men. » (William Penn, *A Brief Account of the Rise and Progress of the People call'd quakers*, dans William Penn, *The Peace of Europe, The Fruits of Solitude and Other Writings*, E. Bronner (éd.), Londres, J.M. Dent, 1993, p. 315)

²⁵ L'étude la plus remarquable de cette dimension du quakerisme demeure celle de Richard Bauman, *Let Your Words Be Few, Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-century quakers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

²⁶ « Another [principle] was, the sufficiency of truth-speaking, according to Christ's own form of sound words, of *yea*, *yea* and *nay*, *nay*, among Christians, without swearing. [...] There was no necessity of an oath ; and it would be a reproach to their Christian veracity to assure their truth by such an extraordinary way of speaking ; simple and uncompounded answers, as *yea* and *nay*, (without asseverations, attestations, or supernatural vouchers) being most suitable to evangelical righteousness. » (William Penn, *op. cit.*, p. 281-2)

²⁷ « Use *spiritual scales*, to weigh, ponder, or consider all things to be spoken or done, before they pass from thee : For man durst not let so many filthy words drop from his tongue, if first they were weighed or considered within at the heart : *Yea* and *Nay*, *Yes* and *No*, must be the same as they are spoken, and so speak the same thing intended, and pretended ; for otherwise you are *Lyars*, and *Lyars* are for the *Lake*. » (William Britten, *Silent Meeting a Wonder to the World*, Londres, 1660, p. 10)

presque dire cette obsession – portée à ce qui relève finalement de l’extériorité au nom de l’intériorité ne finisse par dégénérer en fétichisme négatif des choses extérieures. Quelques-uns parmi leurs adversaires ont pu avancer que les quakers ne s’étaient pas suffisamment gardés de ce piège et se sont empressés de les parodier²⁸. Le fait que certains usages du langage et certaines formules employés par les quakers se soient fossilisés ou mieux, cristallisés avec le temps jusqu’à acquérir une saveur exotique voire attendrissante – comme le remarquait déjà Voltaire dans les *Lettres philosophiques* au début du XVIII^e siècle – peut témoigner de cette rechute dans un formalisme qu’ils entendaient radicalement dénoncer.

La controverse avec les baptistes

Avant d’explorer les stratégies des quakers dans leur confrontation avec les autorités, il est intéressant de se pencher sur la controverse avec les baptistes, qui s’est concentrée en partie au sujet du refus des serments. Cette controverse, qui a fini par se développer en une guerre de pamphlets majeure – peut-être la plus importante parmi les non-conformistes –, a commencé très tôt, et elle s’explique par la proximité même entre quakers et baptistes²⁹. Il s’agit en effet des deux mouvements dissidents radicaux de quelque ampleur qui subsistent à la Restauration, et on constate une réelle interpénétration et circulation entre leurs audiences respectives. Plus précisément, comme l’explique Richard Baxter qui confirme ainsi le résultat des recherches historiques sur la diffusion du premier quakerisme³⁰, les quakers recrutent massivement parmi les baptistes (autant généraux que particuliers) en « vidant leurs églises ». Un tel jugement de Dieu frappant baptistes, Séparatistes et Indépendants, note non sans ironie le presbytérien Baxter, représente une juste rétribution pour ceux qui ont couvé et nourri en leur sein ces « chiens sans maîtres » que sont pour lui les quakers³¹. Pour les baptistes, se distinguer des quakers et les combattre relève donc d’une nécessité vitale.

La question des serments touche également chez les baptistes un point névralgique : les protestants « orthodoxes » les renvoient sans cesse aux anabaptistes continentaux du XVI^e siècle, qui servent de repoussoir depuis plus d’un siècle à tous les mouvements issus de la Réforme magistérielle, luthérienne ou calviniste. Or, un des traits historiques marquant – même s’il n’est pas constant – de ces anabaptistes continentaux est justement leur condamnation principielle des serments, et un certain nombre de baptistes plus ou moins isolés semblent parfois leur emboîter le pas en Angleterre. En critiquant le refus du serment chez les quakers, les baptistes font donc d’une pierre deux coups et même trois : ils montrent qu’ils ne sont assimilables ni à ceux-ci, ni aux anabaptistes, et ils détournent d’eux l’attention des autorités. Le premier moment important de la controverse a lieu après le soulèvement désespéré des partisans de la « Cinquième monarchie » en janvier 1661, qui a provoqué une réaction brutale et disproportionnée des autorités de la Restauration : un grand nombre de dissidents sont emprisonnés par précaution, et parmi eux de nombreux baptistes et quakers soupçonnés de complicité ou du moins d’affinité avec les partisans de Venner et de « King Jesus »³². Une fois la frayeur passée, on propose d’en libérer un certain nombre moyennant – ce qui peut paraître raisonnable dans le contexte – la prestation du serment d’allégeance au monarque. Les quakers refusent en masse, ainsi que certains baptistes. Plusieurs ouvrages sont alors publiés dans ce contexte particulier à la fin de l’année 1660 (c’est-à-dire au début de 1661 dans notre calendrier) par les

²⁸ Cf. notamment les « Directions how to attain to be a quaker », qui brossent un portrait caricatural et comique des Amis, dans Anon., *The quakers Court of Justice laid open to publick view*, Londres, 1669, p. 8 et suiv.

²⁹ Pour un traitement approfondi de la question des relations entre les premiers quakers et les baptistes, cf. T.L. Underwood, *Primitivism, Radicalism and the Lamb’s War, The Baptist-quaker Conflict in Seventeenth-century England*, Oxford, Oxford University Press, 1997. Underwood recense plus de cent quarante pamphlets relatifs à cette controverse entre 1650 et 1689. Mark R. Bell, *Apocalypse How? Baptist Movements During the English Revolution*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 2000, traite également brièvement de la question (cf. notamment p. 163 et suiv.).

³⁰ On trouvera des indications toujours utiles sur la diffusion du quakerisme et l’origine des premiers convertis d’abord dans le nord de l’Angleterre, la « Galilée des quakers » puis dans le sud-est et les villes majeures comme Londres dans Hugh Barbour, *The quakers in Puritan England*, New Haven, Yale University Press, 1964, notamment le chapitre 3, p. 73 et suiv.

³¹ Richard Baxter, *The quakers Catchism [sic] or, the quakers questioned*, Londres, 1655, p. iv et p. xvi.

³² Pour une première approche, toujours utile, des quintomonarchistes et de l’onde de choc due au soulèvement de Venner, cf. P. G. Rogers, *The Fifth Monarchy Men*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

baptistes Henry Denne (*Epistle to the Prisons*), John Tombes (*A Serious Consideration of the Oath of the Kings Supremacy*) et Jeremiah Ives (*The Great Case of Conscience*) pour défendre la licéité des serments. En fixant une ligne commune pour le mouvement baptiste sur cette matière – ce qui était loin d'être initialement acquis – les dirigeants baptistes permettent à leurs ouailles de quitter les geôles de Sa Majesté, mais ils en profitent aussi pour se dissocier fortement des quakers.

Henry Denne explique ainsi que l'existence des serments semble relever du consensus universel et par conséquent de la loi commune inscrite dans la conscience naturelle et dictée par Dieu. « Étant donné qu'il n'y a pas de nation si barbare qu'elle n'accepte l'usage religieux et solennel du serment invoquant son Dieu comme témoin », il feint de s'étonner que « ceux qu'on distingue du nom de quakers prétendent que la lumière qui est en eux leur enseigne à refuser les serments, alors qu'on voit que cette lumière qui est [véritablement] universelle enseigne le contraire à toutes les nations de la terre »³³. Les quakers apparaissent alors dans l'ouvrage de Denne comme de dangereux extrémistes obéissant à d'imaginaires injonctions divines – par contraste, les baptistes peuvent alors stratégiquement passer pour des modérés. Denne enjoint les quakers emprisonnés de s'interroger : « qui donc a requis ces choses de vous ? » – certainement pas la religion et le Dieu chrétiens correctement compris³⁴. Leurs souffrances sont donc inutiles, autant que leurs scrupules sont vains. La réponse des quakers à l'assaut baptiste est immédiate. Richard Hubberthorne dans une réponse à John Tombes le renvoie classiquement à l'autorité scripturaire ainsi qu'à sa conscience³⁵. Les baptistes, en se référant au consensus des nations, se sont écartés de l'enseignement du Christ, qui commande de combattre le monde et non de céder à ses coutumes pécheresses. Samuel Fisher rappelle dans *One Antidote more against the provoking Sin of Swearing* que la lumière dans la conscience est bien d'inspiration divine et qu'on ne saurait la confondre avec ce qui (dans la conscience naturelle) relève de la corruption de l'humanité déchue. Le chrétien régénéré ne saurait donc se régler sur la volonté du prince de ce monde, qui n'est autre que Satan³⁶.

Au-delà d'une polémique qui peut paraître superficielle entre deux mouvements rivaux qui ont par ailleurs intérêt à exagérer leurs différences doctrinales, le conflit avec les baptistes permet de révéler un autre aspect de l'approche biblique des quakers. La question des serments touche en effet au problème de la relation interne entre les deux testaments, et donc à la christologie. La pratique du serment est en effet bien attestée dans la Bible hébraïque – notamment le serment si particulier d'Eliezer à Abraham qui consiste à mettre la main sous la cuisse avec la main levée au ciel –, et Dieu

³³ « What doth it speak less than that the taking of an oath is one of the dictates written and engraven in the heart of man by natures finger: seeing that there is no nation so barbarous, but doth acknowledge the solemn and religious use of an oath in calling their God to witness ; which considered, I have sometimes wondred why the people that are distinguished by the name of quakers should say that the Light within them teacheth them to deny an oath; whenas we see that that Light which is universal, teacheth all the nations of the earth the contrary. » (Henry Denne, *An Epistle recommended to all the Prisons in this City & Nation*, Londres, 1660/1, p. 5)

³⁴ « Above all things is it worse to swear, than commit adultery? Than to kill the King, who is our political father, to kill father and mother; I know you will not say it. [...] All these things considered, the ground appears not to be so sure, as it was fancied. If the quaker say, the Light within forbiddeth him to swear, the consent of Nations confuteth him; if others plead the Scriptures, you see how weak it is which they say. Therefore let such as suffer in this case beware, lest they hear, Who hath required these things of you? [...] What times do we behold! Nothing but extreems are presented to our eyes and ears: some do little but swear, others will not swear at all. [...] Who shall heal these distempers? » (*Ibid.*, p. 8)

³⁵ « Whereas Jo. Tombes writes himself B.D. yet he is read among such as are truly wise, by the name of *Blinde Divine*, rather than *Batchelor of Divinity*; who hath spent so much of his time in such vain treatises, tending to nothing but to bring people out of the obedience to Christ's Doctrine, who saith, Swear not at all. [...] So for the further evidencing of the truth of those things unto people, and for ending the controversie between the *Owners* of Christ's Doctrine, and the *Opposers* of it ; we shall commend our selves, and our Testimony unto every man's conscience in the sight of God. » (Richard Hubberthorne, *Supplementum Sublatum: John Tombes his Supplement or Second Book about Swearing disproved, and made void*, Londres, 1661, p. 6)

³⁶ « What confusion is there! Will H.D. [Henry Denne] make the *Natures finger* and the measure or beams of the true Light that comes from the living God? [...] Or will he not blush to argue, that what the Light of God within men forbiddeth, and teacheth to forbear, that the *consent of Nations* (as they are fallen) and that corrupt nature they are fallen into, approveth and commandeth men to practice, and therefore they may practice it; as if it were safer to follow the imaginatious dictates of the Devils nature, which man hath contracted since he is gone out from that of God in which he was created, then follow God's own counsel, which is the Light in the conscience? » (Samuel Fisher, *One Antidote more against that provoking Sin of Swearing*, Londres, 1660, p. 45)

lui-même jure à plusieurs reprises (par lui-même) qu'il continuera d'accorder ses faveurs aux Israélites. C'est au nom d'une interprétation radicale de la césure entre le Christ et la Loi mosaïque que les quakers proclament l'abolition des serments. La logique en est que les serments représentent un signe d'imperfection, de péché, et de dégénérescence de la perfection primitive : Adam et Ève avant la Chute ne juraient pas, et les quakers ne se privent pas de faire remarquer que les serments interviennent relativement tard dans la chronologie biblique, par exemple avec Abraham. Francis Howgill fait ainsi allusion à ce temps « où il n'y avait pas de serments, quand l'homme était fait à l'image de Dieu [...] ; il n'y avait pas de serments en ce temps-là, et il n'y en avait nul besoin, car la Vérité était vivante et l'homme [vivait] en elle »³⁷. Or, les quakers – c'est leur lien de filiation possible avec des doctrines antinomistes qui peuvent sembler aux antipodes des leurs, comme celles des divagateurs (*Ranters*) auxquels de nombreux adversaires les renvoient – pensent que le Christ, nouvel Adam, promet une régénération complète, une perfection terrestre à la fois individuelle et collective. Il a accompli la Loi en la sursumant, ce qui revient aussi à l'abroger purement et simplement dans son sens traditionnel. Les serments n'ont donc plus lieu d'être sous l'Alliance nouvelle (*Covenant of Grace*) ; ils sont obsolètes comme peut l'être la loi cérémonielle du judaïsme classique dont la signification résiduelle reste au mieux typologique, au sens moins d'une préfiguration que d'une « ombre de la vérité ». Isaac Penington, dans *The Great Question Concerning the Lawfulness or Unlawfulness of Swearing*, développe particulièrement bien ce point : les Juifs avaient besoin du serment, parce qu'il était « un sceau pour lier l'homme déchu »³⁸ ; or, ils n'avaient pas la substance de la rédemption, mais seulement son fantôme. Retomber dans la pratique du serment après l'Évangile ne revient selon Penington à rien de moins qu'à « renier le Christ »³⁹. À la rigueur, l'unique serment que les quakers sont prêts à concevoir et à accepter est le Christ lui-même, vivant serment de Dieu⁴⁰.

Ce qui était valable pour le christianisme primitif l'est également pour les quakers, qui se vivent littéralement comme les continuateurs des tout premiers chrétiens, les héritiers d'une révélation continuée⁴¹. L'homme régénéré n'a plus besoin de la béquille du serment, elle lui est même interdite par la loi de l'Évangile et celle qu'il éprouve dans le cœur. Dans la séquence de la conversion quaker, à la conviction (*convincement*) font suite les premières semences de la vérité (*first beginnings of the truth*) mais la conversion authentique intervient avec la régénération qui consiste à se tourner en dedans (*turning inward*) et à être désormais guidé par la lumière intérieure qui transfigure littéralement le croyant. William Britten se fait l'écho de l'expérience typique des quakers quand il affirme que ceux qui sont dans le Christ sont « de nouvelles créatures, et qu'il y a de nouveaux cieux et une nouvelle terre en eux ». Cette transfiguration n'est pas destinée à demeurer invisible, dans une pure intériorité, car « tous leurs parties, membres, facultés et aptitudes s'appliquent à de nouveaux usages ; le cœur et l'esprit nouveaux sont en eux de telle façon qu'ils disent et font de nouvelles choses par la

³⁷ « There was a time when there was no Oaths, When Man was made in the Image of God, which consists in righteousness and true Holiness, Equity, long suffering, Patience, Goodness, Mercy and Truth, [...] Then there were no oaths, neither needed any, for Truth lived and man in it, and that spoke ; and a certainer Testimony there could not be, nor a greater : and this was before Sin and Unbelief entred. » (Francis Howgill, *A Copy of a Paper sent to John Otway, Justice of the Peace, concerning Swearing*, s.l.n.d., p. 2)

³⁸ « It was a seal to bind Fallen Man (man fallen from the Truth, from the Uprightness) [...]. This made the Jews stand in need of this Bond under the Law, in their Purposes and Promises towards God. » (Isaac Penington, *The Great Question Concerning the Lawfulness or Unlawfulness of Swearing under the Gospel*, Londres, 1660, p. 4)

³⁹ « And it is very manifest to us, that for a disciple of Christ, who hath received the Law from his Lips against Swearing, to be brought back again to Swearing (the bond of Man in the fallen state, and under the Law) is no lesse than a denial of Christ. » (*Ibid.*, p. 9)

⁴⁰ « But now God hath brought forth his son, the oath of god, whom he swore by himself (Heb. 7.21) as not finding a greater ; who is the end of all oaths, his Son, who saith, Swear not at all. [...] Now you do alledge that Abraham swore, (Gen. 21.24) who saw the day of the Son ; I answer : but when the Son came, he said, Swear not at all ; who was the oath of God, which the Lord did perform in his Son, the everlasting Oath. » (Anon., *The Glorie of the Lord Arising*, *op. cit.*, p. 10)

⁴¹ Leur primitivisme chrétien – qui en tant que tel n'est pas original – est cependant radical au sens où leur point de référence absolu est la première communauté chrétienne avant même la rédaction des Évangiles. Leurs adversaires calvinistes leur ont beaucoup reproché d'effacer la différence des temps et de relativiser en conséquence l'incarnation en tant qu'événement historique. De là découle également leur refus de considérer que les Écritures sont la Parole de Dieu, le texte d'une nouvelle Loi : le Christ vivant et lui seul peut l'être (en suivant une interprétation johannique).

loi de Dieu inscrite en eux »⁴². Le converti doit donc manifester sa nouvelle existence par un écart radical avec le conformisme ambiant et le jugement commun. Thomas Elwood indique bien dans son autobiographie que voir le mal là où d'autres ne le voient pas est un signe majeur de la régénération⁴³ ; ceux qui ne perçoivent pas le caractère néfaste des serments révèlent à tous qu'ils ne sont pas parmi les élus. De plus, il est nécessaire pour le quaker de manifester cette loi nouvelle au dehors, par l'action de témoigner à tout prix, en parole et en actes, au plus près du sens étymologique du mot « martyr », dans un « témoignage pour la vérité » qui s'oppose fermement au monde (*witness against the world*). George Fox ne proclamait-il pas que les quakers pouvaient (et devaient) « défier le monde entier »⁴⁴ ? Après tout, comme le dit aussi Benjamin Furly en 1663 dans *The Worlds Honour Detected*, les Apôtres non plus n'étaient pas là pour faire plaisir aux gens⁴⁵. Il faut donc que leurs vies elles-mêmes « parlent », d'où résulte le paradoxe de ce qu'on pourrait appeler l'exhibitionnisme quaker : religion de l'intériorité spirituelle, dont le centre de gravité est en dedans, elle est aussi celle du témoignage le plus strident, le plus visible et le plus intempestif. Un de ces témoignages cruciaux concerne les serments, et il est d'autant plus précieux aux yeux des quakers qu'il est plus saillant dans un monde où prêter serment peut devenir une exigence presque quotidienne. Comme l'affirme solennellement Margaret Fell, et il ne s'agit pas d'une posture purement rhétorique : « si je devais recevoir le monde entier pour prix de mon serment, je ne pourrais pas jurer, et tout ce que j'ai à perdre aujourd'hui à cause de mon refus de prêter serment, je suis prête à y renoncer »⁴⁶.

Les quakers, les serments et le droit anglais

Les quakers sont donc contraints pour motif de conscience – du moins le vivent-ils ainsi – de refuser de prêter serment, et ils sont généralement pleinement déterminés à le faire pour les raisons que nous venons de rappeler. Du point de vue légal et très concrètement, quels en sont les effets et comment ce refus est-il produit et reçu ? Comme on a pu le constater dans le cas du procès de Fox et de Fell, la réception par les autorités est généralement violente, car le serment est communément perçu comme un pilier du système judiciaire par ceux-là mêmes qui le font fonctionner. L'impossibilité de prêter serment produit mécaniquement une série d'incapacités civiles ou légales qui restreignent l'horizon des quakers, notamment en ce qui concerne les emplois officiels – même s'ils ne désirent généralement pas occuper les plus prestigieux d'entre eux. George Whitehead résume bien la situation au nom de l'ensemble du mouvement dans *The quakers Address* :

On tire un grand parti contre nous du fait que nous craignons tellement les serments que nous n'osons pas jurer. Pour cette raison également, on refuse à nos enfants et nos jeunes gens leurs libertés et priviléges dans les villes et les corporations une fois qu'ils ont loyalement accompli leur temps d'apprentissage. Nous ne sommes pas non plus autorisés à voter lors des élections des magistrats et des membres du Parlement en divers lieux, bien que notre droit de franchise soit avéré, etc.⁴⁷

⁴² « If any are in Christ they are New Creatures, and there is a New Heaven and a New Earth in them : For all their parts, members, faculties and abilities are put to a new use ; the new heart, and new spirit is in them, so they speak and act new things from that law of God written in their inward parts. » (William Britten, *Silent Meeting*, *op. cit.*, p. 11)

⁴³ Cf. Thomas Ellwood, *The History of the Life of Thomas Ellwood, Written by Himself*, Londres, Hunt and Clarke, 1827, p. 20.

⁴⁴ « We can challenge all the world. » (George Fox, *Journal*, *op. cit.*, p. 665)

⁴⁵ « The Apostles were not men-pleasers. » (Benjamin Furly, *The Worlds Honour Detected*, Londres, 1663, p. 23)

⁴⁶ « If I might gain the whole world for swearing an oath I could not, and whatever I have to lose this day for not swearing an oath, I am willing to offer it up. » (Margaret Fell, dans David Booy (éd.), *Autobiographical Writings by Early quaker Women*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 159)

⁴⁷ « It is not unknown to this Nation, that ever since we were a People, it hath been our Principle not to swear, make, or take Oaths, which He who is the Searcher of all Hearts knows, is no other but a case of pure Conscience. [...] But great advantage is taken against us, because we so fear an oath, as we dare not to swear : For which cause also, our Children and Young Men are not allowed their Freedoms in Cities and Corporations, when they have faithfully served their apprenticeships. Nor admitted to give our Voices in elections of Magistrates, and Parliament Members in divers Places, tho known to have right thereunto as Free-Holders, &c. » (George Whitehead *et al.*, *The quakers Address to the House of Commons, declaring their Suffering Case, Relating to Oathes and Swearing*, Londres, 1689, p. 1)

Ce qui est plus grave encore, les quakers tombent sous le coup de lois et de punitions potentiellement dévastatrices, qui se combinent pour produire ce qu'on pourrait appeler le *suraccident judiciaire*. En effet, en tant que non-conformistes et dissidents, et nettement plus radicaux que les autres sur toute une série de points, ils sont traînés devant la justice ecclésiastique ou civile pour non-fréquentation de l'Église établie (souvent comme « récusants ») ou pour non-paiement de la dîme – un point de conscience chez les quakers. Ne respectant pas le sabbat, ils peuvent être arrêtés pour avoir poursuivi leurs activités et notamment pour avoir voyagé à cheval un dimanche. Au cours de leurs missions, ils sont d'ailleurs fréquemment détenus sous prétexte de vagabondage. De plus, surtout dans les premiers temps du quakerisme, ils sont susceptibles de perturber activement le service divin, par exemple en prenant violemment à partie le prédicateur ou le ministre du culte jusque dans leur « maison à clocher » (*steeple-house*) – dans ces circonstances, de manière parfois embarrassante pour les autorités, c'est un statut du temps de Marie Tudor la catholique qui s'abat sur les quakers⁴⁸. À partir du milieu des années 1660, ils tombent sous le coup de l'ensemble de lois spécifiques qui porte le nom de Code Clarendon (du nom du Chancelier d'Angleterre), notamment la loi sur les conventicules (première et deuxième mouture) et la loi des cinq-miles. Une loi qui restreint spécifiquement leur culte et leur capacité d'action porte même leur nom en 1662 (*Quaker Act*). Cet ensemble juridique contient souvent des dispositions spéciales à l'encontre de ceux qui refuseraient de jurer. Elles impliquent non seulement des serments à tous les étages de la procédure mais elles ciblent parfois ceux qui ne jurent pas *par principe* (les quakers essentiellement) puisqu'il existe une disposition dans le *Conventicle Act* qui permet de jurer qu'on n'a pas refusé de jurer la première fois parce qu'on pensait que prêter serment était illégitime – le refus princiel semble donc bien être un facteur aggravant et non atténuant pour les autorités⁴⁹.

Pour de nombreuses raisons qui débordent donc largement la seule question des serments, la justice est amenée à connaître des quakers. Dès qu'ils entrent dans le circuit, le suraccident judiciaire peut alors se produire. Un juge hostile ou agacé, même un juge de paix local, peut très bien leur demander, parfois tout à fait hors de propos, de prêter le serment d'allégeance au monarque, ou bien un serment judiciaire quelconque (par exemple pour confirmer solennellement un témoignage ou une déclaration), le plus souvent en sachant pertinemment qu'ils vont refuser l'obligation qui leur est faite. Dès qu'il est connu que les quakers refusent de jurer par principe et qu'ils s'y tiennent, le serment devient un véritable « piège à quaker » susceptible de donner une prise sur eux. William Mead dans *A Particular Account of the Late and Great Sufferings and Oppressions of the People called quakers* évoque le cas de Samuel Cater, poursuivi devant une cour épiscopale pour simple non-conformité, qui se retrouve jeté en prison pour avoir refusé le serment d'allégeance, « un piège dont ils savaient très bien qu'il ne manque pas d'attraper un quaker »⁵⁰. William Wright, convoqué pour avoir refusé de payer la dîme, soumet par écrit sa défense à la cour mais celle-ci refuse de la recevoir dès lors qu'il ne peut pas l'attester par un serment⁵¹. William Penn, dans *Liberty of Conscience*, s'indigne de ce détournement du droit, en l'occurrence de la loi sur les conventicules : pour certains juges en effet, « l'unique question n'est pas 'avez-vous assisté à cette réunion ?', ce que vise la loi, mais allez-vous jurer, ce qu'elle ne vise pas »⁵². L'attitude persécutrice des autorités s'étend jusqu'aux quakers solidaires qui viennent reconforter et soutenir leurs coreligionnaires en prison : Penn évoque la perversité d'un juge qui « a

⁴⁸ Pour une étude d'ensemble de la relation des quakers avec le système judiciaire anglais de leur temps, qui détaille notamment les procédures légales complexes employées contre eux, cf. Craig W. Horle, *The quakers and the English Legal System 1660-1688*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1988.

⁴⁹ Cf. Craig Horle, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁰ « Samuel Cater of Littleport in the said Isle of Ely, prosecuted in the Bishops Court of Ely for not Conforming and Excommunicated, and because they could not suddenly obtain the Writ *De Excommunicato Capiendo*, his Adversaries caused him to be taken up, and being brought before a Justice, he tendered him the Oath of Allegiance, a Snare they well knew never fails to hold a quaker : so to prison he was sent, for refusing for conscience sake to swear at all. » (William Mead *et al.*, *A Particular Account of the Late and Great Sufferings and Oppressions of the People called quakers*, Londres, 1680, p. 5)

⁵¹ « William Wright of Codmanchesher, for not paying small Tythes, was cited to the Bishops Court, where he gave his Appearance, and took a Copy of the Libel against him, and tendered his answer in writing, under his Hand and Seal ; but because he could not swear to it, they would not receive it, but admonished him once, twice and thrice; and then proceeded to Excommunication. » (*Ibid.*, p. 10)

⁵² « The single question is not, were you at such a meeting? Which the act intends, but will you swear, which it intends not. » (William Penn, *Liberty of Conscience*, 1670, dans Penn, *The Peace of Europe*, *op. cit.*, p. 184)

fait d'un devoir chrétien un piège diabolique : ceux qui sont venus afin de visiter les prisonniers ont été eux-mêmes emprisonnés pour leur charité ; de telle façon que sa maxime présente semble être que ceux qui ne prêteront pas serment ne pourront venir voir les prisonniers sans le devenir à leur tour. »⁵³ Le caractère systématique de ce stratagème anti-quaker utilisé, précise Samuel Fisher, comme une « toile d'araignée, un filet ou une machine infernale » par les hordes des envieux contre tous les honnêtes chrétiens, est révélé en creux par la réponse d'un présumé quaker au juge qui croyait l'effrayer en brandissant la menace de le soumettre au serment : « dites-lui [bien] que je prêterai serment s'il le fait »⁵⁴. Une telle menace peut néanmoins s'avérer terriblement efficace : les quakers sont voués par exemple à perdre la plupart de leurs procès civils – par exemple, pour des questions d'héritage et de testament, d'autant que leurs mariages ne sont pas officiellement reconnus – et leurs parents hostiles peuvent en tirer parti. Mary Penington, l'épouse d'Isaac, signale ainsi qu'en raison de leur refus de jurer, certains parents et connaissances « ont suivi cette voie pour me priver de mes terres [...] et ainsi nous avons été dépouillés du bien de mon mari, et d'une grande partie du mien »⁵⁵. Enfin, leur refus répété du serment d'allégeance expose les quakers au *Praemunire*, avec des conséquences dramatiques⁵⁶. En théorie comme en pratique, cela peut signifier la prison à vie avec confiscation des biens, ou pis encore.

Comment les quakers ont-ils réagi à cette situation de persécution qui a débuté très tôt, notamment dès 1655 avec le serment « d'abjuration du papisme » sous Cromwell⁵⁷ ? Au-delà de la confrontation pure devant laquelle les quakers ne reculaient pas, deux stratégies alternatives ont progressivement été développées : user de stratagèmes légaux afin de contourner les conséquences de leur posture, et faire évoluer la législation. Dans ces deux perspectives, le mouvement quaker a mis en place une organisation qui deviendra d'une redoutable efficacité, et qui est symbolisée par la création en 1676 d'un organe dédié aux persécutions, le *Meeting for Sufferings* se réunissant à Londres. Il était notamment chargé de collecter et de centraliser l'information concernant toutes les procédures engagées contre les quakers, en demandant systématiquement aux Amis d'exiger des autorités une copie des pièces juridiques et notamment des actes d'accusation. Pour une part, il s'agit certes d'un réflexe martyrologique calqué sur le modèle du *Livre des Martyrs* de John Foxe, qu'ils connaissent parfaitement : les quakers sont un peuple souffrant (« *a suffering people* ») ; le résultat en est le *Great Book of Sufferings* et des compilations volumineuses comme celle de Joseph Besse, publiée au XVIII^e siècle. Les documents réunis par le *Meeting for Sufferings* permettent cependant de nourrir les pétitions et les suppliques adressées au Roi, au Parlement, aux personnes haut placées – notamment aux juges –, mais aussi à une opinion publique en voie de constitution : le mouvement quaker devient alors un véritable groupe de pression doté d'un organe de propagande relativement efficace.

⁵³ « But what of all things aggravates the man's impiety, is the making a devilish snare of a Christian duty ; since such as have come to visit the imprisoned have been imprisoned themselves for their charity; so that with him it seems a current maxim that those must not come to see prisoners, and not be such themselves, who will not take the oath of allegiance to do it. » (*Ibid.*, p. 184)

⁵⁴ « I say, the said oath is unduly imposed, or rather unjustly used, as a spiders web, as some net or evil engine, wherewith many envious minded men design the entrapping, entangling and ensnaring such harmless, honest, innocent and tender-hearted people, against whom they bear any private grudge, particular spleen, or personal enmity. [...] Some that judge themselves to be Justices, more by their Commission from the King to do justice, then by their doing it, threaten them with the imposition of the oath; which silly doings of some men, that know not how rightly to rule themselves in their place of power when they are got into it, made (as I have heard) one, who was not so tender of taking the oath, as his adversary thought he was, when he received this threatening message from the justice, viz. *Tell him, I will tender the oath to him*, very readily returned this answer to his foe, who hoped to fright him by it, viz. *Tell him, that I will take it if he do.* » (Samuel Fisher, *op. cit.*, p. 2)

⁵⁵ « Because we could not swear, relations took that course, to defeat me of my land. [...] Thus we were stripped of my husband's estate, and wronged of a great part of mine. » (Mary Penington, dans David Booy (éd.), *Autobiographical Writings*, *op. cit.*, p. 94)

⁵⁶ D'origine médiévale et destinée initialement à restreindre les prérogatives du pape dans le royaume, la loi dite de *praemunire* a été revitalisée sous Henri VIII et ses successeurs en tant qu'instrument de détection des catholiques et plus généralement des agents ou espions de princes étrangers ; être soumis à ce statut revenait donc à être accusé de trahison et les peines étaient définies en conséquence.

⁵⁷ Cf. la brève histoire des souffrances des quakers à cause des serments dans l'admonition de William Caton à Charles II dès la Restauration : William Caton, *An Epistle to King Charles the II sent from Amsterdam*, Londres, 1660, p. 5.

Dans un deuxième temps, cette masse d'archives – qui est aussi une des meilleures fenêtres dont nous disposons pour observer le fonctionnement effectif de ce labyrinthe qu'est le système judiciaire anglais du XVII^e siècle –, peut servir un but étroitement fonctionnel : il s'agit d'une collection de précédents, et d'une base de données pour agir sur le système judiciaire, en repérant ses failles. L'ironie de ces procédés est que les quakers sont devenus à terme des spécialistes des vices de procédures et des fanatiques apparents de la lettre de la loi – non sans paradoxe de la part de ceux qui professaient de mépriser la lettre au nom de l'esprit. À chaque fois qu'un mot ou une précision de détail manquait dans l'acte d'accusation, par exemple un nom mal orthographié, une date mal reportée ou un statut non mentionné, ils réclamaient la nullité de l'ensemble de la procédure. Un des sommets comiques de ce légalisme défensif sourcilleux a consisté à affirmer qu'une loi ne s'appliquait pas à des femmes prédicatrices – nombreuses chez les quakers – puisque le texte du statut en question n'employait que le pronom masculin « *he* ». Toutes les procédures liées aux serments étaient autant que possible contestées par les quakers par ces moyens étroitement légaux. Dans certains cas, les quakers ont même attaqué les conclusions d'un jury en accusant celui-ci de parjure – un retournement de situation particulièrement plaisant⁵⁸. Il devenait en tout cas coûteux et pénible de s'attaquer aux quakers, et cela commençait à se savoir.

La deuxième voie, plus prometteuse à terme mais aussi plus délicate, consistait à faire évoluer le droit lui-même. On observe entre le milieu et la fin du XVII^e siècle un glissement progressif d'une posture agressive à une position surtout défensive. Dans les premiers temps, les quakers s'adressaient de manière prophétique et menaçante aux autorités au nom de leur conscience régénérée, en exigeant la mise en conformité de la loi des hommes et de la loi de Dieu dans la conscience. Leur témoignage obstiné avait pour but ultime et revendiqué de changer l'ordre du monde en mettant fin à la scandaleuse culture du serment. Un pamphlet proclame ainsi à la manière caractéristique des premiers quakers : « toutes vos lois sont modifiables [...] c'est le Seigneur qui me pousse à l'exiger de vous [...]. Prenez garde alors quand vous édictez vos lois, car tout ce qui est contraire à ce qui est dans la conscience doit être abattu par le glaive du Seigneur. »⁵⁹ Parmi les nombreuses interpellations prophétiques adressées à Cromwell, celle de John Camm est directe et sans détour : « Ami, tu dis que ta conscience t'affirme qu'aucune loi en vigueur ne retient en esclavage le peuple de Dieu [...] [mais] ceux qui ne peuvent pas jurer sont mis à l'amende et emprisonnés [...] Vous qui jurez, vous reniez le Seigneur Jésus Christ qui vous a rachetés, ainsi que sa doctrine. »⁶⁰ Camm en tire une conclusion pleine de menaces voilées que Cromwell devrait selon lui méditer : « si vous ne voulez pas reconnaître le Seigneur dans son ouvrage, Il l'accomplira d'une autre façon. »⁶¹

Si les premiers quakers sont engagés dans une guerre totale contre les serments, à la fin de la période en revanche, il s'agit plutôt de demander une sorte « d'accommodement raisonnable » à la québécoise, qui puisse les exempter en tant que groupe religieux et dénomination distincte de l'obligation de jurer et des rigueurs de la loi⁶². Ils offrent ainsi une solution de compromis qui avait été parfois envisagée au

⁵⁸ Ainsi, George Fox utilise-t-il le fait d'une date mal reportée pour convaincre le jury d'avoir prêté un faux serment. Cf. Fox *et al.*, *The Examination and Tryal*, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁹ « All your laws are changeable, that are made in nature and minde, that act contrary to that in the conscience. [...] this I am moved of the Lord to command you [...] Therefore be awarned how you make laws : for all must be cut down with the Sword of the Lord, which is contrary to that in the conscience. » (Anon., *The Glorie of the Lord Arising*, *op. cit.*, p. 14)

⁶⁰ « Friend, thou saiest, That in thy conscience tells thee, that there is no law that is extant by which the people of God are kept in bondage [...] [yet] this Law thou countest just, which prisons the righteous, and encourages the evil doers, which is contrary to the Law of God, which is according to that in the conscience. [...] Thirdly, another thing is acted in the Nation, contrary to the light of Christ in the conscience [...] some that cannot swear, such are fined and prisoned, and many suffer now, because they cannot swear, and so you would bring them into condemnation, and into the evil contrary to the doctrine of Christ. [...] And all your laws acted contrary to that of God in the conscience : that of God in the conscience will testifie and witness against you, and your laws, and witness the law of God, which is according to that in the conscience, which is perfect, and endures for ever. You that swear, deny the Lord Jesus Christ that bought you, and his Doctrine. » (John Camm, *Some Particulars Concerning the Law sent to Oliver Cromwell, Who is Chief Ruler in these Nations, according to man*, Londres, 1654, p. 2-3)

⁶¹ « If you will not own the Lord in his own work, he will do it another way. » (*Ibid.*, p. 5)

⁶² On peut estimer également que le degré d'acceptabilité des quakers dans la société a lui-même évolué durant la période, ouvrant la possibilité d'un compromis. Sur cet aspect, notamment sur la respectabilité commerciale grandissante des quakers

départ, dès les années 1650 : que les quakers puissent affirmer ou déclarer simplement au lieu de jurer. À cet égard, le procès particulièrement mouvementé de John Crook en 1662 a marqué un tournant ; après celui-ci, les quakers proposent désormais souvent d'affirmer plutôt que de jurer, en offrant en garantie les mêmes effets juridiques qu'un serment, *précisément* parce qu'ils sont des quakers : « Nous souhaitons et requérons [...] qu'en lieu et place [des serments] notre oui et notre non soient acceptés et reçus ; et que si nous n'étions pas fidèles à notre oui et à notre non [...], nous subissions la même punition que ceux qui jurent et se parjurent. »⁶³ Après tout, comme l'affirme William Penn, la religion des quakers ne lie-t-elle pas leur conscience « plus fortement que tous les serments du monde »⁶⁴ ? L'affirmation solennelle des quakers, éventuellement en ajoutant « en présence de Dieu tout-puissant » – comme l'avait suggéré Penn parmi d'autres⁶⁵ – est la solution qui sera finalement adoptée. En 1696, l'*Affirmation Act* garantit l'exemption des quakers après une campagne intense menée notamment par George Whitehead après le décès de Fox. Cette solution de compromis n'a pas été acceptée par tous au sein du mouvement, certains quakers reprochant à leurs dirigeants d'avoir cédé devant le monde. Les quakers ont de fait été accusés de se livrer à une forme de casuistique juridique proche de l'équivocation : « déclarer en présence de Dieu, avec Dieu pour témoin, affirmer solennellement », ce n'est pas « jurer » ou « prêter serment », puisque le mot n'y est pas : mais n'est-ce pas jouer sur les mots et se moquer de l'esprit qui devrait les guider toujours ? Richard Hubberthorne avait répondu par avance dès 1661 : « Tu dis qu'employer ces formules 'Dieu le sait' ou 'j'affirme devant Dieu' ou 'Dieu est mon témoin' [...] c'est jurer tout court [...] mais si ce sont des serments alors pourquoi les juges ne les reconnaissent-ils pas comme tels, et ne mettent-ils pas en liberté ces prisonniers qui proposent de [les] prononcer ? »⁶⁶ La guerre des serments révèle ainsi un des traits constitutifs du quakerisme : l'identité quaker s'est délibérément construite contre le monde et *par conséquent* en interaction étroite avec lui, dans un furieux corps-à-corps qui a laissé sa marque sur la société des Amis.

Dans la guerre de cinquante ans qui opposa les quakers, les autorités et le droit anglais au sujet des serments, qui a eu le dernier mot à la fin du XVII^e siècle ? À terme, l'obstination des quakers semble avoir porté ses fruits, puisque la législation et les pratiques ont été partiellement transformées, notamment par la prise en compte des droits de la conscience dissidente – en l'occurrence, l'objection de conscience concernant les serments et la reconnaissance de la spécificité des quakers. Certains facteurs extérieurs à leur action ont cependant joué un rôle dans cette évolution, et le climat nouveau qui prévaut après le Glorieuse Révolution de 1689 y a certainement contribué. De plus, il a fallu attendre longtemps avant que le réquisit du serment pour occuper la plupart des emplois officiels soit restreint ou aménagé dans les îles Britanniques – en reconnaissant notamment au cours du XIX^e siècle les spécificités de groupes religieux minoritaires. Les quakers ont cependant construit un outil puissant, un prototype d'organisation de défense légale et de *lobbying* qui les a structurés et rassemblés, contribuant ainsi à leur survie en tant que groupe. Ils ont ainsi fourni un modèle applicable

en dépit de leur refus des serments, cf. Richard L. Greaves, « Seditious Sectaries or 'Sober and Useful Inhabitants'? Changing Conceptions of the quakers in Early Modern Britain », *Albion*, vol. 33, N°1, 2001, p. 24-50.

⁶³ « We desire and request, that you would be pleased to enact or provide that instead & place thereof (as the Cases may require), our *yea* and our *nay* may be accepted and taken ; and if we break our *yea* or our *nay* which is Christ's solemn Form of sound Words, and which is his Gospel-Command, which we stand to and for ; then let us suffer the same Penalty as they that can swear and break their oaths. » (Anon., *The Case of the People called quakers*, *op. cit.*, p. 26)

⁶⁴ « We conceive, we need not swear to deny a Supremacy or to pay an Obedience, where our Faith and Religion teacheth us both ; which are a stronger tie upon our consciences, than all the Oaths in the world. » (William Penn, *Reason why the Oaths should not be made a Part of the Test to Protestant Dissenters*, Londres, 1683, p. 2)

⁶⁵ Il s'agit de la contribution de Penn à la controverse du test anti-papiste. Voici le texte alternatif qu'il propose à la considération des autorités : « We do humbly offer a Declaration, and pray, that it may be received as a Testimony of our good affection to the Protestant Cause [...]. And in case any among us shall be found false to our Declaration and Engagement, let such be punish as Perjured Persons : I A.B. do in the presence of Almighty God solemnly profess, and in good conscience declare, It is my real judgment, that the Church of Rome is not the Church of Christ. [...] And I do likewise sincerely testify and declare, that I do from the bottom of my heart detest and abhor all Plots and Conspiracies, that are or may be contrived against the King, Parliament or People of this Realm. » (*Ibid.*, p. 6-7)

⁶⁶ « Thou sayst that the using of these speeches, God knows, or I affirm before God, or God is our witness, or This we say in the presence of him that shall judge the quick and the dead; as an appeal to God's contestation, is plain swearing. [...] If those be Oaths how is it that the Judges and Justices in Sessions will not own them as so, and set free those prisoners when they offer to say God knows, God is witness, etc. » (Richard Hubberthorne, *Supplementum Sublatum*, *op. cit.*, p. 2)

à tout combat politique pacifique prenant la conscience comme mot d'ordre, modèle qui a exercé une influence lointaine mais non négligeable sur l'avenir des mouvements et des penseurs de la désobéissance civile. D'un autre point de vue, l'activisme des quakers des générations ultérieures semble avoir perdu de la force qui caractérisait leurs glorieux ancêtres, et le lourd tribut payé pour leur résistance dans une longue guerre d'usure semble devoir en être en partie responsable.

La confrontation permanente avec l'appareil judiciaire anglais a en effet marqué au fer rouge l'existence d'un nombre considérable d'individus : on estime à plus de vingt mille les quakers emprisonnés, de manière répétée et parfois à vie, entre 1650 et 1690, sans compter les déportés. Richard Baxter remarquait dans les années 1680 (avec approbation et non sans une certaine *Schadenfreude*) à quel point les quakers avaient perdu de leur virulence – mais pas tout à fait de leur obstination – peut-être parce qu'ils devaient désormais penser avant tout à « *sauver leur peau* »⁶⁷. Dans leur combat contre les serments, il est difficile de juger si les quakers ont triomphé par la force de leur obstination ou bien plutôt en raison du déclin relatif de la culture à la fois politique et religieuse du serment qui est nettement perceptible à la fin du XVII^e siècle – il s'agit évidemment d'une équation à variables multiples –, et plus encore d'évaluer dans quelle mesure exacte ils ont eux-mêmes contribué à ce déclin et dans quelle mesure ils en ont ultimement bénéficié.

⁶⁷ Cf. Baxter, *Autobiography*, *op. cit.*, p. 97.