

Faculté de théologie
de l'Université de Fribourg
Semestre de printemps 2017

L'Union de Fribourg et le régime du travail

I. L'organisation de l'Union – L'entente internationale pour la protection des
travailleurs – La finalité et le rôle du travail humain.

Travail de master
réalisé sous la direction du prof. Thierry COLLAUD
et codirigé par le prof. Paul-Bernard HODEL,
validé en théologie morale spéciale,
par

Pascal ORTELLI

Master en théologie branche unique avec spécialisation en théologie morale et éthique

N° d'étudiant : 10-217-297
Avenue du Guintzet 25, 1700 Fribourg
pascal.ortelli@unifr.ch – 079 575 41 59

Fribourg, le 1^{er} mai 2017

En la fête de S. Joseph travailleur, patron de notre famille qui est en train de s'agrandir...

Table des matières

TABLE DES MATIÈRES.....	3
INTRODUCTION	6
PREMIÈRE PARTIE	10
L'UNION DE FRIBOURG ET LA PRISE DE CONSCIENCE D'UNE NÉCESSAIRE THÉMATISATION DU MESSAGE SOCIAL DE L'ÉGLISE	10
CHAPITRE 1 Les sources consultées.....	10
CHAPITRE 2 La structure de l'Union de Fribourg.....	14
2. 1. Ses caractéristiques et les bases de l'accord initial de 1884.....	15
2. 2. Son mode de fonctionnement	18
2. 3. Sa Constitution et ses statuts définitifs.....	20
CHAPITRE 3 Le contexte proche - Membres et groupes présents à Fribourg.....	25
3. 1. Le nombre de membres.....	25
3. 2. Leur profil.....	26
A. La faïtière : le groupe romain.....	26
B. Le foyer français.....	28
C. Le foyer romain	32
D. Le foyer autrichien et allemand.....	33
CHAPITRE 4 Le contexte lointain - La matrice doctrinale en présence : entre catholicisme intransigeant et fidélité ultramontaine	37
4. 1. Les caractéristiques du catholicisme intransigeant.....	38
4. 2. La note propre du catholicisme social de l'Union de Fribourg : sa fidélité ultramontaine.....	40
4. 3 Les liens de l'Union de Fribourg avec le Saint-Siège : l'audience de Kuefstein.....	42
CHAPITRE 5 Pourquoi cherche-t-on à élaborer une doctrine sociale chrétienne à Fribourg ?.....	48
5.1. Un changement de paradigme à tous les niveaux.....	49
A. Des laïques qui font de la théologie.....	50
B. Le champ d'étude de la théologie s'élargit	51
C. La nécessité de donner de solides fondements chrétiens aux œuvres de secours.....	52
5.2. Un discours social fondé sur une analyse socio-doctrinale.....	54
5.3. L'Union de Fribourg : un programme utopique ou une utopie programmée ?.....	58
DEUXIÈME PARTIE LES TRAVAUX DE L'UNION DE FRIBOURG SUR LE RÉGIME DU TRAVAIL	62
I. Vers une entente internationale pour la protection des travailleurs	63
CHAPITRE 1 Les travaux de l'Union de Fribourg relatifs à cette entente internationale.....	63
1.1. Les thèses.....	63
1.2. Les Rapports et les Mémoires.....	64
A. Le Rapport présenté au nom de la 1 ^{re} Commission par Louis Milcent.....	64
B. Les travaux du baron d'Avril et la <i>Note</i> de 1887	67
C. Le Rapport de la deuxième commission en 1888.....	69
D. Le Mémoire de Louis Olivi.....	72
CHAPITRE 2 La pertinence d'une telle entente internationale	73
2.1. Le bien-fondé d'une intervention papale.....	74
A. Les justifications données par Louis Olivi.....	74
B. Une relecture socio-doctrinale de cette question	76
2.2. Le paradigme du travail alors en cours	79
A. La récupération de la clôture et le silence de l'ouvrier	80
B. Les ambiguïtés du paternalisme	81
CHAPITRE 3 Le bien commun dans les travaux de l'Union de Fribourg	83
3.1. La notion de bien commun dans les thèses	83
3.2. Un problème d'ordination : l'articulation du bien particulier et du bien commun.....	84
A. Position du problème	85

B. Une juste compréhension de la dimension ordinatrice du bien commun	86
1. Les différents types de justice	87
2. Est-il nécessaire de distinguer la justice particulière de la justice générale ?	88
3. La fonction architectonique de la justice générale et le rôle unificateur du bien commun	89
4. Le recours au duplex ordo.....	89
5. La juste reconnaissance de l'autonomie du pouvoir temporel	90
6. Le double rapport des parties au tout.....	91
7. La consistance propre de la communauté politique	92
3.3. Application à notre propos : les lignes réductrices à éviter	92
A. Le bien commun réduit à la sphère publique	93
B. Le bien de la vie politique n'est qu'un moyen dispositif au bien ultime	93
C. Les accents du bien commun retenus par les membres de l'Union dans la définition de la production	94
CHAPITRE 4 La place d'une telle entente au sein de leur projet de société organique.....	96
4.1. Le régime corporatif et la restauration organique de la société	96
A. Les avantages du corporatisme pour la promotion du bien commun	97
B. La métaphore organiciste de la société	100
4. 2. Le rôle exercé par une telle entente.....	102
4. 3. La postérité de cette entente appréhendée sous l'angle de la motion de Gaspard Decurtins.....	103
II. La finalité et le rôle du travail humain	106
Chapitre unique.....	106
II. 1. La valeur accordée au travail dans le contexte de l'Union de Fribourg.....	106
A. L'absence d'une réflexion fondamentale sur le travail au sein de l'Union.....	107
B. Les précisions apportées par les travaux antérieurs du foyer romain.....	108
II. 2. La valeur accordée au travail humain dans le discours de l'Eglise	113
A. Les principaux lieux bibliques relatifs au travail	113
B. Les trois inflexions-clés par rapport à la conception du travail dans l'histoire du christianisme ..	115
C. Jalons pour une théologie du travail	118
CONCLUSION	122
Les leçons de l'Union de Fribourg et les <i>res novae</i> du travail.....	122

ANNEXE I	127
La Constitution de l'Union de Fribourg	127
A. Ses différentes phases d'élaboration.....	127
B. René DE LA TOUR DU PIN, Statuts de l'Institut catholique de sociologie qui sera nommé : Union de Fribourg (en Suisse)	128
 ANNEXE II	 132
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Projet de réponses aux trois points du programme</i>	132
 ANNEXE III	 136
A. René DE LA TOUR DU PIN, <i>Lettre du 2 février 1881 adressée à Mgr Mermillod</i>	136
B. François DE KUEFSTEIN, <i>Lettre du 20 janvier 1886 à Mgr Mermillod</i>	138
 ANNEXE IV	 141
René DE LA TOUR DU PIN (?), <i>Note sur la crise sociale actuelle, et appel à l'intervention de l'Eglise</i>	141
 ANNEXE V	 146
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Lettre du 22 septembre 1884 à Mgr Mermillod</i>	146
 DOCUMENTS CONSULTÉS	 148
 BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	 171
1. Sur l'Union de Fribourg, ses origines et sa postérité	171
2. Sur le catholicisme social en général	174
3. Sur la doctrine sociale de l'Eglise	176
4. En lien avec le régime du travail.....	178

Introduction

Suite à deux votations populaires en Suisse sur le salaire minimum en 2014 et sur le revenu inconditionnel de base en 2016, force est de constater que nous sommes aujourd’hui confrontés à de nouvelles interrogations dans notre rapport au travail. Alors que dans l’Eglise catholique, nous venons de commémorer les trente-cinq ans de *Laborem exercens*, l’encyclique sur le travail humain de S. Jean-Paul II, il n’est peut-être pas inutile de réfléchir à nouveau sur cette question. Nous le ferons à partir d’une contribution locale à l’enseignement social de l’Eglise : les travaux de l’Union de Fribourg.

Toutefois, pourquoi avoir choisi de nous en référer aux réflexions de « ce petit club d’aristocrates et de théologiens préoccupés par la question sociale ¹ », qui s’est réuni annuellement dans la cité des Zaehringen de 1884 à 1891, sous le haut patronage de Mgr Gaspard Mermillod, juste avant et pendant la publication de *Rerum novarum*. A propos de cette période et de l’encyclique programmatique de Léon XIII, nous pourrions en effet très vite conclure à la suite d’Aram Mattioli qu’il ne fait plus guère sens pour les historiens de s’obliger à honorer cet héritage, si ce n’est dans la perspective de lui forger son historicité définitive, pour ne pas dire éternelle². Il en irait alors de même pour les travaux de l’Union de Fribourg pour lesquels, comme le relève Máté Botos à propos de « l’approche un peu idéologique » de Mattioli, on peut en arriver à les considérer uniquement sous leur angle antimoderniste, fruits d’« opinions contre-révolutionnaires³ ». Ils deviendraient alors caducs pour notre temps et n’auraient plus rien à nous apprendre, du fait que l’ordre social chrétien qu’ils voulurent reconstruire n’appartenait déjà qu’à un passé médiéval mythifié.

¹ Máté BOTOS – Francis PYTHON, « L’Union de Fribourg », in : Claudio FEDRIGO – Carmen BUCHILLER – Hubert FOERSTER (éd.), *Fribourg sur les chemins de l’Europe*. Exposition du 4 mai au 24 juin 2000, Fribourg, Archives de l’Etat de Fribourg – Bibliothèque cantonale et universitaire de Fribourg – Service archéologique cantonal de Fribourg, 2000, p. 115.

² Aram MATTIOLI, « Die Union de Fribourg oder die gegenrevolutionären Wurzeln der katholischen Soziallehre », in : Aram MATTIOLI – Gerhard WANNER (Hg.), *Katholizismus und « soziale Frage »*. Ursprünge und Auswirkungen der Enzyklika « Rerum novarum » in Deutschland, Liechtenstein, Vorarlberg und St. Gallen, « Clio Lucernensis – ad hoc. Kleine Reihe des Historischen Seminars, Hochschule Luzern 2 », Zürich, Chronos Verlag, 1995, p. 16 : « Für den Historiker macht es keinen Sinn mehr, die in Ehren ergraute Sozialenzyklika Leos XIII. in der Perspektive eines verpflichtenden Gegenwartsauftrages oder einer “Erblast” zu würdigen ». Il poursuit en précisant selon lui, le rôle de l’historien qui, en se tournant vers un tel texte en chasseur de mythes [« als “Mythenjäger” »], doit, pour l’éternité, rendre son historicité à un tel document écrit [« diesem scheinbar für die Ewigkeit geschriebenen Schriftstück seine Historizität zurückgeben muss. »] (traduction personnelle).

³ Máté BOTOS, « La postérité de l’Union de Fribourg dans la mémoire catholique », *Revue suisse d’histoire religieuse et culturelle* 100 (2006) 310.

Tel n'est pas le sens de notre démarche. Sans chercher pourtant à canoniser les travaux de l'Union de Fribourg, nous souhaiterions simplement montrer, documents à l'appui, que leur contribution fut peut-être plus riche et inspiratrice qu'elle ne paraît. Comme nous le voyons avec l'actualité politique suisse, les grandes questions de la fin du 19^e siècle se reposent avec une acuité particulière, mais cette fois, sous le prisme du paradigme technocratique qui bat son plein. Il n'est dès lors peut-être pas inutile de se replonger dans les intuitions fondatrices qui façonnèrent un bon nombre des acquis sociaux dont nous bénéficions encore aujourd'hui.

Lorsque nous évoquons l'Union de Fribourg, bien souvent nous n'en retenons que son accent corporatiste. Cependant, nous souhaiterions mettre ici en avant l'importance que prit dans leurs travaux la question d'une entente internationale pour la protection des travailleurs, prémisse de leur projet de réforme sociale. C'est bien cette entente qui les mobilisa en premier lieu. Elle demeura présente à leur esprit, tout au long des réunions, un peu à l'image d'un fil d'Ariane. Etudier la genèse et le développement de ce projet d'entente, en quelque sorte matriciel, permettra de montrer comment des intellectuels catholiques, principalement des laïcs d'ascendance aristocratique, prirent position face aux défis posés par la société de cette fin de siècle. Cela ne manquera pas, nous le croyons, d'inspirer et d'éclairer les réponses que nous avons à trouver pour notre temps.

A ce stade, il importe en outre de relever que la quasi majorité des études réalisées sur l'Union de Fribourg ont été faites à partir d'une approche historique. Elles se sont principalement intéressées à la question de sa postérité et de son influence réelle ou présumée par rapport à *Rerum novarum*. A ce sujet, les recherches sur l'historiographie de l'Union, réalisées par Francis Python et Máté Botos, offrent un excellent point de départ. Nous les compléterons par la découverte d'inédits que nous avons faite dans les archives Mermillod. En définitive, comme le relève Philippe Chenaux, on a peu étudié la question de l'Union de Fribourg pour elle-même⁴ et nous ajoutons : dans sa teneur théologique⁵.

⁴ Philippe CHENAUX, « Les origines de l'Union de Fribourg », in : COLL., *Rerum novarum : écriture, contenu et réception d'une encyclique*. Actes du colloque international organisé par l'Ecole française de Rome et le Greco n°2 du CNRS (Rome, 18-20 avril 1991), Rome, Ecole française de Rome, 1997, p. 255 : « C'est dire si le chercheur se trouve démuné lorsqu'il ambitionne de s'intéresser non pas tant à l'influence supposée des travaux de l'Union sur Léon XIII (question centrale et ô combien légitime) que plutôt à l'Union elle-même et à ses origines ».

⁵ A notre connaissance, la seule étude existante qui traite ce sujet de la façon la plus complète dans une perspective de théologie morale est la thèse de Normand J. PAULHUS soutenue en 1983 : *The Theological and Political Ideals of the Fribourg Union*, Boston, Boston College-Andover Newton Theological Seminary, 1983. Comme le relève Máté BOTOS en contrepoint, « (m)alheureusement, son travail qui n'a pas été édité, traite la question sociale dans le contexte de la théologie morale. » (« La postérité de l'Union de Fribourg... » 309). Il est en outre précisé dans la bibliographie de la contribution de M. BOTOS – F. PYTHON que cette thèse est disponible sous forme de microfiches (*ibid.* 121). Grâce au concours du professeur Paul-Bernard Hodel, nous disposons d'un exemplaire imprimé.

A la suite de la remarque de Guy Bedouelle dans son article qui fait autorité sur la question, il y aurait par conséquent un travail à reprendre – que lui-même n’a pas réalisé – « et qui consisterait à reconstituer pour chaque sujet son élaboration propre⁶ ». C’est modestement ce que nous nous proposons d’entreprendre ici pour le thème du régime du travail. Cette approche adoptera donc davantage le point de vue du théologien moraliste, mais ne pourra pas pour autant faire l’impasse d’un recours à l’histoire de l’Eglise. En ce sens, un procédé classique en théologie sera mis en œuvre. Celui-ci consiste à élaborer une démarche en présentant d’abord le donné auquel nous sommes confrontés. C’est l’étape de la théologie des sources. Puis nous tenterons une synthèse plus spéculative avec la théologie systématique, étape propre dans notre *cursus* fribourgeois à la période du master.

Concrètement, tout en exposant et en croisant les sources, notamment pour les inédits découverts dans le fonds Mermillod, cela nous amènera à parler, dans une première partie, de l’Union de Fribourg en général quant à son organisation. L’accent sera mis sur ses spécificités, sur sa dimension internationale et son lien avec le Saint-Siège, tout en cherchant à dégager les principaux éléments contextuels dans lesquels elle s’inscrit. Il va dès lors s’agir de comprendre pourquoi des hommes de plusieurs nationalités se sont tout à coup préoccupés de la question sociale. Initiative parmi tant d’autres, pourquoi ces hommes-ci ont-ils choisi Fribourg pour élaborer leur doctrine sociale chrétienne ? Enfin, de quelle autorité se réclamaient-ils pour avoir l’audace de tenter un tel projet ?

La deuxième partie se construira autour du contenu même des travaux de l’Union. Vu l’ampleur de la tâche, leur projet d’entente internationale pour la protection des travailleurs occupera la majeure partie de ce travail. Que visaient-ils ? Etait-ce réalisable ? Quels en furent les fruits ? La méthodologie adoptée pour rendre compte de ces questions sera réutilisée ultérieurement. Elle consiste tout d’abord à résumer les positions en présence à partir du petit fascicule intitulé : *Réimpression des thèses de l’Union de Fribourg*⁷.

⁶ Guy BEDOUELLE, « De l’influence réelle de l’Union de Fribourg sur l’Encyclique *Rerum novarum* », in : COLL., *Rerum novarum : écriture, contenu et réception d’une encyclique*, op. cit., pp. 249-250.

⁷ COLL., *Réimpression des thèses de l’Union de Fribourg*. 1883-1893, Blois, Imprimeries réunies du Centre, 1903. Ce fascicule d’une quarantaine de pages se trouve assemblé dans un recueil rassemblant divers imprimés de provenance variée. On y trouve également une version en allemand des thèses de l’Union de Fribourg, précédées des thèses du groupe de Rome et de celles de la *Freie Vereinigung katholischer Sozialpolitiker*, sous : COLL., *Beschlüsse welche von drei verschiedenen Studienkommissionen katholischer Sozialpolitiker in den Jahren 1882-1891 gefasst worden sind*, Sankt-Pölten, Leo Gesellschaft, 1903, pp. 47-65.

Dans la deuxième partie de son article précédemment cité (« De l’influence réelle de l’Union de Fribourg... », pp. 249-253), G. BEDOUELLE expose sous forme de synthèse les principales vues de l’Union de Fribourg, en soulignant à la note 36 que : « Par commodité, on peut aborder les thèses de l’Union de Fribourg par le petit fascicule publié anonymement en 1903 (...). On y trouve en effet une compilation des textes adoptés au fil des années par l’Assemblée de ceux qui se trouvaient à Fribourg au mois d’octobre de chaque année. ».

Contrairement à Guy Bedouelle qui pour les besoins de son article s'est limité à ce livret et à quelques incursions dans les procès-verbaux, sa suggestion sera néanmoins suivie dans un deuxième temps pour tracer de manière plus approfondie la généalogie et l'élaboration de cette entente. Quelques liens avec la position commune du Magistère seront ensuite établis principalement à partir de deux encycliques : *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno* dans lesquelles certaines idées de l'Union semblent avoir été reprises⁸.

Comme avec cette entente internationale la question du travail sera davantage abordée sous l'angle des conditions qui favorisent son exercice juste et humain, une réflexion plus fondamentale sur son rôle et sa nature devra être faite. Dans un chapitre final, *Laborem exercens*, l'encyclique de S. Jean-Paul II sur cette question, sera convoquée. Nous le ferons sans perdre de vue le fait que « le travail humain *est une* clé, et probablement la clé essentielle, de toute la question sociale⁹ ». Là nous développerons une réflexion plus personnelle en lien avec la dimension subjective du travail et la valeur qu'il porte en soi, tout en tenant compte des nouveaux défis contemporains.

Entre-temps, quelques-uns des résultats obtenus seront confrontés au donné classique de la Tradition. A la suite de la thèse de Normand J. Paulhus et du résumé qu'en donne Francis Python, nous tenterons « de pondérer, au niveau des principes d'analyses et des solutions proposées, ce qui relevait de la doctrine thomiste et ce qui était le fruit des conceptions sociales ou politiques de l'époque¹⁰ ». Cette pondération sera faite à propos du bien commun.

Vu l'ampleur du sujet traité et par souci d'exhaustivité, cette étude sur les travaux de l'Union de Fribourg à propos du régime du travail se prolongera dans notre mémoire de licence canonique où nous procéderons également de la sorte. La discussion se terminera en abordant les questions de l'assurance ouvrière ainsi que celles du salaire juste et des contrats de travail, sujets qui furent très épineux dans les débats entre catholiques sociaux et libéraux.

⁸ Voir M. BOTOS, « La postérité de l'Union de Fribourg... », 310 et M. BOTOS – F. PYTHON, « L'Union de Fribourg », p. 120. Par rapport à l'influence « de loin » de l'école de La Tour du Pin dans *Quadragesimo anno*, voir notamment Robert TALMY, *Aux sources du catholicisme social*. L'école de La Tour du Pin, « Bibliothèque de théologie série IV. Histoire de la Théologie 3 », Paris-Tournai, Desclée et Co, 1963, p. 3.

⁹ JEAN-PAUL II, *Laborem exercens* [= LE]. Lettre encyclique du 14 septembre 1981 sur le travail humain, in : CERAS, *Le discours social de l'Eglise catholique*. De Léon XIII à Benoît XVI, Montrouge, Bayard, 2009, n°3. 2 p. 681.

¹⁰ Francis PYTHON, « La doctrine sociale de l'Eglise dans l'enseignement à l'Université de Fribourg : approche thématique et essai de périodisation, 1889-1956 », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle* 83 (1989) 85.

Première partie

L'Union de Fribourg et la prise de conscience d'une nécessaire thématisation du message social de l'Église

Avant d'entrer dans la question de l'organisation de l'Union de Fribourg et dans celle du contexte qui a permis son émergence, il convient de dire un mot des sources à disposition.

CHAPITRE 1

Les sources consultées

Pour comprendre le développement historiographique de l'Union, l'article de Máté Botos précédemment cité, demeure le plus pertinent dans la littérature actuelle¹¹. L'auteur y fait état des recherches, en délimitant bien les deux écueils à l'intérieur desquels oscillèrent les différents travaux sur l'Union de Fribourg, à savoir « la tradition hypothétique pieuse » qui mythifia l'influence de l'Union par rapport à *Rerum novarum*, et « l'historiographie soi-disant “objective” » qui insiste davantage sur « l'insuccès relatif de l'Union¹² ». L'auteur démontre que ces deux catégories explicatives sont partiales et, faute d'une connaissance suffisante des sources, elles sont chacune inadéquates à rendre compte intégralement de la postérité de l'Union.

Du point de vue des sources, le recours à l'ouvrage de Cyrille Massard, chanoine régulier du Grand-Saint-Bernard est un passage obligé¹³. Il fut le premier à s'intéresser sérieusement à l'histoire de l'Union et à pouvoir consulter les documents existants. Nous savons en effet qu'il

¹¹ Il s'agit bien sûr de M. BOTOS, « La postérité de l'Union de Fribourg... ».

L'auteur a ensuite écrit un article postérieur à cette date en lien avec l'Union de Fribourg. Comme il ne s'occupe pas directement de l'historiographie de l'Union, mais d'une question annexe, nous le mentionnons sans le retenir comme point de départ. Il s'agit de : ID., « Frédéric Le Play, inspirateur de l'union de Fribourg ? », in : Antoine SAVOYE – Fabien CARDONI (dir.), *Frédéric Le Play : Parcours, audiences, héritage*, Nouvelle édition en ligne, Paris, Presses des Mines, 2007. Máté Botos mentionne encore une contribution personnelle antérieure dans un ouvrage collectif que nous n'avons pas réussi à nous procurer et qui intéresse moins directement le thème du régime du travail. Nous ne l'avons non plus pas retenu ici. Il s'agit de : ID., « Genèse et construction de l'idée corporative dans les thèses de l'Union d'Études Sociales et Économiques », in : Rose-Marie LAGRAVE, *Villes et campagnes en Hongrie. XVI – XX^e siècles*, « Les Cahiers de l'Atelier. Atelier fűtzetek », Budapest, Atelier Franco-Hongrois en Sciences Sociales, 2000, pp. 225-257.

¹² *Ibid.* 307.

¹³ Il s'agit de Cyrille MASSARD, *L'Œuvre sociale du cardinal Mermillod. L'Union de Fribourg*, Louvain, Librairie universitaire, 1914.

eut accès aux procès-verbaux « grâce au soutien du comte de Kuefstein, encore en vie en 1913-14¹⁴ ». Comme il le précise, son ouvrage est

« le simple exposé objectif – ce n’est pas un travail critique, il y faudrait des volumes – des idées du Cardinal Mermillod en politique et en économie sociale, et des décisions prises par le groupe international qu’il présida à Fribourg¹⁵ ».

La nécessité de remonter aux originaux s’est faite assez vite sentir. Nous avons eu accès aux documents conservés au Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque cantonale et universitaire de Fribourg (BCU). Il s’agit de trois boîtes cartonnées qui n’ont pas fait l’objet d’un classement ni très poussé ni très ordonné. On y trouve en effet quantité de doublons. A ce stade, nous n’avons pu récolter que quelques éléments épars sur la constitution de ce fonds. Grâce à l’aimable concours du conservateur des archives, nous disposons d’une liste des documents répertoriés par l’archiviste de l’évêché qui date d’avril 1976. Nous savons en outre que « (l)es archives de l’Union ont été retrouvées et réunies il y a quelques années¹⁶ » par Máté Botos. Nous avons également pu consulter le fonds d’archives conservé à l’évêché de Lausanne-Genève-Fribourg (LGF). Elles comptent un dossier sur l’Union de Fribourg qui contient essentiellement la correspondance que Normand J. Paulhus entretint avec l’archiviste de l’époque. Comme il le relève, on a affaire à un problème récurrent qui est celui de la difficulté à rassembler ces documents¹⁷.

Grâce au travail du professeur Paul-Bernard Hodel O.P., que nous remercions, le fonds Mermillod conservé jusqu’alors auprès des descendants du cardinal, a pu être transféré à Fribourg où il est conservé temporairement au couvent des dominicains de l’*Albertinum*. Les inédits identifiés proviennent de là. La consultation de ce fonds offre un gain indéniable par

¹⁴ Cf. de M. BOTOS, « La postérité de l’Union de Fribourg... » 306. Voir aussi C. MASSARD, *L’Œuvre sociale du cardinal Mermillod*, p. vi et G. BEDOUELLE, « De l’influence réelle de l’Union de Fribourg », p. 241. A la suite de Botos, nous laissons de côté l’ouvrage de Georges GOYAU, publié sous le pseudonyme de Léon Grégoire, *Le Pape, les Catholiques et la Question Sociale*, Paris, 1892, qui « n’a participé qu’à une seule réunion, [la dernière] en 1893 (...) [et qui] avait offert une vision de l’Union, mais il n’a pas présenté une histoire. » (*ibid.* 309).

¹⁵ C. MASSARD, *L’Œuvre sociale...*, p. v. Cette vue est confirmée par N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 3 : « Massard’s seminal work, which included short summaries of the position papers prepared by various members of the Union and of the debate they engendered, needed to be complemented by a more systematic analysis of their thought and of its roots ».

¹⁶ M. BOTOS, « Frédéric Le Play... », p. 23 n. 1 : Les archives « se composent d’une centaine de documents de natures différentes : des procès-verbaux des séances plénières et aussi ceux des sections, des lettres circulaires, thèses, études, lettres, etc. ». Sans donner plus de précisions, l’auteur évoque également une découverte réjouissante : « grâce à une main heureuse, en 1998 des documents nouveaux ont été découverts qui offrent une vision tout à fait nouvelle de l’histoire de l’Union. » (ID., « La postérité de l’Union de Fribourg... », p. 311).

¹⁷ Cf. N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 2.

rapport aux derniers travaux sur l'origine de l'Union de Fribourg¹⁸. Les documents retenus s'étalent de 1881 à 1891. Ils se font cependant plus rares à partir de 1888, alors que leur plus grand nombre, onze, se concentre sur les années 1886 - 1887. Il est à relever que la littérature secondaire parle peu de l'année 1884, exception faite de la date de fondation de l'Union et de la mention du thème de l'entente internationale pour la protection des travailleurs¹⁹. Pour cause, on disposait alors de peu de sources. On connaissait notamment le procès-verbal de la réunion de 1884 édité par Charles Molette et, dans le contexte plus large de l'Œuvre des Cercles – sur laquelle nous reviendrons –, le dossier remis à Léon XIII en mars 1881, qui comprend les mémoires de deux futurs membres de l'Union de Fribourg : le comte Paul de Bréda et le marquis René de La Tour du Pin²⁰. Dans ce fonds, six nouveaux documents datant de 1884 ou antérieurs

¹⁸ Cf. Ph. CHENAUX, « Les origines de l'Union de Fribourg », p. 263 n. 34 : « Les papiers Mermillod (ou plutôt ce qu'il en reste), dispersés entre Fribourg et Genève, n'offrent que peu d'intérêt à cet égard », c'est-à-dire par rapport à la « reconstruction minutieuse du mouvement après 1873 » (p. 263). Le mouvement en question fait référence à la *Correspondance de Genève*, « périodique qui paraît entre 1870 et 1873 (...) dont le but est la défense et la restauration du pouvoir temporel du pape » (p. 256). Ce périodique fut fondé par Mgr Mermillod, avec à sa tête notamment le comte Gustav Otto von Blome, membre éminent de l'Union de Fribourg. Notons toutefois que grâce aux travaux d'Emiel Lamberts, il nous est maintenant possible d'avoir un bon aperçu de cette période où une Internationale noire, véritable association secrète catholique qui dépendait directement d'un indicateur du Saint-Siège, a fonctionné sous couvert de cette *Correspondance*. Un bon nombre de membres impliqués se retrouveront dans l'Union de Fribourg (cf. Emiel LAMBERTS (dir.), *The Black International – L'Internationale noire (1870-1878)*. Le Saint-Siège et le catholicisme militant en Europe, « KADOC-Studies » by Leuven University Press, Bruxelles – Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2002). Voir aussi Augustin FLICHE, - Victor MARTIN (Dir.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 21 : *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)* par R. AUBERT, Paris, Bloud & Gay, 1952, p. 492 et p. 497.

¹⁹ Voir notamment C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 85 ; Michel CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique. L'Union de Fribourg (1884-1891) », *Choisir* 275 (11. 1982) 14 ; N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 12 et ID., « Social Catholicism and the Fribourg Union », *Selected Papers from the Annual Meeting (Society of Christian Ethics)*. 21 Annual Meeting (1980), 63.

Sur la question de la date de fondation, M. Botos la fait curieusement remonter au 8 novembre 1884, alors que le procès-verbal de la première réunion de 1884 porte explicitement la date du 18 octobre (cf. M. BOTOS, « Frédéric Le Play... », p. 2 : « L'Union de Fribourg, cercle d'études des questions sociales, est créée le 8 novembre 1884 lorsque les comtes de Mun et de Bréda, le marquis de La Tour du Pin et Mgr Mermillod, évêque de Lausanne et Genève se réunissent pour la première fois, à Fribourg (Suisse), lieu de résidence de l'évêque, dans le but de fonder un forum des catholiques sociaux à l'échelle européenne. ». Or nous savons, toujours grâce à ce même procès-verbal, que les personnes présentes à la réunion du 18 octobre 1884 « dans le salon de Mgr Mermillod » étaient : « le prince de Loewenstein, le comte Fr. de Kuefstein, le marquis de La Tour du Pin et M. Louis Milcent ». Une lettre de La Tour du Pin adressée à Mgr Mermillod, datée du 8 novembre 1884, a été retrouvée dans le fonds Mermillod conservé à l'*Albertinum*, - fonds que nous abrégons désormais par « AAM ». Son début confirme cela : « Monseigneur, / Maintenant que votre grandeur a retrouvé la demeure hospitalière, réjouie depuis notre réunion par de si beaux succès, je me hasarde à lui rendre compte des soins que j'ai pris pour poursuivre les fruits de cette réunion. » (*Lettre du 8 novembre 1884*, Archives Mermillod conservées à l'*Albertinum* [=AAM], 4 pages, ici p. 1). Notons encore que N. J. PAULHUS donne une précision intéressante sur le contexte d'émergence de l'Union : « According to La Tour du Pin the initial call for such a meeting came from Vogelsang, possibly while he was attending the meeting at Salzburg in July of 1883. » (« Social Catholicism and the Fribourg Union », 69).

²⁰ Voir, pour le dossier remis au pape, l'annexe III (pp. 261-266) intitulé « Préliminaires de l'Union internationale catholique d'études sociales et économiques (18 octobre 1884). Réunion de Fribourg » et l'annexe I (pp. 239-249) de Charles MOLETTE, *Albert de Mun 1872-1890*. Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique d'après des documents inédits, Paris, Beauchesne, 1970.

Relevons que, pour Ch. Molette, ce dossier constitue vraisemblablement, « chronologiquement parlant, le premier des dossiers [transmis à Rome] qui aboutiront à *Rerum novarum*. » (p. 74). Le Saint-Siège avait en effet demandé au Conseil des Etudes de l'Œuvre des Cercles de lui faire parvenir ses travaux ; une invitation explicite fut transmise également par Mgr Mermillod.

à l'année de fondation de l'Union ont été trouvés. Cela permet d'affiner nos connaissances sur ses débuts.

A ce stade, nous avons déjà pu mettre la main sur une vingtaine de lettres d'importance variable, toutes adressées à Mgr Mermillod. Neuf ont été écrites par le marquis René de La Tour du Pin, secrétaire du Conseil. Cela représente une découverte intéressante, vu que l'on sait que « (p)ar malheur, la documentation si précieuse du secrétaire des études [sic], celui du marquis de la Tour du Pin-Chambly à Arrancy ont été brûlés lors de l'incendie causée [sic] par les Allemands²¹ ». Deux autres lettres sont de la main du comte François de Kuefstein, le véritable secrétaire des études. La lettre du 20 janvier 1886 revêt une importance notoire. Le comte de Kuefstein rapporte en effet, d'une façon détaillée, l'audience qu'il a obtenue du pape le 18 janvier 1886 ainsi que son action à Rome²². Bien qu'on mentionnât cette audience à la page huit du procès-verbal de la séance du 10 octobre 1886, elle n'est pas évoquée, à notre connaissance, dans les études postérieures sur l'Union de Fribourg.

Les autres documents identifiés sont de nature diverse : circulaire, lettres, projets d'ébauche et de réponses aux questions posées d'une réunion à l'autre. Un papier sur le rôle de l'Union de Fribourg et un projet de réponse face à des critiques émises contre cette dernière, ont en outre particulièrement retenu notre attention.

²¹ M. BOTOS, « La postérité de l'Union de Fribourg... » 306 et E. LAMBERTS, « L'Internationale noire. Une organisation secrète au service du Saint-Siège », in : ID., *The Black International, op. cit.*, p. 9 n. 15. Dans la liste des membres du Bureau et du Conseil, annexée au *Procès-verbal de la Conférence de Fribourg* (1885), La Tour du Pin porte déjà le titre de « Secrétaire du conseil » et le comte Kuefstein, celui de « Secrétaire des études ». Ces fonctions resteront inchangées jusqu'à la dernière séance de l'Union en 1891. Une lettre de la main de La Tour du Pin, qui est adressée au père Jaquet et que nous avons retrouvée dans le fonds d'archives de la Bibliothèque cantonale et universitaire de Fribourg (BCU) - fonds que nous abrégons désormais par « BCUM » suivi du numéro de la boîte consultée -, précise qu'en 1893 – donc à la toute fin de l'Union - : La Tour du Pin a « dû renoncer à en être le secrétaire le jour où [il a] renoncé à faire sortir le C^{te} de Blome de sa retraite volontaire », tout en précisant sa raison : « parce que je n'en conçois pas l'action en dehors de lui. » (R. LA TOUR DU PIN, *Lettre du 18 septembre 1893 au révérend père Jaquet*, BCUM3, 2 pages, ici p. 1).

Sur le **comte François de Kuefstein**, nous savons que « marié à une princesse Odeschalchi, [il] passait les hivers à Rome. Disciple de Vogelsang c'était, dit l'un de ceux qui, à l'Union de Fribourg, l'ont approché de près, “un homme infatigable, qu'aucune discussion ne rebute, mais trouve toujours préparé, et pour lequel il semble que l'histoire, la question sociale et même la théologie n'aient plus ni secrets, ni mystères.” » (cf. C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 118 et Eugène DUTHOIT, « L'Union de Fribourg », in : UNION CATHOLIQUE D'ÉTUDES INTERNATIONALES, *Catholicisme et vie internationale, publié à l'occasion du centenaire du cardinal Mermillod*, Fribourg, Fragnière frères éditeurs, 1924, pp. 20-40, ici p. 25).

²² UNION CATHOLIQUE D'ÉTUDES SOCIALES ET ÉCONOMIQUES, *Procès-verbal de la première séance du 10 octobre 1886*, p. 8 : « Le comte de Kuefstein secrétaire des études fait connaître les encouragements personnels qu'il a reçus du S^t Père, lorsqu'il a eu l'honneur de lui apporter le compte-rendu de notre dernière réunion ».

Nous abrégons désormais par PVUF suivi de l'année, les références aux procès-verbaux de l'Union de Fribourg.

CHAPITRE 2

La structure de l'Union de Fribourg

« L'Union est un cénacle d'hommes occupés à se former une doctrine d'après les enseignements de l'Eglise. (...) Sa mission est de préparer des globules homéopathiques destinés aux groupes plus nombreux qui en chaque nation doivent propager et appliquer les doctrines sociales chrétiennes. La Suisse est bien placée pour servir de centre, c'est le pays d'où partent les grands fleuves qui arrosent toute l'Europe. Ils ne sont d'abord qu'une goutte d'eau (...); mais une goutte d'eau (...) jetée dans la chaudière bouillante, c'est la locomotive lancée à travers le monde. »

(Discours de clôture de Mgr Mermillod, *Procès-verbal de la conférence de 1886*, p. 26).

La structure de l'Union se comprend à la lumière du profil de ses membres. Il s'agit avant tout d'un groupe d'intellectuels généralement d'ascendance aristocratique qui se sont réunis chaque année à Fribourg, au mois d'octobre, de 1884 à 1891, sauf en 1889. Une dernière réunion eut lieu à Rome en 1893. Sa dimension structurelle a généralement bien été traitée dans les grandes lignes, comme on le voit par exemple chez Michel Charrière :

« La structure de l'Union est simple : sur la base des sections nationales (Allemagne, Autriche, Belgique, France, Italie et Suisse), on délègue trois représentants au sein d'un Conseil des études chargé du recrutement et de l'acceptation des nouveaux membres et surtout d'animer les études. Le travail administratif est confié à un Bureau (...). Un archiviste et un trésorier complètent le Bureau dont les frais sont couverts par une cotisation annuelle de Fr. 20.- par membre²³ ».

Cette apparente simplicité qui reprend la manière de fonctionner des congrès annuels de l'Internationale noire, ne rend toutefois pas suffisamment compte du travail de réflexion et d'élaboration réalisé lors des premières réunions où l'on s'est franchement interrogé sur le sens et la vocation à donner à cette Union.

²³ M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... » 14. Voir aussi le chapitre III « L'Union de Fribourg. Organisation et programme » de C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, pp. 85-117, en particulier pp. 89-91 ; Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 94 ; N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 12 et pp. 40-42 ; G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 244 ; M. BOTOS, « Frédéric Le Play... », p. 2 ; Antoine MURAT, *La Tour du Pin en son temps*, Versailles, Via Romana, 2008, p. 141. Sur le fonctionnement des congrès annuels de l'Internationale noire, voir E. LAMBERTS, « L'Internationale noire... », p. 36 n. 102 qui s'appuie sur le Procès-verbal de la réunion de Genève des 29-31 août 1872 : « Pendant les congrès, les travaux se passaient dans des commissions spécialisées (p.ex : droit public chrétien, mouvement catholique, presse et télégraphie, charité, enseignement, question sociale). A la fin du congrès, ces commissions soumettaient leurs résolutions à l'assemblée plénière ».

Pour une relecture plus personnelle, voir la préface du marquis René DE LA TOUR DU PIN dans UNION CATHOLIQUE D'ÉTUDES INTERNATIONALES, *Catholicisme et vie internationale, publié à l'occasion du centenaire du cardinal Mermillod*, op. cit., pp. 5-7.

2. 1. Ses caractéristiques et les bases de l'accord initial de 1884

Le procès-verbal de la première rencontre de Fribourg, le 18 octobre 1884, relate les bases d'un accord qui résume « le but et les procédés de l'action²⁴ » auxquels les membres fondateurs, le prince Carl von Loewenstein, le comte François de Kuefstein, le marquis René de La Tour du Pin et Louis Milcent rassemblés sous le haut patronage de Mgr Mermillod, souhaitent se livrer. Cet accord sert essentiellement à donner un cadre et une ligne directrice aux recherches qui vont être poursuivies ou entreprises.

Relevons premièrement, dans un contexte marqué par l'ultramontanisme, que leur cadre d'études s'inscrit dans la fidélité la plus absolue au Saint-Siège (« désireux de travailler sur une base sûre et invariable, nous nous appuyons avec une confiance entière, joyeuse et sans réserve sur l'enseignement de la sainte religion et du Pontife romain »). A ce titre, à la suite de la parution, le 4 août 1879, de l'encyclique *Aeterni Patris* du pape Léon XIII sur la philosophie chrétienne, encyclique dans laquelle il remet à l'honneur l'étude de S. Thomas d'Aquin, l'Union de Fribourg va, deuxièmement, chercher à s'appuyer sur la philosophie du Docteur angélique « dont l'application aux conditions actuelles de la société civile sera le couronnement », et ce malgré une perspective encore marquée par certaines étroitures du néothomisme. Comme le recours à l'Aquinat était déjà d'actualité dans les autres « sociétés d'études », il a troisièmement paru naturel aux délégués de ces différentes écoles « de profiter de l'avantage qu'un lien établi entre elles (...) procurerait » en matière d'« émulation féconde » et de « secours considérable ». On chercha autrement dit à regrouper les forces en mettant en commun, à un niveau international, ce qui avait déjà été entrepris au niveau national ou régional. Fribourg, lieu de résidence de l'évêque Mermillod, offrait un terrain propice pour une mise en commun et un approfondissement des problèmes soulevés par la question sociale. Cela se traduisit d'emblée par l'échange « des travaux d'études déjà produits dans chacun des groupes auxquels ils appartiennent²⁵ ».

Ces trois notes initiales débouchent sur l'adoption de mesures concrètes comme la volonté « d'entretenir une correspondance suivie », « de favoriser la tenue de réunions générales annuelles et au besoin de réunions partielles²⁶ » et de transmettre cet accord au Saint-Père par l'entremise de Mgr Mermillod qui offrait aux membres un lieu de rencontre idéal à Fribourg

²⁴ PVUF 1884, pp. 2-3. Cette citation et les suivantes ont été reprises de Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, pp. 262-264, ici – et pour les suivantes - p. 263, où nous trouvons une édition du PVUF 1884. Pour une présentation détaillée de la conférence de 1884, voir aussi N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, pp. 40-42.

²⁵ *Ibid.*, p. 4 pour le PVUF et p. 265.

²⁶ *Ibid.*, p. 3 pour le PVUF et p. 264, comme pour la citation suivante.

entre son palais épiscopal et l'Hôtel de Fribourg²⁷ qui n'est autre que l'actuel couvent de l'*Albertinum*.

Les membres fondateurs sont aussi disposés à l'idée de solliciter l'expertise de personnes « n'y appartenant pas encore, mais professant les mêmes principes ». Il y a là une constante qui traversera toute l'existence de l'Union, à savoir, comme le relève premièrement Massard, son caractère fermé, résumé par un dicton discutable utilisé par le comte de Blome dans son discours d'ouverture en 1891 : « On ne discute avec profit que lorsque l'on est du même avis²⁸ ». Ce point avait déjà été mis en avant par le marquis de La Tour du Pin lors de la séance générale du 10 octobre 1888 où il demandait « à insister sur la nécessité pour le recrutement de l'Union, de ne s'adresser qu'à des personnes ayant déjà des idées formées sur les questions sociales dans le sens de nos études et non à des libéraux dont l'entrée parmi nous ne pourrait qu'enrayer la marche de nos travaux²⁹ ». Le chanoine Massard observe à juste titre que « (c)'est au libéralisme surtout qu'on ferme ainsi l'entrée », car les membres de l'Union « estiment avoir mieux à faire que d'entamer et de poursuivre les discussions stériles avec les tenants d'une doctrine, cause principale, à leur avis, du malaise dont souffre la société³⁰ ». Leur projet est ainsi résolument autre que ce que cherchait à faire par exemple un Charles Périn, éminent représentant de l'école de Louvain et du catholicisme libéral. Cela explique pourquoi les membres de l'Union, en apparence non opposés à sa venue, n'insistèrent pas trop ni ne réitérèrent par la suite leur invitation³¹.

²⁷ A sujet, voir les mentions explicites dans les convocations aux différentes conférences annuelles, mentionnées en bibliographie dans les documents consultés en BCUM1.

²⁸ PVUF 1891, p. 2 ; C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 92 qui place cette citation dans le discours de clôture du comte de Blome, alors qu'elle est bien à situer dans son discours d'ouverture, puisque le procès-verbal se termine par le rapport du père Jaquet, trésorier (cf. PVUF 1891, p. 23).

Le comte Gustav von Blome (1829-1906) fut le vice-président de l'Union de Fribourg. Issu d'une vieille famille aristocratique protestante du Holstein, il obtint en 1852 la nationalité autrichienne. Membre de la Chambre des Seigneurs d'Autriche, ancien Ministre d'Etat et diplomate expérimenté, il fut envoyé à Saint-Petersbourg puis à Paris en 1856. La fréquentation des cercles parisiens et l'influence du jésuite Ravignan – ami de Dupanloup et successeur de Lacordaire sur la chaire de Notre-Dame – le poussa à embrasser la foi catholique. Ardent partisan de l'entente austro-prussienne, il démissionna de ses fonctions après la défaite de Sadowa en 1866 et, selon le mot de La Tour du Pin tiré de l'*Association Catholique* du 15 octobre 1906, Blome « était au sentiment commun – on peut même dire au sien – le seul diplomate qui eût pu tenir Bismarck en échec. » (cf. C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 119, Eugène DUTHOIT, « L'Union de Fribourg », p. 25 ; Ph. CHENAUX, « Les origines de l'Union de Fribourg », pp. 257-258 ; E. LAMBERTS, « Political and Social Catholicism in Cisleithania [Austria] (1867-1889) », in : ID., *The Black International, op. cit.* pp. 304-306 ; M. BOTOS, « La postérité de l'Union de Fribourg... » 306 et 308). Blome de fait, même en sa qualité de vice-président de l'Union, conservait en son sein « un rôle nettement plus important » que celui exercé par Mgr Mermillod, car, comme le relève La Tour du Pin, « c'était Blome qui assumait en réalité la direction de l'Union » (E. LAMBERTS, « L'Internationale noire... », p. 97).

²⁹ PVUF 1888, p. 30, repris par C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 92. Voir aussi sa lettre du 27 septembre 1887 dans laquelle il précise : « J'ai décliné par contre plusieurs demandes d'amateurs, parce qu'il nous faut des sociologues chrétiens très amis déjà par l'habitude du travail ensemble et de la correspondance. » (R. LA TOUR DU PIN, *Lettre du 27 septembre 1887 à Mgr Mermillod*, AAM, 3 pages, ici p. 1).

³⁰ C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 92.

³¹ Cf. PVUF 1884, p. 2 et Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 262 : « Dans cette pensée un rendez-vous fut pris à Fribourg dans le courant du mois d'octobre 1884 entre (...), et auxquelles M. Charles Périn, le renommé professeur

Toujours à la suite de Cyrille Massard, la deuxième caractéristique de l'Union se réfère à son caractère secret. Mgr Mermillod insiste à de nombreuses reprises sur ce point³². Dans un document signé de La Tour du Pin qui résume en deux pages le procès-verbal de 1885, il est fait mention d'« une adresse signée par tous les membres présents qui s'engagèrent en même temps, par respect pour l'auguste destinataire de cette adresse [c'est-à-dire Léon XIII], à ne lui donner aucune publicité tant qu'il ne l'aurait pas autorisé³³ ». Cette évocation précise le sens à donner à ce caractère secret : il est vraiment à lier à une préoccupation constante des membres de l'Union. Ils cherchèrent en effet toujours à inscrire leurs travaux dans la ligne doctrinale du Saint-Siège, alors encore en pleine élaboration quant à la question sociale. Du coup, tant que le pape ne s'était pas prononcé sur la licéité de leurs approches, on préféra garder le secret.

Un autre épisode rend encore compte de cela. Durant la séance générale du 12 octobre 1887, le comte de Blome, impressionné par la qualité du travail réalisé par la commission du régime du crédit, « demande à l'assemblée de faire exception à la décision précédemment prise de ne rien publier de ses travaux et de faire paraître dans les grandes revues catholiques les documents émanés de cette Commission ». Une discussion s'ensuit jusqu'à l'adoption de La Tour du Pin qui « propose (...) de ne pas nommer l'Union de Fribourg comme auteur de cette proposition [à entendre : publication], mais simplement une réunion internationale de

de droit public chrétien, alors également l'hôte du prélat, fut convié à participer, et, tout en le déclinant en raison de ses occupations, ne parut pas refuser en principe son approbation ». Selon N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 27 n. 16, les choses ne semblent pas aussi simples que ce que le procès-verbal affirme : « La Tour du Pin, author of these minutes, suggests that Périn did not seem opposed to the view of the other participants and that his refusal rested on professional obligations. That is either a delusion or an attempt by La Tour du Pin to cover up the real opposition between the two schools of thought. ». Voir aussi C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 87 qui précise que « (l)es relations entre Mgr Mermillod et M. Périn ne finirent qu'à la mort du cardinal (...) [et que] (c)ette correspondance n'a pas été retrouvée. » ; R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 53 : « après les critiques qu'il avait déjà adressées aux membres du Conseil des Études, le professeur de Louvain pouvait difficilement accepter l'offre qui lui était adressée. La Tour du Pin s'était, du reste, montré opposé à cette démarche ».

³² C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, pp. 92-93 relève les lieux suivants que nous complétons par les références originales : Au début de la séance du 23 octobre 1885, « (a)près la lecture du procès-verbal de la précédente séance, sa Grandeur recommande la discrétion la plus absolue sur les travaux et les décisions de la Conférence ; le moment n'est pas encore venu de les livrer à la publicité. » (PVUF 1885, p. 8) ; à la fin de la première séance du 10 octobre 1886 : « Monseigneur clot [sic] la séance en rappelant la nécessité de garder le silence sur le nom des membres de la Conférence et sur leurs travaux. » (PVUF 1886, p. 9) ; à l'ouverture de la séance du 13 octobre de cette même année, « (i)l leur recommande à l'égard du public la discrétion la plus complète sur la réunion qui doit garder un caractère absolument privé. » (PVUF 1886, p. 22). Voir aussi M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... », 15 et N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, pp. 47-48.

³³ R. DE LA TOUR DU PIN, *Union catholique Internationale de Fribourg. Réunion de la deuxième conférence annuelle*, BCUM1, autographié de 4 pages, ici p. 2. Il s'agit du premier document mentionné dans les *Publications faites par l'Union catholique des études sociales et économiques, du 23 octobre 1885 au 10 octobre 1886* (BCUM1, autographié, 2 pages, ici p. 1), sous « Publications imprimées ou autographiées ».

Ce projet d'adresse a été adopté à la fin de la séance du 22 octobre 1885 : « Monsieur Milcent donne ensuite lecture de son rapport [il s'agit du « Rapport présenté au nom de la 1^{re} Commission »] qui conclut à l'envoi au St Père d'une adresse exprimant les vœux de la conférence de Fribourg ; le Père de Pascal donne connaissance de son projet d'adresse qui est adopté et doit être signé demain par tous les membres de la conférence. » (PVUF 1885, pp. 7-8).

catholiques³⁴ ». Cette manière de faire basée sur le secret a en revanche pu, selon le mot de Normand J. Paulhus, « gêner les efforts pour répandre leurs vues à travers l'Europe » et contribuer à ce que « relativement peu de choses [furent] connues sur le groupe jusqu'à la thèse de Massard en 1914³⁵ ».

La troisième caractéristique mise en évidence par le chanoine du Grand-Saint-Bernard, est celle de la priorité donnée à l'étude sur l'action. Mgr Mermillod justifie ce parti pris dans son discours de clôture de la conférence de 1886, prononcé à la fin de la séance générale du 13 octobre, où il rappelle que « toute idée devient action » et qu'en ce temps où « (l)e monde marche à une gigantesque transformation sociale », il est nécessaire que « les catholiques soient aussi des hommes de doctrine³⁶ ».

2. 2. *Son mode de fonctionnement*

Le procès-verbal de la deuxième conférence annuelle (1885) donne déjà des précisions intéressantes quant au déroulement général de ces réunions. Une manière de travailler dont le canevas de base sera continuellement repris par la suite est en train de se mettre en place³⁷.

La première séance plénière s'ouvre toujours par un long discours de bienvenue. En cette année 1885, il est encore prononcé par Mgr Mermillod, comme pour 1888, alors que le reste du temps, c'est le comte de Blome qui se charge de « présenter (...) un résumé succinct de la situation³⁸ ». Le marquis de La Tour du Pin, secrétaire du conseil, prend ensuite le relais et fait

³⁴ PVUF 1887, resp. p. 31 et p. 32. Voir aussi C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 93 ; M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... » 15 ; N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, pp. 47-48.

³⁵ N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 48 : « This policy obviously hampered efforts to disseminate their views throughout Europe. As a result, relatively little was known about the group until Massard's thesis in 1914 » et de poursuivre : « and to this day their work remains bathed in obscurity ». L'auteur reconnaît toutefois l'importance que revêt ce lien avec le Saint-Siège. A la page 46, il relève qu'à l'issue de la conférence de 1885, « several distinctive traits of the group surfaced immediately » dont « a spirit of intense ecclesial fervor », « repeated references to the theme of service to the Church and to civil society » et « their ardent desire to work, under the leadership of the Pope ».

³⁶ PVUF 1886, pp. 25-26 et C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 93 qui commente : « L'action avait précédé l'étude dans les Cercles catholiques d'ouvriers qui fournirent de bons travailleurs à l'Union de Fribourg. L'étude justifiera l'action posée et fera l'action suivante sûre de sa marche, de son but et par conséquent d'elle-même ».

³⁷ Pour un résumé de son fonctionnement, voir aussi : G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 250 : « L'Union fonctionnait au moyen de rapports écrits en noms personnels qui étaient envoyés à l'avance, puis discutés à Fribourg par quatre commissions, variables chaque année mais qui furent par exemple les suivantes en 1891 : régime du travail, régime corporatif, rapports internationaux, régime du crédit. Chacune de ces commissions présentait à l'assemblée un rapport qui contenait des propositions à adopter, généralement sans amendement ».

³⁸ PVUF 1888, p. 2. En 1888, le comte de Blome tint en effet à donner d'emblée la parole à Mgr Mermillod – qui avait « (u)n événement important » à communiquer à l'assemblée, à savoir la tenue d'une audience papale le 30 janvier de cette même année, durant laquelle « neuf membres de l'Union se trouvant à Rome, (...) furent présentés par Monseigneur (...) [au pape Léon XIII qui] s'entretint avec eux pendant une heure ». Cet événement « a pour ainsi dire consacré l'existence officielle de l'Union par l'autorité suprême » (*ibid.*).

état de la marche de l'Union : nouveaux membres, création de nouvelles sections nationales, programme de travail arrêté pour la conférence en cours, etc. Son rapport est complété par celui du trésorier, fonction occupée par le Révérend Père Jaquet³⁹. Il peut arriver, comme pour 1887, année au procès-verbal en quelque sorte « canonique » quant à sa structure - et non pas d'abord parce qu'il s'agit du plus long et de la première fois où l'on dispose d'un procès-verbal imprimé ! -, que le secrétaire des études, le comte de Kuefstein, fasse état des Mémoires reçus et des questions que les membres souhaitent aborder⁴⁰. Depuis 1887, les membres ont aussi pris l'habitude de donner un résumé par pays de « la marche des questions sociales depuis la dernière assemblée⁴¹ ».

Les autres journées de réunion – dont le total se montait à trois pour 1885, à quatre pour 1886 et 1887, à cinq pour 1888, 1890 et 1891 - sont réparties entre le travail en commission, matin et après-midi, et celui en séance plénière durant laquelle on lit et on adopte les rapports des commissions, conçus comme des prises de position détaillées par rapport à une question précise et résumées sous forme de thèses. Pour l'année 1888, les plages de travail se répartissaient par exemple comme suit :

« Les Commissions siégeront, comme les années précédentes, à l'Hôtel de Fribourg, aux heures qui seront indiquées chaque jour, dans les intervalles de 9 heures ½ du matin à midi et de 1 heure à 6 heures ½ du soir, à raison d'une séance le matin et de deux l'après-midi.

Les séances générales à l'Evêché seront accordées par Monseigneur l'Evêque, à ses convenances et selon la marche des travaux.

Enfin, le Bureau et le Conseil seront réunis encore une fois au moins par S. E. le comte de Blome, pour recevoir les candidats et établir le programme des études de l'année prochaine, et celui de l'action de propagande que nous aurons à exercer aussitôt après la séance générale de clôture de la conférence⁴² ».

Notons encore que la dernière séance plénière se termine d'ordinaire par un discours de clôture fort élogieux adressé à Mgr Mermillod par l'un des membres. Pour tenter de rendre compte, si faire se peut, de l'atmosphère qui régnait durant ces assemblées, la réponse encourageante de l'évêque, qui fait suite au mot du baron d'Avril ayant « reçu l'agréable mission de [lui] adresser la parole au nom de la réunion » de 1887 est à cet égard éloquent :

³⁹ **Dominique Jaquet**, cordelier, fut également professeur à l'Université de Fribourg puis évêque de Jassy en Roumanie et archevêque de Salamine, selon F. PYTHON, « La doctrine sociale de l'Eglise dans l'enseignement à l'Université de Fribourg... », p. 86 et C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 103.

⁴⁰ Cf. PVUF 1887, pp. 10-12.

⁴¹ *Ibid.*, p. 12.

⁴² PVUF 1888, p. 7. Voir aussi le résumé qu'en donne N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 52 et ID., « Social Catholicism and the Fribourg Union » 71.

« Vous venez de tous les horizons vous grouper dans ce petit cénacle, afin d'étudier et d'approfondir une des questions les plus graves (...). L'unité de vos esprits et de vos cœurs est un fait prodigieux, qui tient de votre sens catholique. (...) Nous avons le sentiment de notre impuissance, comme saint François Xavier qui, ayant baptisé des milliers d'infidèles, mourait sur les plages inhospitalières de l'Asie (...). Nous non plus, Messieurs, qui que nous soyons, nous ne sommes pas dignes de donner Jésus-Christ à un seul homme. Cependant, nous voulons le servir, en le donnant au monde moderne. (...) Si nos études sont obscures encore pour le monde, elles ne le sont pas pour Dieu. (...) Dans deux ans, nous aurons le centenaire de 1889 (...). Ce sera probablement la veille d'un cataclysme, mais ce sera aussi une aurore ; nous pourrons passer par une crise sociale très grave, mais la banqueroute de 1889 sera le prélude du règne social de Jésus-Christ. Vous aurez à la fois la consolation d'être précurseurs avec saint Jean-Baptiste et apôtres avec saint Paul ; vous pourrez dire, non plus : *Adveniat*, mais *Advenit regnum tuum* ! (Applaudissements répétés)⁴³ ».

2. 3. *Sa Constitution et ses statuts définitifs*

Dans cette partie consacrée à la structure de l'Union de Fribourg, il reste à aborder maintenant la question plus formelle de ses statuts⁴⁴.

Le procès-verbal de la conférence de 1885 fait mention de trois commissions de travail dont « (1) a troisième, [est] chargée d'arrêter la constitution de l'Union⁴⁵ ». Cette dernière est présidée par le comte François de Kuefstein et a, comme vice-président et secrétaire, le comte de Manna et Monsieur Loesevitz, deux membres qui ne participèrent qu'à cette conférence. Il est à noter que Jean Loesevitz de fait n'assista qu'à cette unique séance. Il fut en effet noté absent aux deux suivantes et s'écarta de l'Union, vraisemblablement en raison de ses vues trop socialisantes. Le comte de Manna, quant à lui, décéda à Zurich le lendemain même de la dernière séance qui s'est tenue le 23 octobre 1885⁴⁶. Ce même procès-verbal mentionne également que le comte de Kuefstein présenta à cette même date le rapport de cette commission. Le nom retenu fit « l'objet d'une courte discussion entre le rapporteur ; le Comte de Mun et le marquis de la Tour du Pin ». Finalement, on arrêta celui d'« Union catholique d'études sociales et économiques⁴⁷ » ainsi qu'une Constitution de quatre articles.

⁴³ PVUF 1887, p. 38 et pp. 39-41.

⁴⁴ Pour son propos, G. BEDOUELLE n'a pas jugé utile de détailler cette question. Il se contente de dire : « L'année suivante, le 25 octobre, sont approuvés les statuts d'une Union catholique d'études sociales et économiques. Ils ont été rédigés par Kuefstein » (« De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 244). Voir aussi N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, pp. 45-46.

⁴⁵ PVUF 1885, p. 5.

⁴⁶ Cf. PVUF 1886, p. 4 et C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 113 et 115-117. Sur l'absence de Loesevitz, voir aussi C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 97 ; N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 43 et G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 245.

⁴⁷ PVUF 1885, p. 8.

Il est intéressant de relever que le texte de la Constitution annexée au résumé de la deuxième conférence annuelle, document fait à Fribourg par le marquis de La Tour du Pin le 24 octobre 1885⁴⁸, ne correspond pas exactement aux formulations qui figurent dans ce procès-verbal. Un cinquième article y est en effet ajouté et le texte de ce document est dans sa globalité bien plus précis. A un mot près, il correspond en revanche à la Constitution définitive de l'Union, arrêtée en 1886 et figurant dans les « (p)èces annexées aux procès-verbaux de la III^{me} Conférence⁴⁹ », ce qui permet d'affiner l'observation de Massard. Ce dernier avait bien vu en effet par comparaison des procès-verbaux de 1885 et de 1886, que « (l)a Constitution fut légèrement modifiée en 1886⁵⁰ », mais il n'évoque pas ce document qui autorise à affirmer que les statuts définitifs de l'Union étaient déjà prêts au lendemain de la réunion de 1885, grâce aux corrections apportées presque immédiatement par La Tour du Pin dans son document.

Cette observation permet en outre de mettre en évidence, d'une part, le soin et la précision avec lesquels René de La Tour du Pin s'occupait des questions formelles ce qui, au passage, témoigne de ses excellentes capacités organisationnelles⁵¹. D'autre part, cela fournit une pièce supplémentaire à verser au dossier quant à l'influence exercée par La Tour du Pin au sein de l'Union, et ce dès ses débuts, ce qui confirme le mot du comte de Blome et celui de Máté Botos⁵².

Le contenu du procès-verbal de 1885 a été comparé avec le document du marquis que nous associons à la Constitution figurant dans le procès-verbal de 1886. Quelques différences

⁴⁸ Cf. R. DE LA TOUR DU PIN, *Union catholique Internationale de Fribourg. Réunion de la deuxième conférence annuelle*, BCUM1, autographié de 4 pages, ici p. 4.

⁴⁹ PVUF 1886, p. 28 pour la citation qui correspond au titre donné aux annexes et p. 29 pour le texte de la Constitution.

⁵⁰ C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 95 qui ajoute : « Sa rédaction définitive [= Constitution de 1886] contient cinq articles » qu'il cite ensuite intégralement.

⁵¹ Ce point a notamment été relevé par N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 51. Le souci organisationnel de La Tour du Pin transparait également dans sa correspondance tant avec Mgr Mermillod qu'avec le père Jaquet. Ses lettres servent en majorité à régler des affaires courantes, ce qui n'est pas surprenant compte tenu de sa fonction au sein de l'Union. Sa *lettre du 22 novembre 1887* adressée au père Jaquet (BCUM3, 3 pages, ici p. 1) est à cet égard représentative :

« Mon révérend Père,

Je suis avisé par le Comte de Blome que la reproduction par vos soins des procès-verbaux de la Conférence souffrirait des difficultés par suite d'un certain manque d'entente entre nous et le secrétaire de la conférence M^r Depoin. Et celui-ci m'a de son côté communiqué une lettre de vous à lui, en date du 14, de laquelle il résulterait que je suis cause de cet imbroglio, par suite de la part que j'aurais moi-même prise à la correction des épreuves de la I^{ère} journée.

Je dois reconnaître que rien n'est moins correct que cette correction de ma part, et je vous prie en conséquence de la tenir pour nulle en faisant réimprimer à mes frais la feuille de l'incorrection de laquelle je suis cause. »

⁵² Cf. M. BOTOS, « La postérité de l'Union de Fribourg... » 311 et PVUF 1891, p. 2 : « Le véritable fondateur de notre Union est le marquis de la Tour-du-Pin. C'est lui qui en a conçu l'idée, c'est lui qui l'a organisée ; c'est lui encore, sans qu'il y paraisse, qui soutient et maintient sa création. Il en est l'âme, par la sympathie universelle qu'il inspire, et comme le trait d'union entre les divers groupes nationaux dont se compose notre Société. », repris par C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 118 ; R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 53, n. 1 ; An. MURAT, *La Tour du Pin en son temps*, p. 141.

marquantes sont à noter⁵³. Par rapport à la question du nom, tout d'abord, ce document nous apprend que le nom initial d'« Union des Œuvres représentées à Fribourg » a été transformé à l'issue de cette deuxième réunion « en une société autonome qui portera désormais le nom d'Union d'études sociales et économiques » (p. 2). Par rapport à l'article II sur la constitution des membres, il insiste ensuite sur le fait que les membres titulaires doivent être « en nombre limité », tout en précisant qu'ils « sont formés [à entendre : organisés] ensemble [c'est-à-dire avec les membres correspondants] par sections nationales » (p. 4). L'article III enfin distingue mieux les rôles du Bureau qui s'occupe des tâches administratives à proprement parler, de celui du Conseil, organe exécutif suprême, qui inclut les membres du Bureau avec en plus des représentants de chaque nation – trois au maximum par pays. Dans le procès-verbal de 1885 et dans ce document, on mentionne encore sous cet article, la possibilité d'avoir deux vice-présidents, alors qu'elle est réduite à une dans la Constitution annexée de 1886. L'article IV, quant à lui, reprend la procédure de nomination des nouveaux membres, qui figurait déjà dans le procès-verbal de 1885, en l'étendant cette fois à la nomination des nouveaux membres du Conseil. L'article V qui est nouveau, mentionne que les membres titulaires doivent être convoqués chaque année en réunions générales par le bureau. Il nous apprend aussi que le prix de la cotisation se monte à 20 francs.

Un autre document de La Tour du Pin qui fut retrouvé cette fois dans le fonds conservé à l'*Albertinum*, permet de mesurer combien le marquis a traité ces questions structurelles jusque dans leur moindre détail. Il s'agit de son « (p)rojet de réponses aux trois points du programmes » fait le 10 octobre 1885 en vue de la conférence annuelle qui s'ouvrit onze jours après. Le marquis livre ses réponses par rapport aux trois points mis à l'ordre du jour qui allait être discutés durant la conférence prochaine de 1885. Il évoque premièrement la question de l'entente internationale pour la protection des travailleurs. Deuxièmement il parle de la détermination des questions à mettre à l'ordre du jour pour la conférence de 1886 et enfin de la question de l'extension de l'Union⁵⁴. Dans ce dossier figurent également les « Statuts de l'Institut catholique de sociologie » qu'il envisageait. Ils se déclinent en six pages et neuf articles ! Nous y apprenons aux articles IV et IX que le marquis prévoyait que l'assemblée générale se réunisse

⁵³ Pour une mise en perspective de ces textes, voir l'annexe I de notre travail, p. 127.

⁵⁴ R. DE LA TOUR DU PIN, *Projet de réponses aux trois points du programme* par le comte François de Kuefstein chargé de la préparation de la conférence, daté du 10 octobre 1885, AAM, manuscrit, 7 pages. Ce dossier comprend le projet de réponse en lui-même, un résumé intitulé *Projet de réponses aux trois questions du programme* qui porte la mention « Union de Fribourg » et « Conférence de 1885 » (manuscrit, 2 pages) ainsi que *les Statuts de l'Institut catholique de sociologie qui sera nommé : Union de Fribourg (en Suisse)*, manuscrit, 6 pages). Comme le *nota bene* sur la page de couverture le précise, ce dossier complète « un exposé général des bases, des principes et des vues sur lesquels s'est constituées l'Union » et « un plan d'organisation définitive de l'Union ». Voir notre annexe II, p. 132 pour le texte complet de ce *Projet de réponses aux trois points du programme*.

« régulièrement tous les deux ans une fois » (article IX, p. 6) et non annuellement comme on le décida par la suite. Il marque de plus la distinction retenue entre les membres titulaires, que lui appelle « effectifs », et les membres correspondants, tout en ajoutant la catégorie de membres « honoraires ». Retenons pour notre propos que

« (L)es membres correspondants et honoraires seront choisis : les premiers parmi les savants en les sciences qui nous occupent et les écrivains – les seconds parmi les personnes qui ont rendu de grands services à l'Institut ou que l'Institut veut honorer tout spécialement. ([dans la marge] Les membres correspondants et honoraires) Ils n'auront pas à payer de contributions [une ligne est biffée] mais ils recevront les principales publications de l'Institut ; ils auront aussi droit au vote comme les membres effectifs sauf pour les élections, les statuts et l'administration, aussi n'auront-ils pas la faculté d'entrer dans le Conseil dirigeant⁵⁵ ».

S'ensuit à l'article V un subtil *quota* quant au nombre de candidats par nations que l'on est en droit de présenter et dont le plafond est fixé soit à vingt, soit à dix.

Les deux derniers points qui méritent d'être relevés résident premièrement dans le fait qu'à l'article II, La Tour du Pin avait envisagé « (l)a formation d'un bureau d'information pour les questions sociales (...) ainsi que la publication d'une revue dès que les circonstances le permettront⁵⁶ », choses qui ne virent jamais le jour, vu que, pour la diffusion, on passa notamment, à titre personnel, par l'*Association catholique*, revue du Conseil des Etudes de l'Œuvre des Cercles qui devint, suite à des dissensions internes, l'organe de propagande exclusif de l'école de La Tour du Pin⁵⁷. Deuxièmement, comme le titre de son plan détaillé l'indique, il parle du « Statut de l'Institut catholique de sociologie qui sera nommé : Union de Fribourg (en Suisse) ». La mention du terme « institut » témoigne bien de la volonté d'ancrer solidement ce

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 2-3.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 1.

⁵⁷ Voir C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 82 ; R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 18 ; Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 25 ; M. BOTOS, « La postérité de l'Union de Fribourg... », p. 308.

Sur la séparation de la revue d'avec l'Œuvre des Cercles, suite à des divergences de vues entre Albert de Mun et La Tour du Pin, voir : R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 3 et 276 : Albert de Mun « jugea donc préférable de donner à l'*Association Catholique* toute latitude, en la dégageant de la responsabilité de l'Œuvre. Il annonça cette grave décision aux lecteurs de la Revue en janvier 1891. » ; An. MURAT, *La Tour du Pin en son temps*, p. 191 qui cite à la suite de Talmy, l'extrait mentionné : « C'est l'extrême difficulté, pour une publication qui entend se tenir à l'avant-garde du mouvement, de concilier la qualité d'organe officiel d'une grande œuvre catholique avec l'indépendance et la liberté dont elle a besoin pour développer et propager ses doctrines » (*Association Catholique* [= AC] 12 (1891) 5). Voir aussi Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun. Catholicisme français et catholicisme romain du Syllabus au Ralliement*, coll. « Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome » fascicule 247, Rome (Palais Farnèse), Ecole française de Rome, 1983, pp. 981-982 et 988-989.

Sur la publication des travaux personnels de membres de l'Union de Fribourg dans l'*Association Catholique*, voir : R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 36 où l'on apprend que la plupart des articles du Père Lehmkuhl, l'un des théologiens de l'Union, y furent traduits par La Tour du Pin et p. 54 : « La Tour du Pin est en relations constantes avec les différents groupes, et se tient au courant de la marche de leurs travaux ; il en donne un compte-rendu détaillé dans l'*Association Catholique*, et s'en inspire dans ses articles ». Voir aussi : An. MURAT, *La Tour du Pin en son temps*, p. 173.

groupe, une volonté clairement manifestée à la fin de sa proposition de réponse⁵⁸. Celle-ci ne manque pas de faire écho avec une réalisation bien postérieure à l'Union de Fribourg, mais non sans filiation, à savoir « (l)a mise en place d'un institut à vocation sociale et internationale (1945-1956) » à l'Université de Fribourg et dont l'énoncé des nouveaux statuts approuvés en 1957 mentionne clairement que les recherches doivent y être menées « à la lumière du droit naturel et de la doctrine sociale catholique⁵⁹ ».

⁵⁸ Cf. R. DE LA TOUR DU PIN, *Projet de réponses aux trois points du programme*, AAM, p. 6 : « L'Union de Fribourg croit nécessaire d'étendre son influence sur le développement des études sociales chrétiennes et d'accepter pour elle-même une forme plus solide et stable que ne l'est l'actuelle. En conséquence de ceci elle charge son secrétaire général de lui présenter à la prochaine réunion les statuts d'une organisation et de prendre en considération l'idée de la transformation en Institut international catholique de sociologie ». Voir aussi Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun...*, p. 941 : « La Tour du Pin parlait de recourir, pour définir les modalités de l'organisation chrétienne du travail à la sociologie » et la note 45 qui fait référence à une lettre à Louis Milcent datée du 11 octobre 1886 « dans laquelle La Tour du Pin parle de L'Union de Fribourg comme un futur Institut international catholique de sociologie ».

⁵⁹ F. PYTHON, « La doctrine sociale de l'Eglise dans l'enseignement à l'Université de Fribourg... », p. 108 et p. 113 d'après une citation provenant des Archives DIP, 101.11.3, comme le précise sa note 80. Pour une présentation détaillée de cette question, voir *ibid.*, pp. 108-116.

CHAPITRE 3

Le contexte proche - Membres et groupes présents à Fribourg

Après cette présentation structurelle, il faut garder à l'esprit que la structure doit rester au service de l'homme et qu'à ce stade, l'Union de Fribourg peut encore être perçue comme une coquille vide, d'où l'importance de dire maintenant un mot sur les membres en chair et en os qui l'incarneront véritablement. Leur présentation sera liée à leur environnement doctrinal. L'enjeu consistera à montrer, sans forcer le mot, à quelle école ou courant du catholicisme social ils appartiennent. Cela nous permettra à la fois de distinguer les différents mouvements en présence et de cerner le contexte proche qui favorisa l'émergence de l'Union de Fribourg.

3. 1. Le nombre de membres

Le nombre de membres nous est connu grâce aux différentes listes retrouvées. Au 31 décembre 1885, l'Union comptait par exemple trente-trois membres répartis en quatre sections nationales (6 pour l'Allemagne, 6 pour l'Autriche-Hongrie, 13 pour la France, 2 pour l'Italie et 6 pour la Suisse)⁶⁰. Notons qu'en 1886, l'Union compte dix membres de plus et voit apparaître une section belge de deux membres, tandis que la section suisse passe à onze membres⁶¹. Les plus grands effectifs sont à chercher sur les listes de 1890 et de 1891, où l'on fait état respectivement de cinquante-sept et soixante membres.

Toutefois, face à ces deux chiffres imposants, il importe de bien saisir, comme le relève Michel Charrière, que « (l)'Union tourne en définitive sur un noyau d'une quinzaine de membres régulièrement [présents] à Fribourg ». Il précise en outre que « (c)e sont pour la plupart ceux qui se connaissaient déjà avant 1884 et qui militaient déjà depuis nombre d'années dans le

⁶⁰ Cf. *Membres de l'Union catholique des Etudes sociales et économiques*, BCUM1, autographié de 3 pages, sans date. Nous avons pu dater ce document grâce à la liste des *Publications faites par l'Union catholique des études sociales et économiques du 23 octobre 1885 au 10 octobre 1886*, BCUM1, autographié de 2 pages où au numéro 6 des « Publications imprimées ou autographiées », on le trouve mentionné.

⁶¹ Dans la *lettre du 8 novembre 1885*, adressée à Mgr Mermillod (AAM, 3 pages, ici p. 1), R. DE LA TOUR DU PIN précise que « le Baron de Wamboldt m'a écrit qu'il venait opérer la fusion dans notre association d'un groupe belge, mû par le Baron de Lœe et le Cte de Robiano (...) » et plus loin : « Je vais m'occuper de suivre cette affaire pour que nous ayons la section belge. Quant à la section anglaise qui est aussi in votis, il me semble prudent d'y aller doucement ». Voir aussi : M. BOTOS, « La postérité de l'Union de Fribourg... » 307 qui parle de « la création d'une section belge en 1886, au nombre de cinq membres ». Notons que sur la *liste des membres du 1^{er} janvier 1889* (tirée du recueil « Union catholique d'études sociales » [= SLC 924], imprimé, 8 pages), il en est fait mention de trois, tout comme sur les listes annexées aux procès-verbaux de 1890 et 1891.

Par rapport à l'augmentation du nombre de membres de la section suisse, nous pouvons noter qu'elle traduit une volonté déjà exprimée, mais en d'autres termes, par R. DE LA TOUR DU PIN dans sa *lettre du 8 novembre 1884* à Mgr Mermillod (AAM, 4 pages), ici p. 3 : « Enfin je me permets d'indiquer à V. G. [= Votre Grandeur] la pensée d'employer dans ce sens Mr Théodore de la Rive (...) Ce serait pour la Suisse [=section suisse], où il serait bien convenable qu'il y eût un groupe dans la direction plus immédiate de V. G. ».

mouvement catholique social⁶² ». Le procès-verbal de la première rencontre fribourgeoise de 1884 est éclairant sur ce point. On y souligne en effet que ces « sympathies anciennes en un mot non moins que les circonstances nouvelles ne pouvaient manquer de produire des rapprochements fréquents entre ces trois groupes d'hommes de bonne volonté, et d'inspirer (...) la pensée de donner à ces rapprochements un caractère plus assuré et une portée plus pratique⁶³ ».

3. 2. Leur profil

D'où proviennent ces trois groupes ? Toujours grâce à ce même procès-verbal, nous apprenons « que se sont créés à Rome, à Francfort-sur-le-Main et à Paris trois foyers, où ont été élaborées des thèses sur le régime du travail et sur celui de la propriété dans l'ordre social chrétien⁶⁴ ».

A. La faïtière : le groupe romain

Ces trois foyers appartiennent à ce que La Tour du Pin appelle « le groupe romain ». Dans une étude datant du début 1878, le marquis cherche en effet à cerner dans la constellation des mouvements sociaux catholiques, l'originalité de l'Œuvre des Cercles, « mouvement de politique sociale⁶⁵ » français, fondé avec Albert et Robert de Mun notamment, dans le sillage du cercle ouvrier de l'abbé Maurice Maignen, frère de saint Vincent de Paul, au boulevard Montparnasse en décembre 1871. La Tour du Pin distingue ce groupe romain, auquel il rattache l'Œuvre des Cercles, du groupe belge qui « a pour guide M. Charles Périn » et du groupe « des industriels français qui sont visiblement sous l'influence de l'école de M. Le Play ». Notons à la suite de Robert Talmy que ce dernier groupe auquel est attaché Léon Harmel n'a pas élaboré de doctrine spécifique et qu'« il subira l'influence de l'Œuvre ». Pour notre propos, nous nous en tiendrons donc à l'opposition doctrinale qui régna entre le groupe romain et le groupe belge dont la « disqualification » ajoutée par La Tour du Pin permet de préciser les choses :

⁶² M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... » 15.

⁶³ PVUF 1884, p. 1 et Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 262.

⁶⁴ *Ibid.* et p. 261.

⁶⁵ Cf. R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, pp 31-32 (p. 31 pour la citation) et Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 56 pour le texte de cette étude qui provient selon la note 1 p. 32 de Talmy, du procès-verbal du 23 janvier 1878, cité par H. Rollet, *L'action sociale des catholiques en France*, 2 vol., Paris, 1947-1958, ici t. 1, p. 104 et selon la note a de Molette d'une « (c)ommunication de La Tour du Pin « au sujet du rapport de la Commission d'enquête sur l'ordre social chrétien », présenté à la séance du 13 janvier 1878 du Comité de l'Œuvre et provenant des archives du baron Félix de Roquefeuil, fonds découverts qu'il exploite dans son ouvrage.

Pour la question de la fondation de l'Œuvre des Cercles, voir, *ibid.*, pp. 17-22 ; l'ensemble du chapitre 1 de Molette « Albert de Mun et l'origine de l'Œuvre des Cercles » (pp. 9-42), en particulier pp. 15-18 ; Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun...*, pp. 273-278, N. J. PAULHUS, « Social Catholicism and the Fribourg Union », pp. 65-66, A. FLICHE, - V. MARTIN, *Histoire de l'Église...*, t. 21, p. 494 et Robert KOTHEN, *La pensée et l'action sociales des catholiques. 1789-1944*, « Histoire des théories sociales », Louvain, EM. Warny Imprimeur-Editeur, 1945, pp. 234-235.

« je me permettrais d’y ajouter comme une disqualification par la désignation de celles des erreurs contemporaines que chacun d’eux redoute le moins, je dirais l’école romaine la moins anti-socialiste, l’école belge la moins anti-libérale (...). Mais je me hâte d’ajouter qu’aucune d’elles n’est affectée de ces erreurs, qu’elles sont toutes profondément catholiques⁶⁶ ».

Il importe de bien mesurer en lien avec le contexte plus tardif de l’élaboration de *Rerum novarum*, toute la force que prirent alors ces controverses d’ordre doctrinal. En juin 1877 déjà, avec son discours servant en quelque sorte de charte pour l’Œuvre, et qui fut prononcé lors de la clôture de la cinquième assemblée générale, Albert de Mun se désolidarisait clairement des thèses de Charles Périn⁶⁷. Celui-ci ne manqua pas, à son tour, de lui rendre la monnaie de sa pièce, puisqu’à maintes reprises, il qualifia les membres de l’Œuvre des Cercles - et par là même ceux qui participèrent à l’Union de Fribourg – de « socialistes chrétiens ». Cela obligea Léon XIII à « trancher le conflit dans son Encyclique⁶⁸ », même s’il avait déjà, bien avant, pris parti

⁶⁶ *Ibid.*, p. 32 pour l’ensemble de ces citations. Voir aussi Philippe LEVILLAIN, « L’écho des écoles du catholicisme social dans l’encyclique *Rerum Novarum* », in : COLL., *Rerum novarum : écriture, contenu et réception d’une encyclique, op. cit.*, p.118, n. 16 et p. 122.

Sur le positionnement de **Léon Harmel**, voir R. KOTHEN, *La pensée et l’action sociales des catholiques*, p. 220 : « Harmel collabora, avec de Mun, à la propagande de l’Œuvre des Cercles ouvriers. Sur le plan social, il commença à partager les vues de l’Ecole d’Angers, qui n’admettait pas l’intervention de l’Etat dans les conflits sociaux ; mais à partir de 1890, il se rallia aux thèses de l’Ecole de Liège qui réclamait, au contraire, l’intervention des pouvoirs publics pour protéger l’ouvrier ».

Comme le précise la note 2 de R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 17 : « (n)ous savons peu de choses de **Robert de Mun**, frère d’Albert. Il n’apparaît jamais au premier plan au cours des délibérations du Comité et meurt assez rapidement en 1886. Les liens qui unissaient les deux frères et La Tour du Pin étaient cependant très solides ; celui-ci avait, du reste, reçu l’appellation de “troisième Mun” ».

La lettre datée du 25 décembre 1887 (AAM, 4 pages, ici p. 1) apporte une nouvelle pièce, quoique modeste, au dossier. R. DE LA TOUR DU PIN « remercie [Mgr Mermillod] avec effusion de l’accueil si plein de grâce et de bonté que vous avez fait à ma prière de haute intervention en faveur du rétablissement de l’harmonie et des rapports affectueux et efficacement dévoués dans la famille de notre bon et regretté Robert de Mun. Je sais que maintenant sa femme a eu la même pensée que moi de recourir à vos bons offices, et je crois qu’ils ont déjà accompli de plus grand miracle que celui-là ; quoique, dit-on, le cœur d’une vieille dévote ne soit pas toujours aussi sensible que l’eût voulu celui de vos saints prédécesseurs qui écrivit l’introduction à la vie dévote ».

⁶⁷ Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, pp. 48-50, ici p. 50 : « c’est, de la part d’Albert de Mun, une prise de position non équivoque : le catholicisme social naissant vise à obtenir un renouvellement de la cité qui repose sur la justice garantie par la loi, et non pas seulement sur l’initiative privée de la charité. Par là, Albert de Mun désolidarise déjà l’Œuvre de toutes les formes du courant du libéralisme économique ; il sait qu’il se sépare du maître en renom de l’Université de Louvain (...) ».

⁶⁸ R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, pp 28-29 : « Ainsi dans diverses revues, et notamment la *Revue des Juristes Catholiques*, l’appellation tendancieuse de “socialistes chrétiens” est lancée ; de Louvain, Charles Périn n’a pas d’autre expression pour qualifier les membres du Conseil des Etudes ; il réunit même ses griefs et ses arguments contre les thèses de l’œuvre dans un ouvrage : *Le Socialisme Chrétien* ». Sur l’arbitrage de ce conflit par Léon XIII dans *Rerum novarum*, voir aussi N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 27 et la présentation qu’en donne Olivier DE DINECHIN, in : CERAS, *Le discours social de l’Eglise catholique*. De Léon XIII à Benoît XVI, Montrouge, Bayard, 2009, pp. 24-25.

Sur la position de **Charles Périn** qui « peut être considéré comme le fondateur du mouvement scientifique chrétien en Economie politique » pour la Belgique, il faut encore souligner, que « (d)ans sa réaction contre le libéralisme, (il) ne va cependant qu’à mi-chemin. (...) [II] combat (...) le libéralisme économique qui prétend que les lois économiques créent d’elles-mêmes l’ordre. (...) (E)n cela, Périn sera antilibéral, mais il demeurera libéral en professant que les mœurs chrétiennes suffiront d’elles-mêmes à orienter l’économie ». Tout en reconnaissant la nécessité d’une législation sociale « pour éviter certains abus », ces lois, selon lui, « ne peuvent être réclamée au nom de la justice ; ce serait là du socialisme, dit-il. Toutes ces lois sont exigées en vertu de la charité. » (R. KOTHEN,

pour les travaux de l'Œuvre comme le relate le compte-rendu de l'audience privée qu'obtint René de La Tour du Pin en 1885⁶⁹.

B. Le foyer français

Ces controverses entre le groupe romain et le groupe belge ne doivent toutefois pas masquer les véritables motifs qui présidèrent à ces élaborations doctrinales. Il serait en effet tentant de n'y voir là qu'une querelle théorique, alors que les véritables raisons qui sous-tendent cette élaboration, sont à chercher à la base du peuple, dans des préoccupations très concrètes liées notamment aux événements de la guerre franco-prussienne de 1870. Elle marqua fortement les esprits. Le comte Albert de Mun et le marquis René de La Tour du Pin ne furent pas d'abord des théoriciens chrétiens de l'ordre social ni, pour reprendre une expression chère au pape François, des théologiens de bureau. Militaires de profession et brillants officiers, ils firent carrière dans les armes où ils se rencontrèrent au sein de la même division de cavalerie du 3^e Corps d'Armée de Metz. Ils vécurent donc ensemble le siège de Metz et les humiliations, par les Allemands, de la captivité à Aix-la-Chapelle, périodes durant lesquelles, en sociologues improvisés, ils se mirent à réfléchir aux causes des problèmes sociaux qu'ils avaient devant les yeux.

Albert de Mun, « n'avait pourtant jamais envisagé à cette date d'autre carrière que celle des armes⁷⁰ ». Un événement fortuit va toutefois lui faire prendre conscience de sa « vocation sociale » :

La pensée et l'action sociales des catholiques, p. 139 et p. 143). Voir aussi A. FLICHE, - V. MARTIN, *Histoire de l'Église...*, t. 21, p. 495.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 29 : « Il (le Pape) sourit ensuite en apprenant les accusations de socialisme dont nos tendances étaient l'objet : "Eh, non, ce n'est pas du socialisme, c'est du christianisme". (...) "Ah ils ne savent pas ce que c'est que l'ordre social chrétien", dit-il avec chaleur. "Eh bien, ne craignez rien, attendez ma prochaine encyclique". Le Pape parlera, il dira qu'il y a un Ordre social chrétien. » (citation tirée d'un rapport confidentiel au Comité de l'Œuvre des Cercles, daté du 15 mars 1885). Voir aussi Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 95 et Georges JARLOT, « Les avant-projets de "Rerum Novarum" et les "Anciennes Corporations" », *Nouvelle Revue Théologique* 1 (1959) 60-77, ici 64 où nous apprenons que le pape donna une allocution aux pèlerins français le 23 février 1885.

Dans une *lettre du 22 septembre 1884* adressée à Mgr Mermillod (AAM, 4 pages, ici p. 1), R. DE LA TOUR DU PIN le remercia d'avoir accepté de « favoriser ma rencontre dans son Palais épiscopal avec un personnage éminent de la Cour romaine, pour préparer sous d'augustes auspices un échange d'idées pouvant aboutir à l'adoption internationale d'une législation ouvrière chrétienne ou du moins d'un ensemble de mesures et conventions propres à favoriser en chaque pays une organisation du travail plus conforme à la paix sociale, et à la prospérité même économique, que l'état actuel ». Cette rencontre l'aida-t-il à obtenir une audience privée de Léon XIII ?

⁷⁰ R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, pp. 14-15, ici p. 14, comme pour l'ensemble du paragraphe précédent dont nous nous inspirons, toute comme pour les éléments biographiques que nous citons ci-dessous. Voir aussi Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun...*, p. 943.

« Né à Lumigny, en 1841, il [= **Albert de Mun**] appartenait à une famille de soldats ; comme ses ancêtres, il entra dans l'armée, dira-t-il plus tard, "par la double vertu du souvenir et du sang". A sa sortie de Saint-Cyr, en 1862, il fut envoyé en Algérie et y resta jusqu'en 1867, avant d'être désigné comme officier d'ordonnance du général Clérembault. Moins préparé encore que son ami aux questions sociales, A. de Mun est peu doué pour l'étude, selon son propre aveu, c'est pour combler les lacunes de sa formation intellectuelle, qu'il encouragera ses amis de l'œuvre sur la voie des recherches. » (Voir aussi : R. KOTHEN, *La pensée et l'action sociales des catholiques*, pp. 228-239 ;

« Un jour du mois de mai, pendant le siège, devait-il raconter, le général [de Ladmirault] s'était rendu au château de Rueil aux avant-postes de Courbevoie. Je l'accompagnais. Comme nous croisions des soldats qui portaient un homme ensanglanté, il s'arrêta et s'informa : "Mon général, c'est un insurgé !" dirent les troupiers. Alors ce cadavre vivant, se soulevant sur la civière, prononça : "Les insurgés, c'est vous !"

Le convoi s'éloigna, mais la vision nous resta présente. Entre ces révoltés et la société légale dont nous étions les défenseurs, un abîme nous apparut.

Qu'avait fait cette société légale, depuis tant d'années qu'elle incarnait l'ordre public, pour donner au peuple une règle morale, pour éveiller et former sa conscience, pour apaiser par un effort de justice la plainte de sa souffrance ? Quelle action chrétienne les classes en possession du pouvoir avaient-elles, par leurs exemples, par leurs institutions, exercée sur les classes laborieuses ? Ces questions se posaient avec force à nos esprits dans le trouble des événements. L'obsession nous en poursuivit grandissante⁷¹ ».

Durant les quatre mois et plus que dura le siège de Metz, Albert de Mun et René de La Tour du Pin, hommes par ailleurs au tempérament fort différent, eurent le temps de nourrir « leur obsession grandissante » et trouvèrent un fort point d'accointance autour de leur lecture du livre d'Emile Keller, *L'Encyclique du 8 Décembre 1864 et les principes de 1789, ou l'Eglise, l'Etat et la Liberté*. L'auteur y montrait en effet l'incompatibilité de principe qui régnait entre ceux de l'Eglise et ceux de la Révolution de 1789. Toute conciliation parut dès lors impossible. L'ouvrage du comte de Blome, *L'avenir de l'Europe*, acheva de les convaincre dans leurs idées antilibérales et les amenèrent à publier en août 1871 leurs méditations faites en captivité, sous le titre de *L'armée française à Metz*. La fréquentation du docteur Lingens qui occupa au sein du Parlement allemand une place privilégiée au sein du parti du Centre catholique leur fit découvrir les réalisations opérées par les catholiques allemands. Albert de Mun lut également l'œuvre de Joseph de Maistre et celle de Louis de Bonald, ce qui l'amena à découvrir indirectement la doctrine de S. Thomas d'Aquin⁷².

Joseph JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII en faveur d'une législation internationale du travail. Son lien avec "Rerum novarum" », *Archivum Historiae Pontificiae*, 28 (1990), Romae, Pontificia Universitas Gregoriana Facultas Historiae Ecclesiasticae, 357 n. 13 ; An. MURAT, *La Tour du Pin en son temps*, pp. 27-30).

« Né à Arrancy, près de Laon, le 1^{er} avril 1834, **La Tour du Pin** a passé toute sa jeunesse dans son milieu familial, élevé dans le culte de la Monarchie et l'honneur de la patrie. Il a reçu de ses parents une éducation soignée, quelques idées-forces qui le marqueront pour la vie : le respect de la famille, l'attachement à la terre natale, le sens de la fonction sociale de la propriété. Entré à Saint-Cyr, il passe à l'Ecole d'Etat-Major, d'où il rejoint l'armée d'Orient ; il y gagne le grade de capitaine. Après plusieurs stages en Allemagne et en Algérie, il est attaché en 1870 à l'état-major du général Ladmirault. » Voir aussi : R. KOTHEN, *La pensée et l'action sociales des catholiques*, pp. 223-228 ; J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... », 360 n. 20 ; An. MURAT, *La Tour du Pin en son temps*, pp. 17-19.

⁷¹ Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, pp. 11-12, cité d'après Albert DE MUN, *Ma vocation sociale. Souvenirs de la fondation de l'Œuvre des Cercle catholiques d'ouvriers (1871-1875)*, Paris, Lethielleux, 1908¹, pp. 22-23. Voir aussi Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun...*, p. 175 s.

⁷² Cf. R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 16 ; Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 14 et p. 28 et Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun...*, pp.165-166. Sur l'influence de l'ouvrage de Keller, voir aussi Paul CHRISTOPHE – Roland MINNERATH, *Le « Syllabus » de Pie IX*, Paris, Paris, Cerf, 2000, p. 32 : « De cette façon, Keller va opérer pour longtemps la fusion de l'ultramontanisme et de la contre-révolution. Son ouvrage a cependant le grand mérite de dégager de l'encyclique [= *Quanta cura*] la critique de la "liberté du travail" (c'est-à-dire l'absence de toute

René de La Tour du Pin, quant à lui, se rendit à Fernex où vivait en exilé Mgr Mermillod. Là, après la fondation de la *Correspondance de Genève* - donc vraisemblablement pas avant début 1871, si l'on tient compte de ses quatre mois de captivité -, il assista pour la première fois aux réunions des catholiques autrichiens qui lui firent une forte impression. Ceux-ci « recherchaient sur quel principe devait reposer l'Ordre social chrétien ». La Tour du Pin proposa la réponse suivante : « Sur la charité », ce qui provoqua le départ de la salle en silence de « deux grands diables en redingote noir » et lui fit comprendre qu'il avait dit une bêtise et qu'« il fallait dire : “La justice”⁷³ ». Ces deux messieurs n'étaient autre que les princes Alfred et Aloys de Liechtenstein .

Lorsqu'il fut nommé attaché militaire à Vienne en 1877, le marquis en profita pour intensifier ses contacts avec l'école autrichienne. Il souhaitait jouer le rôle de penseur social auprès du comte de Chambord en résidence forcée à Frohsdorf⁷⁴. A son retour en 1881, il écrivit une lettre fort intéressante à Mgr Mermillod. Il s'agit du plus ancien courrier retrouvé dans les fonds d'archives fribourgeois. Il y parle de son séjour autrichien où il a passé « quatre ans dans les salons Liechstenstein, [illisible], c'est-à-dire dans la même atmosphère » au sein de laquelle il a pu, grâce au comte Blome et au R. P. Meyer, provincial des Jésuites, se mettre « à l'école d'un véritable économiste chrétien antilibéral, le Dr R. Meyer, réfugié politique prussien » et « aider ainsi (s)es amis de France à former le Conseil des études de l'Œuvre [des Cercles]⁷⁵ ». Notons encore que le poste de vice-président de ce Conseil, structure qui présida véritablement à l'élaboration de la doctrine de l'Œuvre, fut occupé par le cousin de La Tour du Pin, également membre de l'Union de Fribourg, le baron Félix de Roquefeuil qui devint le confident d'Albert de Mun⁷⁶.

réglementation dans les rapports entre patrons et ouvriers) que Lamennais dénonçait déjà comme une fausse liberté, lorsqu'il réclamait la liberté d'association détruite par la Révolution ».

⁷³ *Ibid.*, p. 31. Voir aussi A. FLICHE, - V. MARTIN, *Histoire de l'Église...*, t. 21, p. 495.

⁷⁴ Sur cette question, voir M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... » 13 et An. MURAT, *La Tour du Pin en son temps*, pp. 35-39 qui font débiter son séjour en 1877 jusqu'en 1881 et Ph. LEVILLAIN, « L'écho des écoles du catholicisme social... », p. 117 n. 15 qui parle de 1876.

⁷⁵ R. DE LA TOUR DU PIN, *Lettre datée du 2 février 1881*, adressée à Mgr Mermillod, AAM, 4 pages, ici p. 3.

⁷⁶ Sur cette question, nous renvoyons à l'étude de Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, en particulier pp. 19-20, 35 et 42. En tant que vice-président du Conseil des Etudes, le **baron Félix de Roquefeuil** « présente à ses collègues, sous forme de questionnaires, les sujets que lui propose La Tour du Pin. (...) Il les résume, après adoption, en un *Avis* succinct, accompagné d'un long *Rapport* explicatif, atteignant parfois une centaine de pages. L'ensemble de ces *Avis*, (...) constituent ce que l'on peut appeler la doctrine du catholicisme social en France avant *Rerum Novarum*. » (R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 19).

Dans sa *lettre du 30 mars 1881* (AAM, 3 pages, ici p. 1), le baron transmet à Mgr Mermillod le texte de l'*Avis* n°7 du Conseil des Etudes adopté par le comité de l'Œuvre le 23 février 1881. Cet *Avis* n°7 pour lequel Roquefeuil fut rapporteur, porte sur la question du régime du travail (cf. R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 60).

Roquefeuil publia des travaux sur la question de la propriété foncière, sujet pour lequel il fit des recherches méthodiques depuis mars 1885 jusqu'à sa mort en 1891 (*ibid.*, p. 28). Sa *lettre du 8 août 1887* (AAM, 3 pages, ici p. 1) annonce qu'il ne put participer à la conférence annuelle de l'Union de Fribourg en raison du mauvais état de santé

Le rôle qu'exerça Gaspard Mermillod sur les membres de l'Œuvre des Cercles n'est pas à négliger. Le curé de Genève, sacré évêque d'Hébron et auxiliaire de Genève en septembre 1864, prononça en effet un sermon prophétique à l'église Sainte-Clothilde de Paris en 1868. Là il y prédisait déjà les événements à venir de la Commune. Ce sermon marqua profondément les esprits, puisque trois ans plus tard, Albert de Mun ne manqua pas d'en parler avec admiration à Mgr Dupanloup lors de sa visite de 1871, ce qui, par rapport à l'évocation d'un potentiel accord doctrinal entre les deux prélats, le fit bondir de « son fauteuil à la Voltaire » et s'écrier : « D'accord sur le fond ! Ne dites pas cela, nous ne l'avons jamais été !⁷⁷ ». Son sermon du 14 avril 1872, prêché dans la même église, ne manqua pas de favoriser cette fois l'essor de l'Œuvre, car il connut un écho retentissant, notamment dans *Le Monde* du 16 avril 1872 où l'on put écrire :

« Il y a une grande différence entre un discours avant et un discours après le pétrole [...]. Il fallait que cette question fût abordée épiscopalement [...]. Mgr Mermillod est venu ; il a parlé ; il a vaincu [...]. La parole de Mgr Mermillod a eu hier mille ou deux mille auditeurs. Il faut absolument qu'elle ait demain cent mille lecteurs, et que les ouvriers, surtout, entendent cet appel d'un grand cœur⁷⁸ ».

de sa mère. Il écrivit aussi à Mgr Mermillod pour lui adresser le compte-rendu de la première Assemblée générale de l'Association catholique de la jeunesse française (*Lettre du 9 octobre 1887*, AAM, 3 pages, p. 1).

⁷⁷ Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 15, cité d'après *Ma vocation sociale*, pp. 44-46. Voir aussi p. 22 : Molette relate l'épisode où Mermillod remit à Albert de Mun une image sur laquelle était écrit *esto vir*, phrase se référant au discours d'adieux prononcé par Lacordaire en 1853, ce qui amène l'auteur à conclure que « Mgr Mermillod avait donc tenu à (lui) transmettre un héritage qui était en même temps une leçon ; si le jeune capitaine instructeur s'engageait dans la voie d'"un ordre social chrétien" à promouvoir, il lui faudrait, renonçant aux faveurs des hommes, être un homme de caractère, et même de sacrifice ».

⁷⁸ *Ibid.*, p. 21. Voir aussi pour les sermons de Mermillod à Saint-Clothilde : C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 34 ; R. LA TOUR DU PIN, « Préface » p. 5 ; E. DUTHOIT, « L'Union de Fribourg », p. 22, in : *Catholicisme et vie internationale*, *op. cit.* et Nous reproduisons également ici une courte notice biographique sur **Mgr Gaspard Mermillod**, qui se trouve dans ce même ouvrage collectif : « Né à Carouge, le 22 septembre 1824 ; - Prêtre, 24 juin 1847 ; - Vicaire à Saint-Germain, 1847 ; - Constructeur de Notre-Dame, 1851-1857 ; - Recteur de Notre-Dame, 4 octobre 1857 ; - Curé de Genève, 1864 ; - Evêque d'Hébron : préconisé, 22 septembre ; sacré par Pie IX, 25 septembre 1864 ; - Père du Concile, 1869-1870 ; - Vicaire apostolique de Genève, 16 janvier 1873 ; - Exilé, 17 février 1873 ; - Evêque de Lausanne et Genève, 15 mars 1883 ; - Cardinal, 23 juin 1890 ; - Mort, 23 février 1892. – Parmi les nombreuses publications parues sur le Cardinal, relevons les deux principales : *Le Cardinal Mermillod*, Vie publiée par Mgr Jeantet, Paris, Lethielleux, 1906, VI-832pp. ; *Le Cardinal Mermillod d'après sa correspondance*, par M. l'Abbé Charles Comte, Paris, Bloud, 1924, 271 pp. » (Marius BESSON, « Le cardinal Mermillod », p.19 n. 1). Voir aussi Urs ALTERMATT, « L'engagement des intellectuels catholiques suisses au sein de l'Internationale noire », in : E. LAMBERTS, *The Black International*, *op. cit.*, p. 410 et E. LAMBERTS, « L'Internationale noire... », p. 72.

Ce panégyrique confirme déjà l'observation que fit le comte de Blome à la conférence fribourgeoise de 1891 où il déclara :

« Le Cardinal Mermillod nous a électrisés par sa parole, et nous a communiqué le souffle ardent de son amour pour les opprimés et les souffrants du siècle ; il a été notre guide, notre protecteur, notre interprète auprès du Saint-Siège⁷⁹. »

C. Le foyer romain

Le nom de Mgr Mermillod est également intimement lié au foyer romain. Durant ses deux dernières années d'exil (1881-1882), Léon XIII le retint en effet assez longtemps à Rome où il lui donna mission d'établir un comité chargé de s'occuper des questions sociales. Le but de ce nouvel organisme était non seulement « d'étudier toutes les questions de l'économie sociale au point de vue de la doctrine catholique, mais aussi « de s'attacher de préférence à approfondir les questions qui intéressent les travailleurs⁸⁰ ». La présidence de ce cercle d'études fut confiée à Mgr Jacobini, préfet de la Propagande. On retrouve parmi ses membres, le marquis de La Tour du Pin et le comte de Kuefstein⁸¹, tout comme Giuseppe Toniolo, célèbre professeur d'économie politique à l'Université de Pise et membre de l'Union de Fribourg, ainsi que le père Taparelli à qui l'on doit, selon Robert Talmy, d'être « le premier à poser le problème des rapports entre la morale et l'ordre économique » et d'avoir rétabli une « juste notion de la société, corps organique, composé d'individus, de familles et de groupements naturels que dirige l'Etat vers le Bien commun⁸² ».

⁷⁹ PVUF 1891, p. 2. Cette affirmation enthousiaste demande à être tempérée : les membres de l'Union étaient en effet tout à fait conscients des limites du personnage. Voir à ce sujet E. LAMBERTS, « L'Internationale noire... », p. 96 n. 360 où dans une lettre à Pergen du 11 avril 1884, La Tour du Pin déclare : « Nous allons tâcher d'élaborer une convention internationale pour le règlement de la question ouvrière. J'avais compté sur notre ami Mermillod pour nous réunir à cet effet à Fribourg. Mais après force paroles mielleuses, il est devenu muet dès qu'il s'est agi de prendre lui l'initiative de cette réunion. » et *ibid.*, n. 361 : « Mermillod fut probablement sollicité comme figure de proue de l'Union en raison de ses relations romaines et internationales et de son charisme incontestable, mais une fois de plus, il n'était pas pris tout à fait au sérieux ». L'auteur poursuit en citant un mot de La Tour du Pin à Pergen du 22 mai 1885 : « ... la présidence bénévole de notre ancien 'Leiter' ou soi-disant, Mgr Mermillod » sans oublier que Philippe LEVILLAIN avait déjà relevé qu'Albert de Mun se plaisait à l'appeler « SFG », autrement dit « Sa Fricoteuse Grandeur » (*Albert de Mun...*, p. 940).

⁸⁰ C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, pp. 82-83, d'après une citation inédite communiquée par le comte Kuefstein et provenant du statut de la société d'études sociales de Rome. Voir aussi E. DUTHOIT, « L'Union de Fribourg », pp. 24-25, N. J. PAULHUS, « Social Catholicism and the Fribourg Union », 67-68 et E. LAMBERTS, « Political and Social Catholicism in Cisleithania... », p. 312.

⁸¹ Cf. M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... » 13 ; Ph. LEVILLAIN, « L'écho des écoles du catholicisme social... », p. 118 ; G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 244.

⁸² R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, pp. 42-43.

Nous savons que **le professeur Giuseppe Toniolo** ne participa à aucune des réunions de l'Union de Fribourg. Invité en 1890, il préféra laisser sa place au comte Medolago Albani. De plus, il n'était pas entièrement d'accord avec les thèses fribourgeoises sur l'organisation corporative du travail. Depuis la constitution de l'Union de Fribourg, il s'est par contre efforcé de jeter les bases d'une société d'études italienne. En 1888, il fonda à Bologne « l'Union d'études sociales » ainsi que *la Revista internazionale di scienze sociali*. Avec le comte Medolago Albini, il fut également

Le procès-verbal de la première réunion de Fribourg en 1884 précise en outre que ce comité, « constitué (...) dans des conditions d'autonomie complète » fut néanmoins proche de « l'Œuvre des congrès et des cercles de la jeunesse catholique italienne, présidée par le Duc Salviati », tout comme du « Cercle des études sociales, présidé par le Prince de Sulmona⁸³ », les groupements sociaux étaient alors en pleine expansion dans la Ville éternelle. Par ailleurs, au début de l'Union de Fribourg, les travaux de ce foyer romain n'étaient pas encore diffusés largement. Selon Jarlot, les thèses de Rome ne furent en effet publiées qu'en 1893⁸⁴.

D. Le foyer autrichien et allemand

L'activité de ce foyer romain ne se cantonne pas au début des années 1880. Ses racines sont bien antérieures. Ce sont elles qui permettront véritablement de faire le lien avec le foyer autrichien. Si l'on remonte dans la biographie de cette figure-clé qu'est Mgr Mermillod, on s'aperçoit que les prémisses sont bien à chercher dix ans auparavant, en lien avec la tenue du Concile du Vatican auquel l'évêque participa. C'est de là que date vraisemblablement son amitié avec le comte de Blome avec qui il fonda la Société Mamertine où dans la prison éponyme ils se réunissaient avec des catholiques de différentes nations, « pour affirmer le règne sociale de Jésus-Christ⁸⁵ ». Leur « combat » se concrétisa avec le lancement, en 1870, de la

signataire du programme de Milan en 1894 et tout en participant à la réunion de Fribourg en 1903, il chercha avec Georges de Montenach à recréer une nouvelle Union, encore plus fidèle aux orientations papales. (Cf. G. JARLOT, « Les avant-projets de RN... » 76-77 ; R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 41 ; M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... » 14 ; F. PYTHON, « La doctrine sociale de l'Eglise dans l'enseignement à l'Université de Fribourg... » 94 ; M. BOTOS, « La postérité de l'Union de Fribourg... » 308 et 312).

⁸³ PVUF 1884, p. 1 et Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 261.

⁸⁴ G. JARLOT, « Les avant-projets de RN... » 61 : « Nous savons cependant par de Gasperi lui-même, par Soderini, par Vistalli, qui donnent des énumérations légèrement différentes, qu'un groupe [romain] existait. On se réunissait chez le Prince Borghèse, puis à la "Testa Speccata" ; on avait un organe, la *Rassegna d'Italia* ; on était en relation avec Fribourg par l'intermédiaire du Comte Medolago Albani et de Toniolo. Mais les "thèses de Rome" ne furent publiées qu'en 1893 ». Voir aussi C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 86 : « En 1884, le volume contenant les "Avis" du Conseil des Etudes de l'œuvre des Cercles avait paru. Les thèses de Haid, de Salzbourg et d'Amberg avaient été rendues publiques ; seules les thèses du groupe de Rome n'étaient connues que d'un petit nombre d'initiés ». Nous pondérons toutefois ces conclusions, car nous avons trouvé une version publiée de ces thèses dans les documents à consulter d'un numéro de *l'Association Catholique* daté du 15 septembre 1886 ! Cf. AC 22/3 (septembre 1886) 360 : « Nous devons à l'obligeance d'un de nos éminents Confrères et correspondants de l'étranger, la communication d'un document digne d'attention ; c'est une série de thèses d'économie sociale établies par une Société naguère constituée à Rome avec l'agrément du Saint-Père, sous la présidence d'un prélat, et avec le concours de catholiques éminents de diverses nations réunis pendant les années 1881, 1882 et 1883 ».

⁸⁵ M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... » 13 et Ph. CHENAUX, « Les origines de l'Union de Fribourg », p. 258 où l'auteur précise qu'Edmond Ganter dans son livre *Bâtir la maison... Histoire du mouvement ouvrier chrétien à Genève* (Genève, 1941, pp. 15-16) soutint qu'ils se sont rencontrés plus tôt à Paris dans les années 1856-1858, mais qu'aucun document ne permet de l'attester. Le discours de clôture de la conférence de 1887 semble donner raison à Chenaux. Mgr Mermillod revient en effet sur les circonstances dans lesquelles il fit la connaissance du comte de Blome : « Je n'oublie pas dans quelle solennelle et douce circonstance nous nous sommes rencontrés. C'était à Rome, sur la terre de la lumière et des martyrs, au milieu des émotions du Concile du Vatican ; nous nous voyions alors chaque semaine, et son salon servait de rendez-vous à de vaillants et nobles serviteurs de l'Eglise. (...) Nous allions mettre nos causeries et nos études sous la protection de saint Pierre dans la prison Mamertine, et là, nous prenions ensemble les viriles résolutions de servir la vérité que le Concile allait définir

Correspondance de Genève, revue ultramontaine qui était justement dirigée par Gustav von Blome, aidé de deux autres comtes autrichiens, Pergen et Brandis⁸⁶. Il n'est dès lors pas étonnant de retrouver le comte de Blome parmi les membres du Cercle romain des années 1881 ainsi qu'à la vice-présidence de l'Union de Fribourg. Lors de leur première rencontre à Fernex, « son caractère dominateur » ne manqua pas de plaire à La Tour du Pin qui trouva en lui « plus de profondeur que Joseph de Maistre [et] plus d'étendue que Bonald⁸⁷ ». C'est également lui qui poussa le marquis à approfondir ses recherches sur la question sociale. Le fait qu'il fut aussi le porte-parole de Vogelsang dut également marquer les esprits du foyer français.

Le baron Karl de Vogelsang, également membre de l'Union de Fribourg, fut un éminent représentant de l'école autrichienne. D'origine protestante et d'abord au service de la Prusse, il se convertit au catholicisme sous l'impulsion de Mgr Ketteler et une fois expatrié en Autriche, « il prend en 1875 la direction du journal conservateur *Das Vaterland*⁸⁸ » où il acquiert une grande renommée. Ardent polémiste et apologiste de l'intervention étatique, il occupa les devants de la scène du catholicisme social autrichien avec la *Revue sociale chrétienne d'Autriche* dont il fut le fondateur. Les articles de ce mensuel connurent un écho international grâce au travail de traduction de La Tour du Pin qui en fit paraître de larges extraits dans l'*Association catholique*. Les thèses du baron sur la corporation nourrirent en effet grandement le propre point de vue du marquis et résumant bien la position de ce foyer autrichien et allemand, si l'on tient compte de la présence notoire du prince de Löwenstein, président d'honneur de l'Union de Fribourg, qui mit gracieusement sa maison de campagne de Haid à disposition des membres pour la tenue de leurs réunions, ce qui, à terme, donna son nom à leurs thèses, élaborées en 1883 qui sont justement dites de Haid.

Issus de la grande aristocratie terrienne, les membres de ce foyer, féodaux et fédéralistes, étaient en porte-à-faux avec le compromis et la Constitution austro-hongroise de 1867. Ils privilégiaient en effet la défense des « droits des Diètes régionales, des villes [et] des Chambres de métiers (...) contre la haute banque et (...) la grande industrie naissante, pour une part entre les mains des Juifs⁸⁹ », ce qui les amena par conséquent à opter pour un modèle de corporation

et promulguer. Il nous était facile d'entrevoir que des luttes sanglantes allaient bouleverser l'Europe (...) » (PVUF 1887, p. 40).

⁸⁶ Cf. Ph. CHENAUX, « Les origines de l'Union de Fribourg », p. 261.

⁸⁷ R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 41 comme pour l'ensemble de la présentation du comte de Blome dont nous nous inspirons ici.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 38 comme pour l'ensemble de la présentation du baron de Vogelsang dont nous nous inspirons ici.

⁸⁹ G. JARLOT, « Les avant-projets de RN... » 67 auquel nous empruntons les données liées aux thèses de Haid. Pour la question de leur élaboration, voir aussi Jean-Marie MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986, p. 51 n. 20 et J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... » 359 qui précise d'après C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 180 qu'en 1883 « c'était

professionnelle obligatoire, mais autonome, c'est-à-dire sans intervention étatique possible en son sein, l'Etat devant se contenter de la protéger de l'extérieur.

Bien que le procès-verbal de la réunion fribourgeoise de 1884 insiste sur « (l) a conformité la plus absolue de(s) tendances⁹⁰ » de ces trois foyers, il importe quand même de mettre en évidence un certain nombre de différences qui permettront de mieux caractériser ces écoles. Par rapport à la question de la corporation, Francis Python et Máté Botos montrent bien en effet que deux conceptions se sont effectivement affrontées au sein de l'Union de Fribourg. Nous avons déjà dit que l'école autrichienne et allemande – que nous amalgamons peut-être un peu trop vite à la seule Autriche pour les besoins de notre propos – valorisa un modèle obligatoire, mais autonome. Leurs développements furent plus pragmatiques que ceux de l'école française qui mettait davantage « l'accent sur la création de structures à un niveau global ou national ». Tout en bénéficiant des apports novateurs de théologiens de renom, comme les jésuites de Maria Laach avec les Pères Lehmkuhl S.J., ou encore Weiss O.P., premier professeur de sociologie à l'Université naissante de Fribourg, qui défendit une conception organique et totale de la société, ces développements d'Outre-Rhin témoignent cependant d'une tendance à une réorganisation sociale qui s'origine davantage en sa base à partir « des réalités communautaires encore perceptibles⁹¹ ».

[également] le tour des Autrichiens réunis dans le *Comité d'études politiques et sociales* d'adopter, à Salzbourg, des thèses sur la question agraire », tandis qu'à Haid, on s'était davantage concentré « sur le contrat de travail et le salaire ». Pour une présentation plus synthétique de ce foyer, regroupé sous l'appellation *Freie Vereinigung*, voir N. J. PAULHUS, « Social Catholicism and the Fribourg Union », 68-69.

A la note 19 de cette même page, Joblin donne également des éléments biographiques sur **le prince Karl von Löwenstein** Wertheim Rosemberg (1834-1921) qui après avoir étudié le droit « se lia d'amitié avec Mgr Ketteler (...) [et] combattit pour l'indépendance de l'Eglise en face de l'Etat de même que pour la protection des travailleurs contre les abus du capital. (...) [Il] devint par la suite président du *Zentral-Komitee der deutschen Katholiken* ».

⁹⁰ PVUF 1884, p. 1 et Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 262.

⁹¹ M. BOTOS – F. PYTHON, « L'Union de Fribourg », p. 118 et R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, pp. 36 et 40 pour la mention des théologiens.

Pour situer plus largement la question de la corporation, notons à la suite de J.-M. MAYEUR que « (l)es catholiques de l'école d'Angers, libéraux, mais non individualistes, sont favorables à des corporations libres, nées sans l'intervention de l'Etat. De plus, à leurs yeux, ces corporations doivent être mixtes, associer patrons et ouvriers, à l'exemple des tentatives de l'Association catholique des patrons du Nord. En revanche, les chrétiens sociaux autrichiens et, en France, La Tour du Pin et ses amis, sont favorables à la corporation obligatoire, sous l'égide de l'Etat. Le régime corporatif est le fondement de l'ordre social chrétien. Chambre régionale et chambre des corporations assureront la représentation des intérêts, réplique au suffrage universel individualiste. Albert de Mun va moins loin et souhaite simplement que la corporation soit privilégiée. » (*Catholicisme social et démocratie chrétienne*, pp. 52-53). *Rerum novarum*, quant à elle, se place en-deçà des querelles d'écoles et par son ouverture discrète aux corporations ou syndicats mixtes, l'encyclique « permettra la naissance du syndicalisme chrétien, puis plus tard, la participation des catholiques au syndicalisme non confessionnel » (Cf. RN 41 à 43 et pour la citation, voir la présentation de RN par Olivier DE DINECHIN, in : CERAS, *Le discours social de l'Eglise catholique...*, p. 24). Voir aussi sur la question de l'autonomie des corps intermédiaires et la position de l'Union de Fribourg chez N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, pp. 233-237 et sur la position des écoles belges : Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHEZ, Marc VÉNARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. XI : *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)* sous la responsabilité de Jacques GADILLE et Jean-Marie MAYEUR, Tournai, Desclée, 1995, pp. 490-491 et p. 493.

L'école de La Tour du Pin qui se démarqua de la position officielle de l'Œuvre des Cercles après les événements en 1889 du Contre-Centenaire de la Révolution, cherche quant à elle, selon le mot de Jarlot, à penser « le tout avant de penser les parties, [ou] plus exactement, elle pense [avant tout] les parties dans le tout⁹² ». Plus généralement, les tendances du foyer français sont à appréhender en lien avec l'environnement politique de l'époque particulièrement défavorable à la protection des ouvriers, où « face à un libéralisme républicain qui (...) proposait un Etat centralisateur résolument hostile, jusqu'en 1884 (loi autorisant les syndicats) », les membres de ce foyer durent réagir fortement en proposant d'abord un projet sociétale « contre-révolutionnaire et résolument monarchiste » avant d'envisager purement et simplement, dès 1875 déjà, « une restauration comme la simple logique d'une France chrétienne⁹³ ». Comme on le voit, dans un contexte marqué par la sécularisation où les rapports entre la religion et l'Etat se cherchent, s'excluent ou se redessinent dans le meilleur des cas, la manière de concevoir le lien des corps intermédiaires au « tout » étatique ainsi qu'à son rôle propre, est vraiment l'élément qui permet de démarquer les différentes tendances en présence.

Après avoir évoqué les différences de sensibilité, il reste maintenant à mentionner les points de contact communs à ces trois écoles. Les observations de Robert Talmy permettent de conclure que pour chacune :

« l'initiative est venue, non pas des milieux progressistes du point de vue politique et théologique, mais des milieux conservateurs ; [que] tous marquent une hostilité irréductible aux erreurs du libéralisme économique et prônent le retour aux traditions chrétiennes du moyen âge ; [et qu'] enfin quoique à des degrés divers, la plupart reconnaissent la légitimité de l'intervention de l'Etat en matière économique et sociale⁹⁴ ».

⁹² G. JARLOT, « Les avant-projets de RN... », 69.

⁹³ Ph. LEVILLAIN, « L'écho des écoles du catholicisme social... », p. 123.

⁹⁴ R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 45. Sur la question-clé du rapport à l'Etat, voir G. JARLOT, « Les avant-projets de RN... » 73 et Ph. LEVILLAIN, « L'écho des écoles du catholicisme social... », p. 128.

CHAPITRE 4

Le contexte lointain - La matrice doctrinale en présence : entre catholicisme intransigent et fidélité ultramontaine

Le projet de l'Union de Fribourg semble bien correspondre aux critères évoqués ci-dessus par Robert Talmy : méfiance envers le libéralisme et volonté de restaurer les valeurs chrétiennes présentes au Moyen Age. Au point trois du procès-verbal de 1884, consacré au « programme des études », on mentionne en effet d'emblée qu'« (à) l'époque où l'influence de l'Eglise s'exerçait dans toute la chrétienté [à comprendre au Moyen Age principalement], la législation (...) était pénétrée d'un certain nombre de principes communs qui servaient de base à l'ordre social ». Le travail des membres de l'Union va dès lors consister à s'interroger premièrement sur les causes qui ont fait qu'à leur époque, ces principes ne sont plus appliqués ; deuxièmement sur « les conséquences de leur abandon, dans chaque pays » ; troisièmement, sur l'utilité et la possibilité de les appliquer à nouveau, en tenant compte bien sûr « des conditions actuelles des sociétés modernes⁹⁵ » et quatrièmement, sur les moyens concrets qui permettraient de les réintégrer.

Le *Mémoire confidentiel* du 2 février 1888, donné au pape à la suite de l'audience accordée le 30 janvier à neuf membres de l'Union présents à Rome, apporte quelques précisions complémentaires sur les causes d'ordre doctrinal qui ont favorisé l'abandon de ces principes. On les rattache explicitement à une évolution datant de la Réforme, tout en insistant qu'il ne s'agit pas là d'une coïncidence, mais d'« un rapport de causalité » entre « malaise universel et sécularisation complète ». Suivant une approche qui se veut économique, on y relève un certain nombre d'erreurs modernes déjà condamnées dans des textes magistériels précédents, comme l'individualisme et l'égoïsme, fruits d'une anthropologie humaine erronée. Ces erreurs débouchent sur une compréhension étroite de la notion de justice (la loi du plus fort) ainsi que sur l'absolutisation du droit de propriété. Ils dénoncent une forme de capitalisme vorace qui, suivant l'enseignement de S. Thomas, revêt les traits caractéristiques de l'usure et qui « est donc radicalement contraire aux lois de l'Eglise ». Le malaise et les déséquilibres auxquels la société de cette fin de siècle est confronté proviennent essentiellement, selon eux, du fait qu'elle est façonnée uniquement « par la philosophie et l'économie rationalistes, qui laissent Dieu en dehors de la vie sociale » et pose « la lutte pour la vie (...) comme la loi des relations humaines », tout

⁹⁵ Cf. PVUF 1884, pp. 3-4 et Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, pp. 264-265.

en traitant « le travail (...) comme une marchandise », selon « le libre jeu des forces matérielles », réduisant ainsi les travailleurs « à un état qui rappelle l'esclavage païen⁹⁶ ».

Ce vaste projet de réforme sociale peut dès lors se résumer en deux phrases tirées du *Projet de réponses aux trois points du programme* de La Tour du Pin : « Nous déclarons donc vouloir dès à présent travailler, avec tous les moyens permis, premièrement à la reconstruction organique de la société, chacun dans sa nation selon les besoins et usages ; secondement : à engager les gouvernements de se mettre d'accord pour la protection minimale à accorder aux travailleurs salariés⁹⁷ ». Comme il ressort également du procès-verbal de 1884, la question d'une entente internationale pour la protection des travailleurs est bien présente dès les premiers travaux de l'Union de Fribourg. Elle en constitue comme le cœur, ou du moins le moyen privilégié voire la tâche prioritaire à réaliser. C'est le premier secours à appliquer qui concrétise ce vaste projet de réforme globale, envisagé suivant les principes de l'Eglise.

4. 1. Les caractéristiques du catholicisme intransigeant

Cette évocation fait apparaître certains traits typiques du catholicisme intransigeant. Sans tomber dans un dualisme stérile entre intransigeantisme et libéralisme ouvert aux principes de la Révolution française et tout en mesurant bien les limites explicatives d'un tel schéma, force est d'admettre, à la suite de Jean-Marie Mayeur, que le catholicisme intransigeant a pu être « la matrice d'un [certain] catholicisme social⁹⁸ ». L'auteur définit ce courant comme le « rêve d'une religion incarnée qui régènerait le monde corrompu par la faute révolutionnaire », tout en aspirant « (f)ace à la dure montée de la civilisation industrielle (...) à un retour au monde traditionnel [dans lequel] l'aristocratie ou le clergé nourrissent le projet d'une alliance avec le "bon peuple", préservé de la contagion révolutionnaire, contre la bourgeoisie libérale ». Il insiste aussi sur le lien que ce courant a pu avoir avec le renouveau thomiste⁹⁹. Ces traits correspondent

⁹⁶ Cf. *Mémoire confidentiel sur les travaux de l'Union catholique des Etudes sociales et économiques à Fribourg*, signé par Gaspard Mermillod, François Kuefstein et Henri Lorin, daté du 2 février 1888, BCUM3, imprimé 4 pages, ici respectivement p. 1 et 3 et *Compte-rendu de l'audience accordée par le Saint-Père aux membres de l'Union catholique de Fribourg*, daté de février 1888, BCUM1, imprimé de 4 pages, suivi de l'adresse remise au Saint-Père, ici p. 3. Voir aussi C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, pp. 145-149 et Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, pp. 272-274, N. J. PAULHUS, « Social Catholicism and the Fribourg Union » 76 et 78 ainsi que sa mention dans le PVUF 1888, pp. 11-12. G. BEDOUELLE a étudié de près son contenu (cf. « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », pp. 247-249).

⁹⁷ R. DE LA TOUR DU PIN, *Projet de réponses aux trois points du programme...*, p. 5.

⁹⁸ J.-M. MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne...*, p. 22. Plus loin, l'auteur relève que, même si « (l)es origines intransigeantes du catholicisme social ont été bien souvent évoquées [...] (o)n a moins volontiers mis en évidence la persistance de cet héritage. » (p. 26).

⁹⁹ *Ibid.*, p. 24 : « Profondément marqué par le traditionalisme, le catholicisme intransigeant n'est pas, pour paradoxal que cela puisse paraître, sans relation avec la renaissance scolastique et le renouveau thomiste ». Nous reprenons également à notre compte les caractérisations données par Emiel Lamberts : « Ultramontanism initially implied a programm that stressed the singularity of the Church, asserted its independance of state authority (...). In the course

à ce que Robert Kothén a rangé, pour sa part, sous l'étiquette d'école théocratique au sein de laquelle nous retrouvons des personnalités comme Joseph de Maistre, Louis de Bonald et le premier Lamennais ultramontain d'avant 1826 avant qu'il ne devienne plus libéral, des noms que l'on entend citer par les membres de l'Union de Fribourg.

Les caractéristiques de ces traditionalistes théocrates consistent essentiellement en leur opposition à la Révolution qu'il considère comme « une rupture violente avec le passé, alors qu'il fallait y voir un élément de continuité ». A ce titre, ils rejettent les fondements du contrat social rousseauiste et professent « la croyance en une révélation primitive, faite par Dieu et transmise par la tradition [qui] devient le critère de la vérité », aussi en matière sociale. Les bons principes de gouvernement sont donc à rechercher prioritairement dans l'histoire par l'analyse de la lente croissance des institutions sociales qui ont fait leurs preuves. Il convient de déceler le développement progressif qui s'est fait « suivant les lois naturelles », explicitée par cette révélation primitive. La Révolution ne peut dès lors leur apparaître que comme une rupture, alors que, suivant l'analyse pertinente de Kothén, « (l)es traditionalistes ont confondu les rôles respectifs de l'histoire qui est tout entière tournée vers le passé et de la politique qui est tout entière tournée vers l'avenir ». Du point de vue classique de l'enseignement social de l'Eglise, cette conception est dangereuse, car à terme elle risque d'amoindrir la dignité de la personne humaine, « souvent envisagée comme une unité du tout social : un maillon dans la chaîne des générations constituant la tradition » et non pas par la valorisation de « l'autonomie de la personne ». De plus, en s'opposant frontalement aux principes rationalistes issus de la Révolution, elle risque aussi de ne plus donner toute sa latitude à la raison humaine qui selon cette école, « est incapable d'atteindre le vrai par ses propres forces¹⁰⁰ ». Une telle position, trop méfiante envers la raison, a bien sûr été condamnée par le Concile du Vatican.

Cette longue évocation d'une tendance, issue de la première moitié du 19^e siècle et précédant les travaux du – ou plutôt - des catholicismes sociaux, n'autorise toutefois pas à conclure que l'Union de Fribourg représente un exemple canonique de catholicisme intransigent. Les choses sont bien plus complexes. Les réflexions de l'Union n'appartiennent

of the 19th century the concept was narrowed down in different countries. Henceforth, the designation of ultramontane was given only to those Catholics who remained advocates of a close co-operation between Church and State. Other Catholics evolved more in a liberal direction. These liberal-Catholics, most of whom were also ultramontanes in the older meaning of the word, accepted the separation of Church and State in varying degrees. (...) According to Viaene, a characteristic of intransigentism is “a greater insistence on the religious principle, a more pronounced hostility against the modern State and its prerogatives, a relative neglect of the autonomy of the temporal” » (Emiel LAMBERTS, *The Black International*, p.11).

¹⁰⁰ R. KOTHEN, *La pensée et l'action sociales des catholiques*, pp. 60-61 pour l'ensemble des citations de ce paragraphe. Pour plus de détails, voir l'ensemble de son chapitre, pp. 41-61 et la chapitre 4 de la constitution dogmatique *Dei Filius* promulguée par Pie IX, le 24 avril 1870.

plus à cette première génération. Ses membres sont en effet à situer au sein de la vaste constellation du catholicisme social dont l'émergence remonte à 1848, c'est-à-dire dans la postérité d'un Mgr Ketteler et des Congrès catholiques d'Allemagne dont le premier se déroula justement cette année-là. Cette constellation n'est pas arrivée sur le terrain de la question sociale par génération spontanée, mais elle bénéficia des apports d'une veine plus ancienne. Grâce à cette dernière, les doctrines du catholicisme social pourront s'affiner sur des bases plus solides. Jean-Marie Mayeur montre bien d'ailleurs que la famille catholique sociale, tout comme celle des socialistes, va au fil des années se diviser « entre intransigeants et modérés », tout en adoptant des attitudes réformistes qui peuvent être transposées en « un système d'idées qu'ils voulurent démocratique, mais pour lequel ils refusèrent l'appellation de libéral¹⁰¹ ».

4. 2. *La note propre du catholicisme social de l'Union de Fribourg : sa fidélité ultramontaine*

A partir des développements de Jean-Marie Mayeur, quelques caractéristiques sont maintenant à même d'être dégagées de la définition retenue du catholicisme social. Celui-ci est appréhendé comme un courant comportant un programme et des moyens contingents et variables sans pour autant se confondre avec l'enseignement social de l'Eglise dont cependant il s'inspire. Il cherche à résoudre la question sociale suivant un projet global de société, tout en ayant pu parfois être assimilé à tort par les libéraux à du socialisme chrétien. En voici un bon résumé :

« Disons une fois pour toutes, que l'on désigne sous ce nom, les écoles de pensée et les mouvements qui ont voulu résoudre la question sociale, c'est-à-dire l'ensemble des problèmes sociaux (et pas seulement ouvriers) nés du libéralisme économique et de la révolution industrielle, à la lumière des enseignements du catholicisme¹⁰² ».

Cependant il semble plus judicieux relativement à l'Union de Fribourg d'insister, à la suite de Philippe Chenaux, sur l'importance de la préexistence d'un réseau international ultramontain « (avec sa triple composante évoquée : “romaine”, française et germanique), qui n'a pas attendu l'avènement d'un pape social pour se mettre en place et fonctionner¹⁰³ » et dont la face visible,

¹⁰¹ J.-M. MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne...*, pp. 33 et 27. L'auteur continue en précisant à la page 34 que « (l)es débats sur la nature du capitalisme, l'usure, le droit de propriété illustrent ces conflits entre un courant qui refuse l'ordre économique et social, et un courant qui préfère la réforme au refus. Ce courant réformiste l'emporta en France au début du siècle : Les Semaines sociales [dont Henri Lorin, membre de l'Union de Fribourg, fut le premier président], l'Action populaire, l'A.C.J.F. et même le Sillon représentèrent en effet une ligne moins critique vis-à-vis du capitalisme que celle qu'incarnèrent [par exemple] La Tour du Pin (...) ».

¹⁰² *Ibid.*, pp.7-14 et n. 10 p. 19. Voir aussi la définition qu'en donne André MARMY, *Terrain miné*. Essais, Genève, Perret-Gentil, 1986, p. 101 : « Les catholiques sociaux sont donc ceux qui, ayant pris conscience d'un problème nouveau – le problème social – s'efforcèrent de trouver les conditions théoriques de sa solution afin de le résoudre sur le plan pratique ».

¹⁰³ Ph. CHENAUX, « Les origines de l'Union de Fribourg », p. 256.

l'Internationale noire, se manifesta au travers de la *Correspondance de Genève. La lettre du 2 février 1881* de René de La Tour du Pin donne raison à cette vue, tout en venant compléter le dossier des sources.

Dans cette lettre, le marquis cherche en effet à témoigner sa joie et sa gratitude envers Mgr Mermillod qu'il considère comme celui qui « dès son origine » a donné véritablement vie à l'Œuvre des Cercles. La Tour du Pin rappelle ainsi combien le vicaire apostolique de Genève « dès la naissance de l'Œuvre (...) se plaça sur le terrain du *Syllabus* et de l'invocation des Droits de Dieu sur la société ». Il se sent aussi redevable d'avoir été « convié aux réunions internationales » que Gaspard Mermillod présidait, réunions durant lesquelles le marquis prit véritablement conscience de « l'infériorité dans lequel était le mouvement des idées catholiques de (s)on pays par rapport à celui qui se prononçait dans les pays suisses, allemands et slaves sur le terrain des questions économiques envisagées au point de vue social ». Il précise ensuite que « (d)e là datèrent aussi (s)es relations avec le groupe qui avait travaillé sous la direction de V. G. [= Votre Grandeur] à la Correspondance de Genève – les comtes de Blome et de Pergen », groupe envers lequel il demeure tout autant reconnaissant, « parce qu' (il) sent(it) que là était l'étincelle¹⁰⁴ ».

Alors que l'on a pu dans certaines littératures insister lourdement sur le côté traditionaliste et romantico-nostalgique des membres de l'Union qui n'auraient cherché qu'à recréer à la fin du 19^e siècle, un idéal mythifié de l'ordre politique médiéval, il semble plus juste de parler ici, toujours à la suite de Philippe Chenaux, des « avatars successifs d'un même parti du pape » qui s'est prolongé depuis le Concile de 1870 pour arriver à livrer avec cette Union réunie en terre fribourgeoise son fruit le plus abouti. Grâce aux travaux d'Emiel Lamberts, il devient clair que l'Union de Fribourg se comprend comme la prolongation doctrinale cette fois doctrinale de cette première Internationale noire qui « fut irrévocablement supprimée en 1878¹⁰⁵ ». Dans un contexte marqué par la montée des nationalismes, l'accent mis sur sa dimension internationale

¹⁰⁴ R. DE LA TOUR DU PIN, *Lettre datée du 2 février 1881*, adressée à Mgr Mermillod, AAM, pp. 1-2. Voir l'annexe III A de notre travail, p. 136.

¹⁰⁵ E. LAMBERTS, « L'Internationale noire... », p. 100 : « Les aristocrates-conservateurs se retrouvèrent plus tard dans l'Union de Fribourg, dont l'ambition n'était plus de s'imposer comme organe coordinateur des mouvements laïques catholiques, mais qui se proposait de fonctionner comme un "laboratoire d'idées" (...) » et p. 97 : « L'examen de la liste des membres de l'Union de Fribourg révèle qu'un grand nombre d'anciens membres du Comité de Genève en faisaient partie ». La note 368 précise qu'il s'agissait pour les dirigeants de l'Union : de Mermillod, Blome, La Tour du Pin et Kuefstein ainsi que du baron Adolphe d'Avril et du comte Paul de Bréda pour les Français ; d'Isemburg et Wambolt pour les Allemands ; des princes Liechtenstein et de Pergen pour les Autrichiens ; des comtes Manna Roncadelli et Medolago-Albani pour les Italiens et enfin pour les Belges de Verspeyen et d'Ursel.

paraît dès lors plus pertinent, car malgré des divergences de points de vue inhérents à la sensibilité propre de chaque foyer présent, la dynamique générale a franchement bien fonctionné.

4. 3 Les liens de l'Union de Fribourg avec le Saint-Siège : l'audience de Kuefstein

A ce titre la confrontation de deux documents relatifs aux liens que l'Union de Fribourg a pu entretenir avec le Saint-Siège, vient encore consolider cette vue. Ce point a déjà bien été traité par Guy Bedouelle au sujet de la question de l'influence de l'Union sur la rédaction de *Rerum novarum*. A juste titre, il insiste sur l'importance du *Mémoire confidentiel du 2 février 1888* déjà évoqué¹⁰⁶. Le dominicain mentionne également des contacts antérieurs ; les membres de l'Union n'ont bien évidemment pas attendu 1888 pour chercher à entrer en contact avec le pape ! C'est sur ces premiers échanges que nous souhaiterions revenir, car la *lettre du 20 janvier 1886*, écrite par le comte de Kuefstein à Mgr Mermillod, trouvée dans le fonds éponyme conservé à l'*Albertinum*, apporte d'intéressantes précisions, tout en permettant de clarifier la datation du *Rapport présenté au nom de la première Commission par Louis Milcent*, à la suite du premier essai réalisé par Joseph Joblin dans son article de 1990, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII¹⁰⁷ ». Pour y voir plus clair, une brève chronologie de ces échanges va être retracée jusqu'en janvier 1888.

Grâce aux détails de l'organisation de la conférence de 1885, donnés par La Tour du Pin, nous savons que « (l)e Révérend Père de Pascal est désigné pour préparer l'adresse au Saint-Père¹⁰⁸ » durant la séance du 21 octobre. Lors de la dernière séance du 23 octobre, tous les membres, à l'exception de Jean Loesevitz, signèrent ce texte. Durant cette même année 1885, mais avant la conférence fribourgeoise d'automne, il y eut, pour l'Œuvre des Cercles, pas mal d'activités du côté de Rome. La Tour du Pin fut en effet « admis, en uniforme d'officier supérieur français, à une audience particulière que le Souverain Pontife lui avait accordée *proprio motu* » et « (d)eux jours après, au cours de l'audience de congé accordée à la Commission industrielle et conduite par Mgr. Langénieux », le marquis put encore une fois rencontrer le pape qui lui dit : « Mon cher Fils, ce moment marquera dans l'histoire, car Dieu vient de se servir de notre humble bonne volonté pour remettre la question sociale à l'ordre du

¹⁰⁶ Cf. G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », pp. 247-249. Voir aussi C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 143 ; R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 55 ; Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 103 ; N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 72 ; Ph. LEVILLAIN, « L'écho des écoles du catholicisme social... », p. 118.

¹⁰⁷ Cf. pour les documents : François VON KUEFSTEIN, *Lettre du 20 janvier 1886*, adressée à Mgr Mermillod, AAM, 4 pages (voir notre annexe III B, p. 138) et Louis MILCENT, *Rapport présenté au nom de la 1^{ère} Commission par Mr Louis Milcent*, SLC 924, autographié, 11 pages.

¹⁰⁸ PVUF 1885, pp. 5 et 10. Voir aussi M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... » 15 et G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 245.

jour de l'Eglise¹⁰⁹ ». Dans la ville éternelle, il visita également le comte de Kuefstein à qui il persuada de favoriser au sein de son milieu, la discussion d'une entente internationale pour la protection des travailleurs. Lors de son retour de Rome, La Tour du Pin procéda de même à Venise où il rencontra le comte de Blome qui, convaincu par ce dernier, « décid(a) que le comité austro-hongrois présidé par le Prince de Loewenstein, mettrait à l'ordre du jour de ses travaux la question de la convention internationale (...)»¹¹⁰ ». Henri Lorin, quant à lui, fut reçu par le pape à la fin avril. Lors de son audience, il « put constater que le passage de La Tour du Pin n'était pas oublié, que "le charme avait opéré et durait encore"¹¹¹ ».

Pour l'année 1886, deux événements sont à relever. Tout d'abord l'audience accordée par Léon XIII au comte François de Kuefstein, qui se déroula le 18 janvier. Le rapport qu'il en fit à Mgr Mermillod dans sa *lettre du 20 janvier 1886* est éclairant. Nous apprenons en effet que Kuefstein fut reçu « en Audience particulière dans Sa chambre de travail, un honneur qui est de bonne augure pour notre entreprise » et que le Saint-Père lui « a permis de (s)'asseoir à côté de Lui et de Lui parler entre autre choses de l'Union ». Le comte a également « eu l'honneur de Lui remettre tant le paquet contenant l'Adresse avec les autres documents, que la lettre de Votre Grandeur¹¹² ». Nous avons ainsi la confirmation que l'Adresse préparée par le P. de Pascal lors

¹⁰⁹ Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun...*, p. 803. Le terrain de cette troisième mission romaine confiée à La Tour du Pin, avait déjà été bien préparé par les deux premières, confiées en février 1884 à Raoul Ancel et en fin janvier – début février 1885 à Robert de Mun. Chacun obtint une audience privée (cf. *ibid.*, pp. 795- 801). Voir aussi R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 29 ; Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 96 et An. MURAT, *La Tour du Pin en son temps*, p. 136.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 804. Le thème de cette entente internationale occupe déjà l'esprit de R. DE LA TOUR DU PIN en 1884, comme en témoigne sa *lettre du 22 septembre* (AAM, 4 pages, ici p. 1) adressée à Mgr Mermillod dans laquelle il le remercie d'avoir favorisé la tenue d'un futur échange d'idées sur la question entre le marquis et un éminent personnage de la cour romaine. *La lettre du prince Loewenstein à Mgr Mermillod, datée du 22 mai 1885* (AAM, 2 pages, ici p.1) atteste également que les choses bougeaient du côté de Rome, aussi pour les foyers d'Outre-Rhin. Le prince précise en effet qu'il est à Rome pour rencontrer le cardinal Jacobini et le sous-secrétaire d'Etat, Mgr Mecenni.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 807. Voir aussi Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 97.

Sur **Henri Lorin**, voir R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 21 : « Né à Paris en 1857, d'une vieille famille bourgeoise, il entra à l'âge de vingt ans à l'Ecole Polytechnique et se lia d'amitié avec A. de Mun et La Tour du Pin vers 1882 ; c'est à l'Œuvre des Cercles qu'il s'initia aux questions sociales. Il a sans doute peu écrit, mais c'est d'après ses notes qu'A. de Mun composa ses plus beaux discours. (...) C'est un lecteur acharné, en même temps qu'un voyageur infatigable, il participe aux sessions de Fribourg, voyage en Allemagne, en Autriche, en Italie où il noue des relations avec les plus grands représentants des différents mouvements sociaux. Il jouit d'une grande réputation dans les milieux ecclésiastiques : Léon XIII et le cardinal Rampolla le recevront plus de trente fois en audience privée, et il se liera également d'amitié avec Mgr Della Chiesa, le futur Benoit XV ». Ces quelques éléments biographiques retenus, comme nous le verrons plus loin, font douter de la justesse de la remarque de Máté BOTOS qui déclare qu'il dut avoir un rôle « marginal à l'Union en raison de sa jeunesse » (« Frédéric Le Play... », p. 2). Voir aussi E. DUTHOIT, « L'Union de Fribourg », p. 28.

¹¹² François VON KUEFSTEIN, *Lettre du 20 janvier 1886*, p. 1. Voir aussi PVUF 1886, p. 8 : « Le Comte de Kuefstein secrétaire des études fait connaître les encouragements personnels qu'il a reçus du St-Père, lorsqu'il a eu l'honneur de lui apporter le compte-rendu de notre dernière séance. » et R. DE LA TOUR DU PIN, *Lettre du 30 janvier 1886 au révérend Père Jaquet*, BCUM3, 2 pages, ici p. 2 : « Le Comte Kuefstein a enfin reçu audience et nous en promet d'excellents résultats ».

de la conférence annuelle d'octobre 1885 a bien été transmise au pape et ce, élément nouveau, par le biais du comte de Kuefstein.

Le reste nous est mieux connu. Léon XIII donna suite à cette audience et à l'Adresse en répondant par un Bref daté du 12 avril 1886 qui de fait n'arriva à Fribourg que le 13 janvier 1887¹¹³. Ce long délai d'acheminement se comprend aisément à la suite des explications fournies par Charles Molette et Michel Charrière qui précisent que le pape aurait attendu d'avoir sous les yeux le procès-verbal de la conférence fribourgeoise de 1886 sur lequel il ne trouva plus la mention de Jean Loesevitz, pour confirmer ses encouragements et l'envoi de son Bref¹¹⁴. Ce délai est donc à comprendre sur le fond d'une affaire qui tout en ayant secoué l'organe de diffusion de l'Œuvre des Cercles, la revue de l'*Association catholique*, semble avoir rejailli également sur l'Union de Fribourg. Louis Milcent entre autres demande en effet à ce jeune économiste autrichien d'écrire un article sur la législation internationale du travail. Son texte parut dans le numéro du 15 février 1886. L'article déclencha de vives réactions chez Albert de Mun notamment, car, tout en se justifiant par un recours grossier à l'Écriture, aux Pères et à S. Thomas, son auteur « exposait une conception à la fois idéaliste et personnaliste de l'État d'où découlaient une critique de l'individualisme actuel et une affirmation du primat de l'intérêt social, donc de la *fonction sociale*¹¹⁵ ». Pour faire court, en concevant, à la suite de Loesevitz, l'homme comme une simple partie du tout social, on en vient à nager en pleine mer socialisante, ce qui fit réagir fortement Albert de Mun. Il sollicita une consultation ainsi qu'une mise au point. Jean Loesevitz quitta ainsi les tribunes de la revue en 1886 et on ne le revit plus jamais à l'Union de Fribourg.

¹¹³ Cf. G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 245 et Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 100 qui précise qu'Albert de Mun, dans sa *lettre du 7 septembre 1886* (n° 518) à Félix de Roquefeuil s'inquiète « du silence de Rome ». Voir aussi Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun...*, p. 939 n. 39.

¹¹⁴ Cf. Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, pp. 100-101 et M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... » 15 : « Un membre de l'Union, M. Loesevitz publie après la réunion de 1885 un article (...) qui suscite aussitôt des réserves d'Albert de Mun (...). Inquiet cependant de savoir jusqu'où aller dans l'investigation doctrinale, il consulte une série de personnalités qui, si elles marquent aussi quelques réserves sur le fond de l'article (...), pensent que l'on peut dans une certaine mesure tolérer ce type de débat. Ainsi s'expriment Mgr Mermillod, le comte de Blome (...). Arrivent alors, au printemps 1886, les réponses des cardinaux Parocchi et Zigliara ; elles ne laissent planer aucune équivoque : M. Loesevitz est dans l'erreur, ses idées conduisent au socialisme (...), avis qui tranche avec les autres mais qui s'impose et qui expliquerait ainsi que Léon XIII n'ait finalement transmis sa réponse à l'adresse de 1885, qu'après la conférence de 1886 dont le procès-verbal lui confirma l'absence (...) (d)'idées dangereuses qui avait manqué de mettre en cause l'existence même de l'Union.

¹¹⁵ Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun...*, p. 872 qui cite le jugement le plus juste sur cet article, celui du comte de Blome : « Ce jeune homme me semble pécher surtout par le défaut (essentiellement tudesque) de précision ; il me fait l'effet d'un autodidacte qui aurait beaucoup lu et beaucoup causé avec des théologiens, mais n'aurait jamais passé par un véritable cours de philosophie ecclésiastique ». Toujours à la suite de Levillain, il importe de bien saisir qu'« (u)ne fracture irrémédiable fut causée dans l'Œuvre par l'incident Loesevitz qui conduisit logiquement – malgré des moments de resserrement – à la séparation de la Revue et de l'Œuvre en 1890, c'est-à-dire à la rupture définitive entre La Tour du Pin et de Mun. » (*ibid.*, p. 877). Sur le détail de la consultation demandée par Albert de Mun, voir Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, pp. 98-99 et 267-271 (annexe IV) et d'un point de vue plus général, J.-M. MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne...*, p. 52.

Durant l'année 1887, l'Union cherche toujours à convaincre le pape d'agir en vue d'une protection internationale des travailleurs. En ce sens, durant la séance générale du 11 octobre 1887, « Mgr Mermillod dit que l'Union de Fribourg se propose d'adresser une note au Saint-Père pour lui renouveler le vœu de voir intervenir son autorité suprême dans la si grave question de la lutte du capital et du travail ». Les membres ont aussi chargé le comte de Mun « qui se rend à Rome, de transmettre l'expression de ses pensées à cette auguste destination », autrement dit d'apporter au pape la *Note destinée à être mise sous les yeux du Saint-Père*, écrite par La Tour du Pin et dont le texte accepté « sous bénéfice de quelques modifications de détails¹¹⁶ » figure au procès-verbal. Quelques jours après, Albert de Mun avec sa femme, fut en effet reçu à Rome par Léon XIII, précisément le 15 octobre, pour une audience privée durant laquelle « (i)l évoqua l'Union internationale catholique d'études sociales et économiques de Fribourg¹¹⁷ ».

Dans son essai de datation du *Rapport présenté au nom de la première Commission*, Joseph Joblin s'appuie sur cette audience pour en conclure que c'est Albert de Mun qui a transmis ce document au pape. Ce point sur lequel nous souhaitons revenir semble désormais être devenu caduc au vu des nouveaux éléments découverts. A juste titre, le jésuite propose pour ce document un *terminus a quo* postérieur au 8 mars 1885, puisque le rapport mentionne cette date qui correspond à la promulgation d'une loi autrichienne. Il arrête un *terminus ad quem* avant la motion déposée au Parlement fédéral helvétique par Decurtins. Cette dernière date du 23 décembre 1887. Sa mention n'y figure pas, alors même que Gaspard Decurtins fut un membre assidu de l'Union. Il n'aurait dès lors pas manqué de parler de son initiative. L'auteur de cet article ajoute que « (l)e style donne à penser que le rapport est postérieur à l'année d'adoption de la loi », ce qui nous amène en 1886. Tout en corrigeant une erreur typographique de Cyrille Massard qui parle de la IV^e conférence de 1886, alors qu'il s'agit en réalité de celle de 1887,

¹¹⁶ PVUF 1887, p. 25 pour les deux citations.

¹¹⁷ Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun...*, p. 943. Voir aussi Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 102 et G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 245.

La présence de la femme d'Albert de Mun semble également attestée par la *lettre du 27 septembre 1887* de R. DE LA TOUR DU PIN à Mgr Mermillod (AAM, 3 pages, ici p. 2), qui déclare : « Enfin ce qui ne manquera pas d'ajouter hors séance un liant favorable ensuite à l'échange des idées, plusieurs de ces MM^{ts} seront en famille, comme le comte Blome ; les unes se rendant de là en pèlerinage à N. D. de Lourdes, les autres à Rome (dont de Mun et probablement Mad. De Mun) ». L'enthousiasme du marquis n'est de loin pas partagé par Albert, davantage agacé par ce « flot de femmes savantes » dont il savait s'entourer (cf. Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun...*, p. 942, cité d'après une lettre d'A. de Mun à Hyrvoix en date du 8 octobre 1887). Notons encore par rapport à la question des rapports avec Rome avant l'audience du 30 janvier 1888 que la *lettre du 25 décembre 1887* de R. DE LA TOUR DU PIN à Mgr Mermillod offre des renseignements utiles sur les déplacements d'Henri Lorin qui après une visite chez Gaspard Decurtins à Berne, se rendra à Bellagio chez le comte de Blome « et enfin à Rome où il descendra chez l'ambassadeur français je crois, et en tout cas ira tout de suite se mettre à vos ordres, afin de mettre à profit entre les repartages de sa rente la présence simultanée de Kuefstein, de Medolago, de Depoin, de Melijoy, pour resserrer sous vos bénédictions les liens de l'Union. » (cf. pp. 2-4). Henri Lorin participa bien sûr à cette audience et fut l'un des trois signataires du *Mémoire* qui s'en suivit.

Joseph Joblin précise en outre que « la réunion de l'Union de Fribourg de 1887 a donné une très grande importance à la question de "l'adoption d'une législation identique dans les différents états chrétiens"¹¹⁸ ». Comme le précise le procès-verbal, la quatrième commission de cette même conférence, commission présidée par le baron d'Avril, s'est effectivement occupée du « régime du travail et des conventions internationales qui s'y rapportent », tandis qu'on parla davantage de la question du salaire et d'une entente internationale en faveur du salaire dans la commission relative cette fois au régime du travail de la conférence de 1886, commission présidée alors par le baron de Wamboldt et Georges Python.

Cependant l'analyse de ces seuls éléments ne permet pas de conclure que « (l)es indications ci-dessus suffiraient à elles seules à la datation du document¹¹⁹ (...) ». Il convient en effet de remonter à la conférence de 1885 dont Joseph Joblin n'a vraisemblablement pas pu avoir accès au procès-verbal et dans laquelle la première commission travailla d'emblée sur « la recherche des bases d'une entente internationale pour la protection des travailleurs de l'industrie ». Cette commission fut présidée par le comte de Blome ; elle compta Albert de Mun comme vice-président et Louis Milcent justement comme rapporteur et secrétaire. Le procès-verbal de la conférence précise en outre que « Monsieur Louis Milcent donne ensuite lecture de son rapport qui conclut à l'envoi au St Père d'une adresse exprimant les vœux de la conférence de Fribourg¹²⁰ ». Dans sa *lettre du 24 janvier au Révérend Père Jaquet*, La Tour du Pin revient encore sur la lecture de ce rapport : « En relisant la série des procès-verbaux, je me suis aperçu que celui de la 2^e séance ne disait pas assez nettement que nous y avons non seulement entendu mais adopté le rapport présenté par Mr Milcent au nom de la 1^{ère} Commission¹²¹ ». Grâce à la mention de ces documents supplémentaires, nous sommes maintenant à même de dater ce rapport à la séance du 22 octobre 1885 et de conclure qu'il fut transmis à Léon XIII par le comte de Kuefstein, lors de son audience du 18 janvier 1886. Là il donna au pape plusieurs documents

¹¹⁸ Cf. J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... », p. 361 et p. 364 n. 34 pour la correction de l'erreur de C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, pp. 240-241. Dans le PVUF 1887, pp. 19-20, Decurtins parle bien des réalisations suisses par rapport à la question de la législation du travail, mais ne mentionne pas son projet futur, alors que la mention apparaît clairement dans le *Compte-rendu de l'audience accordée par le Saint-Père aux membres de l'Union catholique de Fribourg*, p. 2 : « Sa Grandeur, en nommant au Saint-Père quelques-uns des membres absents de l'Union (...), a signalé aussi le succès que M. Decurtins a obtenu dans le monde ouvrier et l'initiative qu'il a prise au Parlement helvétique, tant en faveur d'une législation sociale que d'une démarche auprès des différents gouvernements en vue d'une entente internationale pour la protection des travailleurs. ».

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 362.

¹²⁰ PVUF 1885, pp. 6-7.

¹²¹ R. DE LA TOUR DU PIN, *Union catholique Internationale de Fribourg. Réunion de la deuxième conférence annuelle*, BCUM1, autographié de 4 pages, ici p. 1 pour la première citation et PVUF 1885, pp. 7-8 pour la deuxième. ID., *lettre du 24 janvier 1886 au Révérend Père Jaquet*, BCUM3, 4 pages, ici p. 2.

La *lettre de Louis Milcent à son frère*, datée du 15 octobre 1886 précise encore : « La réunion de Fribourg a admirablement réussi. (...) Nous avons beaucoup travaillé, et de même que l'an passé, on s'est mis d'accord pour une législation internationale du travail (...) » (éditée par Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 211-212). Voir aussi PVUF 1887, p. 24.

à savoir l'adresse rédigée par le P. de Pascal et vraisemblablement le compte-rendu de la deuxième réunion, ce qui expliquerait pourquoi La Tour du Pin s'est efforcé de produire un tel résumé en plus du procès-verbal. Albert de Mun, quant à lui, transmet en 1887 la *Note destinée à être mise sous les yeux du Saint-Père*, écrite par La Tour du Pin.

Les rapports de l'Union de Fribourg avec le Saint-Siège ne s'arrêtèrent pas au début 1888, mais continuèrent jusqu'à sa fin, comme en témoigne la décision d'une nouvelle adresse prise en octobre 1888. Le document fut rédigé par le Père de Pascal et le baron d'Avril et sera transmis au pape par Henri Lorin. L'adresse de 1890 quant à elle fut écrite en latin par le Père Lehmkuhl ; ce texte fut « aussi envoyée au pape¹²² ».

¹²² Cf. G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 247.

CHAPITRE 5

Pourquoi cherche-t-on à élaborer une doctrine sociale chrétienne à Fribourg ?

« L'Union de Fribourg a ses antécédants à l'intérieur d'une réaction qui entend faire prévaloir une vision organiciste et intégraliste de la société (...). Malgré, ou plutôt à cause d'elles, les origines aristocratiques, et par là internationales, mais aussi conservatrices des membres de l'Union de Fribourg ne les empêchaient nullement d'avoir des vues sinon révolutionnaires, du moins proches des socialistes (...) et en tout cas novatrices dans certaines domaines. On proposait de Fribourg un curieux mélange de réaction idéologique et d'audace. »

(G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 253)

Au terme de cette partie plus historique, demandons-nous en guise de relecture quelles sont les causes qui poussèrent des chrétiens, en particulier ceux de l'Union de Fribourg, à se mobiliser à une époque donnée, en vue d'œuvrer à la promulgation d'une doctrine sociale chrétienne spécifique ? En premier lieu une grande insistance sera portée sur quelques traits contextuels liés à l'émergence de la question ouvrière à partir de laquelle se sont notamment construites les réactions des milieux catholiques. Dans un second temps, la nature pour la moins inhabituelle de cette doctrine sociale qui fut promulguée solennellement par l'Eglise avec *Rerum novarum*, sera discutée, en se demandant si l'on a affaire à quelque chose de semblable ou non au programme d'un mouvement classique de réforme sociale. Du point de vue des sources primaires, trois documents inédits serviront de fil rouge. Ils parlent tantôt de la crise sociale qui a cours, tantôt des réponses existantes et du rôle que devrait tenir l'Eglise, sans omettre les objections que l'on fit à l'encontre de l'Union de Fribourg. Du point de vue de la littérature secondaire, les développements de Joseph Joblin offrent un cadre théorique pertinent. Le jésuite traite cette fois dans un autre article de « l'évolution du mouvement social chrétien, avant et après *Rerum novarum*¹²³ ». Par rapport au contexte et à la nature de la doctrine sociale en général, la ligne dégagée par Baudoin Roger est amplement suffisante pour notre propos.

¹²³ Pour les documents, il s'agit d'une *Note sur la crise sociale actuelle, et appel à l'intervention de l'Eglise* (AAM, manuscrit, 8 pages), que nous attribuons d'une manière quasi sûre, par recoupement d'écriture, à R. DE LA TOUR DU PIN (voir notre annexe IV, p. 141), d'un dossier sans titre ni date commençant par « les doctrines sociales qui ont cours de nos jours... » (AAM, manuscrit, 14 pages réparties en 4 feuillets), d'un feuillet intitulé *Du devoir pour le clergé de s'occuper de la question sociale*, portant sur l'en-tête la mention « Ecclesia parochialis ad Sanctum Stephanum Mulhusae (dioec. Argent.) » et la date de 1886 au crayon (AAM, manuscrit, 2 pages, sans mention de l'auteur) et d'une série de trois *Réponses à des critiques émises contre l'Union de Fribourg* (AAM, manuscrit, 9 pages, sans mention de l'auteur ni de date). Pour la littérature secondaire, il s'agit de Joseph JOBLIN, « Doctrine et action sociale : Réflexion sur l'évolution du mouvement social chrétien, avant et après *Rerum novarum* », in : COLL., *Rerum Novarum Laborem Exercens 2000. Symposium. De Rerum Novarum à Laborem Exercens : vers l'an 2000*, Rome, Pontificia Commissio Justitia et Pax, 3-5/IV 1982, pp. 89-113 et Baudoin ROGER, *Doctrine sociale de l'Eglise. Une histoire contemporaine*, Paris, Cerf, 2012, pp. 21-24 et 42-47.

5.1. Un changement de paradigme à tous les niveaux

Comme nous l'avons vu au chapitre trois avec l'évocation du caractère secret de l'Union et ci-dessus en détaillant quelques liens entretenus avec la papauté, il devient maintenant clair qu'à Fribourg, les membres maintinrent une très grande prudence dans la conduite de leurs travaux, tout en s'assurant qu'ils s'inscrivissent dans la droite ligne doctrinale du Magistère. Cette préoccupation est traitée dans la plupart des études consultées uniquement sous l'angle de leur ultramontanisme clairement affiché. Pourtant cette manière de faire témoigne d'un changement de paradigme bien plus profond qu'il convient de replacer dans le contexte de la pratique de la charité au sein des œuvres de bienfaisance.

Pour ce faire, le contexte lié à la sortie de la Révolution française va être mobilisé. Là, force est de constater à la suite de Kothen, que « (l)es catholiques (...) faisaient face à un monde nouveau, en pleine fermentation [où] la tradition était brisée¹²⁴ ». Un nouvel ordre social était en train de se redessiner : ils y collaborèrent ou le refusèrent en bloc, mais, dans les deux cas, tout en laissant croître un libéralisme effréné jusqu'à ce que l'on prît conscience des conséquences funestes de la deuxième Révolution industrielle sur la nouvelle classe laborieuse. Face à cette situation inédite, l'alternative apparaît alors schématiquement bien simple : soit l'on développait des théories depuis son salon d'études, soit on descendait sur le terrain pour y panser les plaies avec les moyens du bord, mais rarement, comme le rappelle Robert Talmy, on rapprochait les deux actions :

« si les associations catholiques suscitent un grand nombre d'œuvres charitables, aucune ne s'attaque à la réorganisation chrétienne de la société en tant que telle. L'Œuvre des Cercles, au contraire, [et à sa suite l'Union de Fribourg] » est l'une des rares qui « concili(a) ces deux aspects¹²⁵ ».

S'il est bien vrai que l'origine aristocratique des membres de l'Union de Fribourg les empêcha de connaître et surtout de vivre concrètement toute la dureté de la condition ouvrière en usine, objection qu'on leur reprocha¹²⁶, il importe quand même de bien saisir les contours de leur

¹²⁴ R. KOTHEN, *La pensée et l'action sociales des catholiques*, p. 13.

A la suite de BAUDOIN ROGER, rappelons que la libéralisation des échanges, promulguée en 1846 en Angleterre, favorisa l'essor économique de la deuxième révolution industrielle, caractérisée par les premières « applications de l'électricité, du pétrole et de la chimie » et financée grâce au recours aux banques et aux sociétés anonymes, jusqu'à la récession de 1875 qui « provoqua un retour au protectionnisme ». C'est seulement à partir de ce moment que l'on commença à développer des législations sociales, « en partie pour contrer l'expansion des idées socialistes ». Alors qu'en Angleterre, on adopta « des lois sociales limitant le travail des enfants et des femmes, autorisant les syndicats et la grève », les lois sur les assurances maladies et accident ne passèrent par exemple en Allemagne sous Bismarck qu'entre 1883 et 1889 (*Doctrines sociales de l'Eglise*, pp. 42-43 et 45).

¹²⁵ R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 13.

¹²⁶ Voir à ce sujet : *Réponses à des critiques émises contre l'Union de Fribourg*, p. 1 : « Le reproche de faire de la théorie au lieu de descendre dans la pratique, est une attaque directe contre le principe même de l'Union fondée

projet. Trop souvent en effet, on le range parmi les utopies de quelques nobles de salon, nostalgiques d'un ordre révolu, alors qu'au contraire, comme nous l'avons vu avec Albert de Mun et René de La Tour du Pin, nous avons affaire à des hommes engagés sur le terrain militaire par exemple qui, au travers d'événements fortuits, prirent conscience de l'ampleur du désastre qui était en train de se jouer devant leurs yeux. Ainsi face à l'objection « formulée par un homme de valeur : “Vous faites de la théorie, de la métaphysique et vous ne descendez pas dans les applications pratiques. Comment pourriez-vous conquérir de l'influence ?”¹²⁷ », la réponse est alors sans équivoque : les membres de l'Union insistent sur le fait qu'ils furent au préalable « tous membres actifs d'Œuvres charitables¹²⁸ ». L'une des raisons principales qui présida à leurs rencontres est du coup bien celle de faire remonter leurs expériences personnelles acquises sur le terrain, en vue d'en dégager un cadre théorique. Cette démarche est vraiment comprise comme une traduction en actes des recommandations faites par le pape lui-même : « Des réflexions faites dans l'exercice des œuvres charitables, du désir d'obéir effectivement à la parole de Léon XIII, voilà d'où est sortie l'Union de Fribourg¹²⁹ ». Ces considérations qui témoignent d'un changement de paradigme notoire, appellent plusieurs remarques tant du côté contextuel que théologique.

A. Des laïques qui font de la théologie

Avec l'émergence de la question sociale, des laïques de tout horizon en viennent en effet à se mobiliser à tous les niveaux pour réfléchir et œuvrer à la résolution des nouveaux problèmes posés. Il n'est pas sûr que l'on trouve aujourd'hui face à l'urgence de la question écologique un tel engouement de la part des chrétiens engagés dans le monde ! Nous avons essayé de rendre quelque peu compte de cette émulation féconde et de ce foisonnement d'initiatives aux résultats originaux et variés, en montrant, sans forcer le trait, à quelle école du catholicisme social il convient de rattacher l'Union de Fribourg.

comme société d'études. » et p. 9 : « Le troisième reproche porte sur la marche de l'Union ; on craint de la voir dégénérer en un faubourg St Germain économique-social. La liste des promoteurs prouve que tout esprit de coterie, de classe ou de parti a été banni ; le caractère international de l'Union est la preuve qu'elle est aussi en dehors des préoccupations de nationalité ».

¹²⁷ PVUF 1888, p. 3.

¹²⁸ *Réponses à des critiques émises contre l'Union de Fribourg*, p. 1.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 6. Comme nous l'avons souligné, on retrouve déjà cette idée de mettre en commun à un plus haut niveau des pratiques particulières dans le procès-verbal fondateur (PVUF 1884, p. 1). L'attention que les membres portent, lors des conférences annuelles, aux réalisations concrètes faites dans les pays en cours d'année rend également compte de cela et occupe une place non négligeable du volume des procès-verbaux. Voir PVUF 1887, pp. 12-17, ici p. 12 : « Mgr Mermillod prie les délégués des diverses sections représentées dans l'Union, de faire connaître la marche des questions sociales depuis la dernière assemblée » ; PVUF 1888, pp.12-19 ; PVUF 1890, pp. 12-19 ; PVUF 1891, pp. 16-21.

S'il n'est plus choquant depuis Vatican II que des laïques réfléchissent en théologiens à ces questions, il n'en allait pas de même au temps de l'Union où la deuxième objection reprochée consiste justement dans le fait qu'on leur « a[it] imputé crime d'être des théologiens laïques ». La réponse polémique de Mgr Mermillod insiste sur le rôle qu'une telle discipline devrait jouer au sein des Parlements, de l'économie et de la politique :

« Les Jésuites, qui avaient déjà de l'esprit il y a deux cents ans, ont fait un livre amusant contre les jansénistes, sous ce titre : *La théologie tombée en quenouille*. On a toujours vu, en effet, des directrices qui veulent diriger leur directeur. Mais il est certain que la théologie est nécessaire aux laïques (...) on doit garder avec soi (...) le *comes theologicus* (...). Les Parlements où les discussions sont les plus approfondies, sont ceux des peuples où la théologie imprègne encore fortement l'éducation. (...) La théologie est donc nécessaire aux économistes et à tous les hommes politiques¹³⁰ ».

Un autre reproche incombé va encore dans le même sens : « on se plaint de l'absence de savants catholique d'une haute notabilité¹³¹ ». Il reflète bien les mutations en cours : comme toutes ces théories demeurent encore en pleine élaboration dans un univers sociétal lui-même en plein changement, on cherche à se placer sous des autorités stables. Dans un monde mouvant, le recours au Magistère, malgré la perte de la majeure partie des Etats pontificaux, assure encore cette garantie ainsi qu'une sécurité notoire.

B. Le champ d'étude de la théologie s'élargit

Cependant les transformations qui se sont opérées dans l'exercice de la théologie ne résident pas seulement dans la modification des rapports clercs – laïques ni dans l'importance prise par ces derniers dans la réflexion. Le champ d'étude de la discipline même s'élargit. Il faut en effet bien se rendre compte, que « (d)epuis la Réforme notamment, les questions sociales n'ont presque plus trouvé place dans l'enseignement de la philosophie ou même de la théologie morale » vu que « (c)elle-ci a paru se borner à la direction des consciences pour la vie privée¹³² ». Dans un tel environnement marqué par l'omniprésence de la casuistique, phénomène résumé *a posteriori* sous le chapeau de « théologie baroque », l'angoisse de son salut personnel put parfois occulter la dimension communautaire de la foi et de la vie chrétienne.

¹³⁰ PVUF 1888, pp. 3-4 comme pour la citation précédente.

¹³¹ *Réponses à des critiques émises contre l'Union de Fribourg*, p. 8 où l'on poursuit en évoquant le refus de Charles Périn : « L'un d'eux a été invité ; il a répondu par un refus poli, comprenant sans doute que pour prendre part à ses travaux, la première condition est de croire à leur utilité, ou du moins de ne pas la nier. ».

¹³² R. DE LA TOUR DU PIN (?), *Note sur la crise sociale actuelle*, p. 6.

Joseph Joblin estime que la raison principale de cette restauration de « l'enseignement doctrinal en matière social (...) qui équivaut presque à une création¹³³ » part d'abord, comme nous avons tenté de le montrer, d'« une protestation de la conscience » chrétienne face à « la misère “institutionnelle” du prolétariat de l'industrie » perçue comme « une atteinte à “la dignité de la personne humaine”¹³⁴ ». Face à elle, la première réaction fut de panser les plaies, autrement dit d'apporter une aide directe sur le terrain, comme en témoigne la multitude foisonnante d'œuvres qui prirent naissance à cette époque. On se rendit ensuite bien vite compte que cela ne suffisait pas et qu'il manquait à l'Eglise « une philosophie propre capable d'être présentée comme une alternative à la société matérialiste et athée¹³⁵ ».

C. La nécessité de donner de solides fondements chrétiens aux œuvres de secours

Dans les rangs de l'Union de Fribourg, cela se traduisit premièrement par la constatation de l'ampleur de la crise et la prise de conscience de l'écart qui régnait entre l'Eglise et le monde ouvrier. Deuxièmement, les membres comprirent qu'ils ne pouvaient pas faire abstraction de l'étude des courants ambiants : « Pour combattre le socialisme, il faut le connaître¹³⁶ ». Troisièmement, pour ne pas voir s'étioler ces multiples initiatives d'entraide ni les laisser être contaminées par les fondements anthropologiques erronés tant du libéralisme que du socialisme, on chercha dès lors à agir directement sur les œuvres, autrement dit, selon la *Note sur la crise sociale actuelle* à « fournir au mouvement des Œuvres ces bonnes directions¹³⁷ », suivant l'adage

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ J. JOBLIN, « Doctrine et action sociale... », pp. 92-93. Voir aussi p. 90 : « La doctrine du mouvement social chrétien (...) est la réaction appropriée de l'Eglise et des chrétiens à l'apparition d'une déchirure d'un type nouveau entre les institutions sociales et l'esprit de l'Evangile. ».

¹³⁵ *Ibid.* p. 95.

¹³⁶ *Du devoir pour le clergé de s'occuper de la question sociale*, p. 1.

Pour le premier point, voir par exemple : *Réponses à des critiques émises contre l'Union de Fribourg*, p. 1 : « Jamais la Société chrétienne ne s'était encore trouvée menacée par si vaste et violente conjuration, et cela dans une période de désagrégation déjà si avancée par suite de l'impiété publique. » ; « les doctrines sociales qui ont cours de nos jours... », feuillet 3 pp. 1-2 : A l'ouvrier, « l'Eglise ne lui apparaît plus comme autrefois la protectrice de ses droits, la gardienne de ses intérêts et le levier de sa liberté, il ne voit en elle qu'une institution tyrannique qui ne s'inquiète pas de son bonheur, ne comprend plus ses besoins, où il se sent étranger et qui ne présente plus à son esprit abusé que le dernier vestige d'un passé qu'il déteste comme l'ère de la servitude. » et pp. 3- 4 : « il est important de considérer que nous ne sommes plus au temps où l'ouvrier ne pouvant pas lire par lui-même d'ordinaire, et en tout cas ne lisant pas les actes officiels de l'Eglise, en recevait seulement le contenu mis à sa portée par les pasteurs immédiats sous la forme qui lui convenait le mieux. Il lira les actes mêmes du concile, au moins ceux qui le concerneront, il les lira dans des feuilles dont la mauvaise foi cherchera à les masquer et à les défigurer. La forme a donc ici une valeur voisine du fond ».

¹³⁷ R. DE LA TOUR DU PIN (?), *Note sur la crise sociale actuelle*, p. 6. Voir aussi, *ibid.* p. 7 : « Lorsque la science chrétienne aura rendu sa place à la justice dans le domaine de l'économie sociale, en même temps que les Œuvres auront ancré par la charité les liens sociaux partout où celle-ci aura pu s'exercer, l'Eglise disposera d'une force morale et d'une force matérielle assez accrues pour pouvoir mieux faire entendre sa voix de la chrétienté troublée. » et J. JOBLIN, « Doctrine et action sociale... », p. 104 : « Les programmes proposés doivent être articulés avec les principes chrétiens pour ne pas être déviés de leur inspiration première dont ils tirent leur valeur morale ». En guise d'illustration, voir encore le PVUF 1885, pp. 3-4 : « Malgré les heureux effets obtenus par les conférences de St

énoncé sous diverses formes dans les procès-verbaux : « la métaphysique a toujours été la mère des faits : les principes doivent être les inspirateurs de la vie publique¹³⁸ ».

A la suite de cette longue évocation, les sources premières fournissent, en quelque sorte comme preuves à l'appui, des références plus ou moins explicites aux principaux changements d'ordre contextuel dont parle Beaudoin Roger. Ceux-ci rendent compte, selon lui, du développement à ce moment précis du discours social de l'Eglise. Il mentionne entre autres la « (r)upture de l'équilibre thomiste entre caractère individuel et social de l'homme », les « (b)ouleversements des structures sociales traditionnelles (...) [où] le développement économique contribue à réduire l'appartenance héréditaire d'un individu à son groupe social », la perte d'influence de l'Eglise « qui n'est plus la référence d'un ordre social qui tend dorénavant à se développer indépendamment d'elle¹³⁹ », en raison de l'essor du socialisme et du libéralisme ainsi que de la perte des Etats pontificaux. Toutes ces causes peuvent être résumées par un mot de la *Note sur la crise sociale actuelle* qui atteste de l'urgence qu'il y a, du point de vue chrétien, à fournir un équipement doctrinal adéquat au monde ouvrier :

« A son tour aujourd'hui le prolétariat (...) ne s'y trouvant pas mieux et même en pire condition que n'étaient autrefois les classes populaires, ne montre pas moins de logique que la bourgeoisie révolutionnaire en appelant les destructions dernières (...). C'est ainsi qu'une même erreur engendre par ses conséquences successives des courants antagoniques, et que l'ouvrier socialiste s'insurge contre le patron libéral, au nom des principes même qu'ils professent tous les deux¹⁴⁰ ».

C'est à ce prix seulement que l'Eglise pouvait ainsi « atteindre encore des cercles sociales [sic] jusqu'auxquelles les secours de son ministère n'arrivaient plus¹⁴¹ » et par là même renforcer ses liens avec la base ouvrière de la société. Il reste maintenant à savoir si de fait il est pertinent d'aborder la question sociale sous l'angle d'une approche essentiellement théorique, à partir de principes desquels on fait découler une pratique, au détriment d'une approche pragmatique chère à notre époque postmoderne.

Vincent de Paul, on comprit que la charité seule ne suffisait pas et qu'il fallait pénétrer la société des principes du christianisme. De là, la nécessité d'études théologiques et sociales ».

¹³⁸ PVUF 1888, p. 3.

¹³⁹ B. ROGER, *Doctrines sociale de l'Eglise*, p. 20.

¹⁴⁰ R. DE LA TOUR DU PIN (?), *Note sur la crise sociale actuelle* p. 3.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 5.

5.2. Un discours social fondé sur une analyse socio-doctrinale

Un vaste dossier qui touche à la nature même de ce discours, à sa fonction ainsi qu'à sa finalité, s'ouvre-là. Ces thèmes ne manquèrent pas de traverser tout le *corpus* de textes qu'on qualifia depuis la parution de *Rerum novarum* de « doctrine » ou d'« enseignement » social de l'Eglise¹⁴². Quelques-uns seulement de ses contours seront esquissés ici. Un aspect mis en avant par Benoît XVI reste toutefois fondamental :

« la doctrine sociale catholique (...) ne veut pas imposer à ceux qui ne partagent pas sa foi des perspectives et des manières d'être qui lui appartiennent. Elle veut simplement contribuer à la purification de la raison et apporter sa contribution, pour faire en sorte que ce qui est juste puisse être ici et maintenant reconnu, et aussi mis en œuvre (...)»¹⁴³.

Le rôle de cet enseignement n'est donc pas de créer un nouvel ordre mondial gouverné par l'Eglise au détriment de la souveraineté légitime des Etats, tentation qui consisterait à rechercher une troisième voie spécifique à l'Eglise entre le libéralisme et le capitalisme et qui a pu être parfois soutenue dans les premiers développements de la doctrine sociale, tout comme dans les rangs de l'Union de Fribourg. Une telle doctrine respecte en effet l'autonomie du temporel et cherche, selon les perspectives propres à sa mission d'annonce et d'évangélisation, à y promouvoir ce qui est juste et vrai, en usant d'arguments rationnels pour que son message soit accessible à tous. Ses arguments sont néanmoins purifiés par la foi afin d'asseoir et de nourrir « le dynamisme spirituel nécessaire à sa mise en œuvre concrète¹⁴⁴ » et par la même atteindre plus parfaitement les exigences de vérité et de justice dans une charité bien vivante.

¹⁴²Sur cette question, voir B. ROGER, *Doctrine sociale de l'Eglise*, pp. 21-24, qui à la page 23 précise la différence de point de vue sur laquelle nous reviendrons, qu'il y a à parler soit de doctrine soit d'enseignement social. Voir aussi Jean-Yves CALVEZ, *L'Eglise et l'économie. La doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 107-109 qui précise à la page 108, à la suite de Jean-Paul II dans *Sollicitudo rei socialis* n°41, que la doctrine sociale de l'Eglise n'est pas une troisième voie ni une idéologie, mais bien une catégorie en soi, « formulation des résultats d'une réflexion attentive sur les réalités complexes de l'existence de l'homme dans la société à la lumière de la foi et de la tradition ecclésiale ». Véronique GAY-CROISIER LEMAIRE, *Plongée dans l'enseignement social de l'Eglise. Etude approfondie des principaux textes du Magistère de l'Eglise catholique en matière sociale, économique et politique*, Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 17-19 insiste, pour sa part, à la page 18 et à la suite de l'abbé Joseph Bécaud, sur l'aspect bipolaire de la doctrine sociale de l'Eglise qui est toujours en interaction entre son pôle doctrinal qui fixe une ligne directrice au niveau des fondements et son pôle pastoral où ces fondements doivent servir à leur tour de lignes directrices et inspiratrices au sein d'une pratique. Pour une présentation d'ensemble de la question, voir surtout la deuxième section « La nature de la doctrine sociale » du chapitre 2 du *Compendium* (CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 2005, pp. 39-47).

¹⁴³ BENOÎT XVI, *Deus caritas est*. Lettre encyclique du 25 décembre 2005, n° 28.

¹⁴⁴ B. ROGER, *Doctrine sociale de l'Eglise*, p. 23. Sur la tentation d'une troisième voie, voir la note 1 de cette même page : « Pie XI et Pie XII ont tenté d'élaborer une troisième voie, entre le libéralisme et le socialisme, qui ferait droit à la fois aux caractères individuel et social de la personne humaine, et qui serait universellement valable. » et V. GAY-CROISIER LEMAIRE, *Plongée dans l'enseignement social de l'Eglise*, p. 21 : L'enseignement social de l'Eglise « peut suggérer et orienter des troisièmes voies. Car la tentation est grande, pour les chrétiens de chercher dans d'autres systèmes de pensée une compensation, dans l'espoir de se dédommager de ce que l'on pourrait prendre pour de l'impuissance pratique de la part de l'Eglise. Cette tentation nous remet cependant en mémoire que la

C'est pourquoi, en raison du type même d'argumentation utilisé, on préféra tantôt parler de doctrine ou d'enseignement social. Le terme de « doctrine » est aujourd'hui connoté plutôt négativement, car on le rapproche trop facilement d'un certain dogmatisme. Il insiste peut-être plus lourdement sur le côté intemporel et universellement vrai du message social de l'Eglise. S'il a le mérite de montrer que ce dernier n'est pas un élément optionnel ou accessoire de la doctrine commune de l'Eglise, on lui préféra cependant, après Vatican II, le terme d'« enseignement », plus ouvert et moins définitif, évoquant davantage des lignes directrices qui tiennent compte des signes des temps et des circonstances particulières. Depuis S. Jean-Paul II, le Magistère réemploya toutefois le terme de doctrine sociale pour bien insister sur sa dimension morale et théologique qu'il est nécessaire d'intégrer aussi dans toute réflexion de fond sur la société.

En définitive, il importe ici seulement de sentir que « (l)a distinction entre doctrine et enseignement correspond (...) [de fait] à une différence de démarche¹⁴⁵ » argumentative. Comme le relève Baudoin Roger, dans une période marquée par le rationalisme, le discours social de l'Eglise a en effet principalement été explicité à partir d'une argumentation fondée « sur la loi naturelle, immuable expression de la loi divine dans la création, reconnaissable par la raison¹⁴⁶ ». On privilégia par conséquent une approche déductive. Ce trait, comme nous avons tenté de le montrer tout au long de notre exposé, est particulièrement bien représenté dans les travaux de l'Union de Fribourg, cercle d'études dans lequel ses membres cherchèrent avant tout des principes à partir desquels il convient de fonder ou de retrouver un ordre social chrétien. Le *Mémoire confidentiel* du 2 février 1888 est à ce titre éloquent¹⁴⁷. Nous comprenons alors peut-être mieux pourquoi on parla davantage à cette époque de philosophie sociale chrétienne plutôt que d'enseignement. La remarque de Guy Bedouelle qui, à propos de ces mêmes travaux, déplorent le fait qu'ils ne comportent que peu de références directes à l'Ecriture s'éclaire alors d'elle-même¹⁴⁸.

suppression de toutes les injustices est l'œuvre de Dieu et non la nôtre. (...) En ce sens, il est préférable de "christianiser les personnes qui se donneront des institutions", au lieu d'"imposer un modèle de société plus ou moins idéal", [comme nous le] fait remarquer Don Patrick de Laubier ».

¹⁴⁵ B. ROGER, *Doctrines sociale de l'Eglise*, p. 24.

¹⁴⁶ *Ibid.* L'auteur continue en montrant que « Vatican II donna relativement plus d'importance à un argumentaire inductif, fondé sur l'interprétation des "signes des temps", en fonction des situations historiques et culturelles particulières ».

¹⁴⁷ Voir notre note 96 p. 38 et le préambule au règlement de l'Union catholique d'études sociales et économiques, annexé au PVUF 1886, p. 27 qui reprend les principes directeurs de l'Union : « 1° rechercher à la lumière des doctrines de l'Eglise, les lois qui doivent présider dans les nations chrétiennes (...); 3° déterminer les moyens propres à ramener les sociétés modernes aux principes chrétiens(...) ».

¹⁴⁸ G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 251 où, en comparant les thèses de l'Union de Fribourg sur le crédit à la position retenue dans RN, il déclare : « L'encyclique met en avant l'apport constructif et précis de l'Evangile qui n'est pas la première préoccupation de l'Union de Fribourg aux textes plus techniques et plus "politiques" ».

Il importe en revanche de ne pas appréhender cette démarche déductive uniquement par le haut, c'est-à-dire sous l'angle d'une pure construction théorique qui serait imposée à tous par le sommet de la hiérarchie et sans discussion avec la base. A l'instar du *sensus fidei* présent véritablement dans la « base » du peuple de Dieu où il revient en propre au Magistère de le discerner et d'en exprimer formellement les contours, il en va de même pour la dynamique de la question sociale. En usant d'une expression que d'aucuns jugeront anachronique, nous pouvons par conséquent déjà dire que l'Union de Fribourg demeurait attentive aux signes des temps. Comme nous l'avons montré en évoquant notamment les lieux dans les procès-verbaux où les membres font état de l'avancement des réalisations sociales en cours pour chaque nation, cette attention resta cependant davantage centrée sur le contexte spécifique du moment, tout en ne servant pas encore pleinement de pures assises argumentatives. En ce sens, nous avons bien affaire au même type d'approche dont parle Joseph Joblin à propos de Mgr Ketteler. Il qualifie cette approche d'« analyse socio-doctrinale » et qui « correspondait parfaitement aux aspirations rationnelles de cette époque¹⁴⁹ ».

La démarche de l'évêque de Mayence, sans entrer dans les détails, demeure, pour nous, paradigmatique, car elle nous aide à dégager les caractéristiques générales de ce que Joblin nomme un « mouvement social chrétien » que, pour notre part, nous avons regroupé, à la suite de Jean-Marie Mayeur, sous le terme de « catholicisme social ». Cela permettra par conséquent d'identifier les spécificités, à cette époque, d'une approche sociale chrétienne par rapport aux autres mouvements en présence.

A la suite de Joseph Joblin, nous avons relevé quatre composantes générales. Il s'agit premièrement d'une « attitude morale ou appel à la conscience à agir de manière à respecter la dignité de l'homme et de tout homme », élément déjà évoqué ci-dessus dans notre approche contextuel ; deuxièmement, de « la réflexion scientifique sur la réalité » qui constitue le premier volet de l'analyse socio-doctrinale. Une troisième dimension insiste enfin sur le deuxième volet de cette analyse, autrement dit sur la nécessité d'avoir « des bases philosophiques propres qui (...) permettent d'opposer la raison aux autres mouvements sociaux¹⁵⁰ ». A cela s'ajoute une quatrième composante qui permet à son tour de distinguer la démarche des catholiques sociaux de celle de la première génération des théocrates à partir de laquelle, leurs réflexions se construisirent. Il s'agit de la volonté « de s'organiser autour d'un programme adapté aux

¹⁴⁹ J. JOBLIN, « Doctrine et action sociale... », p. 103.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 96.

circonstances locales¹⁵¹ ». Cet élément est encore absent encore chez les théocrates, car il requiert le recours à une doctrine clairement formulée, chose qu'ils n'avaient pas. Cette quatrième composante insiste sur la préexistence d'un noyau autour duquel on va s'organiser en mouvement, un peu à l'image de l'Internationale socialiste. Ce noyau n'existait pas avant l'avènement des catholiques sociaux de la deuxième voire de la troisième génération, comme ceux de l'Union de Fribourg¹⁵².

L'élément discriminant qui permet de distinguer un mouvement social chrétien d'un autre est ainsi à prendre dans la première composante évoquée. La spécificité d'une telle approche chrétienne réside en effet dans sa capacité à intégrer l'éthique ou la moralité dans son analyse socio-doctrinale. Cela signifie qu'elle ne se contente pas d'analyser les phénomènes sociaux sous l'unique prisme de l'utilité, de l'efficacité ou des conséquences envisagées – en raccourci, il s'agit des démarches propres respectivement à l'utilitarisme, au capitalisme libertarien et au conséquentialisme –, mais qu'elle doit être capable d'intégrer dans son discours toutes les exigences de la vie chrétienne, afin d'« être source d'une conversion intérieure d'où découleront des engagements concrets¹⁵³ ». Il s'agit là à un point constitutif et déterminant de la nature de la doctrine sociale de l'Eglise. Celle-ci, en raison du caractère vivant et transformant de la Parole évangélique, ne pourra jamais être réduit à une simple théorie ni à de simples principes généraux incapables de pousser le croyant et la personne de bonne volonté à l'action.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 98. En évoquant les « évêques [qui] ont parlé sous la monarchie de juillet » (p. 93) ainsi que leur influence quasi nulle auprès des industriels et de la classe dirigeante « dont bien peu font crédit à l'Eglise » (p. 95), l'auteur précise bien les limites de cette génération de pionniers en montrant qu'« (à) ce stade premier de réflexion, l'idée ne leur vient pas d'organiser les travailleurs pour leur permettre d'améliorer leur sort. Malgré la protestation de leur conscience, ils restent prisonniers de l'idéologie et de la législation ambiante ; il leur manque une force intellectuelle pour pouvoir les juger et donner des orientations pratiques fondées en doctrines sans lesquelles il ne peut exister un mouvement proprement dit » (p. 93).

¹⁵² En guise d'illustration, citons entre autres ces mots de Mgr Mermillod : « L'étude des questions sociales s'impose ; elle est un devoir pour les hommes placés dans certaines conditions sociales, ainsi que l'ont compris du reste les hommes réunis ici et qui y consacrent leur vie. (...) Le péril social, longtemps nié, apparaît maintenant à tous les yeux ; l'école doctrinaire s'émeut ; elle se borne à ne recommander que le retour individuel aux vertus du christianisme et la fondation des œuvres philanthropiques. Le langage qu'elle tient ramène la pensée à l'époque de 48 où M. Thiers, pour conjurer le péril social, fit paraître un petit traité sur la propriété, traité qui ne convainquit que les propriétaires. (...) Il faut travailler à l'étude de la théologie et du droit naturel ; c'est la connaissance de ces deux sciences qui manque au monde et expose les hommes à souffrir alternativement du despotisme d'en haut et du despotisme d'en bas : l'idée de la légalité césarienne est encore au fond de beaucoup d'esprits. » (PVUF 1886, p. 3 et 5).

¹⁵³ J. JOBLIN, « Doctrine et action sociale... », p. 99. L'auteur poursuit en précisant que « tout projet sociale qui n'est pas garanti par la conversion intérieure se verra détourné de la fin généreuse qui l'a inspiré » et qu'ainsi « (l)e Mouvement social chrétien a donc une position spécifique et originale par rapport à tous les autres mouvements sociaux : [en ce sens qu'] il a à la fois une dimension religieuse et une dimension temporelle ».

5.3. L'Union de Fribourg : un programme utopique ou une utopie programmée ?

En identifiant les quatre composantes spécifiques à tout mouvement social chrétien d'avant *Rerum novarum*, nous touchons malgré nous à un problème interne qui de fait forme en quelque sorte le nœud de notre question de départ. Joseph Joblin l'a formulé de la façon suivante : « L'on ne peut s'empêcher à nouveau de s'interroger sur les raisons qui ont permis une telle divergence entre les programmes au sein du Mouvement social chrétien ». Autrement dit, si toutes les écoles « acceptaient, comme Ketteler l'avait proclamé, l'existence d'un lien entre doctrine et action sociale », toutes « ne le comprenaient pas de la même manière¹⁵⁴ ». En s'interrogeant sur ce lien qui unit la doctrine à l'action, deux tendances en découlent en raison d'une anthropologie chrétienne diversement interprétée. L'une reste tournée vers le passé ; l'autre, pourrait-on dire, a « le sens de la succession des civilisations¹⁵⁵ ». Comme nous l'avons montré en détaillant le profil de certains membres et les caractéristiques de l'école autrichienne, très marquée par l'ordre et l'harmonie, assurément mythifiés, qui se dégageaient, à l'époque romantique, de la chrétienté médiévale organisée en corporations, la tentation est dès lors grande d'envisager l'Union de Fribourg selon cette seule nostalgie du passé. Il resterait alors simplement à conclure que nous avons affaire-là à une utopie bien programmée, comme en témoigne au fil des conférences annuelles leur souci d'implanter au mieux le régime corporatif dans toutes les strates de la société contemporaine¹⁵⁶. Bien que tout fût prêt sur le papier, aucun Etat contemporain ne fonctionna suivant leur schéma, hormis peut-être le fascisme mussolinien. Par contre, il s'agit là clairement d'une récupération instrumentalisée de la doctrine sociale de l'Eglise. Cette utopie de l'Union, emprunte de nostalgie, resterait par conséquent inapplicable à notre époque contemporaine et surtout complètement décalée par rapport aux défis actuels.

¹⁵⁴ *Ibid.*, respectivement p. 108 et 107.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 109 où l'auteur les résume comme suit : « Dans la mesure où l'on se laisse persuader que *le passé s'est approché de cet idéal*, l'on cherche comment en reproduire les vertus dans les circonstances présentes. L'on en accepte les catégories d'analyses : l'inégalité sociale expression de la volonté de Dieu, le rôle providentiel de l'autorité, (...). Mais dans la mesure où l'on a *le sens de la succession des civilisations*, il est difficile de croire que les catégories sociales nous aient été données une fois pour toutes par la Providence (...). Le danger est alors de faire une trop grande confiance aux lois économiques et de s'en remettre (...) à la seule charité pour remédier aux maux sociaux. » (je souligne).

¹⁵⁶ Sur cette question voir notamment, M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... » 19 : « Le rétablissement de la corporation professionnelle est une des applications partielles de ce système(...). Les rapports présentés de 1887 à 1891 vont s'efforcer de préciser ces généralités sur le régime corporatif (...). Les arts et métiers, l'artisanat et le petit commerce ne semblent pas devoir poser de gros problèmes, au contraire des professions commerciales sur lesquelles bute l'Union, dont un projet d'organisation n'est accepté qu'en 1891. » ; N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 103 ss. : « These reflections on the nature of the corporative system illustrate the Fribourg Union's primary interest in developing a body of doctrine capable of sustaining Catholic efforts to restore justice in social order. But there is not a purely speculative intent : they are deeply convinced that ideas lead to action. » et G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », pp. 251-252.

Un autre élément semble encore corroborer cette vue. Il est à chercher dans les raisons qui firent qu'aucune conférence annuelle ne se tint en 1889. Francis Python y voit le signe de divergences au sein de l'Union et son entrée en crise, sous fond de tensions qui opposèrent Mgr Mermillod et Georges Python à propos de l'université fribourgeoise naissante, ce qui est assurément vrai. La ligne explicative de Normand J. Paulhus que nous suivons ici, estime que cette absence est à appréhender sous l'angle des intenses activités ayant occupé la majeure partie des membres français qui se préparaient à commémorer à cette date le Contre-Centenaire de la Révolution¹⁵⁷. L'évocation de cette « contre-manifestation », imaginée par Albert de Mun pour montrer « avec éclat la faillite des principes de 89¹⁵⁸ », nous donne paradoxalement une idée des divergences d'état d'esprit qui régnaient au sein des membres français de l'Union. Elle nous renseigne par là même sur le rôle d'un tel cercle catholique d'études sociales ainsi que sur la façon de le concevoir.

Sans forcer le trait et en nous concentrant uniquement sur le point de vue doctrinal et non politique, Albert de Mun se laisse toutefois ranger en raison de son opposition frontale à la Révolution – reliquat de l'école théocratique intransigeante – plutôt du côté de ce sens du passé. La Tour du Pin, au contraire, avec sa volonté d'aborder les choses à partir d'une réflexion constructive, du moins par rapport à l'organisation professionnelle, semble davantage cultiver ce sens de la succession des civilisations. Du point de vue structurel, cette différence est manifeste, si l'on tient compte des tensions qui régnaient au sein de l'Œuvre des Cercles sur la manière de

¹⁵⁷ Pour la ligne interprétative de Francis PYTHON, voir « La doctrine sociale de l'Eglise dans l'enseignement à l'Université de Fribourg... » 86 ; pour celle retenue ici, voir N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, pp. 78-79 : « With the end of the 1888 session, the members of the Fribourg Union had witnessed, without realizing it at the time, the high point of its existence. One searches in vain through the Minutes for a clue that would explain the cancellation of the 1889 session. (...) The question still remains, however : why the lack of studies ? The most probable cause, in my opinion, was the heavy involvement of La Tour du Pin and the members of the French delegation in the celebrations of the Counter-Revolution planned for 1889. ».

Concernant la non-tenu de la conférence de 1889, trois nouveaux documents sont à verser au dossier : F. DE KUEFSTEIN, *Lettre du 20 novembre 1889 au révérend Père Jaquet*, BCUM2, manuscrit, 3 pages avec une feuille d'explication annexée du RP Jaquet pour l'imprimeur. La date de la lettre a été corrigée au 27 novembre. La circulaire imprimée et datée du 26 novembre 1889 a été retrouvée : F. DE KUEFSTEIN, *Circulaire du 26 novembre 1889*, AAM, imprimé, 2 pages. Du côté du secrétaire des études, l'inquiétude vient principalement du fait qu'il ne reçoit plus les travaux promis : « le malheur a voulu que la réunion de cette année devait être renvoyée à plus tard. Mais le plus grand malheur est que nos collaborateurs, une fois parti de Fribourg, nous plantent là avec les Mémoires promis, (...) et je n'ai pas reçu un seul Mémoire des 8 qu'on m'avait promis. » (*Lettre du 20 novembre 1889 au révérend Père Jaquet*, pp. 1-2). Du côté de Mgr Mermillod, les causes de la non-tenu de cette conférence annuelle, évoquées à demi-mot, sont plus obscures et semblent témoigner de dissensions internes : « Je viens de recevoir une note du Secrétaire général (...). De graves motifs qu'il indique nous forcent de différer notre Assemblée fraternelle (...) Je vous supplie cependant de ne pas vous laisser arrêter par les difficultés intimes et extérieures. Je vous engage à continuer nos études, à préparer une future réunion ; car plus que jamais, c'est à nous, catholiques, qu'appartient l'avenir social. (...) Nous devons, au milieu des ruines, faire comme nos pères dans les Catacombes, prier et travailler pour produire la germination de l'ordre social nouveau inspiré par Jésus-Christ (...) » (G. MERMILLOD, *Circulaire du 30 septembre 1889*, BCUM1, imprimé, 1 page).

¹⁵⁸ R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 210. L'auteur continue en précisant cette fois la position de La Tour du Pin : « cependant, à ce mouvement d'opposition, (...) La Tour du Pin tente de substituer, au prix de mille difficultés et sans résultats immédiats, un programme constructif fondé sur l'organisation professionnelle ».

concevoir les rapports entre la I^{re} et la IV^e section. Du côté de l'Union de Fribourg, la ligne de crête se dessine également très nettement. Si « La Tour du Pin [y] voyait (...) la base possible du mouvement catholique social européen » capable de contrer à plus grande échelle les effets du socialisme déjà regroupé en Internationale rouge et du libéralisme omniprésent, Albert de Mun, en raison peut-être d'un certain chauvinisme, fruit d'une méfiance vis-à-vis des idées d'Outre-Rhin et d'une mécompréhension des vues de La Tour du Pin qu'il juge parfois socialisantes, n'y voit en revanche aucun intérêt ni profit pour l'Œuvre des Cercles qui « demeurerait pour lui la reine¹⁵⁹ ». Au contraire, l'Union, à cause de la liberté et de l'autonomie de ses recherches, représenterait même un danger pour l'Eglise !

En replaçant ces divergences de vue dans leur soubassement doctrinal, pour Albert de Mun, la réponse à la question de savoir s'il était nécessaire que l'Œuvre des Cercles élaborât ou non sa propre doctrine, demeurerait fort simple : « L'Œuvre n'avait pas à se soucier d'élaborer une doctrine. A ses yeux, elle en avait une, par définition, depuis son origine : celle de l'Eglise catholique¹⁶⁰ ». Sous fond de fidélité absolue au *Syllabus*, l'Œuvre demeurerait avant tout un organe de l'Eglise. La Tour du Pin, au contraire, et c'est en cela qu'il se rapproche de ce sens de la succession des civilisations, insista davantage sur la nécessité de développer une doctrine autonome. Celle-ci se devait d'être conforme bien sûr à l'Evangile, mais elle devait aussi être capable de mieux entrer en dialogue avec le monde contemporain. Tout comme l'entier du groupe romain, il prit conscience contre les catholiques libéraux de l'école d'Angers que la charité seule ne suffisait pas pour résoudre la question sociale et qu'il devenait urgent de réintroduire la justice non seulement sur le terrain de la pratique, mais avant tout dans la réflexion doctrinale qui devait bénéficier d'une certaine autonomie pour pouvoir intégrer au mieux les disciplines des sciences humaines, alors en plein développement¹⁶¹.

¹⁵⁹ Ph. LEVILLAIN, *Albert de Mun...*, p. 938 pour la première citation et p. 942 pour la deuxième. L'auteur poursuit : Albert de Mun « refusait enfin l'inspiration laïque de la pensée de celui-ci [=La Tour du Pin] et, quoique, sous la houlette de Mgr. Mermillod, l'Union de Fribourg, témoignait d'un esprit autonomiste funeste, par rapport à l'Eglise, à commencer vis-à-vis du Souverain Pontife ». De plus, par rapport aux tensions évoquées entre la I^{re} et la IV^e Section, voir par exemple : *ibid.*, pp. 577-587. Notons encore qu'une telle problématique s'est retrouvée au sein du bureau central de l'Internationale noire, le Comité de Genève, entre les directeurs Pergen et Bréda. Ce dernier « estimait que Pergen adoptait une attitude trop servile à l'égard de Rome » et du coup « (p)rogressivement, le Vatican mit la main sur l'instrument qu'on avait mis à son service [= l'Internationale noire]. (...) Le Vatican (...) voulait utiliser l'organisation pour la défense de ses droits et pour la formation d'une opinion catholique militante. Toutefois, le Saint-Siège semblait redouter de donner le feu vert à une organisation laïque semi-autonome, à orientation ultramontaine intransigeante et ultraconservatrice. Sans aucun doute, l'Internationale noire était dans les bonnes grâces de Pie IX et de son entourage, mais elle n'obtint jamais un mandat officiel, qui lui aurait permis d'assurer la direction centrale du mouvement catholique. Avec l'avènement de Léon XIII, une telle occasion ne se présenterait plus. » (E. LAMBERTS, « L'Internationale noire... », p. 33 et p. 100).

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 580

¹⁶¹ Sur ce sujet, voir *ibid.*, p. 939 n. 38 : Dans une *lettre à Louis Milcent du 27 août 1885*, LA TOUR DU PIN lui dit pour justifier sa volonté d'indépendance : « Le Pape ne sait pas plus ces questions économique-sociales que nous, parce que la science n'est pas morale, mais aussi naturelle et expérimentale ».

Cette prise de conscience pose finalement en filigrane les questions de la pertinence et du retentissement des travaux l'Union de Fribourg, tant dans le milieu ecclésial que profane. C'est seulement en tentant d'y répondre qu'il deviendra possible de juger si le programme proposé par l'Union est utopique ou au contraire bel et bien prophétique. Cet essai de réponse se fera sans perdre de vue le fait que « (l)'ouvrier est peut-être le représentant le plus éminent dans le monde de la transformation que le christianisme a opéré dans les esprits sur l'idée du travail¹⁶² ». Autrement dit, dans l'optique défendue par le marquis René de La Tour Pin Chambly de La Charce, il convient d'intervenir selon un double mode :

« Si ce diagnostic des causes de la crise sociale n'est pas erroné en l'attribuant en dernier lieu à des disparitions organiques, une double action s'impose (...) : une action sur l'opinion par le retour aux saines doctrines sociales ; une action sur les choses par la reconstruction d'abris indispensables à la réfection des organismes naturels. Il ne s'agit pas en effet de se cramponner pendant la tempête aux derniers agrès du navire en perdition, mais bien au contraire de s'en dégager vivement, pour les assembler en un radeau où prendront place les passagers jusqu'à ce que le temps ait permis de reconstruire un beau navire¹⁶³ ».

Les pièces de ce radeau nouvellement assemblé vont maintenant être analysées sous l'angle du projet d'entente internationale pour la protection des travailleurs, tel qu'envisagé par les membres de l'Union de Fribourg.

Voir aussi R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 257 : « Cette distinction posée avec courage et franchise entre la société religieuse et la société civile marque certainement un tournant dans la conception de l'action sociale (...). Elle envisage l'ordre social pour lui-même et non plus sous l'angle de la politique et de la religion. (...) C'est ainsi toute la conception médiévale de la société temporelle que La Tour du Pin rejette : il prend conscience que l'ère de la chrétienté est révolu et que la période des Temps modernes commence ».

¹⁶² « Les doctrines sociales qui ont cours de nos jours... », feuillet 3 p. 4.

¹⁶³ R. DE LA TOUR DU PIN (?), *Note sur la crise sociale actuelle* p. 3.

Deuxième partie

Les travaux de l'Union de Fribourg sur le régime du travail

En guise d'ouverture, le procès-verbal programmatique de 1884 auquel nous nous référons encore, permet de bien baliser le chemin parcouru. Il offre à cet effet un bon aperçu du plan d'action de l'Union de Fribourg¹⁶⁴. A ce stade, les deux premiers points de ce plan ont déjà été discutés. Il s'agissait d'éléments relatifs au contexte : les causes de l'abandon des principes sociaux chrétiens et leurs conséquences sur la société. Il reste maintenant à en explorer les points trois et quatre. Il va dès lors s'agir de se demander comment, dans l'optique d'une restauration d'un ordre social chrétien, il faut s'y prendre pour arriver à réintégrer ces principes. L'enquête sera menée à propos de la question du régime du travail et en étudiant de près la généalogie de leurs travaux.

Par souci de clarté, l'élaboration des réflexions de l'Union de Fribourg sera explicitée au moyen d'une démarche qui se déroulera en trois phases. Premièrement, nous nous contenterons de mentionner le résumé des positions en présence à partir des thèses extraites du fascicule déjà cité : *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*¹⁶⁵. Une reconstruction plus fouillée de leurs travaux sera ensuite menée, avant de proposer enfin une réflexion théologique en rapport avec la doctrine de S. Thomas d'Aquin pour voir jusqu'à quel point les membres de l'Union la connaissait et la suivait. Des liens avec les développements ultérieurs contenus dans le *corpus* de la doctrine sociale de l'Eglise seront également établis.

Ce procédé sera appliqué aux quatre thèmes regroupés dans les thèses sous l'intitulé de « Régime du travail ». Il va s'agir tout d'abord de discuter la question d'une entente internationale pour la protection des travailleurs, ce qui amènera à mieux cerner leur conception du bien commun ainsi que le type de société qu'ils appelaient de leurs vœux. Dans un deuxième temps, nous identifierons quelques éléments relatifs à la nature du travail et à son rôle. Ce sera là notre chapitre conclusif, puisque, vu l'ampleur de la tâche, le traitement relatif aux questions de l'assurance ouvrière, du juste salaire et du contrat de travail, se fera dans notre mémoire de licence canonique.

¹⁶⁴ Pour une présentation détaillée de ce plan d'action, voir la page 36 de notre présent travail.

¹⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 6 n.7.

I. Vers une entente internationale pour la protection des travailleurs

Comme il en ressort déjà de la première partie de cette étude, le thème de l'entente internationale pour la protection des travailleurs structure véritablement les premiers travaux de l'Union de Fribourg.

CHAPITRE 1

Les travaux de l'Union de Fribourg relatifs à cette entente internationale

Cette préoccupation apparaît déjà dans le procès-verbal de 1884. Il s'agit aussi du premier thème d'étude que les membres abordèrent en commission lors de la conférence annuelle de 1885. Ce thème correspond de fait à la réaction initiale, décrite dans le chapitre précédent. Celle-ci devient à son tour le moteur d'une prise de conscience plus fondamentale, poussant, quant à elle, à agir non plus de façon ponctuelle, mais à rechercher des solutions pérennes au niveau structurel. Autrement dit, il ne suffit plus d'aider le travailleur à la sortie de l'usine ; il convient d'agir à un niveau macro pour que les entreprises lui fournissent des conditions de travail décentes.

1.1. Les thèses

L'énoncé le plus complet quant aux motifs de cette entente internationale pour la protection des travailleurs est à prendre dans la huitième thèse qui conclut la première partie du document de référence. Cette partie est consacrée au régime du travail¹⁶⁶. Comme dans les faits il n'est pas possible d'appliquer une échelle de traitement identique à tous les pays, en raison des coûts différents de la vie relatifs au degré de développement et de croissance respectifs, cette entente apparaît dès lors aux membres de l'Union comme le procédé par excellence permettant d'améliorer la condition de chaque travailleur, suivant un *modus operandi* indirect et global.

Cette entente porte sur six points. Il s'agit premièrement du respect du repos dominical, ensuite de la restriction du travail pour les enfants : aucun emploi dans les grandes usines ne doit être toléré avant l'âge de quatorze ans et seulement à des conditions strictes où l'on est sûr qu'ils sont bien protégés. Troisièmement, on insiste sur la nécessité de diminuer le travail des femmes mariées dans les mines et les fabriques, point auquel on ajoute la défense du travail souterrain

¹⁶⁶ Cf. COLL., *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*, p. 8.

aux femmes, aux jeunes filles et aux enfants. On y intègre cinquièmement la demande de réguler le commerce au niveau international. On chercha enfin à fixer une durée maximale pour le travail journalier, durée qui elle-même ne doit pas être uniforme, mais doit tenir compte du contexte spécifique aux différentes branches.

Dans une quatrième partie des thèses, les membres traitent cette fois du rôle des pouvoirs publics et des rapports internationaux¹⁶⁷. On retrouve les six points précédents présentés dans un ordre différent et avec une nouveauté : la réglementation de la fabrication des matières nuisibles ou explosibles qui doit également faire l'objet d'une entente internationale. Cet ajout témoigne d'une élaboration en plusieurs couches.

Aucune précision n'est en revanche donnée quant à la mise en œuvre effective de cette entente. Cette absence permet toutefois de préciser le rôle et la finalité de ces thèses. Il ne s'agit pas dans ce cas de tout régler dans les moindres détails. Les membres en restent bien au niveau des principes qui, au demeurant, sont énoncés succinctement. Un tel document est donc à ranger du côté d'une prise de position comprise comme des lignes directrices aptes à soutenir une future action cohérente sur le terrain.

1.2. *Les Rapports et les Mémoires*

Il convient maintenant de retracer la genèse de ces travaux. En se tenant *stricto sensu* aux documents de l'Union de Fribourg, le premier texte à considérer est le *Rapport présenté au nom de la 1^{re} Commission par Louis Milcent*, précédemment étudié à propos de sa datation que nous arrêtons maintenant au 22 octobre 1885.

A. Le Rapport présenté au nom de la 1^{re} Commission par Louis Milcent

Le rapport est subdivisé en trois parties. La première s'arrête sur l'idée même et la nature d'une telle entente. Les arguments suivants sont retenus ; ils viennent compléter une première plongée dans les thèses. Ce projet d'entente n'est bien sûr pas une création originale des membres de l'Union. L'idée d'une telle convention a déjà fait son chemin dans le camp des économistes libéraux qui n'en demeurent pas non plus les inventeurs. Elle puise ses racines lointaines au Moyen Age. Les membres de l'Union se plaisent à insister sur le fait qu'une telle entente a réellement existé et fonctionné dans les corporations médiévales.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 26.

Une différence notoire est cependant à relever. Au Moyen Age, ces pratiques qui permettaient de conserver l'harmonie entre les différents corps de métiers « n'étaient pas à vrai dire le résultat d'une législation créée par les pouvoirs publics », mais bien celui « de la coutume (...) universellement établie¹⁶⁸ ». Il n'en va par contre plus de même avec l'avènement de la modernité caractérisée par la prépondérance qu'occupe le juridique dans les relations. Une telle entente – et d'autant plus à un niveau international - ne peut désormais s'établir plus que par le biais d'une législation contraignante, fruit d'un consensus négociée à prix fort par chacune des parties contractantes. Il n'est pas inutile de rappeler que ces coutumes médiévales furent élaborées dans un contexte fort de chrétienté au sein duquel la préservation de l'unité était gage de cohésion sociale et religieuse. Le sens de l'harmonie marquait encore fortement les esprits. La dissociation des pouvoirs religieux et politique, induite notamment par la Révolution française et le libéralisme, eut ainsi pour conséquence le fait que le consensus obtenu ne reflétait désormais plus d'une manière quasi naturelle les principes de l'enseignement chrétien relatif aux lois morales. Ce changement de paradigme pose en filigrane la question du sens accordés à la loi, thème que nous n'aborderons pas ici. Alors que pour saint Thomas, la loi était avant tout une œuvre de la raison qui identifie la fin à atteindre et ordonne les moyens pour y parvenir, avec l'avènement du volontarisme sur lequel le libéralisme fera son lit, la compréhension de la loi est réduite à l'expression de la seule volonté du législateur. Elle perd dès lors son lien intrinsèque avec une vérité et un ordre préexistant¹⁶⁹.

Les membres qui ont élaboré ce rapport, se concentrèrent à ce stade uniquement sur les trois points suivants : la protection spéciale qu'il convient d'accorder aux femmes et aux enfants, la fixation d'un maximum d'heures de travail pour l'ouvrier et la question du repos dominical. Ils laissèrent volontairement de côté les questions liées aux assurances et aux retraites¹⁷⁰.

La deuxième partie du document traite des motivations sous-jacentes à l'instauration d'une telle entente. La fin visée est bien la protection de chaque travailleur, mais par le biais indirecte

¹⁶⁸ J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... », p. 369 où nous trouvons une version éditée de ce rapport.

¹⁶⁹ Cf. ST I-II, q. 90, a.1 et Servais Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*. Sa méthode, son contenu, son histoire, Fribourg – Paris, Academic Press – Cerf, (1985) 2012⁵, pp. 49-51, ici p. 50 : « La loi ainsi conçue [c'est-à-dire à la suite de Guillaume d'Ockham] va dominer et régir tout le domaine de la morale. Elle n'a plus besoin de la référence à des inclinations naturelles, à des habitus ou à des vertus ; bien au contraire, c'est elle qui les juge et leur confère de la valeur s'ils lui sont conformes. La loi morale n'a pas de fondement autre qu'en elle-même, c'est-à-dire dans la pure volonté de Dieu dont elle est issue. La loi tracera désormais les limites du champ de la morale par ses obligations (...) ».

¹⁷⁰ Précisons que la commission fut présidée par Gustav von Blome avec Albert de Mun comme vice-président et Louis Milcent comme secrétaire et rapporteur (cf. PVUF 1885, p. 4).

d'une convention internationale. De prime abord, l'argument paraît curieux. Pourquoi cherche-t-on, en premier lieu, à remonter au niveau international ? On assiste du côté libéral à une grande réticence à vouloir légiférer au niveau local ou même étatique. Une certaine conception du libéralisme estime en effet que « le pays ou l'industriel qui accorderait des avantages sociaux à ses travailleurs [donc qui légiférerait en un sens favorable au travailleur] grèverait ses coûts de production et, du fait de la liberté du commerce, affronterait la concurrence en position désavantageuse tant au plan national qu'international¹⁷¹ ». Du coup, en établissant « un concert international » sur ce point, on disposerait alors d'une force contraignante qui pourrait avoir un impact réel pour chaque Etat. Il se verrait ainsi, à son tour et à son niveau, obligé de créer une législation. Pour fonder cet argument, les membres s'appuient sur une comparaison employée par Albert de Mun. Elle consiste à insister sur le fait que l'on a bien réussi à introduire de telles conventions pour la guerre. Pourquoi dès lors ne pas vouloir le faire pour le travail ? Le modèle de « la commission internationale qui a pour mission de veiller à l'exécution postale », sise à Berne inspire également leurs réflexions¹⁷².

Notons encore que les membres rédigent dans ce rapport un canevas de convention, une sorte de formulaire-type à faire signer aux Etats, avec une clause de sanction en cas de non-respect par un pays de l'un des points d'application de cette entente.

La troisième partie du document évoque la mise en œuvre de cette initiative qui doit revenir en priorité à l'action diplomatique du Saint-Siège. L'argument récurrent et teinté d'ultramontanisme, se retrouve également avec une fréquence élevée dans les autres mouvements du catholicisme social. On appuie sur le fait que « la solution des questions sociales sera forcément chrétienne¹⁷³ » ou pour paraphraser Malraux, ne sera pas.

¹⁷¹ J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... », p. 357 et p. 370 pour la citation suivante.

¹⁷² *Ibid.* pp. 370 et 371. Voir aussi C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 239.

¹⁷³ *Ibid.* p. 372.

B. Les travaux du baron d'Avril et la *Note* de 1887

Le deuxième document à considérer est une proposition du baron d'Avril qui date de la fête de l'exaltation de la Sainte-Croix de 1886¹⁷⁴. Elle avait bien été transmise au bureau de la conférence annuelle de 1886, mais, comme le précise La Tour du Pin dans son rapport, le programme étant déjà terriblement chargé, l'étude en fut ajournée à l'année suivante¹⁷⁵.

Après une première partie plus contextuelle relative au « fonctionnement même du concert européen [qui] ne peut qu'inspirer des inquiétudes¹⁷⁶ », le baron motive sa proposition à l'aide des premiers mots d'*Immortale Dei*, l'encyclique du 1^{er} novembre 1885 dans laquelle Léon XIII parle des relations entre l'Eglise et l'Etat. Le pape insiste sur le fait que « (p)artout, en effet, où l'Eglise a pénétré, elle a immédiatement changé la face des choses et imprégné les mœurs publiques non seulement de vertus inconnues jusqu'alors, mais encore d'une civilisation toute nouvelle¹⁷⁷ ». Pour le baron d'Avril, la restauration chrétienne du droit international doit nécessairement passer par la papauté selon l'idée que le Souverain pontife doit être « législateur et juge entre les nations¹⁷⁸ ». Compte tenu du contexte où les Etats pontificaux se sont réduits comme peau de chagrin en raison de l'unité italienne, il paraît curieux de faire intervenir le pape comme garant de l'ordre international, alors qu'il vient de perdre son influence temporelle sur son propre territoire.

L'idée d'un pape, arbitre des nations continue pourtant à se frayer un chemin dans les travaux de l'Union de Fribourg. Sur proposition de Mgr Mermillod, elle se concrétisera en 1887 par la rédaction d'une *Note destinée à être mise sous les yeux du Saint-Père* faisant suite aux conclusions de la IV^e commission, justement présidée cette année-là par le baron d'Avril¹⁷⁹. Pour

¹⁷⁴ Adolphe D'AVRIL, *Restauration chrétienne du droit international*, 1886, BCUM1, autographié de 4 pages. Diplomate actif notamment en Roumanie et considéré comme un spécialiste de l'Orient, le **baron d'Avril** (1822-1904) en tant que ministre plénipotentiaire représenta la France à la Commission européenne du Danube en 1868. Avec Armand Ravelet, il fonde en 1871 un bureau d'information pour la presse catholique française : la *Correspondance française* et fut très vite actif dans l'Internationale noire comme correspondant français au Comité de Genève. Il termina sa vie en écrivant des épopées médiévales. (cf. J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... », p. 361 n. 30 ; Daniel MOULINET, « Le comité de Genève et la mobilisation des catholiques en France », in : E. LAMBERTS, *The Black International*, op. cit., p. 327 et n. 34 et M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... », 15).

¹⁷⁵ Cf. PVUF 1886, p. 20 : « Mr le Baron d'Avril a présenté au Conseil une proposition visant à la restauration chrétienne du droit des gens. Cette étude excédant le cadre de nos travaux actuels, déjà si chargés a été ajournée ».

¹⁷⁶ A. D'AVRIL, *Restauration chrétienne du droit international*, p. 2.

¹⁷⁷ LÉON XIII, *Immortale Dei*. Lettre encyclique du 1^{er} novembre 1885 sur les relations entre l'Eglise et l'Etat, p 1 <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html>, consultation le 9 mars 2017.

¹⁷⁸ A. D'AVRIL, *Restauration chrétienne du droit international*, p. 3.

¹⁷⁹ La IV^e commission de la conférence annuelle de 1887, dénommée « Le régime du travail et les conventions internationales qui s'y rapportent » avait à sa tête le baron d'Avril comme président et le comte de Medolago comme vice-présidents. Elle comprenait le R. P. Lehmkühl, le Dr Gaspard Decurtins et le comte de Bucquoy

légitimer l'intervention du pape, l'argumentaire de cette *Note* s'appuie cette fois sur *Humanum genus*, l'encyclique de Léon XIII du 20 avril 1884 qui condamne le relativisme philosophique et moral de la franc-maçonnerie. Dans cette encyclique, Léon XIII prône également le retour aux corporations. Les membres de l'Union estiment que ce retour « ne pourrait être efficace ni même atteindre son développement normal, si une législation protectrice ne venait dans chaque Etat réprimer les abus les plus excessifs ». Cette législation demande en outre à être suffisamment identique dans les différents Etats afin de « ne pas exciter entre eux-mêmes les convoitises de cette concurrence dont on aurait rompu, par un effort seulement partiel, l'équilibre naturel¹⁸⁰ ». L'argument développé dans le rapport Milcent se retrouve ici, mais appliqué cette fois au régime corporatif. La *Note* mentionne également les cinq éléments évoqués sur lesquels devra porter l'entente ainsi que l'initiative de Gaspard Decurtins. En sa qualité de conseiller national, il « se propose d'inviter prochainement le Gouvernement fédéral à reprendre avec les Etats voisins des négociations tendant à l'établissement de cette entente¹⁸¹ ».

Une note préparatoire du baron d'Avril, datée du 17 septembre 1888, rappelle encore aux membres, avant la prochaine conférence annuelle d'octobre, l'état d'avancement de cette question. Elle signale le succès qu'a rencontré la motion de Decurtins, sur laquelle nous reviendrons plus loin¹⁸².

comme rapporteurs (cf. PVUF 1887, p. 8). On retrouve dans ce rapport les éléments de l'entente internationale tels qu'ils figurent à la page 26 de la *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*. La commission a également pris connaissance du mémoire du comte de Bucquoy sur l'entente internationale pour la régularisation de la production, mais vu « l'importance de la communication » (*ibid.*, p. 24), elle suggère de maintenir la question à l'étude jusqu'à l'année suivante.

¹⁸⁰ PVUF 1887, p. 26 pour les deux citations.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² Il s'agit de A. D'AVRIL, *Protection internationale des travailleurs*. Note préparatoire du 17 septembre 1888, SLC 924, imprimé 3 pages. Le texte édité figure dans l'annexe VI de Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, « Une note préparatoire à la réunion de Fribourg de 1888 », pp. 275-277. Voici ce que dit cette note préparatoire par rapport au succès de Decurtins : « Les membres de l'Union catholique s'uniront dans un même sentiment pour féliciter et remercier M. le Dr Decurtins de la motion qu'il a présentée cette année à l'assemblée fédérale helvétique. Notre confrère y expose l'histoire de la protection des travailleurs dans les principaux Etats de l'Europe et, après avoir rappelé une chaleureuse adjuration de l'archevêque de Pérouse – qui allait être Léon XIII – M. Decurtins arrive à démontrer rigoureusement la nécessité d'une entente internationale. La motion (...) a été adoptée à l'unanimité. Le vote de l'assemblée fédérale a eu un grand et utile retentissement. » (*ibid.*, p. 1). Le texte de son discours figure dans C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, pp. 244-250. Sa première partie insiste sur les ravages de « la lutte entre la machine et le capital d'un côté, et l'ouvrier de l'autre. (...) Plus parfaite est la machine, plus on peut se passer du travailleur » (p. 245). Le député continue en montrant les ravages de la destruction du foyer familial, pourtant « première nécessité de la vie sociale » (p. 246), par le système industriel. Cette première partie se termine avec la nécessité d'accorder aux travailleurs le repos dominical qui permet aussi à la famille de se retrouver et de souder les liens familiaux.

Sur cette question, voir aussi E. DUTHOIT, « L'Union de Fribourg », p. 35 ; M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... », 16 ; J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... », p. 361 n. 26 et n. 27 ; Ph. CHENAUX, « La réception de l'encyclique en Suisse », in : COLL., *Rerum novarum : écriture, contenu et réception d'une encyclique, op. cit.*, p. 498.

C. Le Rapport de la deuxième commission en 1888

Durant la conférence annuelle de 1888, il revint à la deuxième commission de poursuivre les recherches sur la protection internationale des travailleurs. Cette commission comptait le baron de Wamboldt comme président, Gaspard Decurtins comme vice-président et le baron d'Avril comme rapporteur¹⁸³. Nous voyons par-là que la composition des commissions responsables de ce sujet varie peu. Il y avait ainsi au sein de l'Union comme des experts qui avaient leur sujet d'étude propre et se les voyaient réattribuer d'année en année.

Les procès-verbaux des trois séances tenues par la deuxième commission ont été retrouvés¹⁸⁴. Ils donnent quelques renseignements supplémentaires sur la manière d'appréhender le travail en sous-groupe. Durant ces séances, les membres parlèrent du *Mémoire sur l'entente internationale pour la régularisation de la production*, transmis l'année précédente par le comte de Bucquoy. Cependant, il ne s'y trouve quasiment aucune discussion de fond sur son contenu détaillé. On se demande simplement s'il y a lieu d'intégrer ou non cet élément dans une entente internationale, toute en cherchant une définition idoine de ce que l'on entend véritablement derrière le concept de « régularisation de la production ». La tâche est confiée à la fin de la première séance au comte de Kuefstein ainsi qu'à Henri Lorin.

Durant la deuxième séance, leurs propositions furent discutées d'une manière très serrée et surtout au travers de considérations formelles. Les échanges rapportés dans le procès-verbal portent en effet quasi exclusivement sur des remarques de vocabulaire. On ne s'intéresse pratiquement pas aux grands principes, peut-être parce que les membres étaient déjà tous d'accord sur le fond du problème. Cependant, cela ne signifie pas que l'on s'en tienne à un simple travail stylistique : ces discussions sur le vocabulaire reflètent une grande recherche de précision ainsi que la volonté d'articuler correctement ces principes. En définitive durant ces trois séances, les membres sculptent assez finement les thèses. Ce travail stylistique en apparence cache des réflexions beaucoup plus fondamentales comme par exemple celle sur le degré d'intervention à accorder à l'Etat dans la régulation de la production. Le thème se retrouve aujourd'hui par exemple au cœur des discussions sur le rôle des politiques publiques. Avec ces

¹⁸³ PVUF 1888, p. 6.

¹⁸⁴ Cf. *Procès-verbaux des trois séances de la commission sur la régularisation de la production* (1888), datés des 7, 8 et 9 octobre 1888, BCUM 3. Ce dossier contient les procès-verbaux de la séance du dimanche matin 7 octobre [manuscrit, 7 pages], de la séance du lundi matin 8 octobre [manuscrit, 12 pages] et de la séance du mardi matin 9 octobre [manuscrit, 4 pages] que nous abrégons « PVUFC II^e 1888 ».

procès-verbaux de commission, il est dès lors possible de retracer encore plus finement l'élaboration des thèses de l'Union de Fribourg¹⁸⁵.

Il importe encore de retenir que les membres intégrèrent définitivement depuis octobre 1888 la régularisation du commerce comme sixième point sur lequel devra porter cette entente internationale¹⁸⁶. Le terme de « commerce » complète désormais celui de « production ». Bien que cela puisse passer inaperçu, cette discussion sur la régularisation de la production et du

¹⁸⁵ Nous avons tenté l'exercice par rapport à l'élaboration de la deuxième thèse qui figure au PVUF 1888 p. 27 et dans la *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*, p. 26 suivant une formulation identique :

[Définition finale] : « 2. La production ayant pour but de fournir à tous les hommes le moyen de pourvoir à leurs besoins, il appartient à l'autorité sociale, dans la mesure qu'exige le bien commun, d'ordonner (*ordinare*) la production ».

La discussion de cette thèse a débuté lors de la deuxième séance en commission, celle du lundi matin 8 octobre 1888. Comme demandé la veille, Kuefstein et Lorin ont élaboré une définition de la production formulée comme suit : [Déf. 1.1] « Sous le terme général de production, on entend la confection des objets aptes, selon les circonstances, à satisfaire les besoins de tous les hommes. » (PVUFC II^e 8.10.1888).

Après une courte discussion entre le comte de Roquefeuil et le baron d'Avril sur l'expression « tous les hommes » et par rapport au fait relevé par le duc d'Ursel que cette définition n'intègre pas l'exploitation de la matière première alors qu'il conviendrait de l'ajouter, Louis Milcent propose du coup une nouvelle formulation : [Déf. 1.2] « Sous le terme général de production, on entend la mise en œuvre de toute matière et la confection de tout objet apte, suivant les circonstances, à satisfaire les besoins de l'homme. » (*ibid.*, p. 2).

Cette formulation est acceptée à l'unanimité et l'on passe à l'énonciation de la deuxième thèse qui retient notre propos : [Déf. 2.1] « La production est un effet de l'activité humaine ; il est donc au pouvoir du corps social d'ordonner la production dans des voies déterminées. » (*ibid.*, pp. 2-3). Le Révérend Père de Pascal soulève d'emblée une équivoque induite par le terme « donc ». Cette conjonction introduit en effet une conséquence erronée, comme quoi il serait inévitable que la production soit régulée par le pouvoir du corps social. On tomberait alors dans un système qui ressemblerait aux économies planifiées, tels qu'on les rencontra quelques décennies plus tard dans les régimes communistes. Une discussion s'ensuit sur la portée du mot « pouvoir ». Kuefstein demande alors que « par ce mot pouvoir on n'entende pas un droit, mais une simple possibilité ou faculté. » (*ibid.*, p. 3). Albert Hyrvoix estime, quant à lui, qu'en comprenant « corps social » comme l'Etat, on ne peut échapper à cette acception juridique du mot.

Comme le lien entre les deux termes de la proposition n'est pas suffisamment marqué, le Père de Pascal propose alors une nouvelle définition: [Déf. 2.2] « Le but de la production étant de fournir à tous les hommes le moyen de pourvoir à tous leurs besoins, il est au pouvoir du corps social d'ordonner la production dans des voies déterminées. » (*ibid.*, p. 4), tout en observant que le mot « ordonner » est à prendre en son sens philosophique d'*ordinare*, ordonner à une fin. Le comte de Roquefeuil propose de remplacer l'expression « corps social » par celle d'« autorités publiques ». Une discussion animée s'ensuit pour savoir s'il faut ajouter ou non la mention « dans certain cas ». Là nous retrouvons la tension évoquée à l'instant: voulons-nous vraiment une économie entièrement planifiée ? Cette expression anodine pose la question du degré d'intervention des pouvoirs publics : jusqu'où peuvent-ils s'introduire dans la régulation de la production ? Lehmkuhl et Hyrvoix sont d'avis que « l'autorité publique n'a pas le pouvoir d'intervenir dans tous les cas » (*ibid.*, p. 6).

La séance se poursuit avec un autre point. Kuefstein se demande s'il n'est pas mieux de s'en tenir à une définition plus philosophique, autrement dit s'il ne faudrait pas remplacer l'expression « dans des voies déterminées » par les mots plus conformes à la doctrine de saint Thomas : « en vue du bien commun » (*ibid.*). Cette suggestion plaît aux autres membres. Après encore quelques discussions de détail, ils arrêtent enfin la définition qui sera acceptée à la majorité des votes (dix voix contre six), qui correspond *grossomodo* à la définition finale figurant dans les thèses [Déf. 2.3] : « La production, ayant pour but de fournir à tous les hommes le moyen de pourvoir à leurs besoins, il appartient à l'autorité sociale de l'ordonner (*ordinare*) en vue du bien commun. » (*ibid.*, p. 8). On corrige de fait la formulation de la définition finale figurant dans les thèses comme suit : « dans la mesure qu'exige le bien commun, d'ordonner (*ordinare*) la production ».

¹⁸⁶ Cf. PVUF 1888, p. 28 : « A la suite de ce vote, la deuxième Commission propose à l'Assemblée générale de compléter l'énumération des objets sur lesquels devra porter l'entente entre les diverses nations pour la protection des travailleurs par l'addition d'un sixième point : 6^o *La régularisation internationale du commerce*. Les conclusions sont adoptées sous cette forme à la suite d'une discussion et d'un vote rendu à la majorité et modifiant la rédaction primitive ». Dans la *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg* (p. 26), sous ce sixième point figurent les cinq thèses relatives à la régularisation internationale de la production et du commerce, adoptées durant la conférence de 1888 suite au rapport de la II^e commission.

commerce marque pourtant un véritable tournant dans la conduite des travaux de l'Union. Dès ce moment, les membres ne se contentent en effet plus d'énoncer les principes généraux qui sous-tendent à la réorganisation de la société suivant un ordre social chrétien. Ils entrent en quelque sorte véritablement dans le vif de sujet, en se demandant concrètement comment cet ordre pourra être implémenté dans les différentes couches de la société. En abordant ce thème, ils comprennent qu'il ne suffit plus d'agir seulement à un niveau macro, mais qu'il est nécessaire encore d'irriguer de ces principes chrétiens, chaque secteur de la vie économique et sociale¹⁸⁷.

Cette vue se tient si on la couple encore avec l'état d'avancement de leurs travaux par rapport au régime corporatif. En 1886, l'Union s'est très vite mise d'accord sur une définition¹⁸⁸. Dès 1887, les membres discutent des premiers rapports sur l'organisation des classes industrielles et agricoles. En 1888, en abordant franchement le thème de la régularisation de la production, ils prennent conscience qu'il est à la fois nécessaire de traiter la question pour chaque branche ou corporation et qu'il convient également d'élargir l'entente internationale à des thèmes plus vastes que la seule protection de l'ouvrier. Comme l'atteste le procès-verbal de la conférence de 1890¹⁸⁹, cette préoccupation gagna encore en importance, du moins dans la conception générale des travaux de l'Union, même si les faits semblent donner raison à

¹⁸⁷ Pour fonder cet argument, nous nous appuyons sur la dernière thèse consacrée à ce thème : « 5° Pour arriver à la régularisation de la production et du commerce, il est nécessaire que leurs différentes branches soient réglées par de sains principes économiques et sociaux. » (COLL., *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*, p. 27). Le procès-verbal de la II^e commission en a retenu une formulation plus longue qui ne manque pas d'éclairer cette vue : « La séance est ouverte par la prière. Mr le baron de Wamboldt donne lecture de la rédaction suivante du § 5 qu'on a décidé d'ajouter aux §§ précédents : § 5 Pour arriver à la régularisation de la production et du commerce, ainsi que de leurs relations avec d'autres nations, il est nécessaire que leurs différentes branches soient réglées sur de sains principes économiques et sociaux. Différentes commissions devront s'occuper séparément de chacune de ces branches (et chercher pour les unes et les autres le moyen de stabiliser la production et de prévenir la surproduction par des conventions internationales). La rédaction de ce paragraphe 5 est unanimement adoptée. » (PVUFC II^e 9.10.1888, pp. 1-2).

¹⁸⁸ Cf. PVUF 1886, p. 15 : « L'on peut définir de la sorte ce régime : Le régime corporatif est le mode d'organisation sociale qui a pour base, le gouvernement des hommes d'après la communauté de leurs intérêts naturels et de leurs fonctions sociales, et pour couronnement nécessaire la représentation publique et distincte de ces différents organismes. Le rétablissement de la corporation professionnelle est une des applications partielles de ce système ». Précisons que depuis la Révolution française, les corporations étaient interdites par le Décret d'Allarde et la loi Le Chapelier (14-17 juin 1791), « véritable charte d'un individualisme exacerbé au point de mettre en cause la possibilité d'un social minimal. » (Jacques LE GOFF, *Du silence à la parole. Droit du travail, société, Etat* (1830-1985), Quimperlé & Quimper, Calligrammes – La Digitale, 1985, p. 62).

¹⁸⁹ Cf. PVUF 1890, p. 12 : Kuefstein souligne dans son rapport : « Jusqu'ici nous avons divisé notre cadre en trois parties : organisation corporative, régime de la propriété et du crédit. On n'avait pas cru nécessaire d'y joindre une section internationale, puisque toutes nos études avaient en vue une législation internationale. Depuis l'année dernière, par suite de la belle initiative prise par la Suisse, les questions internationales ont pris une place à part ; nous aurions donc avantage à lui en réserver une aussi dans notre programme (...) » et p. 30 : « « Le plan d'études est désormais divisé en quatre parties, par suite de l'adjonction d'une section de législation internationale. (...) La quatrième division : Entente internationale, aurait une subdivision concernant les traités de commerce, au point de vue de la protection à accorder aux produits nécessaires au pays : on espère obtenir sur ce point le concours de M. le baron de Vogelsang. M. de Marolles veut bien se charger de traiter la question d'un régime international répressif des abus de la production ou du commerce (lettre de change, organisation de bourse, faillites et liquidations, propriété littéraire, protection des marques de fabrique). Reste la question capitale de l'arbitrage du Souverain Pontife dans les rapports internationaux. On se propose de demander le concours de M. de Cepeda, de M. le baron d'Avril et de M. le professeur Olivi, de l'Université de Modène ».

l'observation de Michel Charrière qui arrête l'étude de cette question au *Mémoire du comte de Bucquoy*¹⁹⁰.

D. Le Mémoire de Louis Olivi

Toutefois, en considérant les travaux de Louis Olivi, il nous est possible de faire un pas de plus et de tempérer l'observation précédente de cet historien. Professeur de droit international à l'Université de Modène comme nous l'apprend sa signature, Louis Olivi ne figure pas dans les listes de membres de l'Union. Son Mémoire a donc dû être envoyé en réponse à l'appel mentionné dans le procès-verbal de 1890, précédemment cité, où l'on s'est notamment proposé de demander son concours par rapport à la question de l'arbitrage du Souverain pontife au sein de cette entente internationale¹⁹¹.

Ce document conserve un intérêt notoire pour notre propos parce qu'il cherche non pas à « exposer (...) la portée intrinsèque, la juste valeur et les limites précises d'une législation internationale sur le travail », mais à se saisir « de la question au point de vue du droit, et à discuter sur la possibilité, l'autorité et l'efficacité d'un jugement arbitral reconnu au Pape¹⁹² ». Il sera développé dans la relecture qui va suivre.

¹⁹⁰ M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... », 16 : « L'Union n'ira guère au-delà sur ce sujet, à part une extension du projet d'entente internationale à la régulation de la production, thème extrêmement vaste que le *Mémoire* du comte de Bucquoy (1887) ne circonscrit que très vaguement ».

¹⁹¹ Voir notre note 188 p. 72 et pour le document : Louis OLIVI, *D'un arbitrage pontifical en matière de législation internationale sur le travail*. Mémoire daté de novembre 1890, SLC 924, imprimé de 8 pages. Une version manuscrite de ce Mémoire a également été retrouvée : *ibid.*, BCUM2, manuscrit de 7 pages.

¹⁹² *Ibid.*, p. 1.

CHAPITRE 2

La pertinence d'une telle entente internationale

Il convient maintenant de situer le thème de l'entente internationale pour la protection des travailleurs dans le donné classique de la doctrine sociale de l'Eglise. Il s'agira premièrement de revenir sur la question de l'intervention même du pape pour voir sur quels fondements elle repose.

Dans un deuxième temps, il faudra voir si ce projet d'entente internationale est seulement de l'ordre d'un simple phénomène de réaction, point de départ, rappelons-le, de tout mouvement social chrétien, selon la démarche paradigmatique de Mgr Ketteler. Si les travaux de l'Union ne s'en tiennent qu'à cela, nous sommes en droit de douter de la valeur authentiquement chrétienne de leur projet de réforme sociale. En effet, on aurait alors affaire qu'à une simple tentative, bien évidemment louable, visant à intégrer de la bienfaisance à une échelle supérieure. Cette tentative serait dès lors plus le simple fruit d'une réaction emprunte de commisération, qu'un véritable essai de réflexion sur les principes inspirateurs d'une société authentiquement chrétienne.

Pour trancher cette question, il faudra analyser leur emploi d'une notion-clé, celle du bien commun, pour voir s'ils s'en tiennent ou non à une conception purement mondaine où le bien commun s'apparente seulement à l'ensemble des conditions de prospérité d'un Etat, autrement dit au bien-être. Pour y parvenir, on se demandera s'ils situent leur projet de réforme sociale dans une perspective eschatologique où le bien commun ultime est de vivre dans la fruition de Dieu. La manière dont ils intègrent cette dimension, servira de fil rouge. Cela permettra de mieux saisir la valeur qu'ils donnent aux réalités temporelles en regard du Royaume de Dieu.

2.1. Le bien-fondé d'une intervention papale

Avec des lunettes post-modernes, il peut sembler bizarre de vouloir faire intervenir le pape comme arbitre alors même que l'on assiste à son net recul d'influence en qualité de chef d'Etat avec la perte de la majeure partie des Etats pontificaux. A ce sujet, Joseph Joblin relève justement que

« (l)'enthousiasme avec lequel ils ont adopté cette requête laisse ouvertes plusieurs questions. C'est tout d'abord l'irréalisme de cette démarche, en pleine question romaine, de la part d'hommes d'expérience et de parlementaires. S'ils espéraient forcer la main de l'Italie sous la pression des Etats "catholiques", les événements ultérieurs ont montré que c'était là une erreur d'appréciation¹⁹³ ».

Cependant, si les membres retiennent cette solution, ce n'est certainement pas d'abord par naïveté ou nostalgie du passé, mais bien parce qu'ils ont été témoins, dans leur histoire récente, de l'efficacité de cette option. Le rapport du baron d'Avril rappelle en effet la tentative du protestant David Urquhart qui en 1868 en appelait encore au pape « pour restaurer la loi des nations¹⁹⁴ ». Ce rapport fait également mention des deux postulats déposés au Concile du Vatican ainsi que la décision rendue par Pie IX « pour régler l'application aux militaires du précepte Non occides¹⁹⁵ ».

A. Les justifications données par Louis Olivi

L'intervention de Léon XIII en 1885 demeure encore plus proche des travaux de l'Union de Fribourg. Le pape a en effet « prononcé comme arbitre une sentence qui a été exécutée, j'allais dire religieusement, par l'empereur protestant et le roi catholique qui l'avaient spontanément sollicitée¹⁹⁶ ». Cette sentence fait référence au litige entre l'Allemagne et l'Espagne. Le conflit fut arbitré en faveur de cette dernière par Léon XIII à propos de l'occupation des Iles Carolines et Palaos¹⁹⁷. Le *Mémoire* d'Olivi en parle encore en 1890, ce qui

¹⁹³ J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... » 366.

¹⁹⁴ A. D'AVRIL, *Restauration chrétienne du droit international*, p. 3 : « L'appel d'un protestant au Pape pour restaurer la loi des nations » qui est le titre de l'appel de David Urquhart publié en anglais et en latin.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 4. Notons encore que l'idée de recourir au pape pour intervenir dans la question du travail fut également retenue par l'Association catholique des patrons du Nord « qui adoptèrent une résolution en ce sens [= l'organisation par le pape d'un congrès sur le sujet] le 30 novembre 1888. Mais, à la différence de l'Appel de Fribourg, leur initiative était tournée vers l'opinion publique qu'elle souhaitait mobiliser pour convaincre le Pape de convoquer un congrès international pour régler la question du travail des femmes et des enfants, celle de la durée du travail et celle du repos dominical. » (J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... » 366 n. 44).

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ Voir à ce sujet : L. OLIVI, *D'un arbitrage pontifical en matière de législation internationale sur le travail*, p. 4 : « La conduite tenue dans le cas des Iles Carolines et Palaos, pourrait donc avoir aisément ouvert la voie à suivre dans d'autres questions qui surgiraient entre les Etats ».

peut être considéré comme un signe manifestant, dans les consciences, l'importance de cette prise de parole.

Ce même *Mémoire* cherche à retracer les traits caractéristiques des médiations papales au cours de l'histoire, en arrive à la conclusion que l'empire chrétien de Charlemagne représente le paradigme le plus abouti. Selon Louis Olivi, les chrétiens formaient alors un seul organisme sous l'autorité de l'empereur et du pape et ils respectaient à la fois l'autonomie du temporel, l'empereur, et celle du spirituel, le pape. Ce respect témoigné à l'égard de ces deux instances était toutefois ordonné par un principe de subordination de l'empereur au pape. Ce principe était fondé sur la comparaison métaphysique du corps qui est une matière subordonnée à l'esprit, celui-ci lui donnant sa forme. En incarnant cet esprit, le pape apparaissait dès lors comme l'arbitre et le juge naturel entre les conflits des princes. Ce rapport de subordination fut rompu, toujours selon Olivi, avec la Réforme. Les effets de cette déchirure furent encore accentués avec la Révolution française.

Le professeur de Modène lève encore l'objection suivante. Il remarque de fait que les papes ne sont jamais intervenus directement dans la question sociale – rappelons la date de ce *Mémoire* : nous sommes en 1890 autrement dit encore avant la publication de *Rerum novarum*. Ils se sont en effet contentés d'intervenir dans des conflits politiques « en sauvegardant les raisons de la justice et de la morale¹⁹⁸ ». Cependant, Louis Olivi argue qu'il en va de même dans la question sociale où il convient aussi de sauvegarder ces mêmes motifs. Le premier argument pour légitimer une intervention papale au niveau social est, on ne peut plus classique : la question sociale n'est pas seulement économique, mais aussi morale. Le deuxième argument, par contre, est plus intéressant, parce qu'il prolonge un élément déjà développé à partir de la *Note sur la crise actuelle* du marquis de La Tour du Pin¹⁹⁹. L'Eglise intervient pour sauvegarder les raisons de la justice et de la morale à un niveau interétatique, mais aussi à un niveau local, en raison des nombreuses œuvres de secours qu'elle a favorisées et qu'elle lègue pour ainsi dire à la société. Son intervention est donc légitimée par le fait qu'il convient de donner une saine doctrine à ces œuvres dont l'Epouse du Christ reste l'inspiratrice.

L'enjeu sous-jacent consiste ainsi à « fixer jusqu'à quel point un accord entre Etats peut avoir lieu, sans déroger en rien à leur faculté de régler leurs intérêts particuliers par leurs lois nationales ». Par rapport au rôle du pape, il convient de « poser les principes généraux destinés à

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹⁹ Cf. notre page 51.

protéger les exigences de l'humanité²⁰⁰ ». Pour y parvenir, Louis Olivi propose un moyen original. Il s'agit d'introduire dans ces conventions une clause compromissaire qui consiste à ne pas donner au pape une autorité et une compétence indispensables, mais à ce que les chefs d'Etats reconnaissent et rendent hommage à cette autorité.

B. Une relecture socio-doctrinale de cette question

L'étude du *Mémoire* d'Olivi laisse poindre les insuffisances de l'approche de Joseph Joblin. Le problème vient essentiellement du fait qu'il analyse les choses *a posteriori*, à partir d'une grille de lecture qui n'était pas encore celle des membres. De fait, il ne tient pas suffisamment compte de l'approche socio-doctrinale qu'il a lui-même développée à partir du paradigme de Mgr Ketteler ! Il importe donc d'arriver à bien se replacer dans le contexte de l'époque et de tenter d'adopter au plus près l'angle de lecture des membres de l'Union de Fribourg.

Si l'on tient compte de l'intervention de Léon XIII pour dirimer le conflit lié aux îles Carolines, une telle entente ne paraît dès lors plus si décalée. Comme évoqué ci-dessus, l'ultramontanisme des membres de l'Union leur fait penser que seule la papauté reste apte à prodiguer le 'salut' dans la question sociale. Telle était en tout cas la vision des fondateurs de la *Correspondance de Genève*, comme le reflète les échanges épistolaires entre Cramer et Bréda, en 1870 déjà²⁰¹. Les membres les plus ultras de l'Internationale noire, comme Cramer, envisagèrent même une profession de foi sociale dont le texte conservé est connu sous le nom de « formule de conduite politique », projet envers lequel les premiers théologiens consultés n'étaient pas favorables, en arguant que cela ne rendrait au final pas service à la papauté.

²⁰⁰ L. OLIVI, D'un arbitrage pontifical en matière de législation internationale sur le travail, p. 7 pour les deux citations.

²⁰¹ Cf. E. LAMBERTS, « L'Internationale noire... », p. 19 : « L'Europe était menacée par "Attila" [Bismarck] et l'Internationale socialiste. Le cataclysme était imminent : seuls le pape et l'Eglise étaient en mesure de sauver la civilisation ». Il importe de replacer cette vue dans le contexte du *Syllabus* comme en témoigne l'adresse envoyée par les membres de l'Internationale noire au pape le 5 août 1873 : « Nous n'acceptons pas cette doctrine nouvelle que le pouvoir de l'Eglise ne s'étend pas au-delà du domaine fermé des consciences et que le monde extérieur échappe à son action. (...) l'Eglise est une société parfaite, immuable, d'origine divine, investie de tous les pouvoirs nécessaires à l'accomplissement de sa mission, qu'elle est une société supérieure, institutrice, reine et maîtresse des peuples comme des individus. (...) Vous avez rappelé au monde les vérités du *Syllabus* comme les principes fondamentaux du gouvernement des sociétés humaines. (...) Non l'Etat n'est pas le maître du droit. » (*ibid.* p. 65).

Ce texte sous fond d'anti-gallicanisme et d'antilibéralisme stipule par exemple que :

« 5° L'Etat n'est pas la source de tous les droits, il ne les possède pas tous ; ceux dont il jouit sont essentiellement limités. (...). 8° Les Pontifes romains ont le droit d'avertir, de corriger, de punir les princes, mêmes en absolvant leurs sujets du serment de fidélité. (...) 16° Ce n'est point à l'Etat, c'est à l'Eglise qu'il appartient de s'occuper de la discipline des écoles, du régime des études, de la collation des grades, du choix et de l'approbation des maîtres. (...) ²⁰² » .

Bien que le projet ait été laissé de côté après 1873, une telle profession a cependant le mérite de faire sentir l'état d'esprit qui régnait alors. Dans un climat politique tendu, un tel texte qui s'inscrit parfaitement dans le sillage du *Syllabus*, témoigne de la difficulté à envisager sereinement les rapports entre l'Eglise et l'Etat. Comme on le croit souvent encore, le problème ne vient pourtant pas du fait d'un blocage fondamental qu'aurait l'Eglise à l'encontre de l'Etat moderne. Elle ne remet en effet pas en cause sa légitimité ni sa manière d'exercer son pouvoir, mais bien plutôt le fait que « (l) a souveraineté de Dieu est passée sous silence ²⁰³ ». En rappelant que « tout pouvoir vient de Dieu » (Rm 1, 13), l'Eglise au contraire rend attentif au fait que « l'origine [ultime] de la puissance publique doit s'attribuer à Dieu et non à la multitude » seul. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici que « le *Syllabus* ne condamne aucune forme de gouvernement, [mais] seulement des idéologies qui peuvent inspirer des régimes contraires à la loi naturelle ²⁰⁴ ». Autrement dit, l'Eglise dénonce avant tout les régimes arbitraires ou autoritaires, l'absolutisme de l'Etat, qui ne respectent pas les principes de la justice. Alors que l'anticléricalisme était en train de gagner du terrain à la tête des gouvernements, c'est bien plutôt l'abandon de la confessionnalité de l'Etat qui est dans sa ligne de mire.

Dans sa lutte pour faire respecter les droits et la souveraineté légitime de l'Eglise, Pie IX la qualifie de « société parfaite ²⁰⁵ ». L'expression qui a été abondamment reprise, pourrait laisser croire que l'Eglise par ce qualificatif cherche à se substituer à la société civile comprise dès lors comprise comme imparfaite. Or, une telle expression sert simplement à souligner que l'Eglise n'est pas la propriété de l'Etat et qu'elle « dispose par elle-même de tous les moyens nécessaires pour atteindre ses fins propres ²⁰⁶ ». Il s'agit donc avant tout d'un concept juridique qui était déjà connu d'Aristote. Le cardinal Bellarmin l'appliqua au 16^e siècle à l'Epouse du Christ. Cette

²⁰² *Ibid.*, pp. 66-71, ici 68-69.

²⁰³ LÉON XIII, *Immortale Dei*, p. 6 et p. 8 pour la deuxième citation.

²⁰⁴ P. CHRISTOPHE – R. MINNERATH, *Le « Syllabus » de Pie IX*, p. 86.

²⁰⁵ Pie IX utilise pour la première fois cette expression qui était très usitée dans le droit public ecclésiastique, dans sa lettre *Cum catholica* du 26 mars 1860. Léon XIII la réemploiera notamment dans *Immortale Dei*, pp. 3 et 7.

²⁰⁶ P. CHRISTOPHE – R. MINNERATH, *Le « Syllabus » de Pie IX*, p. 97 à qui nous reprenons les développements plus généraux de ce paragraphe sur la société parfaite.

dernière l'emploie pour justifier son autonomie vis-à-vis du temporel, à partir d'une argumentation rationnelle. Comme les rapports entre l'Eglise et les Etats s'apaisèrent par la suite, on abandonna progressivement cette expression, dès Vatican II, au profit par exemple de la notion plus biblique de peuple de Dieu²⁰⁷. Un tel qualificatif de « société parfaite » avait donc en premier lieu une fonction apologétique au sein du concert des nations où l'Eglise, en raison du contexte spécifique du 19^e siècle, devait défendre avec vigueur ses prérogatives.

Cela ne signifie pas pour autant que l'Eglise n'était pas déjà consciente d'une juste conception de l'autonomie du temporel, comme elle sera thématifiée par la suite dans *Gaudium et Spes*. On retrouve déjà une formulation très claire de la distinction de ces sphères dans *Immortale Dei* où Léon XIII précise que « Dieu a (...) divisé le gouvernement humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile ; celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines ». Il précise en outre le fait que « chacune est renfermée dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial », tout en insistant sur la nécessité d'avoir entre elles « un système de rapports bien ordonné, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps²⁰⁸ ».

Il reste encore à noter par rapport à l'histoire même du thème de l'entente internationale pour la protection des travailleurs, le fait qu'il trottait déjà dans les esprits de ce même groupe genevois dès 1875 par rapport à la question de la nécessité d'une réglementation étatique²⁰⁹. C'est en raison de l'échec même d'une telle implémentation au niveau de l'Etat que l'on vient à songer à une réglementation internationale arbitrée par le pape. L'idée n'est toutefois pas propre au groupe fribourgeois. Joseph Joblin précise en effet que « (l)es domaines que l'Union de Fribourg demande de voir traiter par des ententes internationales correspondent à ceux que tous les autres mouvements sociaux mettaient alors en avant. Leur premier objectif était de sauver la santé des travailleurs et ensuite d'obtenir d'autres améliorations de leur sort²¹⁰ ».

²⁰⁷ Sur la façon contemporaine de concevoir les rapports entre l'Eglise et l'Etat, nous renvoyons sommairement au *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, en particulier aux numéros 424 et 425 et par rapport à la question du régime du travail, aux numéros 291-293 où l'Eglise demande à l'Etat de promouvoir des politiques actives de travail, d'encourager une véritable collaboration internationale sur cette question et de favoriser la promotion du droit du travail.

²⁰⁸ LÉON XIII, *Immortale Dei*, p. 4 pour les trois citations.

²⁰⁹ E. LAMBERTS, « L'Internationale noire... », p. 59 : « Les congressistes exprimèrent aussi un nouveau point de vue dans les matières sociales. La sous-commission qui s'occupait de "l'économie chrétienne" plaida explicitement pour l'intervention de l'Etat en faveur des ouvriers : une réglementation du travail des enfants et des femmes s'imposait, ainsi qu'une loi sur le repos dominical ».

²¹⁰ J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... », 364.

Sur ce point, voir aussi la *Lettre du 22 septembre 1884* (AAM, manuscrit, 4 pages) dans laquelle, rappelons-le (cf. notre note 69 à la page 28 et annexe V, p. 146), le marquis de La Tour du Pin demande à Mgr Mermillod de lui

L'œuvre de Daniel Legrand le manifeste. Il s'agit d'un catholique alsacien qui en 1857 déjà développa tout un projet de loi internationale sur les travailleurs, ce qui fait dire à Robert Kothen qu'il est le premier à sa connaissance à avoir conçu une telle idée²¹¹. Joblin, quant à lui, la fait remonter plus haut. Il attribue en effet la paternité de cette idée à Robert Owen (1771-1858) et surtout à Hindley, un autre Anglais « qui suggéra, en 1833, devant une commission d'enquête parlementaire de recourir à des traités internationaux pour régler cette question, comme on l'avait fait pour l'esclavage²¹² ». Plusieurs autres noms mériteraient d'être cités comme le médecin Louis Villermé qui publia un article en 1837 et A. Blanqui, personnes sur lesquelles nous ne nous arrêtons pas, préférant s'en tenir au *Mémoire* d'Olivi et dire un mot sur le paradigme même du travail alors en cours.

2.2. *Le paradigme du travail alors en cours*

Avant même d'aborder sur le plan théologique, les questions liées à la nature et à la finalité du travail, ce projet d'entente internationale invite tout d'abord à s'interroger sur les conditions de travail auxquelles les membres de l'Union de Fribourg étaient confrontés, Concrètement, quelles sont les possibilités qu'avaient les ouvriers pour se défendre et faire respecter leurs droits ? En se rappelant l'argument qui est à la source de ce projet, à savoir qu'il paraît plus utile aux membres de l'Union, d'agir au niveau international plutôt que sur chaque industrie particulière, force est de constater qu'il ne devait pas exister grand-chose pour assurer la protection des travailleurs. Cet argument invite toutefois à aller voir ce qui se passe « en-dessous », au niveau de l'usine et de l'atelier, notamment à partir des travaux de Jacques Le Goff, relatifs au contexte français et selon une approche juridique.

L'ancien inspecteur du travail relève en premier lieu que la période précédant les réunions de Fribourg, soit *grossomodo* les années 1830 à 1880, reste marquée par un « vide juridique dans

favoriser une rencontre « avec un personnage éminent de la Cour romaine » (ici p. 1) pour échanger sur le thème d'une entente internationale pour la protection des travailleurs. Il précise également que « (c)ette pensée est aussi venue aussi à plusieurs bons esprits, dont le comte Blome (...) [et qu'elle] est tellement dans l'air que le gouvernement helvétique en a pris l'initiative en 1881, sans succès il est vrai près du gouvernement français, et que depuis un an les socialistes en font l'objet de leurs congrès international [sic] » (p. 2). Le marquis donne également quelques éléments sur lesquels devrait porter cette entente. L'un, sous forme de sanction, ne semble pas avoir été développé plus en avant par les membres de l'Union. Il s'agit de : « E. Comme sanction, des conventions douanières favorables à l'échange entre les nations contractantes, à l'exclusion des non adhérentes à l'Union [à entendre, l'entente internationale]. » (p. 3.). Est-ce pousser trop loin notre interprétation que de dire que nous avons affaire-là à l'une des prémisses de la libre circulation des personnes ? La Tour du Pin poursuit en insistant sur le rôle que doivent prendre les chrétiens dans ce débat : « Il me semble comme à vous, Monseigneur, qu'en ce temps où tous les parlements agitent ces questions à l'intérieur des frontières, il y aurait quelque chose de bien saisissant pour l'opinion à les voir résolues d'un commun accord en leurs principes tout au moins par des représentants de la chrétienté. » (*ibid.*). Pour le texte complet de cette lettre, voir notre annexe V, p. 147.

²¹¹ Cf. R. KOTHEN, *La pensée et l'action sociales des catholiques*, p. 150.

²¹² J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... », 358.

l'univers des relations du travail²¹³ ». Le droit du travail est avant tout une affaire privée entre le patron et l'ouvrier, caractérisée par des règlements d'atelier contraignants. La logique à l'œuvre est bien celle du silence et de la soumission de l'ouvrier face à un patron tout puissant qui opère sur lui un contrôle absolu, même au-delà de la sphère strictement professionnelle.

Il est intéressant de voir comment le politique s'y est pris pour mettre en place un véritable droit du travail. Au niveau sociétal, un véritable modelage d'un nouvel espace-temps est en train de se mettre en place. Au niveau entrepreneurial s'instaure un nouveau système de pouvoir²¹⁴. On chercha premièrement à adapter pour l'entreprise le modèle rural fondé sur le droit coutumier. C'est à ce titre que l'on connut encore une valorisation du travail à domicile, caractérisé par des petits ateliers où vie de famille et vie professionnelle se mélangeaient.

A. La récupération de la clôture et le silence de l'ouvrier

Ce modèle éclate en revanche avec l'avènement de la grande industrie. Par peur du soulèvement de la masse ouvrière, il convient de la mater et surtout de « disciplinariser » au mieux la population rurale qui afflue massivement dans les villes, tout en s'adaptant mal à ce nouveau paradigme. Le rôle de l'industrie fut dès lors compris comme une mission civilisatrice²¹⁵ ! Elle s'érigea alors en un espace privé, marqué par la prédominance de « la clôture » où s'exerça une temporalité inédite par le biais des règlements d'atelier et des amendes. Au passage, il est intéressant de voir comment un thème religieux put être récupéré par le monde de l'industrie. Les règlements d'atelier avaient pour fonction d'ériger cette clôture en purgeant l'espace intérieur de l'usine de toute influence externe. L'ouvrier se devait de travailler en vase clos. Au rythme de la cloche qui marquait le début et la fin du travail, il exécutait aveuglément sa tâche. Il obéissait aux ordres du patron qui, tout en le « civilisant », se tenait à une grande distance de lui²¹⁶. L'ouvrier était là pour produire ; le patron pour diriger et éduquer. Les phénomènes de distanciation étaient donc forts. Le patron n'évoluait pas dans le même univers que ses employés. Le modèle commensal de l'atelier traditionnel marqué par des rapports de proximité semble bien évaporé.

²¹³ Cf. J. LE GOFF, *Du silence à la parole*, *op. cit.*, p. 24. Nous précisons que l'auteur est bien l'ancien inspecteur du travail et professeur émérite de droit public à l'Université de Brest et non le médiéviste éponyme.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 26.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 28 et 33.

Toutefois, il est amusant de relever à la suite de Louis Reybaud, comment on retombe, tout en cherchant très idéologiquement à l'évacuer, dans un système féodal bien pire encore :

La manufacture « allait faire litière de victimes humaines et la puissance qui s'élevait dans la personne des chefs d'établissement n'était autre que la reconstitution de la féodalité sous une forme plus despotique et plus odieuse encore²¹⁷ ».

B. Les ambiguïtés du paternalisme

C'est sur ce lit que prit naissance la conception paternaliste du patronat chère aux patrons du Nord et à Léon Harmel notamment qui fut proche d'un bon nombre de membres français de l'Union de Fribourg. Le paternalisme apparaît alors comme la tentative la plus aboutie de restaurer au sein de l'entreprise ce modèle commensal. On peut y voir un progrès dans le fait que le patron prenne conscience de ses responsabilités de stricte justice à l'égard de l'ouvrier, comme par exemple dans le fait de le nourrir et de lui assurer son développement moral et spirituel.

En revanche, le paternalisme demeure fondamentalement ambigu, car il tend à substituer la logique du don à celle du droit²¹⁸. A terme, il provoque de nouvelles injustices et abus de pouvoir du fait que le patron, en se comparant à Dieu le Père, s'arroge des prérogatives qui dépassent clairement son champ d'action légitime, comme la direction spirituelle de ses ouvriers. Il y aurait ainsi tout une purification de la notion à opérer. Il conviendrait en effet de l'ancrer avec davantage de justesse et de vérité dans une dynamique trinitaire féconde où à partir des relations subsistantes, il devient possible de voir une différence entre le Père, le Fils et l'Esprit, tout en sauvegardant l'unité de la divinité. Dans notre cas, cela pourrait se faire, sans les séparer, dans une meilleure articulation des vertus de justice et de charité, point sur lequel nous reviendrons bien plus loin.

Tout en favorisant des mécanismes subtils de soumission sous couvert de bienfaisance, le paternalisme cherche de fait à contrôler les rapports entre le public et le privé. Cette distinction ô combien capitale pour le libéralisme, constitue en définitive une épine dorsale acérée pour le

²¹⁷ Louis REYNAUD, *Etudes sur les manufactures*, p. XII, cité par Jacques LE GOFF, *Du silence à la parole*, p. 35.

²¹⁸ J. LE GOFF, *Du silence à la parole*, p. 43. L'auteur poursuit en montrant que : « (p)lus fondamentalement le paternalisme peut s'analyser comme une tentative d'absorption du "public" par le privé (...) fondé sur le camouflage de la réalité de soumission (...) par le moyen d'un escamotage du droit ».

milieu de l'entreprise où l'on perçoit toute incursion du public dans la sacro-sainte sphère de l'atelier comme une entrave à la maximisation de la production²¹⁹.

La séparation moderne des sphères public et privé posa problème aux membres de l'Union de Fribourg dans leur compréhension du bien commun à la suite du Docteur angélique, car il s'agit là d'une distinction postérieure à son œuvre qu'ils ont cherché à intégrer avec plus ou moins de succès.

²¹⁹ Comme le montre Jacques Le Goff cette tension entre public et privé va véritablement traverser tout le siècle. Par l'analyse de trois lois de 1841, 1851 et 1874 relatives à la protection des travailleurs, il relève les constantes suivantes : premièrement, ces lois ne revêtent pas une portée générale, mais « se rapportent qu'à une catégorie particulière d'individus définis par leur statut d'incapacité : enfants et jeunes filles. (...) Outrepasser ces limites constituerait une atteinte intolérable à la liberté du commerce et à l'autonomie du corps social (...) ». Deuxièmement, elles « limitent au maximum les atteintes au *privé* » et troisièmement, elles reflètent « l'omniprésence et l'omnipotence de la logique économique. » (*ibid.*, pp. 53-54). De plus selon lui, la loi de 1884 relative au syndicat « n'est pas allée jusqu'au bout de la logique de reconnaissance du social qu'elle impulsait à son corps défendant. En ne garantissant pas la liberté syndicale par des sanctions efficaces à l'encontre des employeurs réfractaires, en ne reconnaissant pas l'existence des unions de syndicats, elle a justifié le soupçon d'équivoque qui avait présidé à sa naissance dans le monde ouvrier. » (*ibid.*, p. 69). Cela l'amène à conclure que la libération de la parole pour le monde ouvrier « passe nécessairement par l'affirmation sociale du collectif ouvrier en tant que tel, par l'association qui constitue dès 1820 l'un des noyaux de la pensée ouvrière » (*ibid.*, p. 72).

CHAPITRE 3

Le bien commun dans les travaux de l'Union de Fribourg

Le thème de l'entente internationale pose enfin du point de vue de la théologie la question de l'autonomie et de la finalité du pouvoir temporel dont nous avons amorcé le développement ci-dessus. La question de la légitimité de l'intervention étatique que nous traiterons dans notre chapitre consacré aux assurances ouvrières se pose également. L'angle retenu pour aborder cette première question permettra en outre, au travers de leur conception du bien commun, de mieux appréhender le projet de restauration d'un ordre social chrétien²²⁰, envisagé par les membres de l'Union de Fribourg. Il s'agira alors de voir si leur conception suit véritablement celle de S. Thomas. La manière dont elle s'insère dans les développements ultérieurs de la doctrine sociale de l'Eglise retiendra également notre attention.

3.1. La notion de bien commun dans les thèses

Les recherches récentes de Grzegorz W. Sienkiewicz qui a eu l'amabilité de nous transmettre son article avant sa parution prochaine, permettent d'éclairer leur vue. L'auteur relève que « (l) a notion du bien commun se trouve au cœur même des thèses du groupe de Fribourg²²¹ ». Par rapport à la première partie des thèses consacrées au régime du travail, il souligne que « pour préserver la première exigence du bien commun, celle de la justice sociale, l'Union de Fribourg exhorte les pouvoirs publics à “s'abstenir d'une intervention directe, et favoriser plutôt le partage équitable et juste par une bonne organisation du travail”²²² ». Par rapport cette fois au régime de la propriété, il relève ensuite que « le droit à la propriété privée est suggéré par la nature elle-même lorsqu'il s'agit du “bien-être humain qui en est la conséquence”²²³ ». A cet endroit, les thèses sur la propriété sont précédées d'un ensemble de conclusions tirées d'un article du Père Liberatore²²⁴ qui nous donne de précieux renseignements sur leur façon de comprendre les différents types de droits à la suite de S. Thomas. La citation

²²⁰ L'expression apparaît à de nombreuses reprises dans les travaux de l'Union et constitue le titre même de l'ouvrage maître du marquis de La Tour du Pin : *Vers un ordre social chrétien*. Pour en cerner les contours, nous nous appuyons toutefois sur un article, réparti en plusieurs numéros dans *l'Association catholique*, d'un des théologiens de l'Œuvre des Cercles et de l'Union de Fribourg. Il s'agit de Georges DE PASCAL, « L'idée chrétienne et l'économie sociale », AC 18/ 2 et 3 (août et septembre 1884) 120-136 et 261-274 ; AC 19/ 2, 4, 6 (février, avril, juin 1885) 148-158, 435-442 et 653-662. Cet article a été largement commenté dans la thèse doctorale de Normand J. Paulhus.

²²¹ Grzegorz W. SIENKIEWICZ, « L'Union de Fribourg et son apport au développement de la notion du bien commun dans le contexte de l'encyclique *Rerum Novarum* », p. 5 article qui va paraître dans Paul DEMBINSKI et Jean-Claude HUOT (éd.), *Le bien commun par-delà les impasses*, Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 2017 [à paraître].

²²² *Ibid.* p. 6 ; cf. COLL., *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*, p. 8.

²²³ *Ibid.* ; cf. COLL., *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*, p. 11.

²²⁴ Il s'agit de Matteo LIBERATORE, « Una controversia intorno alla proprietà del suolo », *Civiltà Cattolica* 907° fascicule. Voir COLL., *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*, p. 10.

insérée de l'extrait ci-dessus en fait partie. Une mention du bien commun est également faite dans la partie relative à l'organisation corporative dans les professions libérales :

« L'utilité de ces groupements n'est pas moins évidente pour les individus qui en font partie que pour le bien commun. La sauvegarde des intérêts et de l'honneur professionnel, la conciliation d'intérêts opposés profitent, en effet à la société toute entière autant qu'elles assurent le bien être individuel²²⁵ ».

Le terme apparaît enfin dans le chapitre sur l'entente internationale par rapport à la question de la régulation de la production, occurrence déjà identifiée plus haut²²⁶.

Cependant, il ne paraît pas si évident que cette notion soit au cœur des préoccupations des membres de l'Union, du moins sous l'angle d'une approche théologique rigoureuse. Ce point est tout-à-fait compréhensible, si l'on tient compte du fait que la plupart des membres interviennent plutôt en sociologues chrétiens improvisés, tel le marquis de la Tour du Pin, que comme théologiens. Il en existe toutefois : les Pères Albert Maria Weiss O.P. et Georges de Pascal. Une fois encore la ligne plus réservée de Normand J. Paulhus a retenu notre intérêt. L'auteur américain précise qu'« on trouve dans les travaux de l'Union de Fribourg relativement peu de références au bien commun²²⁷ ».

3.2. Un problème d'ordination : l'articulation du bien particulier et du bien commun

S'il est bien clair que les membres de l'Union rejettent avec fermeté les deux erreurs libérales qui consistent à en faire un bien abstrait ou à le réduire à la somme des biens individuels²²⁸, l'articulation entre bien particulier et bien commun, leur donne par contre du fil à retordre. Cette difficulté provient essentiellement du fait qu'ils raisonnent sur le donné thomasiens avec les catégories modernes auxquelles ils sont confrontés. Il ne sied pas de leur en tenir rigueur, car nous sommes victimes du même problème : il est impossible de penser

²²⁵ G. W. SIENKIEWICZ, « L'Union de Fribourg et son apport au développement de la notion du bien commun... », p. 7 et COLL., *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*, p. 36.

²²⁶ *Ibid.*, p. 7 et notre note 185, p. 70.

²²⁷ N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 208 : « one finds no formal discussion of the relationship between the common good and the good of the individual, and even relatively few explicit references to the common good. » (trad. pers. Comme pour les autres citations de Paulhus en français).

²²⁸ A ce sujet, voir *ibid.* p. 209 : « Since liberalism fails to recognize such a formal difference [à savoir qu'il y a plus dans le bien du tout que la seule somme du bien des parties], it must contend that the common good is nothing more than the sum total of individual goods » et p. 216 : « The two theologians [De Pascal and Weiss] also wished to combat the abstract notion of the common goods as the mere sum total of private goods » ainsi que R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, p. 100 : « Toutes les controverses provenaient au fond d'une conception différente de la société. Les catholiques libéraux ne considéraient dans l'Etat que l'autorité et jamais la société civile ; le Bien commun était à leurs yeux comme un bien abstrait sans rapport avec l'individu, ne regardant que le Tout social, sans qu'il puisse jamais rejaillir sur chacun de ses membres ».

parfaitement comme un médiéval du 13^e siècle, même en appréhendant toujours mieux le contexte dans lequel une telle pensée évolua. Intéressons-nous donc maintenant à cette fameuse distinction privé-public pour voir le traitement qu'en font les membres de l'Union par rapport au bien commun.

A. Position du problème

Pour ce faire, il convient de se référer principalement aux passages les plus explicites de leurs travaux. Ainsi, à la suite de N. J. Paulhus, certains extraits bien ciblés de l'*Apologie du Christianisme* du P. Weiss²²⁹ et de l'article du P. de Pascal, à savoir « L'idée chrétienne et l'économie sociale », seront analysés de plus près. Il semble là que la relation entre bien particulier et bien commun diffère de la conception qu'en donne S. Thomas, par rapport à la façon de les articuler. Cette divergence est induite chez eux, par le fait qu'ils apparentent purement et simplement les relations entre bien commun et bien particulier à celles qu'il y a entre le droit public et le droit privé, à partir justement de la distinction libérale entre sphères publique et privée²³⁰.

Un tel amalgame induit par leur contexte ambiant de pensée peut être lourd de conséquence par rapport à la compréhension même de la notion de bien commun. Une telle conception laisse en effet la porte ouverte à une compréhension univoque alors qu'il s'agit, comme le rappelle François Daguet, d'« une notion analogique qui recouvre des réalités bonnes diverses et changeantes²³¹ ». Comme le souligne les deux passages cités en note²³², en

²²⁹ Cf. Albert Maria WEISS, *Apologie des Christentums vom Standpunkt der Sitte und der Kultur*, 5 volumes, Freiburg im Breisgau, Herder, 1878-1889 et pour la traduction française : ID., *Apologie du christianisme*, trad. Lazare Collin, 10 volumes, Paris, Delhomme & Briguet, 1894-1899.

Sur le **Père Albert Maria Weiss O.P.**, frère prêcheur, précisons qu'il participa dès son arrivée à Fribourg aux réunions de l'Union et qu'il fut professeur à l'Université de 1890 à 1892 et de 1895 à 1919 (cf. M. BOTOS, « La postérité de l'Union de Fribourg... », 308 et F. PYTHON, « La doctrine sociale de l'Eglise dans l'enseignement à l'Université de Fribourg... », 86, 88 n. 8 et 89). Georges Goyau note quant à lui l'influence qu'exerça sur l'Union l'*Apologie* (cf. G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 242).

Quant au **Père Georges de Pascal**, il fut l'un des théologiens de l'Œuvre des Cercles (cf. G. JARLOT, « Les avant-projets de RN... », 68). Dominicain, il devint prêtre séculier en 1882 (G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 245). Sur les rapports justice-charité dont nous reparlerons plus bas, le P. de Pascal est le premier à réagir à l'article du père Caudron (« Justice et charité dans les rapports de patrons à ouvriers », *Etudes*, XLIX (janvier-avril 1890), 241-262) considéré comme une véritable charte du catholicisme social (cf. R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social*, pp. 66-68). Pour N. J. Paulhus (*The Theological and Political Ideals...*, p. 277), le Père de Pascal est probablement celui qui comprit le mieux S. Thomas de tous les membres de l'Union.

²³⁰ N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, pp. 212-213 : « They [De Pascal and Weiss] posed the problem in the context of their struggle against liberalism and socialism and they accepted the modern schema which divides life into a private and a public sphere. Consequently, the issue of the relationship between common good and individual good becomes that of the relationship between private right and public right ».

²³¹ François DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste LXIV », Paris, Vrin, 2015, p. 53.

²³² Albert Maria WEISS, *Apologie du christianisme*, VII, p. 338 (cité d'après N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 209 n. 55) : « D'après Aristote, comme d'après Saint Thomas d'Aquin, les rapports de droit

présentant les choses de cette façon, même si de fait ils continuent à lier étroitement bien commun et bien propre - ce qui est déjà aller au-delà de la conception libérale -, l'équilibre obtenu reste toutefois boiteux, parce qu'on peut l'appréhender sous l'angle d'un « équilibre délicat entre des droits souvent en conflits²³³ ».

Du coup, suivant ce rapport, le conflit entre droit public et droit privé laisse également sous-entendre un conflit potentiel entre bien commun et bien privé qui deviendraient deux biens distincts concourant et non plus un seul bien compris analogiquement. En définitive, le problème principal réside essentiellement dans le fait qu'ils n'ont pas pleinement honoré la dimension ordinatrice chère à Aristote et à S. Thomas. Autrement dit, marqué par la distinction moderne du public et du privé, ils ont perdu de vue l'horizon homogène qui existe entre le bien commun et le bien privé d'un individu. Ces deux types de bien constituent de fait un seul bien appréhendé selon des modalités diverses, mais qui reste analogiques. Les deux théologiens de l'Union amoindrissent ainsi la puissance et la portée d'une idée aristotélico-thomiste pourtant capitale où le bien vivre, fin de la cité, autrement dit le bien commun, « a ceci de propre qu'il finalise (...) à la fois chaque partie et le tout formé de toutes les parties ». Si l'on considère de plus près l'ordre des fins, cela revient en définitive à dire que « la fin du tout n'est pas autre que celle de chacune des parties parce que le bien du tout fait partie du bien de chacune de ses composantes²³⁴ ».

B. Une juste compréhension de la dimension ordinatrice du bien commun

Pour voir ce qu'ajoute cette dimension d'ordination et en quoi la formulation de ce rapport entre droit public – bien commun et droit privé – bien individuel demeure insuffisante, il importe de reprendre le problème à sa racine à partir de l'extrait du Père Weiss précédemment cité²³⁵. Ce passage se réfère explicitement à l'article 7 de la question 58 sur la justice de la

public et les rapports de droit privé, le bien commun et le bien privé, se distinguent non seulement quantitativement, mais selon la qualité, par conséquent d'après leur essence la plus intime. » et *ibid.*, VIII, p. 105 (N. J. PAULHUS, p. 214 n. 68) : « Le droit de l'unité et le droit de la pluralité ne sont pas en contradiction l'un avec l'autre, mais tous deux dépendent essentiellement l'un de l'autre, et sont unis organiquement par la société ».

²³³ N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 214 : « This interdependance, however, is presented as a delicate equilibrium between often conflicting rights ».

²³⁴ F. DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, p. 117 et p. 55 pour la citation précédente. Pour une très bonne formulation du problème, voir N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, pp. 217-218 : « the theologians of the Fribourg Union (...) failed to recognize that the common good is utterly primary while being simultaneously the highest proper good of the individual. Instead the two goods often seemed to be opposed to each other and justice was called upon to effect a careful balance between the two. »

²³⁵ Il s'agit d'*Apologie* VII, p. 338 (cf. notre note 229 p. 85) et de ST II II, Q. 58, a. 7, ad 2. Voir également N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 209 n. 55 qui nous a permis de faire le lien avec cette citation précise de la *Somme*.

Somme de Théologie où S. Thomas se demande si en dehors de la justice générale, il existe une justice particulière distincte.

1. Les différents types de justice

Avant d'aller plus en avant dans cet article, il convient de préciser que pour Aristote déjà, la justice générale a pour objet le bien de la cité qui est distinct du bien individuel²³⁶. Ce bien de la cité qui est la fin de la vie en commun consiste dans le bien-vivre et non pas dans le seul vivre-ensemble, autrement dit dans une simple cohabitation respectable. La complétude de la vie en société réside dans le fait que nous vivons ensemble en vue d'accomplir chacun et ensemble de belles actions qui rehaussent à la fois le bien de chacun et le bien du tout qu'est la cité ou dans un contexte plus moderne, l'Etat par exemple²³⁷.

Contrairement à la justice générale qui vise la loi et par là même la promotion du bien-vivre qu'on identifie désormais au bien commun immanent²³⁸, la justice particulière vise plus directement l'égalité, le « *debitum* », dans des situations spécifiques et selon la définition classique de la vertu de justice qui consiste à rendre à chacun son dû. Elle cherche par conséquent à régler les rapports entre les individus et elle se décline en justice commutative et en justice distributive. La justice commutative qui régule les relations de partie à partie est marquée par une égalité de compensation, tandis que la justice distributive qui règle la relation d'une partie au tout s'appréhende selon une égalité de proportionnalité. S. Thomas précise également que « (1) a justice qui a en vue le bien commun est une autre vertu que la justice qui est ordonnée au bien particulier d'un individu²³⁹ », ce qui lui permet justement de fonder la distinction entre droit commun et droit privé.

²³⁶ F. DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, p. 162 : « Cette justice générale, réglée et mesurée par la loi, a donc pour objet le bien de la cité, distingué du bien individuel. » et pp. 54-56 pour la suite de notre développement.

²³⁷ A ce sujet, notons que nous considérons l'Etat comme un tout seulement d'une façon impropre : comme représentant du tout. La distinction de Jacques Maritain à laquelle nous souscrivons est à garder à l'esprit : « (...) nous devons distinguer nettement entre l'Etat et le Corps politique. Ils n'appartiennent pas à deux catégories séparées, mais ils diffèrent l'un l'autre comme la partie diffère du tout. Le *Corps politique* ou *Société politique* est le tout. L'Etat est une partie, la partie dominante de ce tout. (...) L'Etat est seulement cette partie du corps politique dont l'objet spécial est de maintenir la loi, de promouvoir la prospérité public, et d'administrer les affaires publiques. L'Etat est une partie *spécialisée* dans les intérêts du *tout* » (Jacques MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, « Bibliothèque de la science politique. Deuxième série. Les grandes doctrines politiques », Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 9 et pp. 11-12).

²³⁸ Cf. ST II II, q.58, a. 5, resp. : « parce que c'est le rôle de la loi de nous orienter vers le bien commun, cette justice dite générale est appelée justice légale : car par elle, l'homme se soumet à la loi qui subordonne les actes de toutes les vertus au bien commun. (*Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune (...) quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune*) ».

²³⁹ ST I II, q. 60, a. 3, ad 2 : « *justitia quae intendit bonum commune, est alia virtus a justitia quae ordinatur ad bonum privatum alicujus* ».

2. Est-il nécessaire de distinguer la justice particulière de la justice générale ?

Cette lecture rejoint l'extrait analysé du Père Weiss. Le dominicain allemand s'appuie quant à lui sur la réponse du Docteur angélique à une objection qui stipule qu'il est superfétatoire de poser une vertu différente, la justice particulière, qui se distinguerait alors spécifiquement de la justice générale. L'objection s'appuie sur le fait que « (l)'un et le multiple ne changent pas l'espèce d'une vertu²⁴⁰ ». Or, S. Thomas est d'avis que le bien commun de la cité et le bien de l'individu ne diffèrent pas seulement en quantité, ce qui s'apparenterait à une conception libérale : le bien commun formé par la somme des biens individuels est au contraire plus qu'un bien privé, mais aussi « formellement (...) comme le tout et la partie²⁴¹ », ou comme le dit le P. Weiss, « d'après leur essence la plus intime ».

Cette différenciation formelle demande à être précisée. Selon une règle formulée à plusieurs endroits dans son œuvre, S. Thomas précise en effet qu'il convient de distinguer deux vertus lorsque l'on rencontre deux « *ratio virtutis*²⁴² » différentes. La raison vient du fait que « (c)haque chose (...) se diversifie spécifiquement d'après ce qu'il y a de formel en elle²⁴³ ». Cet aspect pris de la forme est en effet ce qui permet de donner une définition complète de la chose. Il s'agit autrement dit de la différence spécifique qui permet dans un genre donné de distinguer différentes espèces. Ainsi, dans le genre animal, nous pouvons distinguer l'homme par sa différence spécifique qui est la rationalité. L'aspect formel dans la définition de la vertu est en outre à chercher dans le bien, entendu dans son sens le plus général ce qui implique qu'« il faut donc que la vertu de l'homme se diversifie en autant d'espèces qu'il y a de diversité dans les aspects formels du bien ». Si nous appliquons cette règle à notre propos, cela signifie que la justice particulière se distingue formellement de la justice générale ou légale, du fait que cette dernière a bel et bien un objet spécifique qui est le bien commun, alors même que sa matière

²⁴⁰ ST II II, q. 58, a. 6, o.1 : « La justice légale a pour objet de mettre l'homme en relation avec autrui pour tout ce qui concerne la multitude (...). Il ne peut donc y avoir une autre vertu, spécifiquement différente, qui le mette en relation avec autrui pour ce qui concerne les particuliers. *Sed justitia legalis ordinat hominem ad alium secundum ea quae ad multitudinem pertinent (...). Ergo non est alia species justitiae quae ordinet hominem ad alterum in his quae pertinent ad unam singularem personam* ».

²⁴¹ *Ibid.*, sol. 2 : « Le bien commun de la cité et le bien particulier d'une personne diffèrent entre eux formellement, et non pas seulement en quantité. Ils diffèrent comme le tout et la partie. C'est pourquoi le Philosophe blâme ceux qui n'admettent entre la cité, la maison, et autres choses du même ordre qu'une différence de nombre et non d'espèce. *Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam : alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus, in. I Polit. [cap. 1], dicit quod "non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia hujusmodi differe solum multitudine et paucitate, et non specie"* ».

²⁴² Voir à ce sujet le troisième renseignement technique du premier volume sur la vertu de l'édition de la revue des jeunes de la *I^a II^{ae}*, p. 424 : « *Ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui* ; où vous rencontrerez une "ratio virtutis" spéciale et diverse, là vous devez reconnaître une vertu distincte (cf. qu. 57, art. 4, concl. Init. ; qu. 60, art. 3, concl. et passim) ».

²⁴³ *Ibid.*, p. 425 comme pour la citation suivante.

réside « dans l'ensemble des vertus humaines²⁴⁴ ». Spéciale quant à son objet propre, elle est cependant appelée générale au sens où elle n'a pas d'acte propre, mais « ne connaît son acte que dans celui des autres vertus²⁴⁵ ». Le recours à la charité est ici éclairant. La charité est une vertu théologique ayant Dieu comme objet propre, dont on dit qu'elle « est la forme de toutes les vertus dans l'ordre de la grâce ». Il en va dès lors de même pour la justice générale, cette fois dans l'ordre naturel.

3. La fonction architectonique de la justice générale et le rôle unificateur du bien commun

Ces précisions techniques peuvent sembler rébarbatives et inutiles. Cependant, comme l'affirme François Daguet, elles n'en demeurent pas moins capitales, car

« (e)n reconnaissant dans la justice générale une vertu particulière (mais dont l'objet est général), en la distinguant donc formellement des autres vertus mais en lui reconnaissant un rôle architectonique à leur égard, Thomas manifeste que la fin dernière qu'est le bien commun n'est pas une métaphore, que c'est lui qui unifie réellement les différentes vertus et leurs actes²⁴⁶ ».

En donnant une telle primauté, réelle et efficace, au bien commun, il n'est pas possible de se contenter de l'articulation boiteuse avec le bien particulier, qu'en donnèrent les théologiens de l'Union. La mention d'une simple interdépendance ne permet pas en effet de rendre suffisamment compte de toute la puissance de cette notion, quand bien même cela leur aurait été grandement profitable pour asseoir encore davantage leur critique envers la conception libérale.

4. Le recours au duplex ordo

Une meilleure articulation aurait par contre pu être trouvée dans l'œuvre même de S. Thomas. Le Docteur angélique est en effet confronté à une difficulté qu'Aristote ne pouvait présager, puisqu'elle est propre au christianisme. Alors que pour le Philosophe le sommet naturel de la vie morale consistait dans le bien-vivre selon la vertu pratiquée chacun et ensemble par les

²⁴⁴ F. DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, p. 167.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 168 comme pour la citation suivante.

²⁴⁶ *Ibid.* Nous reprenons également le commentaire éclairant du P. JOLIF (*Les idées politiques de saint Thomas*, cours polycopié, faculté de théologie de Lyon, 1970, p. 28) qu'il cite dans sa note 2 : « On pourrait dire que la justice générale est la forme de toutes les vertus dans l'ordre de la félicité naturelle, au sens même où la charité est la forme de toutes les vertus dans l'ordre du bonheur surnaturel ». Par rapport à la fonction architectonique de la justice générale, voire aussi : ST II II, q. 58, a. 6, ad 4 : « Chaque vertu, selon sa raison propre, rapporte son acte à sa fin propre. Mais s'il arrive que, toujours ou quelquefois, cet acte soit rapporté à une fin supérieure, cela ne provient pas de cette vertu, envisagée comme telle, mais bien d'une autre vertu supérieure qui subordonne elle-même l'acte vertueux en question à cette fin. C'est ainsi qu'une vertu supérieure est requise au bien commun toutes les vertus ; (...). *Quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis. Quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliam superiorem virtutem a qua in illum finem ordinetur. Et sic oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, (...)* ».

citoyens, Thomas est contraint d'y intégrer la dimension surnaturelle, car le chrétien en vivant selon la vertu est ordonné à une fin ultérieure qui est la fruition de Dieu²⁴⁷. Pour réaliser cette intégration, il recourt à un argument tiré de la métaphysique d'Aristote, mais que lui-même n'avait pas appliqué à sa politique. Il s'agit de l'argument de la *duplex finis* ou du *duplex ordo*. Il consiste à dire que : « le bien d'une multitude est double, intrinsèque à elle-même, comme l'ordre de l'armée, et extrinsèque, comme le bien de son chef²⁴⁸ ». Cet argument devient le principe général pour fonder et organiser les rapports de la multitude entre elle et ceux de l'ordination des parties au tout. Le bien commun n'est dès lors plus le bien d'une vie selon la vertu partagée au niveau naturel seulement, mais le bien partagé au niveau surnaturel également.

Là où Aristote voyait une structure à deux termes : le bien commun fondamental qui regroupe l'ensemble des conditions de possibilités d'une cohabitation en commun, autrement dit le vivre et le bien commun immanent, le bien-vivre, Thomas surajoute le bien commun ultime, c'est-à-dire la fruition de Dieu, qui est un bien transcendant et hors du monde créé²⁴⁹. Même si ce bien peut apparaître comme un horizon lointain et ne pas influencer directement sur le bien commun immanent qui serait premier, il en va cependant tout autrement. En caricaturant, il serait incorrect de dire que la construction de la cité passe avant les exercices de piété réservés alors à la seule sphère privée. De fait, l'ordre du *bone ultimum* est le principal : il fonde véritablement l'ordre mutuel des créatures entre elles, dont la finalité est de remonter jusqu'à cet ordre ultime et, par analogie, d'y correspondre.

5. La juste reconnaissance de l'autonomie du pouvoir temporel

C'est ainsi qu'il faut comprendre la juste reconnaissance de l'autonomie des réalités terrestres, traduite dans *Gaudium et Spes*²⁵⁰. Autrement dit, l'autonomie du pouvoir temporel,

²⁴⁷ Sur cette transformation opérée par S. Thomas où « l'ordre naturel est subsumé dans l'ordre surnaturel », voir F. DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, pp. 67-76 dont nous nous inspirons.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 69.

²⁴⁹ Voir à ce sujet le commentaire qu'en donne S. Thomas : « Parce que la *ratio* des moyens se prend de la fin, il est nécessaire que non seulement l'ordre de l'armée soit en vue du chef, mais encore que l'ordre de l'armée procède du chef pour que l'ordre de l'armée soit en vue du chef. De même encore que le bien séparé, qui est dans le premier moteur, est meilleur que le bien de l'ordre, qui est dans l'univers. » (*Super Met.*, XII, 12, Ma 1631, cité d'après F. DAGUET, *ibid.*). Voir aussi : ST I II, q. 111, a. 5, ad 1 : « Selon le Philosophe, le bien de la multitude, d'une armée par exemple, est double. Il y a un bien qui se trouve dans la multitude elle-même : ainsi l'ordre de l'armée. Et il y a un autre bien distinct de la multitude, qui est le bien du chef. Ce dernier bien est supérieur à l'autre, car c'est à lui que l'autre est ordonné. Or la grâce gratuitement donnée est ordonnée au bien commun de l'Eglise, qui est l'ordre ecclésial ; la grâce qui rend agréable à Dieu se réfère au bien commun de l'ensemble qui est Dieu lui-même. » (cité d'après F. DAGUET, p. 70). Avec cet extrait, nous avons, comme Daguet le relève, une très bonne illustration « de la double nature de la grâce chrétienne, qui ordonne à Dieu et organise le corps social », fondant tout en respectant par là même l'autonomie du pouvoir temporel, comme on le verra.

²⁵⁰ Cf. PAUL VI, *Gaudium et Spes*. Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps du 7 décembre 1965, présentation par Jean-Yves Calvez in : CERAS, *Le discours social de l'Eglise catholique, op. cit.*, pp. 395-428, ici n° 36.2 (p. 435) : « Si par, autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres (...) une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime : non

réalité terrestre et humaine par excellence, est garantie avant tout parce qu'elle fondée dans l'ordre spirituel. Ce point est à comprendre à la suite d'un axiome général qu'utilise S. Thomas, à savoir que le bien a raison de fin. Plus cette fin est première ou ultime, plus elle ordonne les fins ultérieures, selon le principe dégagé plus haut à propos du caractère architectonique de la justice générale. Cela signifie, une fois appliqué à la communauté politique, que « (l)a fin partagée, fin du tout et fin des parties, ici le bien commun, ordonne les parties et suscite à son tour l'ordre qui prévaut entre les parties²⁵¹ ». Il s'agit là d'une conjonction de fins entre la fin du tout et la fin des parties, bien que ces fins conjointes ne se situent pas à un même niveau, du fait que les parties restent subordonnées au tout.

6. *Le double rapport des parties au tout*

Précisons toutefois que, dans le cas de la communauté humaine, les parties ne forment jamais une réalité incomplète. Du fait qu'elles sont des personnes, elles constituent chacune un tout en soi, marqué par cette fin surnaturelle. Nous avons affaire par conséquent à une double relation de la partie au bien du tout. D'un côté, l'homme est naturellement enclin à vivre en société et il a besoin d'elle pour mieux atteindre sa fin propre. En ce sens le bien de l'ensemble est plus riche que le bien d'une seule partie. De l'autre, dans une communauté humaine, si un seul membre parvient à sa fin ultime – pensons aux bienheureux –, le bien individuel qui en découle est supérieur au bien de ce tout naturel. Du fait que le bien obtenu est de l'ordre de la grâce, il transcende l'ordre naturel et a une prééminence plus grande sur l'ensemble des biens naturels réunis. C'est ainsi que l'action d'un saint ne peut jamais être appréhendée individuellement, car, par la surabondance de la grâce dont il est rempli, son œuvre rejaille nécessairement sur la communauté entière pour son bien²⁵².

seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leurs excellences propres avec leur ordonnance et leurs lois spécifique. » et *ibid.*, n° 36.3 (p. 436) : « Mais si par autonomie du temporel, on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu, et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu. En, effet, la créature sans le Créateur s'évanouit ». Nous suivons la ligne développée par Gilles Emery dans son cours sur la création (semestre d'automne 2017, Faculté de théologie de l'Université de Fribourg) en particulier dans ses chapitres 6 et 7.

²⁵¹ F. DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, p. 113. Voir également, p. 118.

²⁵² Sans chercher à séparer personne et individu ni à donner aucune valeur au tout social naturel, voir à ce sujet J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, « Questions disputées », Paris, Desclée de Brouwer et C^{ie}, 1947, p. 54 : « C'est la *personne* humaine qui entre en société ; et selon qu'elle est *individu* elle y entre comme une partie, dont le bien propre est inférieur au bien du tout (du tout des personnes) : lequel cependant n'est ce qu'il est, - et donc supérieur au bien privé, - que s'il profite aux personnes individuelles, et se redistribue à elles, et respecte leur dignité. (...) la personne humaine, comme totalité spirituelle référée au Tout transcendant, *dépasse* toutes les sociétés temporelles et leur est supérieure (...) » et p. 62 : « tandis que la personne, comme personne, ou comme totalité, demande que le bien commun de la société temporelle se reverse sur elle, et tandis qu'elle dépasse même, par son ordination au Tout transcendant, la société temporelle, la même personne, comme individu ou comme partie, est inférieure au tout et subordonnée au tout et doit servir comme organe du tout à l'œuvre commune ».

7. La consistance propre de la communauté politique

Cette dynamique qui honore pleinement le caractère communautaire de la personne humaine se comprend également à la suite de la nature du tout formé par la communauté politique. Cette dernière a bien une existence réelle et spécifique. Elle est toutefois différente d'une réalité subsistante, parce que ce tout, de fait, n'existe pas en soi, mais seulement dans ses parties, c'est-à-dire au travers des personnes qui constituent la communauté politique. Ses membres, eux, sont marqués par une unité substantielle qui subsiste par et en elle-même de la naissance à la mort²⁵³ et non simplement par une unité d'ordre. Ainsi selon cette conception, même si sous un certain rapport le bien du tout peut être considéré comme plus grand que celui des parties, on ne peut jamais réduire un membre à un simple rouage de ce tout, ce qui fut la grande erreur du communisme. Notons au passage qu'à l'inverse, le libéralisme peine de son côté à donner une véritable consistance propre à la communauté politique.

Cet équilibre est délicat à maintenir et il convient de l'ordonner avec finesse. Il n'en demeure pas moins capital, parce qu'il permet, d'une part en donnant une consistance propre au tout politique qui est plus qu'une simple assemblée d'individus, de garantir le primat du politique dans l'ordre naturel et éthique, tout en intégrant, d'autre part, la dimension surnaturelle apportée par le christianisme, tant au point de vue personnel que communautaire, car un chrétien ne réalise jamais seul son salut. Cela se fait tout en respectant et en donnant une autonomie propre au pouvoir temporel pour autant qu'il reconnaisse que cette autonomie reste conférée par Dieu.

3.3. Application à notre propos : les lignes réductrices à éviter

Même si les Pères de Pascal et Weiss n'ont pas réussi à pousser cette question de l'ordination du bien commun aussi loin que possible, leur travaux, tout en restant fidèle dans ses grandes lignes à l'approche thomiste, ont déjà permis d'offrir à la doctrine de l'Eglise, un contrepoids sérieux et raisonné à opposer aux conceptions libérale et socialiste alors en vogue. Sans chercher à leur intenter un procès et en leur témoignant au contraire un grand respect pour leur travail qui fait œuvre de pionnier pour la théologie contemporaine du politique, nous remarquons en définitive que leur conception du bien commun se laisse apparenter à une ligne réductrice de la pensée thomasiennne présente, selon François Daguet, chez Vincent Aubin²⁵⁴.

²⁵³ Nous précisons que par subsister, nous entendons la capacité à se maintenir et à se mouvoir dans l'existence d'une façon autonome. La subsistance de l'âme séparée après la mort jusqu'à la résurrection glorieuse des corps est bien évidemment de l'ordre de la grâce.

²⁵⁴ Voir à ce sujet Vincent AUBIN, « Pour lire le traité des lois » in Thierry-Dominique HUMBRECHT (dir.), Saint Thomas d'Aquin, Paris, Cerf, 2010, pp. 317-356 qui s'appuie sur Louis DUMONT, *Homo hierrarchicus*, Paris

A. Le bien commun réduit à la sphère publique

Dans son introduction au traité des lois, ce dernier semble en effet défendre une conception dualiste des choses, en réduisant le bien commun à la sphère publique et l'ordre des fins ultimes à la sphère privée. Pour ce faire, il s'appuie sur les travaux plus anciens de Louis Dumont qui estime que S. Thomas a une compréhension essentiellement intérieure de la loi nouvelle. La grâce qu'elle apporte agirait dès lors avant tout dans le cœur des individus, à l'intime, tandis que l'ordre politique serait essentiellement mû par la seule raison humaine. François Daguet précise que cette vue s'accorde bien avec la séparation moderne des sphères publique et privée, mais qu'elle est toutefois contraire à la pensée de S. Thomas, d'une part parce qu'elle ne rend pas compte du caractère unifié de l'éthique et du politique, ne formant chez lui comme chez Aristote qu'une seule science pratique. D'autre part, cette vue ne tient pas compte du fait que la première loi intérieure n'est pas la loi nouvelle, mais bien la loi naturelle dans laquelle se trouve déjà le fondement de la vie en société.

B. Le bien de la vie politique n'est qu'un moyen dispositif au bien ultime

Le même auteur que nous suivons toujours, met également en relief une autre ligne réductrice dans laquelle tombent parfois les membres de l'Union²⁵⁵. Il s'agit de voir dans le bien commun immanent uniquement un moyen dispositif à l'ordre spirituel et non plus une fin infravalente qui a pourtant sa valeur dans l'ordre naturel. Avec cette conception, on réduit de fait le bien commun à un ensemble de conditions qui permet d'atteindre plus facilement un bien supérieur surnaturel. Ce bien surnaturel seul importerait vraiment. C'est le piège à éviter lorsque nous lisons par exemple un peu rapidement *Gaudium et Spes* 26. Le bien commun y est défini très largement comme un « ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée²⁵⁶ ». L'ordre politique pourrait dès lors y être vu comme un simple moyen ou une disposition vers un bien plus grand, ce qui n'est pas faire honneur ni à sa valeur ni à sa consistance propres. C'est retomber de plus dans l'augustinisme politique, conception qui a longtemps prévalu au Moyen Âge en raison d'une articulation étroite des deux cités de S. Augustin, mais à laquelle Thomas mit un frein. C'est perdre enfin de vue le caractère insaisissable du bien commun immanent. En politique, vu la fragilité des structures, rien n'est

Gallimard, 1966 et ID., *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1985 dont nous reprenons les références et la critique chez F. DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, pp. 84-86.

²⁵⁵ Voir F. DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, pp. 83-84.

²⁵⁶ GS 26 et CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, n° 164 et 170.

jamais définitivement acquis : les conditions d'une authentique vie en société sont sans cesse à recréer au gré des circonstances et surtout à la lumière de cet horizon réel qu'est ce bien commun immanent.

Cette ligne réductrice rigidifie de plus le bien commun, comme s'il s'agissait seulement d'un ensemble de conditions matérielles liées au bien-être à satisfaire. Nous perdons là toute la dimension du vivre-ensemble fondé sur la pratique partagée des vertus. Ce point est essentiel à retrouver aujourd'hui dans nos débats de société, mais il n'est pas étonnant qu'il ait été occulté, car, une fois encore comme le relève François Daguet, la conséquence de la transformation du donné aristotélicien opéré par S. Thomas est telle que, même s'il ne l'a pas supprimé doctrinalement, « il devient presque impossible, une fois sorti de chrétienté, de rendre raison d'un bien commun accessible au niveau naturel ». On comprend dès lors pourquoi, en raison de la surnaturalisation de la doctrine du bien commun, « la théologie catholique n'est plus en mesure d'explicitier convenablement en quoi consiste ce bien commun au niveau naturel, pour une cité qui n'est pas nécessairement chrétienne²⁵⁷ ».

C. Les accents du bien commun retenus par les membres de l'Union dans la définition de la production

En définitive, il n'est pas étonnant que les membres de l'Union de Fribourg aient pu tantôt adopter une vision quasi profane du bien commun qui « parfois fut réduit à la [simple] prospérité matériel²⁵⁸ ». Ce penchant est compréhensible si l'on tient compte de la vigueur avec laquelle ils défendirent leur projet d'entente internationale et combien il était urgent pour eux de garantir une protection durable et efficace aux travailleurs, au-delà du court terme. L'ampleur de leur projet de réforme sociale le montre bien.

²⁵⁷ F. DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, p. 94 pour les deux citations.

²⁵⁸ N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 217 : « At times, though, both [= De Weiss and Pascal] seem to reduce the common good to that of material prosperity ».

Sur ce sujet, voir aussi G. DE PASCAL, « L'idée chrétienne et l'économie sociale », *AC* 18/3 263 : « La prospérité temporelle publique, but de la société, doit aussi être commune à tous. Qu'est-ce ? De nos jours, l'on fait un abus étrange de ce mot, le bien commun ; il n'est trop souvent qu'une étiquette pompeuse déguisant le pire des mensonges. En définitive, « le bien commun » devient le bien de quelques-uns qui, plus forts ou plus habiles, mettent la main sur la chose publique et l'exploitent à leur profit. (...) Tout ordre social, dans lequel la prospérité générale, au lieu de découler par des canaux réguliers sur la masse du peuple, est confisquée par une catégorie de citoyens, est travaillé d'un mal secret et manque aux lois fondamentales de la justice ». A passés cent ans de distance, on croirait déjà entendre le pape François...

Toutefois, comme le souligne la remarque du comte de Kuefstein lors de la séance en commission du lundi matin 8 octobre 1888, les membres de l'Union cherchèrent jusqu'au cœur de leurs travaux à ne pas perdre de vue une approche de la vie en société, fondée sur les enseignements les plus communs de la théologie catholique. C'est ainsi que se comprend sa remarque où par rapport à la définition de la production, il souhaite en revenir à une formulation qui réintègre le bien commun. Sa proposition est la suivante : « La production, ayant pour but de fournir à tous les hommes le moyen de pourvoir à leurs besoins, il appartient à l'autorité sociale de l'ordonner (ordinare) en vue du bien commun²⁵⁹ ». Il est intéressant de voir que le bien commun y est effectivement compris comme une fin vers laquelle tendent toutes les activités de la société et de l'individu. Son horizon dynamique y est fortement souligné.

Dans la version finale de cette thèse, pour une raison que nous ignorons, l'expression a en revanche été corrigée comme suit : « dans la mesure qu'exige le bien commun, d'ordonner (*ordinare*) la production ». Cette fois c'est au contraire l'impératif du bien commun qui est mis en avant, comme une nécessité pour une bonne vie en société. Cette observation finale illustre toute la richesse et la portée de la notion du bien commun, et ce même jusqu'au cœur des travaux de l'Union de Fribourg.

²⁵⁹ Pour le détail de la citation et de la discussion, voir notre note 185 p. 70.

CHAPITRE 4

La place d'une telle entente au sein de leur projet de société organique

Les travaux des membres de l'Union de Fribourg, vont bien au-delà du simple fait de répondre à une urgence contingente. Les réflexions qu'ils ont produites autour d'un projet de société cohérent mais difficilement applicable dans leur contexte, en témoignent. Il en va de même pour leurs travaux sur le régime corporatif. Par leurs recherches, ils ont néanmoins essayé, sans se déconnecter de la pratique, de poser les jalons théoriques nécessaires en vue de la reconstruction organique de la société.

4.1. Le régime corporatif et la restauration organique de la société

Même si leurs travaux n'offrent pas « une étude systématique de l'origine et des fins de la société civile²⁶⁰ », la façon dont ils ont appréhendé la notion de bien commun leur a déjà permis de dépasser de loin la conception libérale, sans tomber non plus dans les écueils socialisants d'une absorption de la partie dans le tout. La conception libérale, comme en témoigne un extrait du procès-verbal de 1886 repris en contrepoint comme première thèse du régime corporatif, a contribué à désolidariser les différentes parties de la société moderne :

« La société est désorganisée, ou, si l'on veut, elle n'est suivant une parole royale très profonde, *organisée que pour être administrée*. Elle n'est plus un être vivant, où chaque organe, autonome, dans une juste mesure, joue un rôle et exerce une fonction ; elle est un *mécanisme* composé de rouages plus ou moins ingénieusement assemblés, obéissant à une force centrale motrice toute-puissante : bref, elle est un automate, et n'offre plus que l'apparence et l'illusion d'un corps animé²⁶¹ ».

Les membres de l'Union de Fribourg réagirent fortement contre cette vue. Le théologien français Georges de Pascal soutient par exemple qu'« il est faux [de dire] que l'homme, même au point

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 153 : « One does not find in the Fribourg Union texts themselves any systematic study of the origine and ends of civil society ».

²⁶¹ PVUF 1886, p. 14 et COLL., *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*, p. 28. Voir aussi A. M. WEISS, *Apologie du christianisme*, VII, p. 246 : « On n'a pas le droit de traiter l'homme comme une machine, ou comme un rouage de la grande machine de l'Etat. Il forme une partie de l'ensemble, c'est vrai, mais une partie absolument indépendante de lui, une partie qui lui est nécessaire, un membre complet comme l'œil ou la main le sont dans le corps humain. Il a en lui sa propre vie, sa propre conviction, sa propre volonté. » (cité d'après N.J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 154. Voir également G. DE PASCAL, « L'idée chrétienne et l'économie sociale », *AC* 18/3 261 : « Les plus avancés vont jusqu'à cet atomisme social qui ne tend à rien moins qu'à dissoudre la société en un agrégat d'individus sans lien organique, ce qui est la pure *anarchie* » et *AC* 19/ 2 149-150 où il cite un des principaux représentants de l'économie libérale, M. de Molinari : « Au point de vue économique, les travailleurs doivent être considérés comme de véritables machines. Ce sont des machines qui fournissent une certaine quantité de forces productives et qui exigent en retour certains frais d'entretien et de renouvellement, pour pouvoir fonctionner d'une manière régulière et continue ». La citation figure également chez N.J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 155, n. 43.

de vue économique, soit une pure machine ». De plus, « il est faux que son travail, dans lequel il met, avec l'effort de ses bras, son intelligence, sa volonté, sa vie, sa personne enfin, soit une pure marchandise²⁶² ».

A. Les avantages du corporatisme pour la promotion du bien commun

Face à cette conception libérale extrême de l'ouvrier-machine réduit à un simple facteur de production, les membres de l'Union valorisèrent une vue corporatiste de la société. Cette approche est pour eux « une des garanties les plus certaines d'une véritable prospérité publique²⁶³ ». Même s'ils semblent avoir abordé quelquefois le bien commun sous l'angle réducteur de cette seule prospérité publique – donc en reprenant des traits propres au libéralisme –, ils estiment toutefois que la véritable « panacée²⁶⁴ » réside dans ce modèle qui puise ses sources dans les corporations médiévales. Comme le suggère les accents principaux du *Mémoire d'Olivi* et encore bien d'autres textes de l'Union – pensons aux travaux de La Tour du Pin qui fut un ardent défenseur de la corporation –, pour eux, il convient de puiser à nouveau dans cette veine dénigrée par la modernité et d'en opérer les adaptations nécessaires pour leur temps. Alors que le courant de « l'historiographie soi-disant "objective"²⁶⁵ » mise en lumière par Máté Botos ne semble y voir qu'un essai de recreation des corporations médiévales, il apparaît pourtant clairement dans la thèse de Normand J. Paulhus que cette vue est dépassée. Disons-le une fois pour toute : les membres de l'Union de Fribourg n'ont pas cherché à se complaire dans une vue passéiste des choses²⁶⁶.

Considérées comme des groupements naturels et permanents, les corporations revêtent plusieurs avantages à leurs yeux, dont celui d'être le seul régime « dans lequel la représentation de tous les intérêts peut être assurée ». Ils y voient également « la condition nécessaire d'un bon régime représentatif²⁶⁷ ». Cette approche part du principe traditionnel que « l'ordre professionnel

²⁶² G. DE PASCAL, « L'idée chrétienne et l'économie sociale » AC 19/2 150 pour les deux citations qui figurent aussi chez N.J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 156, n. 45.

²⁶³ *Ibid.* AC 18/3 264.

²⁶⁴ G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 251.

²⁶⁵ Cf. notre note 12 p. 10.

²⁶⁶ Voir à ce sujet, N.J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 97 : « It seems, from these relatively few but representative texts, that the Social Catholica movement represented by the members of the Fribourg Union was not reactionary in spirit. They had gradually become aware of the advantages and the durability of the free enterprise system and accepted it as a fact of life. However, they retained the image of medieval society as an ideal not to be simply reproduced but to be emulated » et p. 105 : « Nevertheless, one must not assume that the corporation envisaged by Count Blôme is simply a restoration of the medieval guilds ».

²⁶⁷ COLL., *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*, p. 29 dont nous reprenons quelques avantages mentionnés sous « Les principes du régime corporatif et ses avantages », ici les numéros 5 et 6 ainsi que le 7^e pour la troisième citation. Pour situer les positions des différentes écoles par rapport aux corporations, nous renvoyons à

est la base normale de l'ordre politique ». Aujourd'hui une telle façon de voir les choses est cependant remise en question, comme le révèle notamment la votation suisse sur le revenu inconditionnel de base.

Il resterait bien sûr à voir ce qu'il en serait vraiment dans une nation qui appliquerait leurs vues. Toutefois l'intérêt du régime corporatif, tel que présenté par les membres de l'Union réside dans sa capacité à valoriser à chaque échelon la poursuite du bien commun, tout en laissant à chaque groupement sa juste autonomie, sans pour autant en faire une monade seule contre le grand tout étatique. Les membres insistent en effet sur la nécessaire « coordination » des groupes « dans la société²⁶⁸ », ainsi que sur l'organisation interne de la corporation même. C'est à ce titre qu'interviennent les pouvoirs publics qui ont avant tout la mission de

« maintenir la bonne harmonie entre les différents groupes sociaux et exercer, sans se substituer à leur gouvernement intérieur, ses droits de police, de contrôle et de direction générale, dans l'intérêt supérieur de la société²⁶⁹ ».

Avec une telle conception, il devient à nouveau possible de recréer tout un réseau de relations intermédiaires entre l'Etat et l'individu, tout en reconnaissant à ces cellules leur consistance propre sans pour autant générer des problèmes d'opposition. En schématisant les choses, cela évite à la fois de tomber dans les extrêmes de la position libérale (l'Etat est un mal nécessaire qui empêche le plein épanouissement individuel) ou socialiste (l'individu se fond dans l'Etat). Les pouvoirs publics ne sont dès lors pas d'abord vus comme des forces contraignantes, mais comme des conditions-cadres offertes à tous pour le bien de tous et de chacun. Ces conditions permettent à chacun de développer, individuellement et en groupe, le meilleur de leurs potentialités en vue du bien-vivre ensemble.

Selon l'articulation de la partie au tout dégagée dans le chapitre précédent, il devient également possible avec le régime corporatif de donner toute son amplitude au bien commun du tout qui est plus que la somme des différentes parties, donc des corporations réunies. Il y a en effet entre elles un réseau de relations complexes qui sont appelées à se tisser et qui ont une valeur. L'ensemble des interactions de ce réseau forme ainsi un bien plus grand que la simple addition du bien de ces différents groupements. On parle alors de biens relationnels. En guise d'exemple, pensons, suite aux nécessités qu'ont deux parents de faire garder leur enfant, à la

notre note 91 p. 35, tout en rappelant que les membres de l'Union en ont donné une définition claire (cf. notre note 188, p. 71).

²⁶⁸ *Ibid.*, n° 3.

²⁶⁹ *Ibid.*, n° 8. Voir aussi N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 157.

différence qualitative qu'il y aurait entre le fait de le placer dans une structure gérée par l'Etat ou au contraire dans un groupe reconnu de parents concernés : voisins ayant également des enfants, parents travaillant au sein de la même entreprise, etc. Là, au-delà de la simple prestation fournie, des amitiés peuvent naître peut-être plus facilement : on vient par exemple à s'entre-aider bénévolement pour d'autres services. Ces rapports d'entre-aide mutuelle et de confiance ont une valeur en soi qui ne manque pas d'augmenter la qualité générale du bien-vivre ensemble et ce même s'ils dépassent toute possibilité de quantification objective de la prospérité avec les outils économiques classiques comme le PIB.

La doctrine sociale de l'Eglise a principalement exploité ce filon du régime corporatif jusqu'à *Quadragesimo Anno*. En raison peut-être à sa récupération fasciste par Mussolini, ce modèle n'apparaît ensuite plus guère au-devant de la scène. *Rerum novarum* ira quant à elle bien moins loin que les thèses défendues par l'Union de Fribourg. Guy Bedouelle relève à ce propos que, même si le premier schéma élaboré par le Père Liberatore était nettement plus corporatiste, l'encyclique opta pour un régime purement privé des corporations, auxquelles elle adjoint sans trop de distinction les confréries, les congrégations et ordres religieux. Selon lui, le texte de Léon XIII met davantage « l'accent sur leur rôle moral et même religieux » et ne s'hasarde pas à parler de « patrimoine corporatif », thème qui « serait trop proche d'une propriété collective²⁷⁰ », donc du socialisme que le pape combat. Pie XI quant à lui fait remonter à la suite de S. Thomas le principe d'union du corps social « dans la production des biens ou la prestation des services que vise l'activité combinée des patrons et des ouvriers » en ce qui concerne la profession. Pour l'ensemble d'entre elles, il relève que « ce principe d'union se trouve (...) dans le bien commun auquel elles doivent toutes, et chacune pour sa part, tendre par la coordination de leurs efforts²⁷¹ ». A un système marqué par la lutte des classes et par le principe de subordination d'une classe sur l'autre, le régime corporatif nous invite par conséquent à envisager ces rapports sous l'angle de la coordination, à l'image d'un organisme irrigué par une multitude de vaisseaux, de tissus et d'organes qui remplissent chacun leur rôle suivant des fonctions adéquatement ordonnées, autrement dit bien coordonnées et non pas simplement juxtaposées l'une à côté de l'autre sans but commun.

²⁷⁰ G. BEDOUELLE, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg », p. 252 pour l'ensemble des citations de ce paragraphe. Voir en particulier RN n° 36 à 44 et le n° 37 pour le caractère privé des corporations.

²⁷¹ QA 91. Voir aussi QA n° 36 à 39 sur l'importance prise par les associations ouvrières depuis RN, QA n° 40 sur le droit naturel d'association et surtout le numéro 90 sur la nécessité qu'il y a à recréer les corps professionnels au sein de la société. Par rapport à la question du corporatisme dans la suite du développement de la doctrine sociale, voir l'introduction d'Olivier DE DINECHIN, in : CERAS, *Le discours social de l'Eglise catholique, op. cit.*, p. 89 : « Certes le caractère ambigu du corporatisme proposé par *Quadragesimo anno*, en dépit des réserves formulées à l'endroit de l'étatisme fasciste italien, a pu servir de justification à des régimes autoritaires prétendant imposer leur voie pour réconcilier les classes antagonistes. Accueillant plus largement l'héritage du mouvement ouvrier, ni *Mater et Magistra* ni *Laborem exercens* ne reprendront la notion dans ce sens ».

B. La métaphore organiciste de la société

La question de la finalité commune partagée paraît ici capitale pour asseoir la cohésion réelle de la vie politique. Il ne suffit pas en effet de montrer que les corporations permettent de recréer horizontalement du lien et de favoriser à chaque niveau l'émergence du bien commun respectif à chaque groupe. Il faut encore insister sur le fait que la poursuite par chaque corporation de son bien spécifique contribue également à la promotion du bien commun général sur l'ensemble de la société. Pour y parvenir et remplir adéquatement leur fonction, les corporations doivent donc s'insérer correctement dans le corps social.

Dans ce contexte, le recours à l'expression « corps social » revêt une grande importance, car elle renvoie à une propriété fondamentale des organismes vivants : la capacité de se maintenir et de se mouvoir dans l'existence, c'est-à-dire d'unifier différentes fonctions (nutrition, motricité, etc.) en une fin partagée. C'est en définitive cette finalité ultime qui assure l'unification de l'unité d'ordre que représente le corps politique. Cette unification par la fin commune d'un projet social partagé se réalise à partir d'une pluralité légitime de sujets, à l'image du corps humain qui est un, tout en étant composé d'une multitude de parties qui lui permettent justement de fonctionner dans son unité²⁷².

Il importe en revanche de garder à l'esprit le caractère métaphorique de cette allusion. Même si les membres de l'Union de Fribourg l'utilisent fréquemment, ils ne le font pas dans la perspective des théories biologiques de la société en vogue au 19^e siècle, mais dans la ligne de S. Thomas d'Aquin qui l'emploie également toujours sous forme métaphorique²⁷³. En la matérialisant, on tomberait dans une conception de la société comprise à partir d'un tout quantitatif et non plus à partir d'un tout selon l'essence. Cela signifierait dès lors que le principe d'unification d'une telle communauté politique ne se ferait plus dans la participation et l'intégration harmonieuse de chaque partie, mais bien plutôt dans la séparation, à l'image d'un

²⁷² Sur cette question de l'unification de la cité par la fin à partir d'une pluralité, voir N. J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 168 qui s'appuie sur S. Thomas (ST I, q. 31, a. 1, ad 2 et I-II, q. 96, a. 1) et F. DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, pp. 134 et 138. Pour la suite de notre propos, nous nous appuyons sur quelques développements en lien avec la solidarité organique, tirée du cours de Thierry COLLAUD, *Solidarité et subsidiarité*. Des principes clés de l'éthique sociale chrétienne, semestre de printemps 2015, Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, pp. 14-19 et de l'article qu'il cite de Suzanne RAMEIX, « Corps humain et corps politique en France. Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'Etat », *Laval théologique et philosophique* 541 (1998) 41-61.

²⁷³ A ce sujet, voir N.J. PAULHUS, *The Theological and Political Ideals...*, p. 171 : « Whatever the word "organic" may mean, it definitely does not mean a living organism with a life or a will of its own, a supreme Being absorbing the entire lives of its members. Thomas's views cannot be squared with nineteenth century biological theories of society which see it as an organism slowly growing throughout history » p. 173 : « when they employ the organic metaphor, the Fribourg Union writers generally remain keenly aware of its metaphorical nature ». Voir aussi ID., « Social Catholicism and the Fribourg Union » 82-83.

corps où, pour sauvegarder la santé, il convient parfois d'amputer un membre malade. Cette conception est dangereuse, car elle permet par exemple de justifier un peu trop simplement le recours à la peine de mort : selon cette vue, afin de sauvegarder l'unité de l'ensemble, on serait contraint pour ne pas contaminer le tout, d'éliminer la partie qui dysfonctionne.

Avec les travaux de l'Union de Fribourg, il est intéressant de voir comment la métaphore organiciste revient au cœur des théories politiques alors en cours au 19^e siècle par le biais chrétien cette fois. L'image du corps demeurerait en effet au centre de la conception, en France du moins, de « l'Etat hygiéniste, individualiste libéral²⁷⁴ », caractéristique de la première moitié du siècle. Il trouvera son apogée dans l'Etat solidariste, prémisse de l'Etat-Providence. Suzanne Rameix montre bien comment le christianisme enrichit cette métaphore qui existait déjà dans la philosophie antique. Le fondement scripturaire le plus évident réside bien évidemment dans la *Première Epître aux Corinthiens* où S. Paul insiste sur l'incorporation de chaque baptisé au Corps du Christ. La métaphore va ensuite s'appliquer à l'Eglise, Corps et Epouse du Christ. Au Moyen Age, elle débordera peu à peu sur la sphère politique avec l'assimilation des deux pouvoirs, temporel et spirituel, avant d'être récupérée par la Révolution française qui en occulte toute référence chrétienne²⁷⁵. Contrairement au solidarisme où comme dans toute conception socialisante, l'Etat a un fort rôle distributif à jouer, les vues organicistes et corporatistes de l'Union de Fribourg permettent en définitive de valoriser le rôle participatif de chacun, rejoignant par là même un principe-clé, celui de la participation, qui sera thématiqué ultérieurement dans la doctrine sociale de l'Eglise²⁷⁶.

²⁷⁴ S. RAMEIX, « Corps humain et corps politique en France... » 54. L'Etat hygiéniste s'appuie sur le postulat que la promotion de l'hygiène contribue à « perfectionner la nature humaine générale » (*ibid.* 55). La médicalisation du fou au travers de la loi de Juin 1838 est significative du changement de paradigme qui est en train de s'opérer. En introduisant le secours aux aliénés, « (c)ette loi marque un renversement de pensée sur la séparation des sphères privée et publique. Son vote donna lieu à l'un des débats les plus riches de la Monarchie de Juillet : l'Etat peut-il et doit-il s'immiscer, ainsi, dans la sphère privée, par la prise en charge de certains malades ? » (*ibid.*). Léon Bourgeois, fondateur du Solidarisme, s'appuie sur la théorie microbienne de Louis Pasteur pour fonder un courant marquant « le programme du parti radical, sous la Troisième République, entre le libéralisme individualiste et le socialisme collectiviste » (*ibid.* 56). A l'image des microbes nouvellement découverts qui attestent de l'interdépendance qui existent entre tous les vivants, dans l'appréhension du politique « le rapport des parties au tout est [désormais] à analyser sous la logique des causalités complexes, c'est-à-dire celle des probabilités ». Du coup « il y a une répartition à faire, entre tous les membres de l'association, de risques et d'avantages qui ne peuvent être calculés à l'avance » (*ibid.* 57). Il convient dès lors de les mutualiser et nous retrouvons là les fondements de l'Etat-Providence.

²⁷⁵ Cf. 1 Co 12-30 et *ibid.* 44-46 pour la transformation chrétienne de la métaphore, 46-50 pour le glissement qui s'opère au Moyen Âge et 50 s. pour sa récupération par la Révolution française.

²⁷⁶ Sur cette question, voir G. DE PASCAL, « L'idée chrétienne et l'économie sociale » AC 18/3 266 : En plus d'être le « mainteneur de la justice » et le « grand modérateur », il appartient également à l'Etat, « quoique secondairement de veiller à ce que l'on peut appeler la circulation de la prospérité publique, non pas que l'état doive se faire, comme le rêve l'école socialiste, le distributeur des biens (...), mais en ce sens que, par la législation, par les institutions, secondant la coutume et l'initiative particulière, il donne à tous le moyen de participer aux avantages communs ». Par rapport à la thématisation du principe de participation, voir CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, n° 189 à 191 où la participation découle du principe de subsidiarité.

4. 2. *Le rôle exercé par une telle entente*

A la lumière de ces considérations, il devient facile de dégager le rôle d'une telle entente internationale. Au-delà de sa dimension visant la protection effective des travailleurs, un tel projet va de fait servir de base sur laquelle asseoir cette reconstruction organique de la société, appréhendée dans la perspective de restaurer un ordre social chrétien. L'implémentation de cette entente à un niveau international est en effet nécessaire pour garantir à chaque pays la possibilité d'envisager sereinement cette restauration, sans se faire contrecarrer par la concurrence effrénée qu'exercerait sur le travail et la production, un autre Etat par exemple.

La démarche retenue par les membres de l'Union de Fribourg suit ainsi une logique d'institutionnalisation où la personne reste au cœur du processus. Le vouloir-vivre ensemble passe par une phase nécessaire de formalisation. La continuité de ce vouloir est en effet assurée par la transmission de structures d'autorité. En temps de crise, comme ce fut le cas en cette fin de 19^e siècle, celles-ci se voient remises en question. Il devient alors nécessaire de trouver de nouvelles ressources pour les refonder ou les légitimer à nouveau. En assurant au niveau international des conditions qui favorisent la constitution et l'émergence de corporations professionnelles, on donne ainsi toute sa latitude et sa possibilité d'expression aux rôles selon la conception mise en avant par Mathias Nebel, tout en favorisant, comme évoqué ci-dessus, un processus participatif et responsable à chaque niveau²⁷⁷.

En dernier lieu, même si la Doctrine sociale de l'Eglise ne retint pas l'entier du système corporatiste comme forme privilégiée de gouvernement, elle ne cessa pas pour autant de valoriser dans le monde professionnel la constitution de syndicats et d'associations, bref tout ce qui est apte à dynamiser le tissu des corps intermédiaires²⁷⁸.

²⁷⁷ Voir à ce sujet Mathias NEBEL, *La catégorie morale de péché structurel*. Essai de systématique, « Cogitatio Fidei n° 252 », Paris, Cerf, 2006, p. 300 : « Par le terme "statut" nous désignons la *position particulière* d'un acteur dans l'action commune et l'ensemble des *tâches qui lui incombent* à cet égard (droits et devoirs). (...) Le rôle est l'aspect dynamique du statut (...) Le rôle est fondamentalement *le lieu d'insertion de la personne dans l'action commune* » et p. 302 : « (...) le rôle est action libre dans un champ structuré qui l'oriente et la coordonne au projet commun, le rôle est essentiellement *l'exercice d'une responsabilité* ». En prenant l'exemple d'une profession qui est un statut, la façon dont un individu incarne son métier est caractérisée par le rôle. Notons encore qu'au sein d'interactions institutionnalisées, le rôle est le seul lieu qui offre une brèche à la liberté humaine. Là elle peut encore y déployer sa créativité dans les limites du statut incarné et donner un style unique à la façon dont une personne exerce son métier.

²⁷⁸ A ce sujet, voir par exemple LE n°14. 5 : « A cette lumière, les nombreuses propositions avancées par les experts de la doctrine sociale catholique et aussi par le Magistère suprême de l'Eglise acquièrent une signification toute particulière. Il s'agit des propositions concernant la *copropriété des moyens de travail* (...) » et n° 14. 7 : « Une des voies pour parvenir à cet objectif pourrait être d'associer le travail, dans la mesure du possible, à la propriété du capital, et de donner vie à une série de corps intermédiaires à finalités économiques, sociales et culturelles : ces corps jouiraient d'une autonomie effective vis-à-vis des pouvoirs publics (...) ils revêtiraient la forme et la substance d'une communauté vivante ».

4. 3. La postérité de cette entente appréhendée sous l'angle de la motion de Gaspard Decurtins

Le constat mis en lumière par Joseph Joblin²⁷⁹, à savoir que la thématization du message social chrétien part tout d'abord d'une réaction face à la souffrance et au sort des ouvriers, a servi de fil conducteur à cette étude. L'entente internationale pour la protection des travailleurs, telle qu'envisagée par les membres de l'Union de Fribourg, suit bien sûr cette logique, tout en l'intégrant dans un projet plus vaste de restauration d'un ordre social chrétien à partir d'une conception corporatiste de la société fondée sur une métaphore organiciste du corps.

Il convient maintenant de terminer cette première étape consacrée aux travaux de l'Union de Fribourg relatifs au régime du travail, en évoquant la postérité que connut ce projet d'entente internationale. Nous le ferons à partir de la figure de Gaspard Decurtins. Originaire des Grisons, il entra très jeune en politique où il siégea au Grand Conseil de son canton avant de devenir conseiller national pour le Toggenburg et de prendre la direction du parti catholique conservateur. A Fribourg, il est non seulement connu comme membre suisse de l'Union, mais surtout comme professeur de sociologie à l'Université où, à la tête de la chaire d'histoire culturelle, il enseigna la sociologie catholique de 1905 à 1914²⁸⁰. Il déposa une motion avec le radical genevois Favon en décembre 1887 devant le Parlement suisse. Comme le relève le chanoine Massard, cette motion déjà évoquée à propos de l'éloge qu'elle reçut au sein de l'Union de Fribourg, visait à mettre la Suisse en rapport avec les autres Etats, « afin de régler par des traités internationaux ou par une loi internationale²⁸¹ » un certain nombre de points relatifs à la protection des travailleurs. Les deux députés obtinrent du Conseil fédéral la convocation d'une conférence diplomatique sur les questions du travail. L'idée a ensuite été récupérée par

²⁷⁹ Voir notre note 134, p. 52.

²⁸⁰ Voir aussi le portrait touchant qu'en donne Louis Milcent : « Ce dernier est du canton des Grisons qu'il représente à Berne, au Conseil national, comme député, quoique fort jeune. C'est un type des vieux montagnards d'autrefois, au temps où ils battaient Charles le Téméraire, à Granson et à Morat... de haute taille, plein de verve et de simplicité, d'une éloquence merveilleuse et d'un savoir dont aucun de nous n'approche, connaissant saint Thomas aussi bien que Karl Marx et Lafargue. Avec cela peu au courant de notre civilisation raffinée qu'il dédaigne et ignore. Rien de plus curieux que de voir en face l'un de l'autre, avec leurs qualités supérieures, A. de Mun et ce M. Decurtins. L'aristocrate dans toute sa finesse, et le vrai démocrate chrétien. (...) A. de Mun a plus de charme, l'autre plus de force et de savoir. Vivant trois mois sous la neige, il travaille et étudie ; toujours avec les paysans, il aime le peuple d'un amour profond. » (Louis MILCENT, *Lettre à son frère du 15 octobre 1886*, Archives Milcent, édité par Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, p. 211, document n°57a).

²⁸¹ C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p. 244 : Ces points portaient sur « 1° La protection du travail des enfants ; 2° La limitation du travail des femmes ; 3° Le repos hebdomadaire ; 4° La journée normale de travail ». Comme en témoigne une lettre du marquis de La Tour du Pin datée de septembre 1887, les membres de l'Union discutait déjà du dépôt de cette motion. On y apprend également que cette dernière fait suite à une tentative antérieure lancée en 1881 : « Decurtins devait demander à V. G. la faveur très intéressante d'ailleurs, d'y apporter [par rapport au programme de la conférence annuelle de 1887] confidentiellement un projet de convention internationale pour la protection des travailleurs dont il va faire reprendre l'initiative par le gouvernement helvétique, comme en 1881. Cela finira peut-être par avoir de l'écho à Rome. » (R. LA TOUR DU PIN, *Lettre du 27 septembre 1887 à Mgr Mermillod*, AAM, p. 2).

Guillaume II et un congrès se tint à Berlin en 1890. Il resta malgré tout considéré comme un échec par le conseiller national grisonnais qui ne baissa pas pour autant les bras²⁸².

En 1893, Gaspard Decurtins réussit en effet à convaincre les délégués de l'*Arbeiterbund* réunis en congrès à Bienne, de relancer un congrès pour la protection des travailleurs, tout en suivant la ligne défendue par *Rerum novarum*²⁸³. La réunion eut effectivement lieu en 1897 à Zurich, alors que trois ans plus tard, à Paris, une association pour la protection légale des travailleurs dans laquelle le Saint-Siège avait une représentation, vit le jour, grâce notamment au concours d'Albert de Mun et d'Henri Lorin, tous deux membres de l'Union. Ces démarches aboutirent en 1906 à « une première convention internationale de travail, portant interdiction du travail de nuit des femmes employées dans l'industrie, comme aussi de l'emploi du phosphore blanc dans la fabrication des allumettes²⁸⁴ ». Celle-ci fut signée à Berne et n'en demeure pas moins l'une des racines proches de l'Organisation internationale du travail (OIT) qui fut constituée en 1919 à la suite de l'adoption du traité de Versailles²⁸⁵. Alors qu'Eugène Duthoit parle de quinze Etats signataires, les historiens de l'OIT mentionnent « (p)as moins de 41 Etats ou colonies [qui] ont adhéré à la convention internationale interdisant l'emploi du phosphore blanc (jaune), et 25 à celle qui interdisait le travail de nuit pour les femmes²⁸⁶ ». Pour eux, il est évident que cette association pour la protection légale des travailleurs servit de véritable « laboratoire aux travaux ultérieurs de l'OIT », tout en précisant que « sa légitimité et son influence se limitaient à quelques Etats européens » en raison du fait qu'« il n'existait pas de mécanisme efficace pour assurer l'application des conventions ».

²⁸² Ph. CHENAUX, « La réception de l'encyclique en Suisse », p. 499 : « Gaspard Decurtins attribua son échec au fait "qu'on y a vu partout une arrière pensée politique" ». Voir aussi M. CHARRIÈRE, « Aux sources de la doctrine sociale catholique... », 16. Par rapport à l'éloge de la motion de Decurtins dans les rangs de l'Union, voir PVUF 1890, p. 3 (repris par C. MASSARD, *L'Œuvre sociale...*, p.111 et E. DUTHOIT, « L'Union de Fribourg », p. 37) où dans son discours d'ouverture, le comte Blome déclare : « Je pense qu'en somme vous trouverez qu'il y a du progrès sur toute la ligne. En tête marche la Suisse par son initiative officielle d'une législation internationale du travail. (...) je me bornerai à rappeler la parole d'un grand penseur chrétien qui a dit : " Rien n'est beau comme de préparer des triomphes auxquels on ne participe pas". Si cela est beau, Messieurs, vous pouvez revendiquer une large part de cette beauté. Vous avez semé, d'autres récoltent et récolteront encore à votre place. Ainsi la Conférence de Berlin est bien l'œuvre de notre vaillant confrère M. Decurtins, et à cette Conférence il n'a même pas représenté son pays. »

²⁸³ *Ibid.* et E. DUTHOIT, « L'Union de Fribourg », p. 35. Notons qu'à ce propos le pape lui apporta son ferme soutien dans sa lettre personnelle du 6 août 1893. J. JOBLIN, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII... », p. 367.

²⁸⁴ E. DUTHOIT, « L'Union de Fribourg », p. 37-38.

²⁸⁵ A ce sujet, voir Gerry RODGERS, Eddy LEE, Lee SWEPSTON et Jasmien VAN DAELE, *L'Organisation internationale du Travail et la quête de justice sociale, 1919 – 2009*, Genève, Bureau international du travail, 2009, pp. 4-5 : « L'OIT trouve ses racines encore plus loin, au dix-neuvième siècle. (...) Parallèlement à cette évolution, certains tentaient d'établir des accords entre Etats sur les conditions de travail, en créant en 1900 l'Association internationale pour la protection légale des travailleurs. Cette association rassemblait des universitaires, des hommes politiques, des fonctionnaires, des travailleurs et des chefs d'entreprise. En 1905, cette association parvint à organiser la réunion internationale d'experts, pour jeter les bases de deux conventions internationales qui furent adoptées à la convention de Berne de 1906.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 5 tout comme pour les autres citations de ce paragraphe.

En guise de conclusion, au-delà des réalisations pratiques évoquées ici, il convient encore de mettre en évidence un dernier lien avec la dimension doctrinale connexe à l'élaboration du discours social alors en cours en cette fin du 19^e siècle. Philippe Chenaux donne une explication pertinente quant au recours à ce moment précis aux travaux plus spécifiques de S. Thomas d'Aquin liés cette fois à son anthropologie théologique. En lien avec la conception corporatiste et organiciste de la société, telle que défendue par les membres de l'Union de Fribourg, cela permettra de comprendre pourquoi il devenait nécessaire de s'appuyer à nouveau sur l'unité substantielle de l'âme et du corps. Par analogie, cet élément amènera, dans une troisième partie qui sera développée dans notre mémoire de licence canonique, à réfléchir sur la vertu théologale de charité. Celle-ci constitue véritablement l'âme de toute société. Son articulation avec la justice pose de nouveaux défis au sein de la question ouvrière qui furent parfois mal compris autant par les catholiques libéraux que sociaux. L'éminent professeur de l'Université du Latran, suivi ici en guise de conclusion, déclare à cet effet que :

« Tant que l'objectif du mouvement intransigeant restait la restauration du pouvoir temporel de la papauté, le rétablissement du thomisme dans l'enseignement catholique ne pouvait qu'être un objectif secondaire, pour ainsi dire extrinsèque au premier. Pour atteindre un tel objectif, les doctrines traditionalistes d'un Bonald ou d'un De Maistre pouvaient suffire. A partir du moment au contraire où le but devenait, comme sous Léon XIII, celui de refaire une société chrétienne (une chrétienté), la doctrine thomiste de l'unité substantielle de l'âme et du corps redevient d'une importance capitale. Le dessein léonien de reconquête sociale présuppose l'adhésion à une métaphysique de l'être, à une conception unitaire de la personne, qui est celle de saint Thomas²⁸⁷ ».

²⁸⁷ Ph. CHENAUX, « Papauté et théologie à Rome dans les années 1870-1878 », in : E. LAMBERTS, *The Black International*, op. cit., p. 270.

II. La finalité et le rôle du travail humain

Chapitre unique

L'entente internationale, telle que considérée jusqu'à maintenant, se réfère, en reprenant une distinction établie par S. Jean-Paul II dans *Laborem exercens*, à des considérations relatives à « l'employeur indirect²⁸⁸ ». Celles-ci regroupent les conditions d'ordre sociétal et économique qui permettent aux travailleurs d'exercer leur activité. Même si elles sont déjà extrêmement étendues et complexes rien qu'au niveau national, le pape polonais demande également à les appréhender dans « des(s) liaisons et des(s) dépendances [encore] beaucoup plus vastes », c'est-à-dire au niveau international. L'implémentation de ces conditions ne doit pas être le fruit de la seule logique du système économique où la plupart du temps c'est le profit maximum qui sert de critère prédominant. Au contraire, « le critère adéquat et fondamental » à rechercher est bien celui qui prend en compte « les droits objectifs du travailleur, quel qu'en soit le type²⁸⁹ ». Avec une telle entente internationale pour la protection des travailleurs, les membres de l'Union de Fribourg, même sans en formuler le concept, avaient déjà bien saisi toute la nécessité qu'il y avait à agir sur cette dimension indirecte pour faire émerger une pratique véritablement humaine du travail.

II. 1. La valeur accordée au travail dans le contexte de l'Union de Fribourg

S'ils ont poussé suffisamment loin leurs réflexions sur cette dimension indirecte, qu'en est-il de la notion en soi du travail ? Trouve-t-on dans leurs thèses et leurs mémoires une étude approfondie de la finalité et du rôle spécifiques accordés au travail tant sur le plan politique de la cité que dans le dessein divin ? Force est de constater que les allusions à une telle réflexion fondamentale sont bien maigres...

²⁸⁸ Cf. LE n° 17. 1 où S. Jean-Paul II précise que « (d)ans le concept d'employeur indirect entrent les personnes, les institutions de divers types, comme aussi les conventions collectives de travail et les *principes* de comportement, qui, établis par ces personnes et institutions, déterminent tout le *système socio-économique* ou en découlent ».

²⁸⁹ LE n°17. 4 pour l'ensemble de ces citations.

A. L'absence d'une réflexion fondamentale sur le travail au sein de l'Union

Les thèses de l'Union de Fribourg sur le régime du travail débutent d'emblée avec la question du salaire sans donner une définition préalable du travail, comme ce fut le cas pour la corporation. Tout en tenant compte, comme le précise la troisième thèse, de la dimension intellectuelle du travail, ce dernier est appréhendé avant tout à partir de son lien intrinsèque avec la production économique qui regroupe les biens matériels et le travail²⁹⁰. Le contexte prédominant reste celui de l'industrie – on n'envisage pas ici d'autres formes de travail comme le travail agricole ou artistique – et surtout celui des risques encourus, inhérents à toute production économique²⁹¹. Les questions de la participation aux risques et celles de la responsabilité qui en découle sous forme de primes-accidents, sont principalement visées dans cette troisième thèse. La dimension subjective – l'homme, sujet du travail –, si chère et prépondérante dans la pensée de S. Jean-Paul II, y est occultée. En reprenant également les données liées à la définition de la production « ayant pour but de fournir à tous les hommes le moyen de pourvoir à leurs besoins (...)»²⁹², il semble qu'un glissement est en train de s'opérer : on passe de la notion de travail à celle de production qui semble aisément la supplanter. L'extrait qui vient d'être cité par rapport à la production conviendrait en effet parfaitement à la notion de travail.

Hormis ces quelques bribes, il n'y a guère de réflexions plus étoffées sur la finalité même du travail qui transparaissent ni dans les procès-verbaux, ni dans les différents mémoires concernant la période d'existence de l'Union de Fribourg considérée *stricto sensu*. A ce stade, et pour établir un lien avec les accents fondamentaux mis en avant dans le discours de l'Eglise, les conclusions de Jacques Le Goff restent éclairantes. Il précise justement que

« (c)ette confiance dans le potentiel humanisant du travail influence le discours de l'Eglise catholique dans un sens qui n'est pas d'emblée celui d'une anthropologie ni d'une théologie du travail, mais plutôt d'une morale fort classique et, à partir de *Rerum novarum* (1891), d'une politique du travail, de sa place dans la société, de la condition des travailleurs, de la stratégie d'apaisement des conflits, préoccupations qui sont au même moment celles de la République en proie à la "question sociale"²⁹³ ».

²⁹⁰ COLL., *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg*, p. 6 : « Le travail ne comprend pas seulement le travail manuel, mais aussi le travail intellectuel de la conception, de la direction et de la surveillance d'une entreprise. Les biens matériels ne comprennent pas seulement les biens naturellement productifs, mais aussi les instruments productifs par le travail humain, et enfin tout l'ensemble d'un établissement industriel ».

²⁹¹ Cf. *ibid.* : « Outre les biens matériels et le travail, il convient de faire entrer en ligne de compte les risques et périls inséparables de toute entreprise économique ».

²⁹² *Ibid.*, p. 26 : deuxième thèse relative à la régularisation internationale de la production et du commerce et pour une discussion de cette définition, cf. notre note 185 p. 70 et nos pages 95-96.

²⁹³ J. LE GOFF, *Le retour en grâce du travail*. Du déni à la redécouverte d'une valeur, Namur, Editions jésuites, 2015, p. 27. L'auteur poursuit en observant très finement que « (q)uand on relit cette encyclique, on est d'ailleurs

B. Les précisions apportées par les travaux antérieurs du foyer romain

Afin de pondérer ce jugement et surtout pour verser un certain nombre de précisions à ce dossier, il importe encore de prendre en compte l'existence de travaux antérieurs. D'ailleurs, les membres de l'Union ne manquèrent pas de s'y référer pour élaborer leurs propres réflexions à propos de l'entente internationale, du salaire et du travail saisi essentiellement dans son lien avec la production. Ils connaissaient assurément ces pièces, puisqu'elles furent produites pour la plupart par des gens issus d'un même milieu. Bien qu'en toute rigueur, il eût fallu également considérer les travaux de l'Œuvre des Cercles, sans compter ceux des foyers allemands et autrichiens, nous avons choisi de nous limiter à ceux, moins connus peut-être, du *Circolo Romano*, autrement dit du groupe romain actif dans les années 1881-1883, auquel appartenaient Mgr Mermillod et certains futurs piliers de l'Union comme Kuefstein et La Tour du Pin²⁹⁴.

Il s'agit d'un ensemble de thèses parues en septembre 1886 dans *l'Association Catholique*²⁹⁵. Concernant les thèses sur le travail et sur les droits de l'homme relatifs aux produits du travail, la revue précise en outre qu'elles ont été adoptées respectivement les 15 mars et 10 mai 1882. Cela fournit un indice intéressant qui autorise à proposer un recouplement avec un document retrouvé dans les archives Mermillod. Il s'agit de la *Décision de la séance du 18 janvier 1882*, autrement dit du procès-verbal d'une réunion, sur lequel ne figurent ni le nom du rédacteur ni ceux des membres présents. Toutefois, comme nous savons que Mgr Mermillod était à Rome à cette date et que l'écriture semble correspondre à celle du comte François de Kuefstein, l'hypothèse la plus plausible reste celle d'un des procès-verbaux préparatoires en vue de la publication de ces thèses romaines²⁹⁶. Ce document est intéressant, car il met en évidence l'angle à partir duquel est envisagée la question du travail. Excepté au début, on n'aborde peu cette question pour elle-même, c'est-à-dire relativement au rôle et à la nature du travail humain. On se contente d'une approche à partir des droits inaliénables et absolus qu'a le travailleur sur

frappé de l'absence de toute réflexion sur le travail, comme si cela allait de soi, et de la place, prééminente, reconnue à la propriété, à commencer par celle du travailleur dont elle est réputée constituer l'idéal ».

²⁹⁴ Pour une présentation de ce foyer romain, nous renvoyons à nos pages 33-34.

²⁹⁵ Cf. AC 22/3 (septembre 1886) 360-365.

²⁹⁶ Pour le document : *Décision de la séance du 18 janvier 1882*. L'homme a un droit absolu et inaliénable sur son travail, AAM, manuscrit, 16 pages. Nous l'abrégeons : PVCR 1882. Grâce aux *Notes biographiques sur Monseigneur Mermillod*. Une page de l'histoire contemporaine de Genève, œuvre posthume du Chanoine François Fleury, datée du 8 décembre 1885 qui est en cours d'édition, nous avons la confirmation que Mgr Mermillod était bien à Rome en janvier 1882 : « Sa Sainteté Léon XIII exprima à Mgr Mermillod le désir qu'il avait de lui voir prolonger son séjour à Rome afin d'y travailler sous ses ordres, (...). Il fut entouré des marques de la plus cordiale bienveillance de la part du Pape et des cardinaux. Elles lui furent données surtout le jour de la St Gaspard, c'est-à-dire le 6 janvier (...). Mgr Mermillod consacra ses loisirs à accomplir ce que l'on appelle à Rome la *funzione* dans les divers sanctuaires de la Ville Sainte. C'est ainsi que le 22 janvier il se rendit chez les Pères du Sacré-Cœur de Marie, place Navonne pour y consacrer le premier autel érigé à Rome en l'honneur de S^t Benoît J. Labre » (p. 570).

son propre travail et ce, afin de garantir des relations contractuelles justes entre le patron et l'ouvrier.

La notion de travail est prise ici au sens d'une « force de travail mise en action par la propre volonté²⁹⁷ » du travailleur. Celui-ci a un droit absolu sur cette force du fait qu'« aucune autre personne de la société ne peut exercer un droit sur le travail d'un autre homme ». Toutefois, il est bien clair que ce droit est relatif par rapport à Dieu, car cette force est avant tout un don qu'il nous fait et, au jugement, il nous faudra lui en rendre compte. L'auteur mentionne encore deux autres sens alloués au mot « travail », sens néanmoins qu'il ne retient pas. Il s'agit du travail déjà exécuté, autrement dit de « la forme du produit » et du travail à faire : « une tâche ou une œuvre à exécuter, par exemple une maison à bâtir, un fossé à creuser ». Le travail en lui-même est réputé inaliénable, car toute forme de vente ou de location aliène la chose, selon la définition juridique propre de ce terme. Ainsi l'homme qui travaille « a, comme une cause efficiente [sic] un droit sur l'effet de ce travail ». Cet effet est compris comme la forme du produit qui peut cette fois être estimée et vendue selon la quantité et la qualité, à prix d'argent. Il est toutefois possible sous un certain rapport d'estimer aussi à prix d'argent cette force même du travail pourtant réputée inaliénable. Les membres romains justifient cette position en se référant d'une façon indirecte à S. Thomas et à sa question 78 sur le prêt à intérêt où il évoque le louage de service²⁹⁸. La rémunération du travailleur englobe du coup non seulement la valeur du produit fini, mais aussi celle employée pour réaliser l'objet, autrement dit la force du travail nécessaire qui est engagée en vue de la confection de ce produit.

²⁹⁷ PVCR 1882, p. 1 comme pour l'ensemble des citations de ce paragraphe.

²⁹⁸ *Ibid.* : « C'est dans ce sens indirecte [sic] que les paroles de St. Thomas d'Aquin sont apparemment [sic] à entendre, quand il dit dans la Somme Théologique, question LXXVIII. Article 2.- 3^o- « Si quelqu'un réclamait ou exigeait, pour avoir prêté de l'argent, une récompense d'obsequiosité ou de paroles, comme s'il y avait là une convention expresse ou tacite, se [sic] serait comme s'il réclamait ou exigeait un service manuel ; car ces deux choses peuvent également être estimées à prix d'argent, comme on le voit chez ceux dont on paie ou les actions ou les paroles.- ». Par rapport au prêt à intérêt, S. Thomas tient comme position commune que « l'on pèche contre la justice, lorsqu'en vertu d'un contrat, tacite ou exprès, on perçoit un intérêt sur un prêt d'argent ou autre chose qui se consomme par l'usage » (ST II II, q. 78, a. 2, resp.). Il maintient également que « quiconque, en vertu d'un contrat tacite ou exprès, reçoit un avantage quelconque estimable à prix d'argent, commet pareillement un péché contre la justice » (*ibid.*), sauf s'il reçoit cet avantage sans l'avoir exigé, c'est-à-dire à titre de don gracieux. Le propos cité se réfère à sa réponse face une objection fondée sur la parole d'Isaïe 33, 15 : « Bienheureux celui qui secoue ses mains pour ne pas prendre de présents », où il est précisé étant donné que la Glose parle à la fois de présents offerts par la main et par la parole ou de services rendus, qu'il serait dès lors permis « de recevoir n'importe quel autre présent » (*ibid.*, o. 3). S. Thomas nuance cela en distinguant le cas du prêteur qui exige, en compensation de l'argent prêté, « la compensation d'un présent en services ou en paroles, comme s'il y avait une obligation de l'offrir », de celui « où le présent en services ou en paroles est offert, non comme l'acquittement d'une créance, mais dans un sentiment de bienveillance qui ne s'estime pas à prix d'argent » (*ibid.*, ad 3). Dans le premier cas, la compensation peut être évaluée à prix d'argent, « comme on le voit chez ceux qui louent leur service », tandis que dans le deuxième cas, en faisant intervenir la bienveillance, nous sommes au-delà d'une possible estimation monétaire. Nous citons l'entier de la solution : « *Ad tertium dicendum quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris ab obsequio vel lingua, perinde est ac si exspectaret vel exigeret munus a manu : quia utrumque pecunia aestimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si vero munus ab obsequio vel lingua non quasi ex obligatione re exhibeat, se ex benevolentia, quae sub aestimatione pecuniae non cadit, licet hoc accipere et exigere et expectare* ».

Le procès-verbal mentionne ensuite à la page suivante trois fins pour lesquelles l'homme travaille. Il le fait tout d'abord dans un but religieux pour accomplir le devoir imposé par Dieu à la suite du péché originel, pour se rediriger vers Lui et pour échapper à l'oisiveté. Nous retrouvons-là des thèmes classiques qui ont traversé toute l'histoire de l'Eglise. L'homme travaille ensuite « dans un but de conservation de ses forces, souvent seulement pour se procurer une distraction honnête²⁹⁹ ». Nous avons affaire cette fois à la réminiscence d'une conception issue des milieux aristocratiques où les nobles n'avaient pas besoin de travailler pour gagner leur pain à la sueur de leur front. Elle présuppose une considération plutôt avilissante et dégradante du travail. L'homme travaille enfin pour atteindre sa fin terrestre, c'est-à-dire « pour se procurer par le produit de son travail le nécessaire à la vie et pour maintenir sa position sociale acquise », tout en cherchant à l'améliorer, aussi afin de gagner des moyens supplémentaires « pour faire la charité ».

La suite de ces développements se concentrent uniquement sur cette troisième fin : « (l)'homme travaille pour produire quoi ? Des choses qui sont d'une utilité aux hommes et auxquelles [sic] la société attribue une valeur ». Tout l'enjeu consiste dès lors à se demander comment est attribuée cette valeur. Pour les membres romains, il est déjà clair d'une part que « (l)e travail (abstraction faite des exceptions) doit donc fournir au travailleur les substances (choses) nécessaires pour entretenir sa vie – y compris celle de sa famille, – et pour pourvoir à ses autres besoins [sic] (service religieux, instruction des enfants, secours en cas de maladie temporaire et de vieillesse normale, etc.)³⁰⁰ ». D'autre part, la valeur attribuée se prend toujours à partir du « travail de l'homme qui est la base du calcul de la valeur que la société attribue selon ses besoins et son état économique aux produits des hommes ». Une intuition forte se retrouve ici. Elle correspond à ce que l'Eglise a développée sur le travail. S. Jean-Paul II l'a mise au cœur de son encyclique : « même à l'époque du "travail" toujours plus mécanisé, *le sujet propre du travail reste l'homme*³⁰¹ » et non les contraintes du marché...

Ainsi, au-delà des tensions entre travail et capital, il était déjà clair pour eux que la valeur économique produite est avant tout la résultante du travail qui « est seul en état de maintenir les moyens de production faits par un travail antérieur³⁰² (...) ». A cent ans d'écart s'exprimait déjà

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 2 comme pour l'ensemble des citations de ce paragraphe et la première du paragraphe suivant.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 3.

³⁰¹ LE n° 5.3.

³⁰² PVCR 1882, p. 10. Nous intégrons plus largement la citation : « Seul le travail intellectuel et physique (...) est en état de créer l'épargne qui se transforme en engins productifs en temps et substance pour les études pour les personnes qui travaillent dans et pour la société sans produire directement par leur travail des objets de

une ligne de force reprise par le pape polonais. Il insiste en effet sur la priorité du travail face au capital. Alors que le travail est compris comme une cause efficiente première, il importe de ne pas voir dans le capital une force opposée ou concurrente, mais bien une cause instrumentale, considérée comme un « *ensemble de moyens (...) fruit du patrimoine historique du travail humain*³⁰³ ». Finalement, pour le *Circolo romano*, la valeur économique dédiée au travail – produit fini et force de production – est avant tout une valeur sociale, c'est-à-dire une valeur qui est attribuée par la société, car c'est elle tout entière qui contribue à donner de la valeur aux choses échangées³⁰⁴.

Les thèses de ce même foyer romain reprennent ces éléments en une formulation succincte. L'important est de retenir que l'homme ne peut être séparé de son travail et qu'il « a un véritable droit sur son travail (exercice de ses facultés) ; (...) [de plus] selon l'ancien adage “*res fructificat domino*”, les fruits et les utilités qui proviennent du travail appartiennent à l'homme qui les a produits³⁰⁵ ». En outre, « (l) le travail de l'homme (l'exercice de ses facultés) est évaluable à prix d'argent à cause de l'utilité qu'il peut produire ». Ainsi l'homme dispose d'un droit inaliénable sur le travail, force et produit, qu'il a réalisé par ses propres moyens. Quant au travail réalisé à l'aide des moyens de production d'un autre, le travail de l'ouvrier dans une entreprise par exemple où c'est le patron qui possède les moyens de production, autrement dit le capital, un accord doit être passé pour fixer les droits réciproques du travailleur et du propriétaire. Nous touchons là aux questions du salaire et du contrat laissées volontairement de côté pour l'instant.

consommation etc. Le travail qui procure les choses matérielles est seul en état de maintenir les moyens de production faits par un travail antérieur, de les augmenter et de maintenir et d'augmenter un état de productivité dans la société qui permet de nourrir [sic] avec le travail de relativement peu de producteurs de choses matérielles, nécessaires, un grand nombre de personnes qui rendent d'autres grands services à la société par leur travail principalement mental, moral et de bienfaisance ».

³⁰³ LE n° 12. 4. Voir aussi 12. 1 : « *le principe du “travail” par rapport au “capital”* (...) concerne directement le processus même de la production dont le travail est toujours *une cause efficiente* première, tandis que le “capital”, comme ensemble des moyens de production, demeure seulement un *instrument* ou la cause instrumentale ».

³⁰⁴ PVCR 1882, p. 9. Nous intégrons plus largement la citation : « Mais la valeur des objets ne dépend pas d'un seul et la valeur économique des objets n'est pas inhérente aux produits. La valeur économique est une valeur sociale, c'est à dire [sic] attribuée par la société. La société attribue une grande valeur d'utilité à certains objets dont elle a besoin en tant que ces objets ne se trouvent pas en nombre correspondant aux besoins sur le marché. Si la société est en état de donner un plus grand prix, que celui qui rétribue les travailleurs, à certains objets, elle ne peut le faire que quand une épargne de travaux faits antérieurement et par là la plus grande productivité de certaines industries lui permettent de combler la différence de valeur. (Dans une société primitive il ne peut pas y avoir de rente de terre) – une petite différence de productivité développera tout au plus la consommation des avantagés. – La rente de terre ne peut s'introduire que là où l'industrie augmente de productivité et peut par cela mieux rétribuer le travail appliqué à la culture de la terre ». Voir aussi AC 22/3 (septembre 1886) 363 : « III. – *La valeur et le droit de la posséder*. (...) 4. Mais la valeur reste toujours dépendante de son objet, et la destruction de l'objet entraîne nécessairement la perte de sa valeur. (...) 6. La valeur seule, sans l'objet duquel elle dépend, étant elle-même fruit du travail *et* de l'estimation, ne peut pas fournir de nouveaux produits matériels, en conséquence de nouvelles valeurs. Dans ce sens, il faut dire que la valeur est improductive ».

³⁰⁵ AC 22/3 (septembre 1886) 360, thèses 2, 3 pour la première citation et 5 pour la deuxième.

Que faut-il alors retenir de ce parcours au sein de quelques travaux antérieurs de l'Union, itinéraire ponctué par des allusions au donné récent de la Doctrine sociale de l'Eglise ? Il importe de garder à l'esprit le fait que l'on s'en tient quasi exclusivement à une considération économique du travail, en lien avec la production. Or il faudrait essayer de le situer plus largement d'une part dans le plan de Dieu, d'autre part relativement au sujet humain, comme le fera par la suite *Laborem exercens* en insistant sur le fait que le travail est un bien pour l'homme³⁰⁶. Il convient dès lors de s'interroger sur le rôle du travail d'un point de vue plus large, au-delà de sa seule considération comme force de production. Si l'on s'en tient qu'à cela, son analyse sous le seul angle de sa marchandisation peut représenter en effet un véritable danger³⁰⁷. Nous le ferons premièrement en évoquant les principaux lieux bibliques sur lesquels reposent la conception chrétienne du travail, tout en essayant par la suite de dégager les principales inflexions qui marquent l'évolution de cette notion au sein de l'histoire du christianisme. Nous réfléchirons enfin sommairement aux fondements sur lesquels il conviendrait de bâtir à la suite du Père Chenu, une véritable théologie du travail, avant de conclure en mentionnant quelques défis nouveaux auxquels notre temps est confronté.

³⁰⁶ A ce sujet, l'encyclique considère, dès son introduction, que « l'homme est donc dès le commencement appelé au travail » et que « seul l'homme est capable de travail » et qu'« ainsi le travail porte la marque particulière de l'homme et de l'humanité, la marque d'une personne qui agit dans une communauté de personnes ». De plus « (c)'est en tant que personne que l'homme est sujet du travail (...) qu'il accomplit diverses actions appartenant au processus du travail, [qui], indépendamment de [son] contenu objectif, doivent toutes servir à la réalisation de son humanité, à l'accomplissement de sa vocation qui lui est propre en raison de son humanité même : celle d'être une personne. » (LE n° 6. 2). Les premiers actes du P.I.S.T (Projet interdisciplinaire science politique, fondé en 1982 par des Jésuites belges francophones à Namur), publiés à la suite de *Laborem exercens*, insistent bien sur l'étonnement que provoquent ces affirmations du pape dans le monde du travail : « La confrontation semble bien commencer par l'étonnement. N'est-il pas surprenant, en effet, d'entendre (...) une affirmation telle que celle-ci : "Le travail n'est pas seulement un bien utile dont on peut jouir, mais un bien digne, c'est-à-dire qu'il correspond à la dignité de l'homme, un bien qui exprime cette dignité et qui l'accroît. (...)" (Laborem Exercens, § 9). » (COLL., *Le travail, un bien pour l'homme...* Projet interdisciplinaire science théologie, « Projet n°1 Laborem exercens », Namur, Presses universitaires de Namur, 1984, p. 14).

³⁰⁷ Cf. LE n° 7. 2 : « Malgré cela, le danger de traiter le travail comme une "marchandise sui generis", ou comme une "force" anonyme nécessaire à la production (on parle même de "force-travail" [au passage, l'expression figure bien dans les travaux étudiés du groupe romain]), existe toujours, lorsque la manière d'aborder les problèmes économiques est caractérisée par les principes de l'"économisme" matérialiste » sur lequel nous reviendrons.

II. 2. La valeur accordée au travail humain dans le discours de l'Eglise

Le constat établi par Jacques Le Goff permet de broser les grands accents donnés ou non par l'Eglise catholique à la valeur du travail :

« Est-ce à dire que la valeur-travail occupe une position-phare dans le discours de l'Eglise depuis les origines ? Constitue-t-elle l'axe d'une construction cohérente et stable au cours des siècles³⁰⁸ ? »

Selon lui, « (r)ien n'est moins sûr. L'Eglise, en effet, s'est plus longtemps intéressée au travail de la valeur morale dans l'épaisseur du labeur qu'à la valeur du travail en tant que tel³⁰⁹ ». Avant de voir, comment en lien avec des éléments d'ordre contextuel, on est passé du déni à l'affirmation de cette valeur, concentrons-nous sur les lieux bibliques majeurs à partir desquels se sont noués les principaux accents de la réflexion chrétienne sur le travail.

A. Les principaux lieux bibliques relatifs au travail

La source scripturaire principale, comme le rappelle S. Jean-Paul II dans son encyclique en nous livrant une profonde exégèse sur le verset « Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la » (Gn 1, 28), se prend « dès les premières pages du Livre de la Genèse ». L'Eglise y puise « sa conviction que le travail constitue une dimension fondamentale de l'existence humaine sur la terre³¹⁰ ». Comme le relève Jacques le Goff³¹¹, le médiéviste cette fois, au Moyen Age, l'accent a toutefois davantage pu être mis sur la malédiction énoncée en Genèse 3, 16-19 et par conséquent sur la dimension de peine : « A la femme, [Dieu] dit : “Je multiplierai les peines de tes grossesses, dans la peine tu enfanteras des fils. (...)”. A l'homme il dit : “(...) maudit soit le sol à cause de toi ! A force de peines tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie. (...) A la sueur de ton visage tu mangeras ton pain, (...)” ». Le Moyen Age, par exemple, n'a pratiquement pas commenté dans le sens d'une théologie du travail deux autres versets pourtant essentiels de ce même livre, à savoir Gn 2, 2-3 en lien avec la question du repos et Gn 2, 15-17 où Dieu plaça « l'homme dans un paradis de bonheur pour qu'il le travaillât et le

³⁰⁸ J. LE GOFF, *Le retour en grâce du travail*, p. 21.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ LE n° 4. 2 comme pour la citation précédente.

³¹¹ J. LE GOFF, « Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval », in : Jacqueline HAMESSE – Colette MURAILLE-SAMARAN (éds.), *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, « Publications de l'Institut d'études médiévales – Textes, Etudes, Congrès, vol 10 – », Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1990, p. 11. L'auteur poursuit en remarquant très justement que « les salles d'accouchement ont été traditionnellement appelées salles de travail » et qu'il s'agit là de « la conscience séculaire de la punition spéciale de la femme au titre de travail ». Les citations bibliques proviennent de *La Bible de Jérusalem*, trad. française sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 2000 (1998³).

gardât³¹² ». Par contre, d'autres textes de l'Ancien Testament qui offrent également un aperçu positif au sujet de la valeur, notamment, des travaux manuel et agricole, ont été abondamment exploités dans l'iconographie. Il s'agit en particulier de Genèse 4, 19-22 sans oublier le psaume 128, 2 qui constitue un véritable éloge du travail manuel : « Du labeur de tes mains tu te nourriras, heur et bonheur pour toi !³¹³ ».

Il convient maintenant de préciser que ce n'est pas le travail en soi qui est maudit. Cette précision est importante, car elle permet de situer adéquatement les notions de peine et de fatigue. Malgré elles, ou plutôt à cause d'elles, le travail reste quand même un bien pour l'homme, mais un « bien ardu » à atteindre, ce qui lui donne d'autant plus de valeur qu'il dépasse le simple bien utilitaire³¹⁴. L'enseignement à retenir de la Genèse est à coup sur le fait que ce livre constitue « en un certain sens *le premier "évangile du travail"* ». Cette description de la Création montre en effet que « par son travail, l'homme doit imiter Dieu, son Créateur, parce qu'il porte en soi – et il est le seul à le faire – l'élément particulier de ressemblance avec lui³¹⁵ ». Cette œuvre créatrice, par analogie, se prolonge dans l'histoire avec le travail humain. C'est à ce titre que le Christ, modèle de l'homme, n'a pas dénigré durant ses trente premières années, le travail manuel de charpentier. Cette dimension apparaît souvent dans ses

³¹² *Ibid.* où l'auteur poursuit à la page suivante en relevant que les passages relatifs au « Dieu travailleur de la Création et [à] l'homme travailleur du paradis d'avant le péché originel n'ont pratiquement pas été commentés. Quand ces passages l'ont été, ce n'est pas d'une façon qui a débouché sur une réflexion de ce que nous appelons le travail ». Gn 2, 2-3 : « Au septième jour Dieu avait terminé tout l'ouvrage qu'il avait fait et, le septième jour, il chôma, après tout l'ouvrage qu'il avait fait. Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, car il avait chômé après tout son ouvrage de création. » et Gn 2, 15-17 : « Yahvé Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder. Et Yahvé Dieu fit à l'homme ce commandement : "Tu peux manger de tous les arbres du jardin, Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu mourras" ».

³¹³ Sur ce sujet, nous suivons toujours J. LE GOFF, « Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval », pp. 12-13 qui précise à la page 12 : « On trouve au Moyen Age, essentiellement dans l'iconographie, toute une "généalogie" d'artisans descendants de Tubal ou Tubalcaïn. L'iconographie – il convient de le souligner au passage – recueille, exprime, développe des traditions que les textes ne véhiculent presque pas ». Gn 4, 19-22 : « Lamek prit deux femmes (...). Ada enfanta Yabal : il fut l'ancêtre de ceux qui vivent sous la tente et ont des troupeaux. Le nom de son frère était Yubal : il fut l'ancêtre de tous ceux qui jouent de la lyre et du chalumeau. De son côté, Çilla enfanta Tubal-Caïn : il fut l'ancêtre de tous les forgerons en cuivre et en fer ». Par rapport au nom même de Lamek signifiant « le puissant », il ne faut pas oublier qu'en Gn 5, 28-29, il est également porté par le père de Noé, nom relatif cette fois au repos. Lamek dit de son fils qu'il « nous apportera dans notre travail et le labeur de nos mains une consolation tirée du sol que Yahvé a maudit ». L'étude dans la Bible du thème de l'alternance entre travail et repos demanderait à être approfondie pour elle-même. Contraint par les limites de notre étude, nous n'en donnons malheureusement ici que quelques échos originels.

³¹⁴ Cf. LE n° 9. 2 : « L'intention fondamentale et primordiale de Dieu par rapport à l'homme (...) n'a pas été rétractée ni effacée, même pas lorsque l'homme, après avoir rompu l'alliance originelle avec Dieu, entendit les paroles : "A la sueur de ton front tu mangeras ton pain". Ces paroles se réfèrent à la *fatigue* parfois pesante qui depuis lors accompagne le travail humain ; elles ne changent pas pour autant le fait que celui-ci est la voie conduisant l'homme à *réaliser la "domination"* qui lui est propre sur le monde visible (...). » et n° 9. 3 : « Et pourtant, avec toute cette fatigue – et peut-être, en un certain sens, à cause d'elle – le travail est un bien de l'homme. Si ce bien porte la marque d'un *bonum arduum* (...), cela n'empêche pas que, comme tel, il est un bien de l'homme ».

³¹⁵ LE n° 25. 3 comme pour la citation précédente. Le pape continue en disant que « (l)'homme doit imiter Dieu lorsqu'il travaille comme lorsqu'il se repose, étant donné que Dieu lui-même a voulu lui présenter son œuvre créatrice *sous la forme du travail et sous celle du repos* ».

enseignements. A la suite de *Laborem exercens*, retenons entre autres les allusions que Jésus fait à propos du Père qui est le véritable vigneron, du berger, du semeur, du pêcheur, métier exercé par certains Apôtres, de l'ouvrier, etc.³¹⁶ S. Paul, quant à lui, exerça probablement le métier de fabricant de tente (cf. Ac 18, 3). L'Apôtre des nations tira également fierté du fait qu'en mission, il a travaillé « pour n'être à charge à aucun d'entre vous » (2 Th 3, 8), sans manquer d'exhorter les Thessaloniens à en faire de même³¹⁷.

Son invitation invite maintenant à considérer la place que revêtait le travail dans l'Antiquité. Avant cela, précisons encore à la suite du Père Chenu, que l'imagerie biblique traditionnelle que nous avons esquissée à propos des métiers, « a souvent sacralisé chez eux [= les anciens théologiens] un ressentiment contre la machine et les a entraînés à un éloge suspect de l'artisanat, de la famille patriarcale, de la petite propriété privée, de la paysannerie, mauvaise théologie et vain romantisme à la fois³¹⁸. L'opposition entre le naturel et l'artificiel sera traitée à partir de quelques développements patristiques particulièrement évocatifs.

B. Les trois inflexions-clés par rapport à la conception du travail dans l'histoire du christianisme

L'Antiquité grecque et latine disqualifiait clairement le travail. Les tâches pénibles étaient d'ailleurs laissées aux esclaves, séparant et hiérarchisant par là même la société en différents groupes pris en fonction du genre d'ouvrage exercé³¹⁹. Les fonctions de magistrature et les professions libérales étaient bien sûr réservées à l'élite masculine de la société. Une conception négative et discriminante des corporations était à l'œuvre. Toute une frange de la population ne bénéficiait pas de la dignité intrinsèque d'homme libre. Les tâches matérielles et serviles qu'ils exerçaient, alors qu'elles sont pourtant capitales dans le développement d'une cité, n'entraient pas vraiment dans la prise en compte effective d'une véritable promotion du bien commun. A ce titre, il est intéressant de relever qu'il n'y avait pas de mot positif pour désigner cette réalité du travail. On parle en effet de *labor* (labeur en français), expression qui garde une connotation de

³¹⁶ Pour une présentation plus complète de ces lieux, voir pour l'AT et le NT : LE n° 26. 2.

³¹⁷ Cf. 2 Th 3, 7-12 : « Car vous savez bien comment il faut nous imiter. Nous n'avons pas eu une vie désordonnée parmi vous, nous ne nous sommes fait donner par personne le pain que nous mangions, mais de nuit comme de jour nous étions au travail, dans le labeur et la fatigue, pour n'être à la charge d'aucun de vous (...). Et puis quand nous étions près de vous, nous vous donnions cette règle : si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus. Or nous entendons dire qu'il en est parmi vous qui mènent une vie désordonnée, ne travaillant pas du tout mais se mêlant de tout. Ceux-là nous les invitons et engageons dans le Seigneur Jésus Christ à travailler dans le calme et à manger le pain qu'ils auront eux-mêmes gagné ».

³¹⁸ Marie-Dominique CHENU, *Pour une théologie du travail*, « Livre de vie », Paris, Seuil, 1955, p. 15.

³¹⁹ Voir à ce sujet LE n° 6. 5 et J. LE GOFF, *Le retour en grâce du travail*, pp. 21-22.

peine. L'étymologie latine du mot travail provient essentiellement du *tripalium*, un outil souvent présenté comme un instrument de torture, alors qu'il ne s'agit vraisemblablement que « d'une entrave pour ferrer les chevaux³²⁰ ». Même le terme d'*opus*, plutôt positif puisqu'il peut renvoyer à la création d'une œuvre artistique, fut associé au Moyen Age, en raison des legs de l'Antiquité, à l'expression d'*opus servile*, ce qui dénote bien une appréhension plutôt négative de cette réalité.

L'avènement du christianisme amena cependant un premier tournant à la valeur du travail. Même s'il peine au départ à voir la valeur proprement positive du travail comme continuation, par exemple, de l'œuvre créatrice à l'image de Dieu, il ne peut toutefois pas le décrier complètement, du fait que l'on trouve, comme on l'a vu, une approche et des allusions positives dans l'Écriture même³²¹.

Un deuxième tournant s'opéra également au Moyen Age, sous fond de querelles monastiques sur la façon de comprendre le précepte bénédictin de l'*ora et labora* : prie et travaille. S'il est bien clair que le moine doit travailler pour lutter contre l'oisiveté, on assista néanmoins à l'émergence de deux catégories : celle des moines de chœur dévolus à l'étude et celle des frères convers responsables quasiment de l'entier du travail manuel. Cette distinction connut une longue postérité dans la vie religieuse puisque dans bon nombre de communautés, il fallut attendre Vatican II pour que les frères convers aient enfin voix au chapitre ! Cette conception dénote par conséquent la persistance au cours des siècles d'une valeur prééminente accordée au travail intellectuel à l'égard des tâches domestiques³²². Certains clichés persistent encore aujourd'hui ; ils sont issus à coup sûr de cette profonde veine antique qui reste bien ancrée, quoi qu'on en dise, dans nos mentalités contemporaines. L'intégration progressive dans la société médiévale du système tripartite fondé sur les trois classes des *oratores, bellatores et laboratores* contribua quelque peu à rehausser le statut du travail manuel.

Une source patristique permettra de mettre davantage de lumière sur l'ambiguïté de cette intégration. Il est en effet intéressant de considérer cette évolution sous l'angle de l'opposition

³²⁰ J. LE GOFF, *Le retour en grâce du travail*, p. 23. Sur la sémantique du mot, voir par exemple J. LE GOFF, « Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval », pp. 13-15.

³²¹ Cf. LE n°6. 5 : « Le christianisme, élargissant certains aspects déjà propres à l'Ancien Testament, a accompli ici une transformation fondamentale des concepts, en partant de l'ensemble du message évangélique et surtout du fait que Celui qui, étant Dieu, est devenu en tout semblable à nous, a consacré la plus grande partie de sa vie sur terre au travail manuel, à son établi de charpentier. Cette circonstance constitue par elle-même le plus éloquent "évangile du travail" ».

³²² Voir à ce sujet et comme pour la suite de notre développement : J. LE GOFF, *Le retour en grâce du travail*, pp. 23- 27 et J. LE GOFF, « Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval », pp. 15-21.

entre le naturel et l'artificiel. Influencés par le courant cynique de la philosophie stoïcienne, certains Pères comme Tertullien ou Cyprien décrièrent toute forme de transformation de la Création, et par voie de conséquence : le travail lui-même.

« Ce que Dieu n'a pas produit lui-même ne lui plaît pas. (...) S'il a pu et ne l'a pas fait, c'est donc qu'il ne l'a pas voulu ; ce que Dieu n'a pas voulu, on n'a pas le droit de le fabriquer. Ce qui ne vient pas de Dieu, auteur de la nature, n'est donc pas bon par nature. »

« Dieu a dit : "Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance" et l'on ose modifier et bouleverser ce que Dieu a fait ! (...) C'est ignorer que l'état natif de tout être est l'œuvre de Dieu, et que tout ce qui est modifié est l'œuvre du diable (...)»³²³.

Robert Bultot qualifie cette approche de « culte de la nature brute³²⁴ ». Il s'agit d'un état d'esprit qui freina une réflexion plus positive sur la valeur du travail humain. Un texte d'un moine anonyme du 13^e siècle célébrant les beautés de la vie à l'abbaye de Clairvaux est à cet égard représentatif³²⁵. Il y décrit la situation du monastère tout en donnant une grande place au travail des moines, à l'*industria*. Alors que certains, comme l'historien Jacques Le Goff, y ont vu « un des premiers chants à la gloire du machinisme³²⁶ », d'autres comme Bultot demeurent plus réservés. Il insiste bien à cet égard sur le fait que ce n'est pas la machine qui est louée, mais avant tout « l'élément naturel qui diminue la quantité du travail que les frères devraient accomplir par leurs seuls bras, et qui adoucit le caractère pénible de ce travail³²⁷ ». Alors qu'aujourd'hui le paradigme technocratique dénoncé par le pape François dans *Laudato Si*³²⁸ a clairement pris le dessus dans l'échelle des valeurs, ces vues cisterciennes auraient de quoi inspirer nos réflexions présentes où l'on attribue hélas davantage de valeur à la transformation

³²³ Respectivement TERTULLIEN, *De cultu feminarum*, I, CSEL, 70, p. 68 et CYPRIEN, *De habitu virginum*, 15, CSEL, 3, 1, p. 198, cités d'après Robert BULTOT « Les sources philosophiques païennes de l'opposition entre "naturel" et "artificiel" en milieu chrétien », in : Jacqueline HAMESSE – Colette MURAILLE-SAMARAN (éds.), *Le travail au Moyen Âge, op. cit.*, pp. 102-103, contribution à laquelle nous nous référons pour ces développements.

³²⁴ R. BULTOT « Les sources philosophiques païennes de l'opposition entre "naturel" et "artificiel" en milieu chrétien », p. 109.

³²⁵ Il s'agit de la *Descriptio positionis seu situationis monasterii Clarae-Vallensis*, PL 185, c. 569 A – 574 B, cité d'après *ibid.*, n.40 p. 112.

³²⁶ J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964, pp. 276-277 cité d'après *ibid.*, p. 113 n. 43.

³²⁷ R. BULTOT « Les sources philosophiques païennes de l'opposition entre "naturel" et "artificiel" en milieu chrétien », p. 112.

³²⁸ Voir par exemple FRANÇOIS, *Laudato Si* [=LS]. Lettre encyclique sur la sauvegarde de la maison commune du 24 mai 2015, <http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>, consultation le 24 avril 2017, n° 101-114, surtout n°106 : « Le problème fondamental est autre, encore plus profond : la manière dont l'humanité a, de fait, assumé la technologie et son développement avec un paradigme homogène et unidimensionnel. Une conception du sujet y est mise en relief qui, progressivement, dans le processus logique et rationnel, embrasse et ainsi possède l'objet qui se trouve à l'extérieur. (...) C'est comme si le sujet se trouvait devant quelque chose d'informe, totalement disponible pour sa manipulation. L'intervention humaine sur la nature s'est toujours vérifiée, mais longtemps elle a eu comme caractéristique d'accompagner, de se plier aux possibilités qu'offrent les choses elles-mêmes. Il s'agissait de recevoir ce que la réalité naturelle permet de soi, comme en tendant la main. Maintenant, en revanche, ce qui intéresse c'est d'extraire tout ce qui est possible des choses par l'imposition de la main de l'être humain, (...) ».

d'une matière première par le travail, qu'au don qu'il nous est fait de pouvoir bénéficier de l'usage de cette dernière.

Cette inversion paradigmatique s'est faite dans l'histoire avec une relative lenteur. C'est seulement à l'aune des Révolutions industrielles que les perspectives furent définitivement inversées, ce qui ne manqua pas de préparer le terrain à « l'erreur de l'économisme » telle que dénoncée dans *Laborem exercens*³²⁹. A cette période charnière, le travail ne fut considéré plus que sous l'angle de l'emploi et du travail salarié. Un rétrécissement de la notion est train de s'opérer. Elle n'est plus apte par exemple à intégrer le bénévolat ou les tâches ménagères qui constituent pourtant aujourd'hui encore le lot et la voie de sainteté d'un grand nombre de personnes. C'est sur ces questions entre autres qu'une véritable théologie du travail aurait une influence à exercer. A la suite du Père Chenu qui constate amèrement que « depuis le XVI^e siècle, avec Victoria et Suarez, il y a, chez les chrétiens, une *théologie* de la guerre (...) une *théologie* des affaires (...) une *théologie* de l'histoire (...), mais il n'y a pas de *théologie* du travail³³⁰ », il convient de dégager ci-après quelques pierres aptes à asseoir sur de bonnes bases cette édifice encore en pleine construction.

C. Jalons pour une théologie du travail

Alors que dans les années 1980, à la suite de *Métamorphoses du travail*, l'ouvrage-phare d'André Gorz, l'on prédisait sa fin en évoquant les contours « d'une société post-travail et d' "un nouvel art de vivre" centré sur la valeur d'autonomie³³¹ », force est de constater avec Jacques Le Goff que plus de trente ans après, même en se raréfiant en raison de son remplacement toujours plus grand par des technologies ultra performantes, le travail est toujours là. Il pose cependant de nouveaux défis que la théologie actuelle, tout en respectant le champ spécifique de sa discipline, ne doit pas délaissier. Un des enjeux majeurs pour elle consiste sans doute à arriver à porter « une attention directe à son contenu objectif pour [en] discerner la valeur originale³³² », non en le coupant de son lien avec la personne humaine, car quelle valeur transcendante aurait-il alors,

³²⁹ LE n° 13. 3 : « La rupture de cette vision cohérente, dans laquelle est strictement sauvegardé le principe du primat de la personne sur les choses, s'est réalisée dans la pensée humaine, parfois après une longue période de préparation dans la vie pratique. Elle s'est opérée de telle sorte que le travail a été séparé du capital (...) comme s'il s'agissait de deux forces anonymes (...). Dans cette façon de poser le problème, il y avait l'erreur fondamentale que l'on peut appeler l'erreur de l' "économisme" et qui consiste à considérer le travail humain exclusivement sous le rapport de sa finalité économique ». Comme la technique est un instrument du travail, nous pouvons assimiler le paradigme technocratique à un grossissement de l'erreur de l'économisme propre à ce début de 21^e siècle. Pour plus de détails quant au développement moderne du concept de travail, voir par exemple Dominique MÉDA – Patricia VENDRAMIN, *Réinventer le travail*, Paris, coll. « Le lien social », Presses universitaires de France, 2013, pp. 13-17.

³³⁰ M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, p. 11.

³³¹ J. LE GOFF, *Le retour en grâce du travail*, p. 14.

³³² M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, p. 12.

mais en considérant toujours plus la personne dans son contexte et le caractère authentiquement humain du produit réalisé. Dans un monde hyper-technicisé où l'on existe que par ce que l'on fait, le risque est grand, en effet, de perdre de vue la prépondérance que conserve la dimension subjective du travail humain, autrement dit la primauté de l'homme au travail par rapport à toutes considérations, si importantes soient-elles, liées à la technique, à la productivité ou à la rentabilité. En caricaturant, on peut dire que ce qui compte vraiment aujourd'hui, c'est le produit fini : le côté *high-tech* du smartphone dernier cri que je possède par rapport à l'antiquité digitale de mon voisin. Toutefois, le produit demande à être reconnecté au réel : à sa dimension humaine. Le concept de socialisation thématé par le Père Chenu et repris abondamment dans le discours social de l'Eglise, peut y aider.

Le Père Chenu soutient qu'« (e)n réintégrant l'homme dans son travail, la socialisation devient une force de libération³³³ ». Si, à la suite de *Laborem exercens*, il peut sembler que l'accent a plutôt été mis sur le travail comme prolongation dans l'histoire humaine de l'œuvre créatrice, pour élaborer une théologie équilibrée, il ne faut pas perdre de vue sa dimension rédemptrice de libération. A ce sujet, les pistes évoquées par Jean-Marie Faux restent pertinentes. Il est capital, selon lui, de ne pas comprendre le travail comme « le châtement du péché », mais comme « la rédemption, [car] il est le moyen que Dieu donne à l'homme pour rester et devenir le maître de la création (...)»³³⁴ ». Cette notion de domination, surtout à l'heure de la crise écologique actuelle, ne doit pas être sur-interprétée. Le pape François apporte ainsi dans *Laudato Sí* des garde-fous salutaires. Pour équilibrer le poids de cette affirmation, il ne faut pas oublier de convoquer les textes de l'Exode « qui décrit le peuple d'Israël assujéti au travail forcé, au travail de l'esclave, puis libéré de cet esclavage par l'intervention de Dieu ». Dans le plan divin, l'homme est conçu pour vivre de cette liberté fondamentale toujours à conquérir. C'est le sens du salut, du rachat ou encore de la délivrance. Alors que les membres de l'Union de Fribourg étaient viscéralement marqués par l'exploitation des travailleurs, cette vue, en raison des formes complexes et insidieuses que prend aujourd'hui cet asservissement, doit demeurer au centre de notre préoccupation théologique. C'est à ce prix qu'il sera possible de dégager une approche socio-doctrinale véritablement féconde. Il s'agit alors de retrouver toute l'essence de la dimension prophétique de l'Ancien Testament, car un prophète n'est jamais perçu comme un être évanescent. Au contraire, incarné dans son milieu de vie, il prophétise toujours au cœur des réalités socio-économiques de son temps auxquelles il reste intimement lié.

³³³ *Ibid.*, p. 23. Il poursuit en relevant qu'il faudra bien sûr « l'avènement réel de ces communautés qui seules peuvent être le lien spirituel d'une pareille intériorisation, et donc de cette promotion humaine des personnes et des libertés ; c'est de quoi imposer les plus exigeantes réformes de structure ».

³³⁴ Jean-Marie FAUX, « Les fins du travail », in : COLL., *Le travail, un bien pour l'homme*, *op. cit.*, pp. 57-61, ici p. 58 et p. 59 pour la citation suivante.

La dimension de socialisation mise en avant par le Père Chenu « n'est pas la juxtaposition d'activités individuelles dont l'addition serait par leur masse plus efficace ; elle est [au contraire] la concentration en une densité collective, au-delà et au-dessus des individus, des valeurs humaines engagées³³⁵ ». Elle rejoint par là même ce qui fut thématiqué à propos du bien commun, appelé ici à « une [véritable] intériorisation » qui libère « une énergie motrice » apte à « organise(r), différencie(r), [et] anime(r) ce corps³³⁶ » social à partir d'une conception renouvelée du travail. Celle-ci, à l'heure de *Laudato Sí*, doit à la fois discerner sans *a priori* négatif et valoriser tout ce qui dans la technique, promeut un véritable développement humain, tout en empêchant « que le progrès technologique [ne] remplace de plus en plus le travail humain³³⁷ », compris alors comme un lieu éminent d'accomplissement de soi et de rencontre avec Dieu. Si ce souffle vient à manquer, la tâche revient au chrétien d'apporter ce « “supplément d'âme” qui d'une telle socialisation fera un [véritable] terrain de liberté³³⁸ » dans les méandres de notre histoire.

Cette mission impérieuse pour notre temps se concevra d'autant mieux à partir d'une anthropologie renouvelée qui fait droit à la conception thomassienne de l'union substantielle de l'âme et du corps. Une telle approche duale, mais non pas dualiste, permet en effet de dépasser la question donnée à la valeur de telle ou telle forme de travail au détriment d'une autre. Alors qu'à la suite de S. Augustin et de l'intégration de certains aspects du néo-platonisme dans la théologie, on a longtemps pu rester prisonnier d'une conception négative du corps, et par là même du travail manuel qui le met grandement à contribution, l'approche de S. Thomas, tout en ne déniait pas cette supériorité du spirituel, a cependant le grand mérite d'unifier ces deux dimensions. En insistant bien sur le fait que le Docteur angélique réussit à dépasser sur cette question le dualisme auquel son environnement le conditionnait, Philippe Delhaye montre bien que « (d)e par l'unité qu'il pose en l'homme, Thomas cherche des passerelles entre les *opera servilia* et les *opera spiritualia*, entre la vie active et la vie contemplative³³⁹ ». Du coup, « il nous

³³⁵ M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, p. 88. Voir aussi LE n° 14. 7 où S. Jean-Paul II précise les contours d'une authentique socialisation : « On ne peut parler de socialisation que si la subjectivité de la société est assurée, c'est-à-dire si chacun, du fait de son travail, a un titre plénier à se considérer en même temps comme co-proprétaire du grand chantier de travail dans lequel il s'engage avec tous ».

³³⁶ *Ibid.*, p. 93.

³³⁷ LS n° 128 : « Nous sommes appelés au travail dès notre création. On ne doit pas chercher à ce que le progrès technologique remplace de plus en plus le travail humain, car ainsi l'humanité se dégraderait elle-même. Le travail est une nécessité, il fait partie du sens de la vie sur cette terre, chemin de maturation, de développement humain et de réalisation personnelle ».

³³⁸ M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, p. 108.

³³⁹ Philippe DELHAYE, « Quelques aspects de la doctrine thomiste et néo-thomiste du travail », in : HAMESSE, Jacqueline – MURAILLE-SAMARAN, Colette (éds.), *Le travail au Moyen Âge, op. cit.*, p. 174 comme pour la citation suivante. Sur le dualisme que S. Thomas a dépassé, l'auteur précise à la page 171 : « Tout se passe comme si saint

permet de voir que toute œuvre même manuelle est toujours sous un aspect une œuvre intellectuelle et qu'aucune œuvre spirituelle (...) n'est séparé d'aspects corporels ».

En définitive, pour accompagner les enjeux actuels liés au travail, il importe plus que jamais d'arriver, comme le préconisait déjà le Père Chenu, à situer correctement l'homme au cœur du cosmos en lui faisant redécouvrir toutes les richesses de la vision biblique et médiévale de la nature³⁴⁰. Le pape François abonde également dans ce sens en déclarant qu'« (e)n réalité, l'intervention humaine qui vise le développement prudent du créé est la forme la plus adéquate d'en prendre soin, parce qu'elle implique de se considérer comme instrument de Dieu pour aider à faire apparaître les potentialités qu'il a lui-même mises dans les choses³⁴¹ ». Cela permettra une amorce de réponse à notre niveau aux problèmes écologiques actuels et de contrebalancer peut-être cette inversion paradigmatique du rapport de la nature à la culture.

Sans épuiser le sujet, quelques pistes à partir desquels il conviendrait de faire reposer une authentique théologie du travail, ont été récoltées. Les fruits de ce long chemin parcouru demandent maintenant à être récoltés.

Thomas relevait de deux inspirations différentes de pensée (...). D'un côté, il y a le dualisme grec : maître, esclave, activités de pensée, dur travail de la terre. (...) De l'autre, il y a l'idée biblique du travail humain (...). Saint Thomas a essayé d'être l'homme des deux traditions, la grecque et la juive. Mais il a aussi bien vu que ces deux théories devaient être dépassées ».

³⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 26.

³⁴¹ LS n°124.

Conclusion

Les leçons de l'Union de Fribourg et les *res novae* du travail

« C'est par vous, au contraire, dans le silence de cette bibliothèque, et dans le calme de vos réunions intimes que s'est préparée cette magnifique résurrection sociale que nous espérons obtenir de Dieu (...). Nous devons travailler aussi dans l'humilité. Nous ne tenons pas à prendre une auréole. Nous voulons rétablir une organisation chrétienne ». (Discours d'ouverture de la conférence annuelle de 1890 par Mgr Mermillod³⁴²)

En étudiant de près la manière dont l'Union de Fribourg s'est structurée, l'enjeu fut en premier lieu de dépasser le cloisonnement dans lequel on enferma bien souvent ses travaux, au nom d'un conservatisme mal compris. Le caractère secret des réunions fribourgeoises qui a pu peut-être en empêcher une large diffusion, n'est pourtant pas à appréhender selon la logique des sociétés secrètes. Bien que l'Union de Fribourg demeurât en quelque sorte la fille aînée de l'Internationale noire qui en empruntait certains modes de fonctionnement, ses membres cherchèrent avant tout à réfléchir dans « le silence d'une bibliothèque » pour être sûrs d'inscrire leurs travaux dans la ligne doctrinale encore en pleine élaboration de Léon XIII. Alors que la Doctrine sociale de l'Eglise fut parfois comprise comme une proposition venant seulement du sommet de la hiérarchie ecclésiastique, il importe de relever ici que l'on a affaire à une mise en œuvre éloquente du *sensus fidei*. Des laïques, certes aristocrates et plutôt conservateurs, furent accompagnés par des théologiens de renom pour retrouver les fondements chrétiens soi-disant perdus après le Moyen Age qui seraient à nouveau aptes à favoriser la restauration d'un ordre social plus juste. Face aux crises ambiantes, leur tentative ne fut pas si éloignée du projet socialiste et on ne manqua pas de le leur reprocher. Le rapport de Paul Bréda, transmis au pape en 1881 déjà – donc avant la création de l'Union de Fribourg – précise à cet effet que :

« Il va sans dire que des chrétiens et surtout des catholiques ne peuvent que condamner et les principes, et le but du socialisme (...). Mais il est essentiel de remarquer que l'épithète de socialiste est parfois attribuée, à tort et à travers, à des doctrines qui ne méritent aucunement cette qualification (...). Ces explications préliminaires étaient indispensables pour bien faire comprendre pourquoi des journaux tels que *La République française*, *Le Siècle*, *Les Débats*, et *Le Temps* ont osé accuser M. A. de Mun et l'Œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers d'être socialistes (...). [Or] (l)e socialisme dont il s'agit est semblable à celui de saint Thomas et se rapproche un peu de celui de M. de Bismarck³⁴³ ».

³⁴² PVUF 1890, pp. 6-8.

³⁴³ Paul DE BRÉDA, *Mémoire*. Pièce du dossier remis à Léon XIII en mars 1881, tiré de l'annexe I de Ch. MOLETTE, *Albert de Mun...*, pp. 239-246.

Sous fond de promulgation de lois sociales en Allemagne et dans le contexte français de l'Œuvre des Cercles, force est de constater que la nouveauté de leurs travaux et surtout la manière de les conduire, ne manquèrent pas de déstabiliser une certaine frange du catholicisme. Il en fut de même avec l'Union de Fribourg à qui ce même reproche fut également adressé.

Si pour des contemporains, il fut déjà difficile de situer adéquatement le profil véritable de l'Union, l'obstacle ne s'amenuisa pas avec le temps. Sa postérité se construisit en effet soit sur une historiographie mythifiée, soit sur la remise en question même de la pertinence de ses travaux. Cette remise en question se fonde principalement sur des considérations un peu courtes quant au conservatisme des membres, tandis que la première tendance s'en tient au fait qu'un club d'aristocrates en lien avec le pape visita Fribourg pendant une petite dizaine d'années. L'un et l'autre écueils ne sont pas à rejeter, mais ils demandent à être intégrés dans une approche plus large à partir des sources. Celle-ci réserve à cet égard quelques surprises : certains présupposés ne sont en effet pas suffisamment remis en question par les membres de l'Union. Le thème récurrent de la Réforme amalgamée trop facilement à la Révolution française, reste représentatif à ce sujet.

Le *Mémoire confidentiel* du 2 février 1888 demeure un texte-clé pour comprendre la dynamique et les présupposés de l'Union. Cette dernière voit dans la Réforme la cause de tous les maux présents. Elle aurait rompu définitivement l'osmose médiévale de la chrétienté entre l'Eglise et la société. S'il est assurément vrai que les équilibres s'en trouvèrent modifiés, il importe de voir que « (l)a Réforme protestante n'a pas rompu ce schéma », mais qu'elle « l'a bien plutôt renforcé par le principe selon lequel les populations d'un Etat devait avoir la religion de leur prince³⁴⁴ ». Même si « l'incontestable grandeur du XIX^e siècle [fut] d'avoir expressément intégré dans la connaissance de l'homme cette dimension historique de son idéal concret³⁴⁵ », les membres de l'Union conservèrent sur certains points comme celui-ci une conception étroite, restant par là-même influencés par leur milieu ambiant.

Sur le plan doctrinal, ils réussirent toutefois à dépasser les contingences du moment pour retrouver sous les couches de siècles de commentaires, l'enseignement d'un Docteur à qui ils reprirent certains principes-clés pour les adapter à leur temps. Au-delà des problèmes discutés qui furent engendrés par la distinction moderne des sphères publiques et privées, leur fidélité à S.

³⁴⁴ P. CHRISTOPHE – R. MINNERATH, *Le « Syllabus » de Pie IX*, p. 80 où les auteurs poursuivent : « La dissociation entre les deux domaines n'est advenue que très progressivement, au prix d'expériences le plus souvent traumatisantes ».

³⁴⁵ M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, p.74.

Thomas fut bien réelle quant à la notion du bien commun. Celle-là ne correspond nullement au recours à un passé mythifié où l'Aquinate se verrait canonisé une seconde fois avec le Bon-Dieu sans confession ! Leur travail critique sur ses textes en témoigne, tout comme leur volonté de ne pas en faire une simple reproduction d'un idéal révolu.

En voyant avec un œil prophétique les méfaits et les conséquences funestes engendrées par la pratique d'un libéralisme effréné, ils poussèrent également plus loin, en sociologues chrétiens improvisés, la méthode d'analyse socio-doctrinale amorcée par Mgr Ketteler. A ce titre, ils tinrent compte prophétiquement de la remarque du Père Chenu qui estime que le libéralisme n'arrive plus ni à « voir ni [à] apprécier cette énergie de l'histoire » : « Ce ne sont pas les libertés personnelles (...), [mais] les concentrations des fins, des inspirations, des mythes qui composent le sol de l'histoire, sur lequel d'ailleurs se planteront les personnes et les libertés³⁴⁶ ». En reprenant quelques-unes de leurs fins, comme la valorisation du régime corporatif, c'est à ce niveau-là que nous souhaiterions « nous planter ». Sans oublier l'immense progrès réalisé depuis par les syndicats et les conventions collectives, il devient en effet urgent aujourd'hui de rouvrir le dossier du corporatisme afin d'accompagner aussi sur ce point précis les nouveaux défis posés par les changements de paradigme liés au travail.

Les membres de l'Union de Fribourg comprirent qu'il ne servait à rien d'imposer par le haut un tel régime. Il convient mieux en effet de le suggérer et de les favoriser par des conditions-cadres optimales. C'est à ce titre qu'ils appuyèrent la promulgation d'une entente internationale pour la protection des travailleurs. Leur démarche marqua véritablement l'une des prémisses de la Convention de Berne en 1906. De plus, elles ne sont pas sans lien avec la création de l'Organisation Internationale du Travail en 1919. A l'avant-veille de son centenaire, il n'a peut-être pas été inutile de faire ressortir quelques liens filiaux en amont. Même si certains n'y ont vu qu'une tentative pleine de bons sentiments et un projet complètement irréaliste (comment le pape pourrait-il redevenir l'arbitre des nations ?), le recul de l'histoire a montré qu'il ne convenait pas d'être autant pessimiste ni catégorique. A ce propos, l'influence d'un Jean-Paul II dans la chute du Mur de Berlin ou celle d'un François, autant en sa qualité d'archevêque que de pape par rapport à la question des réfugiés, montrent qu'ils ont encore un rôle véritable à jouer dans le concert des nations.

Jusqu'à ce stade, avec la considération de cette entente internationale, notre questionnement de départ a cherché à mettre en lumière la façon dont des chrétiens arrivaient,

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 89.

dans un contexte donné, à mettre la personne humaine au centre, tout en tentant d'améliorer son sort au sein d'un réseau complexe plus vaste. En ce sens, nous avons suivi la ligne de « l'employeur indirect » issue de *Laborem exercens*, en se demandant pourquoi on en est venu à élaborer une doctrine sociale à Fribourg. Dans un deuxième temps avec la question du salaire, nous nous consacrerons cette fois aux enjeux relatifs à l'employeur direct. Aujourd'hui ces conditions indirectes n'ont pas manqué de changer. Même si les acquis ont été posés grâce aux prises de conscience et aux travaux de groupes comme l'Union de Fribourg, en Suisse, la votation récente sur le salaire minimal montre que la défense des travailleurs restent une préoccupation constante. Quant à celle sur le revenu inconditionnel de base, elle témoigne d'un changement de paradigme qui, à la fois, met en lumière les « *res novae* » actuelles du travail, sa raréfaction en raison de la performance des machines et de la robotique, tout en annonçant des modifications plus profondes au niveau anthropologique sur les rapports de l'homme au travail.

Il importe que la théologie accompagne ce processus. Son rôle, d'une part, est de rappeler le dessein de Dieu quant au travail humain. Elle doit ainsi continuer inlassablement à annoncer ces vérités à la suite de *Laborem exercens*, non sans rester vigilante au fait que l'homme en soit toujours le sujet véritable. Cela revient à situer l'instrument technologique à sa juste place. *Laudato Sí* offre une excellente base de réflexion qui demande toutefois à être poursuivie en tenant compte de l'évolution du contexte ambiant. On rejoint là, d'autre part, le deuxième volet de la mission du théologien. Même si ce n'est pas à lui d'identifier formellement les contours de ces changements du fait qu'il n'est pas sociologue, il lui faut néanmoins les connaître afin d'y discerner l'action de la grâce pour en rendre compte à son niveau. En lien avec les prises de conscience contemporaines, un chantier reste ouvert. Il consiste à dégager toute sa valeur et sa reconnaissance au travail humain, éléments que la Doctrine sociale de l'Eglise n'a pas suffisamment mis en évidence selon Jacques Le Goff³⁴⁷.

Ces nouveaux défis peuvent se comprendre à la suite de nos conclusions à propos du corps politique. On assiste en effet aujourd'hui non seulement à une atomisation consommée de la société, tel que décriée déjà par les membres de l'Union de Fribourg à propos des excès du libéralisme, mais aussi à une autonomisation toujours plus grande du travail : « (s)i fin XIX^e siècle, l'ouvrier tend "à ne se regarder que comme partie d'un tout" (Durkheim), un siècle plus

³⁴⁷ J. LE GOFF, *Le retour en grâce du travail*, p. 122 : « Autant de raisons d'attendre et d'espérer avec une certaine impatience un discours de l'Eglise plus construit (...) sur le sens profond, le rôle du travail, même si sa place doit demeurer limitée. Si l'essentiel a été dit depuis *Rerum novarum* du statut des travailleurs, le travail demeure encore un point relativement aveugle ».

tard, la situation s'est inversée, le grand tout éclatant en des ensembles laissant désormais place à l'individu singulier³⁴⁸ ».

La recherche d'autonomie à tout point de vue s'opère tant sur les plans technique (où le salarié devient le maître véritable des processus) et spatial (le nomadisme regagne ses lettres de noblesse sur les marchés) qu'au niveau de l'espace-temps même du travail³⁴⁹. Avec l'avènement de l'*open space* et du télé-travail, la délimitation des sphères professionnelles et privées devient de plus en plus floue, pour ne pas dire ambiguë. Il est intéressant de constater qu'à un siècle de distance, les mêmes défis se posent : « (à) l'image de l'usine protégée de l'extérieur par ses hauts murs a succédé celle de l'*open space* où tout se voit, se sait comme dans l'atelier d'autrefois, la frontière entre le dedans et le dehors, (...) s'étant presque évanouie ». Les gains indéniables apportés par la flexibilisation du travail ne doivent toutefois pas masquer ses faces plus obscures : « Jamais le travail salarié n'a été aussi relationnel, aussi inscrit dans un réseau serré d'échanges (...). Et pourtant ce réseau inter-subjectif fonctionne sur fond de décomposition des collectifs sociaux privés de ces temps d'échanges informels laminés par l'urgence³⁵⁰ ».

La notion de socialisation mise en avant à la fin de cette étude comme chantier théologique prioritaire pourrait offrir des pistes intéressantes pour favoriser ces temps d'échanges informels qui sont la garantie d'une authentique promotion du bien commun. Sa valorisation, pour perdurer, passe nécessairement par une phase d'institutionnalisation qu'on ne doit pas redouter. Le témoignage de l'Union de Fribourg reste à cet égard bel et bien programmatique, pour ne pas dire prophétique :

« Ces travaux sont des pierres d'attente : l'édifice se construira plus tard : ne nous décourageons pas s'il ne s'élève pas assez vite au gré de nos désirs. (...) Comme les fondateurs obscurs des grandes basiliques, avec simplicité et confiance, sans faiblesse et sans orgueil, nous posons les premières assises de la grande cathédrale chrétienne, que le XX^e siècle couronnera. Notre temps n'est pas un déclin, c'est une aurore : ce n'est pas le crépuscule du soir, c'est le crépuscule du matin³⁵¹ ».

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

³⁴⁹ Voir *ibid.*, p. 41 et sur le nomadisme au travail p. 42 : naguère décrié « il n'est plus aujourd'hui qu'une modalité de l'activité parfaitement accordée aux exigences de productivité. Mieux, on lui prête des vertus d'optimisation ». Pour la citation suivante : *ibid.*, pp. 42-43.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

³⁵¹ Discours de clôture de Mgr Mermillod, PVUF 1890, pp. 35-36. Au sujet de cette nécessaire phase d'institutionnalisation, voir : M. NEBEL, *La catégorie morale de péché structurel*, p. 293 : « Le projet commun qui habite le fait social est donc *fondement et finalité*. En tant qu'il est un *vouloir-en-commun*, c'est lui qui assure la continuité et la dynamique de l'interaction qui est en dernière instance l'unité du groupe ou de la communauté historique. En tant qu'il est *vouloir d'une fin* qui requiert l'interaction de plusieurs personnes, il s'organise » et par-là même se formalise au travers du temps et de l'histoire.

Annexe I

La Constitution de l'Union de Fribourg

(Voir notre note 53, p. 22)

A. Ses différentes phases d'élaboration

PVUF 1885, pp. 8-9	René de La Tour du Pin, <i>Réunion de la deuxième conférence annuelle</i> , BCUM1, p. 4.
<p>Art. I Afin de donner à la réunion d'études sociales de Fribourg une forme plus stable et plus durable, il est fondé une association de catholiques de différents pays qui prendra le nom d'<u>Union catholique d'études sociales et économiques</u>.</p>	<p>Art. I.- Afin de donner à la réunion internationale d'études sociales de Fribourg une forme plus déterminée et un caractère plus stable, il est fondé sous la même inspiration et le même patronage une association de catholiques de différents pays, qui prend le nom d'Union catholique d'études sociales et économiques.</p>
<p>Art. II L'Union est composée de membres titulaires et de membres correspondants formant des sections nationales. Les travaux de l'Union seront dirigés par le conseil de direction, dans lequel chaque nationalité sera représentée par trois membres au plus, et par son bureau chargé d'une façon plus spéciale de l'expédition des affaires courantes.</p>	<p>Art. II.- L'Union est composée de membres titulaires en nombre limité et de membres correspondants. Les uns et les autres sont formés ensemble par sections nationales.</p>
<p>Art. III Le bureau de l'Union sera formé par un Président, deux vice-Présidents, un secrétaire du conseil, un secrétaire des études, un archiviste trésorier. Le bureau pourra autoriser les secrétaires et l'archiviste à avoir chacun un adjoint, qui aura voix consultative.</p>	<p>Art. III.- L'action de l'Union sur les études sociales et les soins de son recrutement sont exercés par un Conseil dans lequel chaque nation peut être représentée par trois membres au plus. – Le Bureau du Conseil est formé par un Président, deux Vice-Présidents³⁵², un Secrétaire du Conseil, un Secrétaire des Etudes et un Archiviste-Trésorier ; ces trois derniers peuvent être autorisés à avoir chacun le secours d'un adjoint, avec voix consultative, pour l'expédition des affaires courantes.</p>
<p>Art. IV Les personnes à faire entrer dans l'Union devront être présentées au conseil par leur section nationale, agréées par le bureau et admises par le conseil au deux tiers des voix.</p>	<p>Art. IV.- Les admissions dans l'Union sont prononcées en Conseil, sur la présentation de la section nationale et la proposition du Bureau, moyennant qu'elles réunissent les deux tiers des voix du Conseil. Les admissions au Conseil sont proposées et prononcées de la même manière.</p>
	<p>Art. V.- Les membres titulaires de l'Union sont convoqués chaque année par les soins du bureau en réunions générales pour traiter des questions proposées à leur étude l'année précédente, du choix de celles à mettre à l'étude pour l'année suivante, et des développements à donner à la formation et à l'action de la société. Ils versent une cotisation de vingt francs pour subvenir aux frais de ces réunions et de la correspondance.</p>

³⁵² Réduit à un seul dans le PVUF 1886, p. 29.

*B. René DE LA TOUR DU PIN, Statuts de l'Institut catholique de sociologie qui sera nommé :
Union de Fribourg (en Suisse)*

[manuscrit, 6 pages]

Ce document a été intégré dans le dossier : ID., *Projet de réponses aux trois points du programme* par le comte François de Kuefstein chargé de la préparation de la conférence, daté du 10 octobre 1885.

Statut de l'Institut catholique de sociologie qui sera nommé : Union de Fribourg (en Suisse)

Article I.

But. L'Institut catholique de sociologie a pour but de réunir des Catholiques sincères sans égard à la nationalité afin de trouver moyennant des études faites en commun : les véritables bases chrétiennes pour la résolution des questions en sciences sociales et économiques, pour faire avancer l'étude de ces sciences, afin de préparer le terrain pour une réforme chrétienne de la société humaine.

Article II.

Moyens d'action. A ce but l'Institut fixera un plan d'études et mettra [sic] à l'ordre du jour une ou plusieurs des questions du plan, qui seront discutées par écrit et puis verbalement dans les séances.

La manière de la publication des résultats sera fixée selon les cas par les Assemblées générales et par le conseil dirigeant.

La formation d'un bureau d'information pour les questions sociales est prise en vue ainsi que la publication d'une revue dès que les circonstances le permettront.

Article III.

Moyens matériels. Les moyens nécessaires pour subvenir aux frais inévitables seront fournis par une côtisation [sic] annuelle des membre [sic] effectifs – fixée provisoirement à 20 francs par an

– puis par des dons et legs.

Article IV.

Membres. L'Institut sera formé par des membres effectifs, correspondants et honoraires.

Le nombre maximum des membres effectifs d'un pays ou d'une nation est indiqué Article V.

Les candidats seront proposés par le groupe national, mais leur nomination définitive dépendra [sic] de l'Assemblée générale.

Cette nomination pourra se faire par vote écrit, exceptionnellement quand l'Assemblée n'est pas réunie et que le Conseil le jugera opportun (La première réception se fera par l'Assemblée constituante sans proposition préalable.)

Les membres correspondants et honoraires seront nommés par l'Assemblée bis-annuelle sans égard décisif à la nationalité.

Leur nombre devra toujours être inférieur à celui des membres effectifs et en tout ne pas dépasser le chiffre de 30 pour les correspondants et de 10 pour les honoraires.

Les membres correspondants et honoraires seront choisis : les premiers parmi les savants en les sciences qui nous occupent et les écrivains – les seconds parmi les personnes qui ont rendu de grands services à l'Institut ou que l'Institut veut honorer tout spécialement. (Les membres correspondants et honoraires) Ils n'auront pas à payer de contribution mais ils recevront les principales publications de l'Institut ; ils auront aussi droit au vote comme les membres effectifs sauf pour les élections, les statuts et l'administration, aussi n'auront ils pas la faculté d'entrer dans le Conseil dirigeant.

Article V.

Groupement des membres. Les groupes nationaux de l'Europe auront faculté de présenter le nombre suivant de candidat pour l'Institut :

Allemagne – 20

Autriche – 20 (à savoir sans la Hongrie et la Galicie)

Belgique – 10

Espagne – 20

Grande Bretagne et Irlande – 20

Holande [sic] – 10

Hongrie – 10

Italie – 20

Portugal – 10

Slaves méridionaux – 10

Suisse – 20 (pour ses trois nations)

L'Institut pourra toujours s'adjoindre des nombres appartenant à un autre pays ou continent, pourvu que le nombre d'un de ces pays ou nationalité ne dépasse pas le chiffre de 10.

Article VI.

Conditions. Ne peuvent devenir membre que des personnes catholiques d'un caractère intègre et qui sont parfaitement dévoués au St-Siège ; qui s'intéressent aux questions sociales et économiques et qui ont atteint l'âge [sic] de 25 ans.

Article VII.

Direction et Conseil dirigeant. Seront nommés à chaque Assemblée générale régulière pour deux ans : un Président, deux Vice-Présidents, un Secrétaire général et un caissier qui forment la direction.

S'il est jugé opportun il sera nommé un Président d'honneur qui fera partie de la Direction ayant tous les droits d'un membre de la Direction.

La majorité absolu [sic] de tous les votes est nécessaire pour être élu.

Le Conseil dirigeant sera formé par les quatre – relativement cinq – personnes de la Direction et en plus par un conseiller de chaque groupe national (indiqué à l'Article V.) présenté par son groupe de commun accord avec la direction et nommé par l'Assemblée ; puis par des conseillers que le Conseil ainsi élu s'adjoindra ; seulement est-il à observer que – outre les personnes qui composent la Direction – chaque groupe ne devra pas fournir plus de deux conseillers. Mais il sera permis qu'un groupe national se fasse représenter par un conseiller d'un autre groupe, et qu'une place vacante par manque d'un groupe national soit remplie par un conseiller d'un autre groupe voisin.

Article VIII.

Devoirs et pouvoirs du Conseil dirigeant. La Direction aura avec l'aide du reste du Conseil à gérer les affaires de l'Institut, à entretenir les rapports entre les groupes et membres, à distribuer les tâches et à recueillir les travaux, à demander la critique, à faire les publications etc., surtout à entretenir des relations suivies avec l'autorité ecclésiastique à Rome, à laquelle l'Institut est

complètement soumis.

Le Conseil élaborera un règlement pour son propre usage ; il se réunira tous les ans au moins une fois pour résoudre les questions que la Direction ne pourrait pas résoudre de son propre chef : il nommera en cas de nécessité un secrétaire et d'autres fonctionnaires.

Toutes les questions, intérieures, la nomination de membres correspondants ainsi que la décision sur le plan d'étude, la décision du programme de l'époque et de l'endroit de la future Assemblée générale, - seront dans le ressort du Conseil.

Article IX.

Assemblée générale. L'Assemblée générale sera réunie régulièrement tous les deux ans une fois. Le cas échéant il pourra être réunie une Assemblée générale extraordinaire, ayant les mêmes droits, comme les Assemblées bis-annuelles, sauf pour les élections encore valides.

L'Assemblée générale ne pourra être constituée que si l'invitation à tous les membres effectifs a été expédié [sic] à temps (4 semaines d'avance) et que, au moins 20 membres soient présents.

Sont réservés à l'Assemblée générale le vote sur des résolutions et thèses scientifiques après discussion préalable ; l'élection de nouveaux membres effectifs et honoraires ; l'exclusion de membres qui ne répondent pas aux conditions voulues ; le changement des statuts, la fixation de la quote-part ; la décision sur le rendu-compte [sic] présenté par le secrétaire général pour l'action de l'Institut, et par le caissier pour la gestion de la caisse ; le vote sur toutes les questions présentées par la Direction ; et sur la dissolution. Seront admises des propositions de chaque groupe ou simple membre mais seulement celles qui seront présentées à la Direction au plus tard la veille de l'Assemblée et si la Direction juge opportun de les présenter.

Pour les décisions nécessaires dans l'intervalle entre deux sessions, la direction recueillera les votes par écrit, qui seront valables comme les votes donnés dans l'Assemblées même.

Pour toute question scientifique il est permis d'envoyer son vote par écrit à la Présidence de l'Assemblée, mais il est défendu de faire voter par un autre membre. Pour toute question administrative, d'élection ou d'un autre genre l'intervention personnelle sera de rigueur.

Les membres qui malgré l'invitation ne paient pas leur quote-part pendant deux ans seront considérés être démissionnaires.

Ces statuts provisoires seront revus à la prochaine Assemblée générale qui pourrait être réunie un an après l'approbation de ces statuts présents.

Annexe II

René DE LA TOUR DU PIN, *Projet de réponses aux trois points du programme*

par le comte François de Kuefstein chargé de la préparation de la conférence, daté du 10 octobre 1885. [AAM, manuscrit, 7 pages]

(Voir notre note 54, p. 22)

Proposition de réponse aux trois questions mises à l'ordre du jour pour la session de l'Union de Fribourg
21-23 octobre 1885.

I

L'Union catholique de Fribourg déclare relativement à la première question de l'ordre du jour :

1. L'enseignement de l'Eglise Catholique et Romaine sur la justice et la charité doit servir comme base à toutes les relations qui unissent les hommes entre eux. Cette règle fondamentale doit donc nécessairement être appliquée tant aux relations entre patrons et salariés que pour les relations des pays entre eux.

2. Selon ce principe il est exigé l'équivalence dans les contrats et arrangements, traités etc. S'il n'est pas possible de juger la valeur des actions ou des objets en question, on peut certainement trouver pour les salaires un minimum au-delà duquel ils ne pourraient pas suffire à l'entretien du travailleur, donc répondre au moindre but qu'on se propose nécessairement d'atteindre quand on travail [sic] pour gagner sa vie.

Il est donc injuste de payer un salaire moindre que le minimum nécessaire pour subvenir aux nécessités de la vie. (sauf certaines exceptions qui ne peuvent pas déroger le principe général.)

3. La grande difficulté de trouver la limite du strict nécessaire ainsi que la grande diversité des conditions économiques et des besoins des hommes dans les différentes contrées, rend une entente internationale sur les salaires, relativement la fixation des minimums bien difficile mais certainement pas impossible.

(Cette question pourrait être étudiée pour la session de l'année 1886- Voir II.)

4. La grande misère dont souffrent quelques parties de la société, le paupérisme devenir habituel dans la société civilisée de nos jours affecte non seulement les personnes atteintes par lui mais il est très nuisible à toute la société qui a donc non seulement un intérêt moral mais aussi matériel à parer tant que possible à ce mal.

5. S'il n'est pas facile [sic] de fixer dès aujourd'hui les conditions minimales des salariés, il sera possible de prévenir certains maux en forçant ceux qui sont directement intéressés à des mesures de prévoyances, moyennant des paiements que le salaire devrait contenir selon toute loi de justice.

Il sera donc recommandé de rendre obligatoire les mesures de prévoyance contre les maux qu'occasionne (dans la moyenne à chacun) tant la vieillesse et décrépitude, que la maladie et les accidents et même les temps de chômage [sic] involontaire, devenus assez réguliers grâce à l'instabilité de l'industrie.

S'il n'est pas question ici de la prévoyance pour femme et enfants, c'est uniquement que pour procéder pas à pas.

6. Il est aussi une loi de justice que le moral et le physique [sic] du salarié ne soient pas abîmés par les conditions du travail. (Voir 5^{me} commandement de Dieu). Il est donc nécessaire que les pouvoirs légitimes empêchent tous les abus qui pourraient se faire avec le travail, avant tout des enfants et des femmes, mais aussi des travailleurs adultes quand le mal prend des proportions nuisibles pour toute la société ou une de ses parties considérables.

Cette thèse touche autant les relations entre patron et ouvrier que celles qui relient les hommes par la voix de la nature, - avant tout la famille, base de la société.

7. Bien qu'il incombe à chaque état de prendre les mesures nécessaires pour empêcher les abus signalés, il faut reconnaître qu'à cause de la grande concurrence que les différentes nations se font sur le terrain économique, et de la tendance de rendre les produits si bon marché que possible, pour pouvoir soutenir le marché, même au détriment des forces humaines, - les simples états réussiront difficilement à protéger suffisamment les travailleurs, sans nuire à la propre production, tant que les voisins n'auront pas pris des mesures analogues qui rétablissent à peu près les conditions de travail.

Il sera donc de la plus grande urgence, - et tous les Catholiques et autres personnes bien pensantes [sic] devront y coopérer, - qu'une entente internationale des gouvernements pour la protection à accorder à la partie plus faible et en souffrance, qui est aujourd'hui celle des

travailleurs salariés, soit favorisée et poussée à bonne fin.

Une même entente sera à obtenir pour la prévoyance obligatoire contre les maux de la vieillesse, des maladies, chomages [sic] involontaires et des accidents (voir N. 5)

8. La manière la plus efficace pour assurer la protection aux travailleurs salariés serait leur organisation en corporations reconnues par les états et munies de certains droits, gérants leurs propres affaires avec la plus grande autonomie possible, mais sous la surveillance tant de l'Eglise que du pouvoir civil.

Il ne peut pas être mis en doute que l'organisation corporative de la société, avant tout des travailleurs et petits industriels, serait la manière la plus sûre de protéger les travailleurs manuels. Cette organisation est devenue une nécessité qui doit d'autant plus nous engager à travailler à leur constitution que Notre Très Saint Père lui-même nous a recommandé la formation des corporations sous l'égide des Evêques.

Nous déclarons donc reconnaître l'urgence de la constitution organique de la société moyennant des corporations et institutions semblables ; mais que ces organisations devront se faire selon les usages et besoins, donc différemment dans les différents pays.

9. Conclusion :

Nous déclarons donc vouloir dès à présent travailler avec tous les moyens permis, premièrement à la reconstruction organique de la société chacun dans sa nation selon les besoins et usages ; secondement : à engager les gouvernements de se mettre d'accord pour la protection minimale à accorder aux travailleurs salariés.

Les points sur lesquels il faudrait avant tout attirer leur attention seraient :

- a.** le repos dominical en les limites les plus larges que comportent l'industrie et le commerce ;
- b.** la défense absolue de travailler la nuit dans les fabriques et mines tant aux enfants qui n'ont pas atteint l'âge de 18 ans qu'aux femmes ;
- c.** défense de l'emploi des enfants à moins de 14 ans dans les fabriques ;
- d.** défense aux femmes de travailler sous terre dans les mines ;
- e.** repos des femmes enceintes durant 6 semaines (2-3 avant, 4-3 après les couches),
- f.** fixation d'une journée de travail maximum pour les adultes d'une part, pour les mineurs d'autre part ;
- g.** une prévoyance minimale obligatoire pour les différents malheurs imprévus.

Grâce à l'emploi de ces moyens, il est à espérer que les rapports économiques des différentes

nations pourront trouver un plus grand essor encore qu'aujourd'hui sans mettre les uns à la merci de la cupidité et d'une concurrence malhonnête ou exagéré de certains industriels et commerçants.

II

Sera recommandé l'étude et sera mis à l'ordre du jour de la prochaine session (1886 à Fribourg ?)

1^{ment} la question d'un salaire minimum,

2 " la question agraire surtout relativement à l'union du centre de l'Europe projetée pour faire face à la concurrence ruineuse des pays outre-mer et la Russie.

3 " la question de la production et du commerce immoral, et du commerce qu'on appel [sic] la traire des esclaves blancs, et les moyens de les combattre grâce à une entente internationale des gouvernements.

III

L'union de Fribourg croit nécessaire d'étendre son influence sur le développement des études sociales chrétiennes et d'accepter pour elle-même une forme plus solide et stable que ne l'est actuelle.

En conséquence de ceci elle charge son Secrétaire général de lui présenter à la prochaine réunion les statuts d'une organisation et de prendre en considération l'idée de la transformation en Institut international et catholique de sociologie.

En attendant l'Union déclare adhérer aux principes sur lesquels repose l'exposé général présenté et lu dans la séance du 21 octobre 1885 et l'accepte comme base pour l'extension de l'Union, - avec toute réserve pour les détails qui n'ont pas encore été discutés et votés.

Annexe III

A. René DE LA TOUR DU PIN, *Lettre du 2 février 1881 adressée à Mgr Mermillod*

[AAM, manuscrit, 4 pages]

(Voir notre note 104, p. 41)

Arrancy, s. Festieux, Aisne ce 2 fév. 81

Monseigneur,

En présence des admirables encouragements que V. G. a daigné donner ces jours passés à la direction des études de l'Œuvre des Cercles cath. d'ouvriers, Celui que vous appelez il y a quelques années, à Montpellier, le cœur de l'œuvre, croit ne pouvoir mieux vous témoigner sa joie et sa gratitude qu'en vous révélant combien ce courant d'idées et d'efforts doit dès son origine la vie à V. G., comme il va maintenant lui devoir l'éclat.

V. G. se rappelle combien, dès la naissance de l'Œuvre des Cercles elle se plaça sur le terrain du Syllabus et de l'invocation des Droits de Dieu sur la société ; elle avait reçu son baptême sur les fonts de l'Eglise S^{te} Clothilde de Paris par votre parole, qui scandalisa dès alors les Pharisiens, ariens...

Tandis qu'Albert de Mun la dirigeait à l'intérieur, je fus commis pour le soin de la relier au mouvement des idées du réveil catholique, et c'est ce qui me valut l'insigne honneur d'être convié aux réunions internationales auxquelles présidait votre Grandeur.

Je ne lui rappellerai pas les bontés dont Elle m'y combla, mais je me rappelle moi combien elles me firent sentir plus vivement l'infériorité dans lequel était le mouvement des idées catholiques de mon pays par rapport à celui qui se prononçait dans les pays suisses, allemands et slaves sur le terrain des questions économiques envisagées au point de vue social.

De la datèrent aussi mes relations avec le groupe qui avait travaillé sous la direction de V. G. à la Correspondance de Genève – les Comtes de Blome et de Pergen, parce que je sentais que là était l'étincelle.

Bientôt cela me conduisit à accepter de mon gouvernement une mission en Autriche, où j'ai passé quatre ans dans les salons Liechtenstein, Chum, c'est-à-dire dans la même atmosphère, et où j'ai dû au C^{te} Blome et au R. P. Meyer, Provincial des Jésuites, de pouvoir me mettre à l'école d'un véritable économiste chrétien antilibéral, le D^r. R. Meyer, réfugié politique prussien. Confirmé alors, non certes dans la science, mais dans la voie, j'ai pu aider mes amis de France à former ce Conseil des études de l'Œuvre, dont la cheville ouvrière est un des derniers champions genevois, le Comte de Breda, puis Levé (du monde formé par Ravelet) – en un mot des fils intellectuels de vous, Monseigneur, qui vous trouvent ainsi non seulement le soutien, mais l'auteur de notre mouvement.

A quels obstacles il se heurta, V. G. l'a deviné : qui devrait le guider le redoute, qui devrait le suivre le repousse – voilà pour l'intérieur de l'Œuvre qui le couvre ; à l'extérieur, c'est moins pénible, mais c'est pis encore : toutes les chaires d'économie de nos Instituts catholiques sont tenues par une école qui est d'autant plus libérale qu'elle se professe plus catholique – celle de M^f Périn le professeur de Louvain – ou par une autre que je ne qualifierai pas parce que V. G. la connaît, et que je l'aime d'ailleurs – celle de M. Leplay – mais qui sur le terrain libéral marche de pair avec celle de Louvain, malgré les attaques de cette dernière.

Mais je ne veux pas finir sur ce sombre tableau sans dire quels royaux encouragements j'ai reçu à Frohsdorf, et je vais encore trouver, j'espère du moins, ces jours prochains, à Goritz. Telle est, Monseigneur, une destination qu'il m'a semblé devoir me permettre de porter à la connaissance de Votre Grandeur, - en y prenant l'occasion de me redire, avec le plus profond respect, votre très humble et reconnaissant serviteur.

La Tour du Pin Chambly

B. François DE KUEFSTEIN, *Lettre du 20 janvier 1886 à Mgr Mermillod*

[AAM, manuscrit, 4 pages] (Voir notre note 107, p. 42)

Rome le 20 janvier 1886.

Monseigneur,

C'est une consolation pour moi de pouvoir faire finalement un rapport sur l'accomplissement de la mission dont j'ai été chargé et sur l'Audience que le St. Père a eu l'extrême bonté de m'accorder malgré le surcroît de son travail. Sa Sainteté m'a reçu en Audience particulière dans Sa chambre de travail, un honneur qui est de bonne augure pour notre entreprise.

Le Très Saint Père m'a reçu avec sa bonté habituelle. Il m'a permis de m'asseoir à côté de Lui et de Lui parler entre autre choses de l'Union. J'ai eu l'honneur de Lui remettre tant le paquet contenant l'Adresse avec les autres documents, que la lettre de Votre Grandeur.

La partie de mon Audience qui était vouée à notre Union s'est passée à peu près de la manière suivante :

J'ai remercié le St Père de la permission qu'Il a bien voulu m'accorder de Lui remettre en personne l'Adresse et de me prosterner à Ses pieds pour implorer Sa Bénédiction ; j'ai exposé le but de notre œuvre, entreprise que des personnes dévouées au St-Siège et venant de différents pays ont commencé en se réunissant pour étudier les questions sociales et les moyens d'arriver à une entente internationale sur une législation sociale selon les principes chrétiens, et de préparer le terrain au St-Siège pour être médiateur en les questions sociales qui agitent dans les pays.

Le St Père paraissait être satisfait du but chrétien, mais les courtes explications que j'ai pu donner n'étaient certainement pas suffisantes pour provoquer une approbation subite. Ce n'est qu'après que le St Père aura pris connaissance de l'Adresse et du procès-verbal que nous pourrons nous attendre un résultat.

Le St Père a daigné s'informer sur les personnes intervenues dont il connaît plusieurs personnellement ; Il avait plaisir d'entendre répéter des noms de personnes qu'Il avait appris à apprécier, Le St-Père a daigné dire que rien de bon ne pourra se faire sans l'enseignement catholique, - approbation évidente du chemin sur lequel notre œuvre s'est mise. – Il a ajouté que le monde s'embrouillait et ne trouvait pas d'essor car il s'éloigne de la Religion.

Sur mon observation que nous avons besoin d'enseignements et de guide, et que le St Père avait déjà donné plusieurs directives qui ont été fortement admirées, appréciées et écoutées

même par des adversaires, le St Père a daigné rappeler la récente Encyclique Imortale Dei, et qu'Il croyait que même tout protestant qui ne lirait pas seulement mais qui étudierait sérieusement cette Encyclique devrait convenir de la vérité qui y est contenue, - mais que la passion aveugle.

Sur mon humble demande de nous créer ici à Rome un appui auquel nous pourrions toujours avoir recours, le St. Père a daigné m'adresser à Monseigneur Domenico Jacobini, [dans la marge :] Archevêque de Tire. Votre Grandeur depuis longtemps en relation avec ce digne Prélat, protecteur des classes laborieuses saura juger de la valeur de cette acquisition pour nos travaux.

Le St Père m'a ensuite désigné Monseigneur Talamo comme un érudit en les matières qui nous occupent, et qu'il les a en partie traité du côté philosophique.

Sur la demande du St. Père j'ai pu dire que nous contions [sic] nous réunir tous les ans à Fribourg et peut-être une fois à Rome.

Le St. Père a entendu avec grande attention les sujets que nous avons mis à l'étude et il a relevé surtout l'importance de la question du salaire.

Le St Père a demandé si nous avions déjà publié un acte, sur quoi j'ai pu répondre que nous n'avions pas osé nous adresser au public avant d'avoir soumis à sa Sainteté le résultat de nos entretiens.

J'ai bien vu du reste que le St. Père était déjà informé de notre réunion, même Il s'est souvenu du mois d'octobre dans lequel elle avait lieu après le Congrès Eucharistique.

Après avoir été congédié par Sa Sainteté j'ai encore eu l'honneur d'être reçu par Son Eminence [sic] le Cardinal Secrétaire d'Etat qui a eu la grande bonté de s'intéresser à notre œuvre ; la protection de Son Eminence m'a été très utile et j'y compte aussi pour l'avenir.

Après avoir rendu compte sommairement de mon Audience du 18 de ce mois chez le St-Père je viens [sic] rendre compte de mon action à Rome.

Votre grandeur connaît l'énorme travail dont Sa Sainteté notre bien-aimé et vénéré Pape Léon XIII s'est chargé. Au moment de mon arrivée ici jusqu'aujourd'hui surtout les affaires les plus importantes et les plus difficiles et délicates se sont accomplient [sic] au Vatican et grace au travail assidu personnel du suprême chef de notre Ste-Eglise. Je rappel [sic] seulement la grande Encyclique Imortale Dei, la médiation entre la Prusse et l'Espagne, la déclaration aux Cardinaux à Noël, la lettre Encyclique aux Evêques d'Allemagne outre une foule d'autres occupations qui devaient nécessairement occuper et préoccuper le Très St. Père.

Outre une légère indisposition qui heureusement est passée, c'est aparément [sic] l'explication et la raison bien fondée pour laquelle le St. Père avait besoin du repos et s'est abstenu en

conséquence des réceptions qui n'étaient pas absolument nécessaires.

Je me sens obligé de donner cette explication du retard intervenu pour me défendre moi-même de l'accusation de négligence, mais principalement pour montrer aux vaillants membres de notre Union que le retard que ma réception par le St Père a subi n'est pas à attribuer à un manque d'intérêt pour notre œuvre.

Je puis dire au contraire que j'ai trouvé partout le meilleur accueil. Avant de présenter notre Adresse au St Père je m'étais rendu chez Son Eminence le Cardinal Secrétaire d'Etat qui m'a reçu avec la plus grande bienveillance ; il m'avait promis de parler à Sa Sainteté de notre Union, promesse que son Eminence n'a pas manqué de tenir. Je crois que Son Eminence a répondu à la lettre de Votre Grandeur.

Son Eminence le Cardinal Zigliara a de même pris en considération notre entreprise ; la grande amabilité unie à la profonde science facilite beaucoup les rapports instructifs avec cet eminent [sic] prince de l'Eglise.

Je ne puis que me louer du bon accueil que Monseigneur Mocenni, Sustituto du Secrétaire d'Etat ainsi que Monseigneur Boccali [en marge :] (qui très heureusement pour nous et pour les intérêts de la Ste.Eglise va beaucoup mieux de santé) m'ont fait. J'ai eu l'honneur de remettre au dernier nommé une lettre de la part de Votre Grandeur.

Monseigneur Domenica Jacobini est toujours occupé de questions sociales, mais bien occupé aussi par son grave ministère, néanmoins il est toujours prêt à servir la cause qui nous unie. Le Très St-Père ne pouvait mieux faire que de nous adresser à ce vaillant protecteur des classes laborieuses.

Je n'ai pas non plus manqué de me rendre chez Monseigneur Talamo, vaste intelligence qui pourra nous rendre d'autant plus grands services que le St Père Lui-même a daigné me le signaler comme un des plus versés en les matières qui nous occupent.

Mon ancien ami le Comte Edouardo Soderini a été très touché de la lettre que Votre Grandeur a bien voulu lui écrire. Sur la demande du Comte Medolago il a consenti à collaborer avec nous, c'est une bonne tête, un cœur noble et un serviteur fidèle du St. Père qui est acquis à notre œuvre.

Monseigneur D. Jacobini qui a parlé hier soir avec le St Père vient de m'annoncer que le St Père est en principe content de notre entreprise ; qu'Il n'a pas encore eu le temps de prendre suffisamment [sic] connaissance des écrits, mais qu'Il s'en occupe et qu'Il fera savoir Son avis.

En terminant mon rapport, je prie d'agréer l'expression de ma profonde vénération avec laquelle j'ai l'honneur d'être de Votre Grandeur l'humble serviteur.

François Kuefstein.

Annexe IV

René DE LA TOUR DU PIN (?), *Note sur la crise sociale actuelle, et appel à l'intervention de l'Eglise*

[AAM, manuscrit, 8 pages]

(Voir notre note 123, p. 48)

Note sur la crise sociale actuelle, et appel à l'intervention de l'Eglise.

Sommaire : I. Constatation de la crise. – II. Ses causes. – III. Ses remèdes. – IV. Rôle historique de l'Eglise. – V. Son action actuelle par les Œuvres. – VI. Par la doctrine. – VII- La médiation papale.

I. La crise sociale est le fait dominant de l'histoire contemporaine, parce qu'elle n'est pas localisée sur un point, dans un pays, comme cela s'est vû [sic] d'autrefois, mais qu'elle apparaît à l'état aigu chez la plupart des nations chrétiennes, et que ses victimes solidarisent leur cause par dessus les frontières : les Fénians d'Irlande font écho aux nihilistes de Moscou, Kiev et S^t Pétersbourg, le socialisme agraire d'Italie au socialisme minier de Belgique_ sans parler des pays où les socialistes ont leurs représentants légaux dans les parlements comme en Allemagne et en France, ou bien vont l'avoir comme aux Etats unis d'Amérique.

Nombreux et disciplinés en tout pays, ces gens poussent en face du capitalisme cosmopolite leur cri de guerre par l'expropriation, c'est-à-dire qu'ils ne tendent à rien moins, pour venger les travailleurs de ce qu'ils appellent la spoliation légale, qu'au renversement de fond en comble de tous l'édifice social, aussi bien dans l'ordre religieux et dans l'ordre politique, complices à leurs yeux de l'injure, que dans l'ordre économique_ Jamais la société chrétienne ne s'était encore trouvée menacée par si vaste et violente conjuration, et cela dans une période de désagrégation déjà si avancée par suite de l'impiété publique.

Nous disons la Société chrétienne, parce qu'en effet il semble que le socialisme soit, comme le libéralisme, une sorte de maladie particulière à cette société, de chancre qui s'attaque à ce corps affaibli et comme livré à ses morsures par ce libéralisme. Nous ne croyons pas que les Etats

musulmans, la Chine &... en soient affectés, et pourtant nous savons que dans ce dernier empire tout au moins la civilisation est plus antique et la population plus dense que dans les régions occidentales ou du Nouveau-Monde_ où l'on attribue communément l'éclosion du socialisme à ces deux causes, la vétusté de l'ordre social et les difficultés de subsistance résultant de l'accroissement de la population.

II. Si ce n'est pas dans les faits économiques qu'il faut chercher les causes du socialisme (que nous avons en effet vû [sic] paître en France avant toute transformation économique), ne serait-ce pas plutôt dans le phénomène philosophique, propre aux nations de la chrétienté, d'où naquit d'abord dans ce siècle de leur ordre social en un régime nouveau, à peu près uniforme, que le libéralisme a inspiré depuis l'apparition de la Réforme et substitué depuis la proclamation des faux dogmes de 1789 à l'antique édifice, œuvre de ces temps où selon la parole pontificale « la sagesse évangélique gouvernait les Etats ».

Le corps social, que la vie religieuse pénétrait comme l'âme anime le corps humain, répondait alors dans sa constitution aux notions chrétiennes qui régnaient sur l'exercice des devoirs correspondant à la diversité des fonctions sociales. Mais les générations contemporaines de l'ère philosophique où l'on professe que le péché originel était une fable, et que l'homme naissait libre et bon, firent dès lors œuvre non moins logique en brisant le vieux monde social, répudiant toutes les antiques disciplines, dénouant les liens qui coordonnaient en le retenant le jeu des instincts naturels, et retournant finalement au droit public des Romains de la décadence.

A son tour aujourd'hui le prolétariat né de l'anarchie économique et politique de la fin d'un siècle voué ainsi à l'irrégion, et ne s'y trouvant pas mieux et même en pire condition que n'étaient autrefois les classes populaires, ne montre pas moins de logique la bourgeoisie révolutionnaire en appelant les destructions dernières et rêvant la construction d'un édifice social où les mots sacrés de « liberté, égalité, fraternité » ne se trouveraient pas inscrits que sur les murs.

C'est ainsi qu'une même erreur engendre par ses conséquences successives des courants antagoniques, et que l'ouvrier socialiste s'insurge contre le patron libéral au nom des principes même qu'ils professent tous les deux.

III. Si ce diagnostic des causes de la crise sociale n'est pas erroné en l'attribuant en dernier lieu à des disparitions organiques, une double action s'impose aux hommes à qui leur condition fait

particulièrement un devoir de tenter d'y porter remède : une action sur l'opinion par le retour aux saines doctrines sociales ; une action sur les choses par la reconstruction d'abris indispensables à la réfection des organismes naturels. Il ne s'agit pas en effet de se cramponner pendant la tempête aux derniers agrès du navire en perdition, mais bien au contraire de s'en dégager vivement, pour les assembler en un radeau où prendront place les passagers jusqu'à ce que le temps ait permis de reconstruire un beau navire.

Le combat entre le libéralisme reste donc à l'ordre du jour ; mais il n'est pas moins nécessaire de donner au socialisme les garanties qu'il réclame contre les ravages du régime libéral ; non pas sans doute par des destructions dernières mais au contraire par des réorganisations en fait et en droit, qui sans s'inspirer en rien de son faux principe égalitaire répondent néanmoins et d'autant mieux à son idéal de justice et de solidarité.

Pour cela nous croyons qu'il suffit d'établir dans la société tout entière le régime corporatif ;_ en n'y voyant pas seulement une organisation du travail manuel, mais un système économique et politique général, qui assure à chacune des branches de l'activité humaine la reconnaissance de son droit propre et la représentation de ses intérêts légitimes par une participation variée, mais sans exception, de tous à la chose publique, chacun selon sa condition et sans sortir pour cela de son état.

IV. Ainsi s'ouvrirait une nouvelle phase historique non sans analogie avec celles qui amenèrent au plus haut degré l'éclat et les bienfaits de la civilisation chrétienne.

Celle-ci en effet lorsque l'Eglise eût fait luire sous la voûte des catacombes les vérités de l'Évangile ne s'attacha pas à l'ordre social romain qui s'effondrait, mais pénétra celui qui tendait à s'établir sur ses ruines ; elle mit son esprit et son sceau sur les deux institutions caractéristiques de ce monde absolument nouveau que fût le Moyen-âge – le lien féodal et le lien corporatif – en plaçant la sanction du premier sous la sauvegarde du serment chrétien, et celle du second sous la garde de la confrérie.

L'Eglise suivit avec une sollicitude maternelle cette civilisation qu'elle avait inspiré [sic] de sa doctrine, soutenue dans son ministère, conservée dans son jugement, à travers ses transformations et sa décadence même. L'« ancien régime » - si l'on donne ce nom à cette décadence – la vit encore en mettant les trônes en garde contre le césarisme, auxquels ils faisaient retour pour suppléer par un lien factice à ceux des agrégations naturelles qui se

relâchaient. Elle alla dans sa condescendance jusqu'à ployer ses formes, sans rien perdre de sa discipline, à celles de la société moderne par les concordats. Et aujourd'hui qu'apparaît l'aurore d'une société nouvelle qui repousse les anciens traités, sans doute elle ne songe pas pour la conquérir à socialiser le christianisme ; mais elle ne reculera pas à christianiser le socialisme.

V. Pour christianiser le socialisme ou plutôt la société nouvelle qu'il aura façonnée à sa guise par l'avènement au pouvoir de ce qu'il dénomme le « quatrième Etat », l'Eglise dispose dès maintenant de deux moyens : les Œuvres et l'enseignement. Par les Œuvres de charité elle peut atteindre encore des couches sociales jusqu'auxquelles les secours de son ministère n'arrivent plus ; et par l'enseignement de la justice elle peut rallier des intelligences qui ne se sont dévoyées que parce qu'elles ont cru cet enseignement disparu de ce monde.

Un mot d'abord du premier de ces moyens. _ Les Œuvres doivent pour atteindre efficacement le peuple être le fait d'associations d'hommes profondément dévoués et fidèles à la religion, quant à eux-mêmes ; mais, quant au terrain de leur action, aussi larges que possible de leur dévouement et animés en cela du sentiment évangélique du missionnaire, de l'esprit apostolique. Sans parler de la charité qui ne fait pas acception de personnes, s'ils créent des institutions purement économique, ils doivent le plus souvent en ouvrir le bienfait à tous les honnêtes gens sans autre condition ; montrant ainsi leur foi sans l'exiger chez les autres, ils l'inspireront ou du moins la feront d'autant mieux respecter. Mais s'ils réclament en suscitant des organisations positives, qu'ils ne s'y inspirent jamais des fausses idées courantes, mais leur donnant alors vraiment un caractère d'ordre social chrétien. Le bien pour être durable ne saurait être fait comme le mal.

VI. C'est pour fournir au mouvement des Œuvres ces bonnes directions que l'enseignement doctrinal en matière social appelle une restauration qui équivaut presque à une création. Depuis la Réforme notamment, les questions sociales n'ont presque plus trouvé place dans l'enseignement de la philosophie ou même de la théologie morale. Celle-ci a paru se borner à la direction des consciences pour la vie privée, et l'on a profité de la réserve miséricordieuse gardé par l'Eglise pour ériger couramment en dogmes les pratiques qu'elle n'admettait que par tolérance, quant à la liberté de l'usure et du travail et à l'affranchissement de la propriété.

Pour revenir de cette orientation libérale des sciences sociales qui a gagné jusqu'à nombre de foyers d'enseignement catholiques, ce n'est pas trop des encycliques réitérées du Souverain

Pontife ; et il faudrait peut-être même que la voie d'un Concile œcuménique ou au moins de Synodes provinciaux se fit entendre, non certes pour corroborer la parole pontificale qui n'en a pas besoin, mais pour remettre les saines études sociales en honneur près du haut clergé qui les a jusqu'ici, en France du moins, bien négligées.

Tant qu'un enseignement suffisant n'aurait pas permis d'opposer aux doctrines économiques et sociales des deux courants de l'erreur – le libéralisme et le socialisme – une réfutation scientifique au moins également approfondie, et des thèses positives au moins aussi complètes, la Société des Fidèles serait comme désarmé devant celles des infidèles ; et loin de ramener ceux-ci ; elle les écarterait plutôt par le peu de considération qu'elle leur inspirerait.

VII. Lorsque la science chrétienne aura rendu sa place à la justice dans le domaine de l'économie sociale, en même temps que les Œuvres auront renoué par la charité les liens sociaux partout où celle-ci aura pû [sic] s'exercer, l'Eglise disposera d'une force morale et d'une force matérielle assez accrues pour pouvoir mieux faire entendre sa voix de la chrétienté troublée. Les actes récents de la Papauté, depuis l'Encyclique qui ramena les études philosophiques à l'école scolastiques jusqu'à celle qui définît la constitution chrétienne des Etats, pourront alors être couronnés par l'appel d'une parole médiatrice, adressée solennellement aux gouvernants éperdus et aux foules excitées à la guerre sociale par des courants qui ne sont plus localisés mais internationaux.

Cette médiation du Pape, s'exerçant tantôt entre les Princes et les Peuples, tantôt en faveur de la concorde entre les nations chrétiennes, qui est ainsi la revendication la plus éclatant du droit de jugement de l'Eglise en même temps que l'acte le plus miséricordieux de sa constante sollicitude envers les petits et les faibles, serait, en s'exerçant cette fois en faveur d'une entente internationale pour la protection des travailleurs, le fait historique le plus considérable du centenaire de 1789.

C'est à préparer avec discrétion cet événement autant que cela serait autorisé par qui de droit, que tendent particulièrement les études poursuivies en différents pays et les accords recherchés dans des conférences internationales comme celle de Fribourg par des hommes de foi, mêlés à la vie politique ou sociale, et attachés, avec la soumission filiale de catholiques romains, à ne servir dans l'un comme dans l'autre de ces domaines que la politique sociale chrétienne . /.

Annexe V

René DE LA TOUR DU PIN, *Lettre du 22 septembre 1884 à Mgr Mermillod*

[AAM, manuscrit, 4 pages]

(Voir notre note 210, p. 78)

Télégraphe par poste de Lâon.

Arrancy par Festieux, aïsne, le 22 / 9 1884

Monseigneur,

Votre Grandeur a daigné me faire savoir par M^f. Milcent qu'Elle se plairait à favoriser ma rencontre dans son Palais épiscopal avec un personnage éminent de la Cour romaine, pour préparer sous d'augustes auspices un échange d'idées pouvant aboutir à l'adoption internationale d'une législation ouvrière chrétienne ou du moins d'un ensemble de mesures et conventions propres à favoriser en chaque pays une organisation du travail plus conforme à la paix sociale, et à la prospérité même économique, que l'état actuel.

Cette pensée est aussi venue à plusieurs bons esprits, dont le comte Blome – malheureusement absorbé en ce moment par des questions d'intérêt de famille, et je sais qu'on fait des pratiques dans ce sens près des chefs du mouvement catholique allemand.

Elle est tellement dans l'air que le gouvernement helvétique en a pris l'initiative en 1881, sans succès il est vrai près du gouvernement français, et que depuis un an les socialistes en font l'objet de leurs congrès international [sic].

Mes amis de France – MM. De Mun, de Ségur & ... y sont plus que disposés, et il suffirait que l'influence de Votre Grandeur y adjoignit le concours de (illisible) trois hommes en vue, comme l'excellent Lucien Brun qui ne Lui refuserait certainement pas, pour que la France y fût représentée aussi qu'elle peut l'être par ces temps troublés.

Les points sur lesquels nous sommes prêts à un échange d'idées sont pour la législation ouvrière :

- A. La limitation du nombre de jours ouvrables ;
- B. la limitation de la durée journalière du travail ;
- C. la limitation de l'emploi des femmes et des enfants ;
- D. l'établissement d'institutions de prévoyances assurant à l'ouvrier une part proportionnelle de salaire pour la vieillesse, la maladie, l'accident.
- E. Comme sanction, des conventions douanières favorables à l'échange entre les nations contractantes, à l'exclusion des non adhérentes à l'Union.

Il me semble comme à vous, Monseigneur, qu'en ce temps où tous les parlements agitent ces questions à l'intérieur des frontières, il y aurait quelque chose de bien saisissant pour l'opinion à les voir résolues d'un commun accord en leurs principes tout au moins par des représentants de la chrétienté.

Je suis même persuadé que dans l'application notre accord s'établirait bien plus avant que ce [que] la vie ne l'implique forcément, et que tous par exemple proclameraient à l'envi le régime corporatif comme permettant seul d'assurer l'existence de la famille ouvrière d'une manière digne et suffisante.

Ainsi se trouverait répondu à la récente encyclique du S^t-Père par un bel écho parti de ces montagnes de Suisse qui semblent désignées pour cela – et dans les auspices d'un Evêque, glorieux combattant de la Foi, qui sur les chemins de l'Eglise est devenu par un secret dessein de la Providence apôtre de toutes ces nations, dont depuis longtemps il a commencé à réunir autour de lui les fils les plus dévoués au S^t Siège.

Je suis dans cette pensée, Monseigneur, de Votre Grandeur le très humble et affectionné serviteur.

La Tour du Pin Chambly
Lieutenant-colonel

Documents consultés

Le système de classification des documents consultés est basé sur les mêmes catégories d'un fonds d'archives à l'autre.

Le premier chiffre indique la provenance, le fonds consulté :

1. Archives Mermillod à l'*Albertinum* = **AAM**
2. Cabinet des manuscrits de la BCU boîtes Union de Fribourg = **BCUM** (cote LD1, 3 boîtes : 2.1.x = boîte 1, etc.)
3. Documents tirés du recueil « Union catholique d'études sociales » = **SLC 924** (Soc Lect C 924) d'où proviennent notamment les fac-similés des procès-verbaux de l'Union de Fribourg (= **PVUF**)
4. Documents tirés de Charles MOLETTE, *Albert de Mun 1872-1890. Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique*, Paris, Beauchesne, 1970, coll. « Recherche d'histoire religieuse ».

Le deuxième chiffre indique la catégorie de documents :

- x. 1. Liste de membres
- x. 2. Convocations et compte-rendu
- x. 3. Lettres et circulaires
- x. 4. Correspondances avec le Saint-Siège (adresse, etc.)
- x. 5. Listes des publications faites par l'Union de Fribourg
- x. 6. Procès-verbaux des conférences de l'Union de Fribourg
- x. 7. Travaux réalisés par des membres de l'Union (questionnaires, Mémoires, travail en commissions, etc.) selon la classification des thèses réimprimées (sauf pour le point E), soit :
 - A. Régime du travail
 - B. Régime de la propriété : -
 - C. Régime du crédit : -
 - D. Rôle des pouvoirs publics
 - D.1. Entente internationale
 - D.2. Régime corporatif
 - E. Nature et rôle de l'Union de Fribourg et de la doctrine sociale

Liste des documents consultés

La numérotation de page renvoie au résumé des documents consultés.

1. ARCHIVES MERMILLOD À L'ALBERTINUM	153
1.3. Lettres et Circulaires	153
1.3.1 Lettres du marquis René de La Tour du Pin.....	153
René LA TOUR DU PIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 2 février 1881</i>	153
René LA TOUR DU PIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 22 septembre 1884</i>	153
René LA TOUR DU PIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 8 novembre 1884</i>	153
René LA TOUR DU PIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 8 novembre 1885</i>	153
René LA TOUR DU PIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 15 mai 1886</i>	153
René LA TOUR DU PIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 20 juillet 1886</i>	153
René LA TOUR DU PIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 31 août 1886</i>	154
René LA TOUR DU PIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 27 septembre 1887</i>	154
René LA TOUR DU PIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 25 décembre 1887</i>	154
1.3.2. Lettres du comte François von Kuefstein.....	154
François VON KUEFSTEIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 6 février 1885</i>	154
François VON KUEFSTEIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 20 janvier 1886</i>	154
1.3.3. Lettres du baron Félix de Roquefeuil	154
Félix DE ROQUEFEUIL, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 30 mars 1881</i>	154
Félix DE ROQUEFEUIL, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 8 août 1887</i>	154
Félix DE ROQUEFEUIL, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 9 octobre 1887</i>	155
1.3.4. Circulaires et lettre diverses	155
Louis MILCENT, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 2 juillet 1884</i>	155
Charles VON LOEWENSTEIN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 22 mai 1885</i>	155
Ferdinand LEVÉ, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 7 octobre 1886</i>	155
Albert DE MUN, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 8 mai 1887</i>	155
François DE KUEFSTEIN, <i>Circulaire du secrétaire des Etudes du 26 novembre 1889</i>	156
Monsieur de Marolles, <i>Lettre à Mgr Mermillod datée de la Pentecôte 1890</i>	156
Albert HYRVOIX, <i>Lettre à Mgr Mermillod datée de Pâques 1891</i>	156
Monsieur DE MAROLLES, <i>Lettre à Mgr Mermillod du 30 mai 1891</i>	156
<i>Lettre des membres de la VIIe conférence du 7 octobre 1891 à Mgr Mermillod</i>	156
1.4. Correspondances avec le Saint-Siège	157
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Projet de note destinée à être mise sous les yeux du St Père, datée du 10 octobre 1887</i>	157
<i>Message au Saint-Père</i>	157
1.7. Travaux réalisés par des membres de l'Union	157
A. Régime du travail	157
<i>Décision de la séance du 18 janvier 1882. L'homme a un droit absolu et inaliénable sur son travail</i>	157
E. Nature et rôle de l'Union de Fribourg et de la doctrine sociale	157
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Projet de réponses aux trois points du programme par le comte François de Kuefstein chargé de la préparation de la conférence, daté du 10 octobre 1885, daté du 10 octobre 1885</i>	157
René DE LA TOUR DU PIN (?), <i>Note sur la crise sociale actuelle et appel à l'intervention de l'Eglise</i>	158
<i>Réponse à des critiques émises contre l'Union</i>	158
<i>Du devoir pour le clergé de s'occuper de la question sociale</i>	158
Document sur le rôle de l'Union de Fribourg	158
« Les doctrines sociales qui ont cours... »	158
Recension de différentes revues en rapport avec la question sociale.....	158

2. ARCHIVES « UNION DE FRIBOURG » DE LA BCU	159
2.1. Boîte 1	159
2.1.1. Liste de membres	159
Liste nominative des Membres de l'Union des Etudes catholiques sociales et économiques	159
Membres de l'Union catholique des Etudes sociales et économiques.....	159
2.1.2. Convocations et compte-rendu	159
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Réunion de la deuxième conférence annuelle</i>	159
Réunion de la III ^e conférence annuelle.....	159
Réunion de la IV ^{ème} conférence annuelle.....	159
Réunion de la V ^{me} conférence annuelle	159
Réunion de la VI ^{me} conférence annuelle	159
Réunion de la VII ^{me} conférence annuelle.....	160
Réunion de la VII ^{me} conférence annuelle.....	160
2.1.3. Lettres et Circulaires	160
François DE KUEFSTEIN, <i>Circulaire du secrétaire des Etudes datée d'avril 1887</i>	160
François DE KUEFSTEIN, <i>Circulaire du secrétaire des Etudes du 12 juillet 1888</i>	160
François DE KUEFSTEIN, <i>Circulaire du secrétaire des Etudes du 12 juillet 1888</i>	160
Gaspard MERMILLOD, <i>Circulaire aux membres de l'Union du 30 septembre 1889</i>	160
2.1.4. Correspondance avec le Saint-Siège.....	160
<i>Adresse au Saint-Père</i>	160
<i>Bref de Léon XIII</i>	160
<i>Compte-rendu de l'audience accordée par le Saint-Père aux membres de l'Union catholique de Fribourg le 30 janvier 1888</i>	161
2.1.5. Listes des publications faites par l'Union de Fribourg.....	161
<i>Publications faites par l'Union catholique des études sociales et économiques, du 23 octobre 1885 au 10 octobre 1886</i>	161
<i>Publications imprimées ou autographiées faites par l'Union catholique des études sociales et économiques, du 10 octobre 1886 au 10 octobre 1887</i>	161
<i>Publications faites par l'Union catholique de Fribourg, du 13 octobre 1887 au 6 octobre 1888</i>	161
2.1.6. Procès-verbaux.....	161
2.1.7. Travaux réalisés par des membres de l'Union	161
A. Régime du travail	161
François DE KUEFSTEIN, <i>Conclusions à ajouter au VIII^{ème} point du Mémoire du R.P. Lehmkuhl sur le salaire datées de septembre 1887</i>	161
Dr DE STEINLE, <i>Assurance des ouvriers. Mémoire daté du 12 juillet 1888</i>	161
<i>Union de Fribourg</i>	162
B. Régime de la propriété : -	162
C. Régime du crédit : -	162
D. Rôle des pouvoirs publics.....	162
D.1. Entente internationale	162
Adolphe d'AVRIL, <i>Restauration chrétienne du droit international, daté de l'exaltation de la Sainte-Croix 1886</i>	162
D.2. Régime corporatif	162
François DE KUEFSTEIN, <i>Projet de questionnaire pour l'étude du Régime Corporatif daté du 24 décembre 1885</i>	162
2.2. Boîte 2	163
2.2.3. Lettres et Circulaires	163
François DE KUEFSTEIN, <i>Lettre au révérend Père Jaquet du 20 novembre 1889</i>	163
2.2.7. Travaux réalisés par des membres de l'Union	163
A. Régime du travail	163
Georges DE PASCAL, <i>Question de l'assurance. Mémoire du 30 juin 1889</i>	163
D.1. Entente internationale	163

Louis OLIVI, <i>D'un arbitrage pontifical en matière de législation internationale sur le travail</i> . Mémoire de novembre 1890.....	163
E. Nature et rôle de l'Union de Fribourg et de la doctrine sociale.....	163
<i>Note à communiquer à la presse</i>	163
2.3. Boîte 3.....	164
2.3.3. Lettres et Circulaires.....	164
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Lettre au Révérend Père Jaquet du 24 janvier 1886</i>	164
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Lettre au Révérend Père Jaquet du 30 janvier 1886</i>	164
François DE KUEFSTEIN, <i>Lettre au Révérend Père Jaquet du 12 septembre 1887</i>	164
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Lettre au révérend Père Jaquet du 22 novembre 1887</i>	164
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Lettre au Révérend Père Jaquet du 10 juillet 1888</i>	164
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Lettre au Révérend Père Jaquet du 18 septembre 1893</i>	164
2.3.4. Correspondance avec le Saint-Siège.....	165
<i>Mémoire confidentiel du 2 février 1888</i>	165
2.3.6. Procès-verbaux.....	165
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Réunion de Fribourg</i> . Procès-verbal du 18 octobre 1884.....	165
2.3.7. Travaux réalisés par des membres de l'Union.....	165
A. Régime du travail.....	165
<i>Procès-verbaux des trois séances de la commission sur la régularisation de la production (1888)</i> , datés des 7, 8 et 9 octobre 1888.....	165
<i>Procès-verbaux des trois séances de la commission sur le régime du travail (1891)</i> datés des 4, 5 et 6 octobre 1888.....	165
<i>Procès-verbal de la séance du mercredi 7 octobre 1891 sur l'organisation professionnelle</i>	165
3. RECUEIL « UNION CATHOLIQUE D'ÉTUDES SOCIALES ».....	166
3.1. Liste de membres.....	166
Liste des membres.....	166
Membres de l'Union catholique des Etudes sociales et économique.....	166
Membres de l'Union catholique des Etudes sociales et économique.....	166
Membres de l'Union catholique des Etudes sociales et économique.....	166
3.3. Lettres et circulaires.....	166
Georges DE MONTENACH, <i>Lettre au vicomte de Roquefeuil, président de l'Association catholique de la Jeunesse française</i>	166
3.6. Procès-verbaux.....	166
<i>Procès-verbaux de la Conférence de Fribourg</i> datée des 21, 22, 23 octobre 1885.....	166
<i>Procès-verbaux de la III^{me} Conférence annuelle</i> , daté des 10, 11, 12, 13 octobre 1886.....	167
<i>Procès-verbaux de la IV^{me} Conférence annuelle</i> , datée des 8, 9, 10, 11, 12 octobre 1887.....	167
<i>Procès-verbaux de la V^{me} Conférence annuelle</i> , datée des 6, 7, 8, 9, 10 octobre 1888.....	167
<i>Procès-verbaux de la VI^{me} Conférence annuelle</i> , datée des 4, 5, 6, 7 octobre 1890.....	167
<i>Procès-verbaux de la VII^{me} Conférence annuelle</i> , datée des 3,4, 5, 6, 7 octobre 1891.....	167
<i>Réunion tenue à Rome chez le comte de Kuefstein le 17 avril 1893</i>	167
3.7. Travaux réalisés par des membres de l'Union.....	167
A. Régime du travail.....	167
Georges DE PASCAL, <i>Question de l'assurance</i> . Mémoire du 20 juin 1889.....	167
Augustin LEHMKUHL, <i>Question : Assurance des ouvriers</i> . Mémoire daté de mars 1890.....	167
UNION DE FRIBOURG, <i>Proposition tirée des travaux du Dr Steinle (1888)</i> , du Père Pascal et du Père Lehmkühl, datée de mars 1890.....	167
Duc d'Ursel, <i>Note sur la législation en matière d'habitations ouvrières (Loi belge du 9 août 1889)</i> , datée d'avril 1890.....	168
D.1. Entente internationale.....	168
Louis MILCENT, <i>Rapport présenté au nom de la 1^{ère} Commission</i> du 22 octobre 1885.....	168
Ferdinand DE BUCQUOY, <i>Mémoire sur l'entente internationale pour la régularisation de la production</i> du 20 avril 1887.....	168
Adolphe D'AVRIL, <i>Protection internationale des travailleurs</i> . Proposition datée du 17 septembre 1888.....	168

Louis OLIVI, <i>D'un arbitrage pontifical en matière de législation internationale sur le travail</i> . Mémoire daté de novembre 1890.	168
A. TRABERT, <i>Les droits protecteurs envisagés comme une nécessité internationale</i> . Mémoire daté de juillet 1891.	168
D.2. Régime corporatif	168
Louis MILCENT, <i>Rapport sur le régime corporatif</i> . II ^{me} Partie, daté d'octobre 1886	168
Louis MILCENT, <i>Les sociétés industrielles et l'organisation corporative du travail</i> . Mémoire du 30 août 1888.	168
Gustav VON BLOME, <i>La corporation dans les arts et métiers</i> . Mémoire daté de novembre 1890.	168
4. DOCUMENTS TIRÉS DE CHARLES MOLETTE, ALBERT DE MUN 1872-1890.	169
4.3. Lettres et circulaires	169
Albert DE MUN, <i>Lettre 486 à Félix de Roquefeuil, datée de « Le Havre, 9 juillet 1884 »</i>	169
Albert DE MUN, <i>Lettre 500 à Félix de Roquefeuil, datée de « Paris, 20 avril 1885 »</i>	169
Louis MILCENT, <i>Lettre à son frère du 15 octobre 1886</i>	169
Louis MILCENT, <i>Lettre à son frère du 20 octobre 1887</i>	169
4.4. Correspondance avec le Saint-Siège	169
<i>Mémoire confidentiel sur les travaux de l'Union catholique des études sociales et économiques à Fribourg</i>	169
4.6. Procès-Verbaux	170
René DE LA TOUR DU PIN, <i>Réunion de Fribourg</i> . Procès-verbal daté du 18 octobre 1884	170
4.7. Travaux réalisés par des futurs membres de l'Union de Fribourg	170
A. Régime du travail	170
Paul DE BRÉDA, <i>Mémoire</i>	170
D.1. Entente internationale	170
Adolphe D'AVRIL, <i>Une note préparatoire à la réunion de Fribourg de 1888</i> datée du 17 septembre 1888.	170
E. Nature et rôle de la doctrine sociale	170
René de La Tour du Pin, <i>Mémoire</i>	170

Présentation des documents consultés

1. Archives Mermillod à l'Albertinum

1.3. Lettres et Circulaires

1.3.1 Lettres du marquis René de La Tour du Pin

René LA TOUR DU PIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 2 février 1881*

dans laquelle il parle de leur rôle respectif dans l'Œuvre des Cercles, de son séjour en Autriche où il rencontra l'économiste chrétien antilibéral Meyer, tout en évoquant les écoles plus libérales de Périn et Le Play.

[manuscrit, 4 pages]

René LA TOUR DU PIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 22 septembre 1884*

dans laquelle il le remercie d'avoir favorisé la tenue d'un futur échange d'idées entre le marquis et un éminent personnage de la cour romaine sur la question d'une législation ouvrière chrétienne internationale.

[manuscrit, 4 pages]

René LA TOUR DU PIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 8 novembre 1884*

dans laquelle il lui fait part des démarches entreprises suite à leur première réunion.

[manuscrit, 4 pages]

René LA TOUR DU PIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 8 novembre 1885*

dans laquelle il relate une indiscretion commise lors de la dernière réunion et parle de la tempête qui secoue l'Œuvre des Cercles, de la section belge et anglaise.

[manuscrit, 3 pages]

René LA TOUR DU PIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 15 mai 1886*

dans laquelle il l'informe qu'il a recruté Albert d'Hyrvoix pour en faire son adjoint.

[manuscrit, 4 pages]

René LA TOUR DU PIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 20 juillet 1886*

dans laquelle il l'informe des dates retenues pour la conférence de 1887.

[manuscrit, 4 pages]

René LA TOUR DU PIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 31 août 1886*

dans laquelle il lui fait part du degré d'avancement des études en vue la prochaine réunion.
[manuscrit, 4 pages, déchirée au coin en haut à gauche]

René LA TOUR DU PIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 27 septembre 1887*

dans laquelle il confirme les dates de la prochaine réunion, la participation d'un certain nombre de membres et quelques points du programme.

[manuscrit, 3 pages]

René LA TOUR DU PIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 25 décembre 1887*

dans laquelle il lui fait part des prochains déplacements de Henri Lorin.

[manuscrit, 4 pages]

1.3.2. Lettres du comte François von Kuefstein

François VON KUEFSTEIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 6 février 1885*

dans laquelle il accuse réception d'un courrier du 2 février.

[manuscrit, 3 pages]

François VON KUEFSTEIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 20 janvier 1886*

dans laquelle il lui rapporte l'audience que le pape lui a accordée le 18 janvier 1886 et son action à Rome.

[manuscrit, 5 pages]

1.3.3. Lettres du baron Félix de Roquefeuil

Félix DE ROQUEFEUIL, *Lettre à Mgr Mermillod du 30 mars 1881*

dans laquelle il lui transmet le texte de l'avis n°7 du Conseil des Etudes adopté par le comité de l'Œuvre le 23 février 1881.

[manuscrit, 3 pages]

Félix DE ROQUEFEUIL, *Lettre à Mgr Mermillod du 8 août 1887*

dans laquelle il est peiné de ne pas pouvoir participer à la prochaine conférence de l'Union en raison du mauvais état de santé de sa mère.

[manuscrit, 3 pages]

Félix DE ROQUEFEUIL, *Lettre à Mgr Mermillod du 9 octobre 1887*

dans laquelle, en sa qualité de président, il lui adresse le compte rendu de la 1^{ère} assemblée générale de l'Association catholique de la jeunesse française.

[manuscrit, 3 pages]

1.3.4. Circulaires et lettre diverses

Louis MILCENT, *Lettre à Mgr Mermillod du 2 juillet 1884*

dans laquelle, comme il va passer quelques jours dans le Jura et sur demande de La Tour du Pin, il cherche à saluer Mermillod. Milcent joint à sa lettre un exemplaire du dernier discours d'Albert de Mun, « Législation sociale et Régime corporatif », tout en précisant que « (l)a Suisse a donné jusqu'ici l'exemple en entrant dans la voie de cette législation sociale, protection des ouvriers » avec son gouvernement qui a pris l'initiative d'établir certaines règles internationales.

[manuscrit, 4 pages]

Charles VON LOEWENSTEIN, *Lettre à Mgr Mermillod du 22 mai 1885*

dans laquelle il lui relate ses rencontres à Rome avec le cardinal Jacobini et avec Mgr Mocenni où il fut accompagné de Kuefstein. Ces deux prélats ont donné leur assentiment complet à l'Union de Fribourg. Mention du prince Salviati qui n'est pas sûr de pouvoir participer à la prochaine conférence d'octobre.

[manuscrit, 2 pages]

Ferdinand LEVÉ, *Lettre à Mgr Mermillod du 7 octobre 1886*

dans laquelle il lui demande de l'excuser à la prochaine conférence de Fribourg à laquelle il ne pourra pas participer en raison de sa santé.

[manuscrit, 1 page]

Albert DE MUN, *Lettre à Mgr Mermillod du 8 mai 1887*

dans laquelle il lui transmet le compte-rendu de l'Assemblée d'Angers avec son discours, tout en lui demandant s'il peut aller porter la bénédiction à Ancel qui, souffrant, va quitter Fribourg mardi. De Mun doit encore se renseigner sur le jour de sa communication au Congrès catholique et invite Mermillod à déjeuner le dimanche prochain.

[manuscrit, 2 pages]

François DE KUEFSTEIN, *Circulaire du secrétaire des Etudes du 26 novembre 1889*

[imprimé recto-verso avec en-tête de l'Union]

dans laquelle il cherche à fixer une réunion dans le courant de 1890, tout en rappelant qu'il n'a encore reçu aucun des mémoires promis.

Monsieur de Marolles, *Lettre à Mgr Mermillod datée de la Pentecôte 1890*

dans laquelle il lui transmet ses félicitations pour son cardinalat.

[manuscrit, 1 page]

Albert HYRVOIX, *Lettre à Mgr Mermillod datée de Pâques 1891*

dans laquelle il lui fait part, en réponse à la lettre d'adieux de Mermillod à ses diocésains, de son profond regret de le voir quitter Fribourg, tout en le félicitant pour son accès au cardinalat.

[manuscrit, 4 pages]

Monsieur DE MAROLLES, *Lettre à Mgr Mermillod du 30 mai 1891*

dans laquelle il lui fait part d'une réflexion sur *Rerum novarum*, notamment sur le rôle de l'Etat que le pape met en avant.

[manuscrit, 8 pages]

Lettre des membres de la VIIe conférence du 7 octobre 1891 à Mgr Mermillod

qui ne saurait clore leurs travaux sans déplorer le profond regret que leur cause son absence.

[manuscrit, 5 pages avec les signatures des membres]

1.4. Correspondances avec le Saint-Siège

René DE LA TOUR DU PIN, *Projet de note destinée à être mise sous les yeux du St Père, datée du 10 octobre 1887.*

Ce texte figure en imprimé dans le PVUF 1887.

[manuscrit, 6 pages]

Message au Saint-Père

[manuscrit, 4 pages]

Il s'agit selon nous du message prononcé durant l'audience du 30 janvier 1888. La mention du jubilé sacerdotal - qui s'est tenu en 1887 – fournit un *terminus a quo* postérieur à 1887.

1.7. Travaux réalisés par des membres de l'Union

A. Régime du travail

Décision de la séance du 18 janvier 1882. L'homme a un droit absolu et inaliénable sur son travail

[manuscrit, 16 pages]

Nous pensons qu'il s'agit du procès-verbal d'une réunion du Cercle romain. Mgr Mermillod était à Rome à cette époque et l'écriture correspond selon toute vraisemblance à celle de François de Kuefstein.

E. Nature et rôle de l'Union de Fribourg et de la doctrine sociale

René DE LA TOUR DU PIN, *Projet de réponses aux trois points du programme par le comte François de Kuefstein chargé de la préparation de la conférence, daté du 10 octobre 1885, daté du 10 octobre 1885*

[manuscrit, 7 pages]

Ce dossier comprend le projet de réponse en lui-même, un résumé intitulé *Projet de réponses aux trois questions du programme* qui porte la mention « Union de Fribourg » et « Conférence de 1885 » (manuscrit, 2 pages) ainsi que *les Statuts de l'Institut catholique de sociologie qui sera nommé : Union de Fribourg (en Suisse)*, manuscrit, 6 pages). Comme le *nota bene* sur la page de couverture le précise, ce dossier complète « un exposé général des bases, des principes et des vues sur lesquels s'est constituées l'Union » et « un plan d'organisation définitive de l'Union ».

René DE LA TOUR DU PIN (?), *Note sur la crise sociale actuelle et appel à l'intervention de l'Eglise*

Ce document comporte un sommaire qui indique : « I. Constatation de la crise._ II. Ses causes._ III Ses remèdes._ IV. Rôle historique de l'Eglise. _ V. Son action actuelle par les Œuvres._ VI. Par la doctrine._ VII La médiation papale.

[manuscrit, 8 pages]

En comparant les écritures, nous sommes quasi sûrs qu'il est de la main de La Tour du Pin et qu'il devait constituer une pièce supplémentaire de son *Projet de réponse*.

Réponse à des critiques émises contre l'Union

[manuscrit, 9 pages,]

Sans date ni auteur mentionnés.

Du devoir pour le clergé de s'occuper de la question sociale

En-tête : Ecclesia parochialis ad Sanctum Stephanum Mulhusae (dioec. Argent.), ce document porte la date de 1886 au crayon.

[manuscrit, 2 pages, sans mention de l'auteur ni d'une date plus précise]

Document sur le rôle de l'Union de Fribourg

[manuscrit, composé de 5 feuillets de 4 pages chacun.]

Document très annoté que nous n'avons pas repris ici.

« Les doctrines sociales qui ont cours... »

[manuscrit, 14 pages]

Sans titre ni date ni auteur mentionnés.

Recension de différentes revues en rapport avec la question sociale

[manuscrit, 4 pages]

Sans date ni auteur mentionnés.

2. Archives « Union de Fribourg » de la BCU

2.1. Boîte 1

2.1.1. Liste de membres

Liste nominative des Membres de l'Union des Etudes catholiques sociales et économiques

datée du 1^{er} décembre 1886.

[autographié, 6 pages]

Membres de l'Union catholique des Etudes sociales et économiques

sans date, datée par recoupement au 31 décembre 1885

[autographié, 3 pages]

2.1.2. Convocations et compte-rendu

René DE LA TOUR DU PIN, *Réunion de la deuxième conférence annuelle*

Compte-rendu du marquis René de la Tour du Pin avec Préambule et Constitution datée du 24 octobre 1885.

[autographié, 4 pages]

Réunion de la III^e conférence annuelle

Convocation du marquis René de la Tour du Pin, datée par recoupement de 1886.

[autographié, 2 pages]

Réunion de la IV^{ème} conférence annuelle

Convocation du marquis René de la Tour du Pin, datée du 1^{er} juin 1887.

[autographié, 2 pages]

Réunion de la V^{me} conférence annuelle

Convocation du marquis René de la Tour du Pin, datée du 15 juillet 1888.

[imprimé, 2 pages]

Réunion de la VI^{me} conférence annuelle

Convocation du marquis René de la Tour du Pin, datée du 8 juin 1889.

[imprimé, 1 page]

Réunion de la VII^{me} conférence annuelle

Convocation du marquis René de la Tour du Pin, datée du 31 mai 1890.

[imprimé, 1 page]

Réunion de la VII^{me} conférence annuelle

Convocation du marquis René de la Tour du Pin, datée du 6 août 1891.

[imprimé, 1 page]

2.1.3. Lettres et Circulaires

François DE KUEFSTEIN, *Circulaire du secrétaire des Etudes datée d'avril 1887*

[autographié, 2 pages]

François DE KUEFSTEIN, *Circulaire du secrétaire des Etudes du 12 juillet 1888*

Ecrit le 8 juillet 1888.

[imprimé, 1 page]

François DE KUEFSTEIN, *Circulaire du secrétaire des Etudes du 12 juillet 1888*

Ecrit le 9 juillet 1888. Suivie d'un épilogue.

[imprimé, 4 page]

Gaspard MERMILLOD, *Circulaire aux membres de l'Union du 30 septembre 1889*

[imprimé, 1 page]

2.1.4. Correspondance avec le Saint-Siège

Adresse au Saint-Père

datée du 14 janvier 1886.

[autographié, 3 pages]

Bref de Léon XIII

daté du 12 avril 1886, écrit en français et suivi du latin.

[imprimé, 2 pages pour le français]

Compte-rendu de l'audience accordée par le Saint-Père aux membres de l'Union catholique de Fribourg le 30 janvier 1888

daté de février 1888, suivi de l'adresse remise au pape.

[imprimé, 4 pages]

2.1.5. Listes des publications faites par l'Union de Fribourg

Publications faites par l'Union catholique des études sociales et économiques, du 23 octobre 1885 au 10 octobre 1886

[autographié, 2 pages]

Publications imprimées ou autographiées faites par l'Union catholique des études sociales et économiques, du 10 octobre 1886 au 10 octobre 1887

[autographié, 2 pages]

Publications faites par l'Union catholique de Fribourg, du 13 octobre 1887 au 6 octobre 1888

[imprimé, 3 pages]

2.1.6. Procès-verbaux

Ils se trouvent aussi dans les archives de la BCU, mais il fut plus facile de les reprendre à partir du recueil mentionné sous 3.

2.1.7. Travaux réalisés par des membres de l'Union

A. Régime du travail

François DE KUEFSTEIN, *Conclusions à ajouter au VIII^{ème} point du Mémoire du R.P. Lehmkuhl sur le salaire* datées de septembre 1887.

[autographié, 1 page]

Dr DE STEINLE, *Assurance des ouvriers*. Mémoire daté du 12 juillet 1888.

[imprimé, 2 pages]

Union de Fribourg

Traduction des décisions prises en 1889 par le Congrès catholique de Vienne, datée de juillet 1890.

[imprimé, 3 pages]

Sans titre.

B. Régime de la propriété : -

Documents existant, mais non repris dans le cadre de ce travail.

C. Régime du crédit : -

Documents existant, mais non repris dans le cadre de ce travail.

D. Rôle des pouvoirs publics

Documents existant, mais non repris dans le cadre de ce travail.

D.1. Entente internationale

Adolphe d'AVRIL, *Restauration chrétienne du droit international*, daté de l'exaltation de la Sainte-Croix 1886.

[autographié, 4 pages]

D.2. Régime corporatif

François DE KUEFSTEIN, *Projet de questionnaire pour l'étude du Régime Corporatif* daté du 24 décembre 1885

[autographié, 2 pages]

2.2. Boîte 2

2.2.3. Lettres et Circulaires

François DE KUEFSTEIN, *Lettre au révérend Père Jaquet du 20 novembre 1889*

dans laquelle il déplore le fait de n'avoir reçu aucun mémoire des autres membres et lui demande de faire partir une circulaire.

La date de la lettre a été corrigée au 27 novembre. La circulaire datée du 26 novembre 1889 a été retrouvée dans les AAM.

[manuscrit, 3 pages avec 1 feuille d'explication annexée du RP Jaquet datée du 1 décembre 1889]

2.2.7. Travaux réalisés par des membres de l'Union

A. Régime du travail

Georges DE PASCAL, *Question de l'assurance. Mémoire du 30 juin 1889*

[manuscrit, 3 pages]

Il s'agit de la version manuscrite de l'imprimé daté du 20 juin 1889. Une erreur de date figure vraisemblablement sur l'imprimé.

D.1. Entente internationale

Louis OLIVI, *D'un arbitrage pontifical en matière de législation internationale sur le travail. Mémoire de novembre 1890*

[manuscrit, 7 pages]

Sans date explicite. Or, nous savons qu'il s'agit de la version manuscrite de l'imprimé qui est daté de novembre 1890.

E. Nature et rôle de l'Union de Fribourg et de la doctrine sociale

Note à communiquer à la presse

[manuscrit, 1 page]

Annotations nombreuses.

2.3. Boîte 3

2.3.3. Lettres et Circulaires

René DE LA TOUR DU PIN, *Lettre au Révérend Père Jaquet du 24 janvier 1886*

dans laquelle il trouve qu'après relecture des procès-verbaux, on n'a pas suffisamment explicité le fait que le rapport présenté par M. Milcent au nom de la 1^{ère} Commission n'a pas seulement été entendu, mais bien aussi adopté.

[manuscrit, 3 pages]

René DE LA TOUR DU PIN, *Lettre au Révérend Père Jaquet du 30 janvier 1886*

dans laquelle il répond, à la place de Milcent, malade, à son précédent courrier. La Tour du Pin l'informe qu'il a reçu une excellente note du comte Blome, relative au questionnaire du régime corporatif, et que le comte de Kuefstein a enfin reçu audience.

[manuscrit, 2 pages]

François DE KUEFSTEIN, *Lettre au Révérend Père Jaquet du 12 septembre 1887*

dans laquelle il lui demande de faire des autographiés des conclusions qu'il a ajoutées au mémoire d'Henri Lorin.

[manuscrit, 3 pages]

René DE LA TOUR DU PIN, *Lettre au révérend Père Jaquet du 22 novembre 1887*

dans laquelle il règle un incident par rapport à la reproduction des procès-verbaux de la Conférence.

[manuscrit, 3 pages]

René DE LA TOUR DU PIN, *Lettre au Révérend Père Jaquet du 10 juillet 1888*

dans laquelle il règle quelques détails organisationnels pour la prochaine conférence.

[manuscrit, 2 pages]

René DE LA TOUR DU PIN, *Lettre au Révérend Père Jaquet du 18 septembre 1893*

dans laquelle il paie sa cotisation de membre de l'Union de Fribourg, tout en renonçant à continuer d'en être le secrétaire vu que le comte de Blome s'est retiré. Il ne conçoit en effet pas son engagement sans le concours de ce dernier.

[manuscrit, 2 pages]

2.3.4. Correspondance avec le Saint-Siège

Mémoire confidentiel du 2 février 1888

présenté à Léon XIII et signé par Mgr Mermillod, le comte François Kuefstein et Henri Lorin.

[imprimé, 4 pages]

2.3.6. Procès-verbaux

René DE LA TOUR DU PIN, *Réunion de Fribourg*. Procès-verbal du 18 octobre 1884

Il s'agit du procès-verbal de la première conférence de l'Union de Fribourg.

[autographié, 4 pages]

2.3.7. Travaux réalisés par des membres de l'Union

A. Régime du travail

Procès-verbaux des trois séances de la commission sur la régularisation de la production (1888), datés des 7, 8 et 9 octobre 1888

Ce dossier contient les procès-verbaux de la séance du dimanche matin 7 [manuscrit, 7 pages], de la séance du lundi matin 8 [manuscrit, 12 pages] et de la séance du mardi matin 9 [manuscrit, 4 pages].

Procès-verbaux des trois séances de la commission sur le régime du travail (1891) datés des 4, 5 et 6 octobre 1888

Ce dossier contient les procès-verbaux de la séance du 4 [manuscrit, pp. 1-4], de la séance du lundi matin 8 [manuscrit, p. 5] et de la séance du mardi matin 9 [manuscrit, p. 6] ainsi qu'une note additionnelle sur la prime et la participation [manuscrit, 1 page] et sur le salaire [manuscrit, 1 page].

Procès-verbal de la séance du mercredi 7 octobre 1891 sur l'organisation professionnelle

La page de titre porte la mention « 2^{ème} séance » et « à M^r, le C^{te} de S^t-Gilles, de la part de M^r E. de Girard. »

[manuscrit, 6 pages]

3. Recueil « Union catholique d'études sociales »

3.1. Liste de membres

Liste des membres

extrait du PVUF1885

[autographié, 1 page]

Membres de l'Union catholique des Etudes sociales et économique

daté du 1^{er} janvier 1889.

[imprimé, 8 pages]

Membres de l'Union catholique des Etudes sociales et économique

extrait du PVUF1890, pp.37-44.

[imprimé, 8 pages]

Membres de l'Union catholique des Etudes sociales et économique

extrait du PVUF1891, pp.27-34.

[imprimé, 8 pages]

3.3. Lettres et circulaires

Georges DE MONTENACH, Lettre au vicomte de Roquefeuil, président de l'Association catholique de la Jeunesse française

Suivie de la réponse de l'association, datée du 12 avril 1891.

[imprimé, 7 pages]

3.6. Procès-verbaux

Procès-verbaux de la Conférence de Fribourg datée des 21, 22, 23 octobre 1885

rédigé par Henri Lorin.

[autographié, 11 pages]

Il s'agit du procès-verbal de la deuxième conférence. Le procès-verbal suivi de la liste des membres du Bureau et du Conseil.

Procès-verbaux de la III^{me} Conférence annuelle, daté des 10, 11, 12, 13 octobre 1886

rédigé par Henri Lorin.

[autographié, 32 pages]

Le procès-verbal est suivi du règlement de l'Union catholique d'Etudes sociales et économique et de la liste des membres présents à la III^{me} Conférence.

Procès-verbaux de la IV^{me} Conférence annuelle, datée des 8, 9, 10, 11, 12 octobre 1887

[imprimé, 41 pages]

Le procès-verbal est suivi d'une note sur le régime du crédit [imprimé, 3p.]

Procès-verbaux de la V^{me} Conférence annuelle, datée des 6, 7, 8, 9, 10 octobre 1888

[imprimé, 32 pages]

Procès-verbaux de la VI^{me} Conférence annuelle, datée des 4, 5, 6, 7 octobre 1890

[imprimé, 36 pages]

Procès-verbaux de la VII^{me} Conférence annuelle, datée des 3,4, 5, 6, 7 octobre 1891

[imprimé, 34 pages]

Réunion tenue à Rome chez le comte de Kuefstein le 17 avril 1893

[imprimé, 4 pages]

Procès-verbal daté de juin 1893.

3.7. Travaux réalisés par des membres de l'Union

A. Régime du travail

Georges DE PASCAL, *Question de l'assurance*. Mémoire du 20 juin 1889

[imprimé, 3 pages]

Augustin LEHMKUHL, *Question : Assurance des ouvriers*. Mémoire daté de mars 1890

[imprimé, 2 pages]

UNION DE FRIBOURG, *Proposition tirée des travaux du Dr Steinle (1888), du Père Pascal et du Père Lehmkuhl*, datée de mars 1890

[imprimé, 2 pages]

Duc d'Ursel, *Note sur la législation en matière d'habitations ouvrières (Loi belge du 9 août 1889)*, datée d'avril 1890.

[imprimé, 6 pages]

D.1. Entente internationale

Louis MILCENT, *Rapport présenté au nom de la 1^{ère} Commission* du 22 octobre 1885.

[autographié, 11 pages]

Ferdinand DE BUCQUOY, *Mémoire sur l'entente internationale pour la régularisation de la production* du 20 avril 1887

[imprimé, 15 pages]

En français et allemand.

Adolphe D'AVRIL, *Protection internationale des travailleurs. Proposition* datée du 17 septembre 1888

[imprimé, 3 pages]

Louis OLIVI, *D'un arbitrage pontifical en matière de législation internationale sur le travail. Mémoire* daté de novembre 1890.

[imprimé, 8 pages]

A. TRABERT, *Les droits protecteurs envisagés comme une nécessité internationale. Mémoire* daté de juillet 1891.

[imprimé, 8 pages]

D.2. Régime corporatif

Louis MILCENT, *Rapport sur le régime corporatif. II^{me} Partie*, daté d'octobre 1886

[autographié, 13 pages]

Louis MILCENT, *Les sociétés industrielles et l'organisation corporative du travail. Mémoire* du 30 août 1888.

[imprimé, 11 pages]

Gustav VON BLOME, *La corporation dans les arts et métiers. Mémoire* daté de novembre 1890

[imprimé, 4 pages]

4. Documents tirés de Charles MOLETTE, *Albert de Mun 1872-1890.*

Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique d'après des documents inédits, Paris, Beauchesne, 1970.

4.3. Lettres et circulaires

Albert DE MUN, *Lettre 486 à Félix de Roquefeuil, datée de « Le Havre, 9 juillet 1884 »*

Tensions avec La Tour du Pin. Rôle de l'aumônier.

Contexte relatif au Conseil des Etudes de l'Œuvre des Cercles.

(pp. 203-204, document n° 48)

Albert DE MUN, *Lettre 500 à Félix de Roquefeuil, datée de « Paris, 20 avril 1885 »*

Relations avec Rome.

Contexte relatif au Conseil des Etudes de l'Œuvre des Cercles.

(p. 205, document n° 49)

Louis MILCENT, *Lettre à son frère du 15 octobre 1886*

Echos des premières réunions de Fribourg.

La réunion d'octobre 1886.

(p. 211, document n°57a, provenant des archives Milcent)

Louis MILCENT, *Lettre à son frère du 20 octobre 1887*

Echos des premières réunions de Fribourg.

La réunion d'octobre 1887.

(p. 212, document n°57b, provenant des archives Milcent)

4.4. Correspondance avec le Saint-Siège

Mémoire confidentiel sur les travaux de l'Union catholique des études sociales et économiques à Fribourg

présenté à Léon XIII et signé par Mgr Mermillod, le comte François Kuefstein et Henri Lorin.

Il s'agit d'une version éditée par Molette du Mémoire confidentiel trouvé en 2.3.4

(pp. 272-274)

4.6. Procès-Verbaux

René DE LA TOUR DU PIN, *Réunion de Fribourg*. Procès-verbal daté du 18 octobre 1884

« Préliminaires de l'Union internationale catholique d'études sociales et économiques »

Ce document est une version éditée du PVUF 1884.

(Annexe III, pp. 262-264)

4.7. Travaux réalisés par des futurs membres de l'Union de Fribourg

A. Régime du travail

Paul DE BRÉDA, *Mémoire*

Pièce du dossier remis à Léon XIII en mars 1881.

Contexte relatif au Conseil des Etudes de l'Œuvre des Cercles.

(Annexe I, pp. 239-246)

D.1. Entente internationale

Adolphe D'AVRIL, *Une note préparatoire à la réunion de Fribourg de 1888* datée du 17 septembre 1888.

(Annexe VI, pp. 275-277)

E. Nature et rôle de la doctrine sociale

René de La Tour du Pin, *Mémoire*

Aperçu de la situation des catholiques vis-à-vis des questions économiques.

Pièce du dossier remis à Léon XIII en mars 1881.

Contexte relatif au Conseil des Etudes de l'Œuvre des Cercles

(Annexe 1, pp. 246-249)

Bibliographie générale

1. Sur l'Union de Fribourg, ses origines et sa postérité

BEDOUELLE, Guy, « De l'influence réelle de l'Union de Fribourg sur l'Encyclique *Rerum novarum* », in : COLL., *Rerum novarum : écriture, contenu et réception d'une encyclique*. Actes du colloque international organisé par l'Ecole française de Rome et le Greco n°2 du CNRS (Rome, 18-20 avril 1991), Rome, Ecole française de Rome, 1997, pp. 241-254.

BESSON, Marius, « Le Cardinal Mermillod », in : UNION CATHOLIQUE D'ÉTUDES INTERNATIONALES, *Catholicisme et vie internationale, publié à l'occasion du centenaire du cardinal Mermillod*, Fribourg, Fragnière frères éditeurs, 1924, pp. 9-19.

BOTOS, Máté, « Frédéric Le Play, inspirateur de l'union de Fribourg ? », in : SAVOYE, Antoine – CARDONI Fabien (dir.), *Frédéric Le Play : Parcours, audiences, héritage*, Nouvelle édition en ligne, Paris, Presses des Mines, 2007.

<<http://books.openedition.org/pressesmines/447>>, consultation le 2 août 2016.

- , « La postérité de l'Union de Fribourg dans la mémoire catholique », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle* 100 (2006), 305-314,

<<http://dx.doi.org/10.5169/seals-130391>>, consultation le 4 avril 2016.

BOTOS, Máté – PYTHON, Francis, « L'Union de Fribourg », in : FEDRIGO, Claudio – BUCHILLER, Carmen – FOERSTER Hubert (éd.), *Fribourg sur les chemins de l'Europe*. Exposition du 4 mai au 24 juin 2000, Fribourg, Archives de l'Etat de Fribourg – Bibliothèque cantonale et universitaire de Fribourg – Service archéologique cantonal de Fribourg, 2000, p. 115-121.

CHARRIÈRE, Michel, « Aux sources de la doctrine sociale catholique. L'Union de Fribourg (1884-1891) », *Choisir* 275 (11. 1982), 12-19.

CHENAUX, Philippe, « Les origines de l'Union de Fribourg », in : COLL., *Rerum novarum : écriture, contenu et réception d'une encyclique*. Actes du colloque international organisé par

- l'Ecole française de Rome et le Greco n°2 du CNRS (Rome, 18-20 avril 1991), Rome, Ecole française de Rome, 1997, pp. 255-266.
- COLL., *Beschlüsse welche von drei verschiedenen Studienkommissionen katholischer Sozialpolitiker in den Jahren 1882-1891 gefasst worden sind*, Sankt-Pölten, Leo Gesellschaft, 1903.
- COLL., *Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg. 1883-1893*, Blois, Imprimeries réunies du Centre, 1903.
- COLL., « Thèses d'économie sociale. Propositions adoptées en 1881, 1882 et 1883, à Rome, sur le Travail, la Propriété, la Répartition des gains, les deux genres de Sociétés et leurs autorités suprêmes », *L'Association Catholique* [=AC] 22/3 (septembre 1886) 360-365.
- DUTHOIT, Eugène, « L'Union de Fribourg », in : UNION CATHOLIQUE D'ÉTUDES INTERNATIONALES, *Catholicisme et vie internationale, publié à l'occasion du centenaire du cardinal Mermillod*, Fribourg, Fragnière frères éditeurs, 1924, pp. 20-40.
- FLEURY, *Notes biographiques sur Monseigneur Mermillod*. Une page de l'histoire contemporaine de Genève, œuvre posthume en cours d'édition, 1885.
- JOBLIN, Joseph, « L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII en faveur d'une législation internationale du travail. Son lien avec "Rerum novarum" », *Archivum Historiae Pontificiae*, 28 (1990), Romae, Pontificia Universitas Gregoriana Facultas Historiae Ecclesiasticae, 357-372.
- KAUFMANN, Willy - PYTHON, Francis, « Union de Fribourg. Soziale Strömungen, Persönlichkeiten und Thesen im Vorfeld der Enzyklika Rerum novarum », *Academia Civitas* 3 (1991), 46-48.
- LAMBERTS, Emiel, « L'internationale noire. Une organisation secrète au service du Saint-Siège », in : ID. (dir.), *The Black International – L'Internationale noire (1870-1878)*. Le Saint-Siège et le catholicisme militant en Europe, « KADOC-Studies » by Leuven University Press, Bruxelles – Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2002, pp. 15-101.

MARMY, André, *Terrain miné*. Essais, Genève, Perret-Gentil, 1986.

MASSARD, Cyrille, *L'Œuvre sociale du cardinal Mermillod*. L'union de Fribourg, Louvain, Librairie universitaire, 1914.

MATTIOLI, Aram, « Die Union de Fribourg oder die gegenrevolutionären Wurzeln der katholischen Soziallehre », in : MATTIOLI, Aram – Wanner, Gerhard (Hg.), *Katholizismus und « soziale Frage »*. Ursprünge und Auswirkungen der Enzyklika « Rerum novarum » in Deutschland, Liechtenstein, Vorarlberg und St. Gallen, « Clio Lucernensis – ad hoc. Kleine Reihe des Historischen Seminars, Hochschule Luzern 2 », Zürich, Chronos Verlag, 1995, pp. 15-32.

PAULHUS, Normand J., « Social Catholicism and the Fribourg Union », *Selected Papers from the Annual Meeting (Society of Christian Ethics)*. 21 Annual Meeting (1980), 63-88
<<http://www.jstor.org/stable/23559843>>, consultation le 22 décembre 2016.

-, *The Theological and Political Ideals of the Fribourg Union*, Boston, Boston College-Andover Newton Theological Seminary, 1983.

PYTHON, Francis, « La doctrine sociale de l'Église dans l'enseignement à l'Université de Fribourg : approche thématique et essai de périodisation, 1889-1956 », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle* 83 (1989), 83-119,
<<http://dx.doi.org/10.5169/seals-130199>>, consultation le 30 juin 2016.

SIENKIEWICZ, Grzegorz W., « L'Union de Fribourg et son apport au développement de la notion du bien commun dans le contexte de l'encyclique *Rerum Novarum* » in : Paul DEMBINSKI et Jean-Claude HUOT (éds.), *Le bien commun : par-delà les impasses*, Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 2017 [à paraître].

2. Sur le catholicisme social en général

ALTERMATT, Urs, « L'engagement des intellectuels catholiques suisses au sein de l'Internationale noire », in : Emiel LAMBERTS (dir.), *The Black International – L'Internationale noire (1870-1878)*. Le Saint-Siège et le catholicisme militant en Europe, « KADOC-Studies » by Leuven University Press, Bruxelles – Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2002, pp. 409-426.

CHENAUX, Philippe, « La réception de l'encyclique en Suisse », in : COLL., *Rerum novarum : écriture, contenu et réception d'une encyclique*. Actes du colloque international organisé par l'Ecole française de Rome et le Greco n°2 du CNRS (Rome, 18-20 avril 1991), Rome, Ecole française de Rome, 1997, pp. 497-502.

- , « Papauté et théologie à Rome dans les années 1870-1878 », in : Emiel LAMBERTS (dir.), *The Black International – L'Internationale noire (1870-1878)*. Le Saint-Siège et le catholicisme militant en Europe, « KADOC-Studies » by Leuven University Press, Bruxelles – Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2002, pp. 257-270.

FLICHE, Augustin - MARTIN, Victor (Dir.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 21 : *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)* par R. AUBERT, Paris, Bloud & Gay, 1952.

JARLOT, Georges, « Les avant-projets de "Rerum Novarum" et les "Anciennes Corporations" », *Nouvelle Revue Théologique* 1 (1959), 60-77.

JOBLIN, Joseph, « Doctrine et action sociale : Réflexion sur l'évolution du mouvement social chrétien, avant et après *Rerum novarum* », in : COLL., *Rerum Novarum Laborem Exercens 2000*. Symposium. De *Rerum Novarum* à *Laborem Exercens* : vers l'an 2000, Rome, Pontificia Commissio Justitia et Pax, 3-5/IV 1982, pp. 89-113.

KOTHEN, Robert, *La pensée et l'action sociales des catholiques. 1789-1944*, « Histoire des théories sociales », Louvain, EM. Warny Imprimeur-Editeur, 1945.

LAMBERTS, Emiel, Political and Social Catholicism in Cisleithania [Austria], in : ID. (dir.), *The Black International – L'Internationale noire (1870-1878)*. Le Saint-Siège et le catholicisme militant en Europe, « KADOC-Studies » by Leuven University Press, Bruxelles – Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2002, pp. 299-317.

LEVILLAIN, Philippe, *Albert de Mun*. Catholicisme français et catholicisme romain du Syllabus au Ralliement, coll. « Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome » fascicule 247, Rome (Palais Farnèse), Ecole française de Rome, 1983.

- , « L'écho des écoles du catholicisme social dans l'encyclique *Rerum Novarum* », in : COLL., *Rerum novarum : écriture, contenu et réception d'une encyclique*. Actes du colloque international organisé par l'Ecole française de Rome et le Greco n°2 du CNRS (Rome, 18-20 avril 1991), Rome, Ecole française de Rome, 1997, pp.107-131.

MAYEUR, Jean-Marie, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*. Principes romains, expériences françaises, Paris, Cerf, 1986.

MAYEUR, Jean-Marie, PIETRI Charles et Luce, VAUCHEZ André, VÉNARD Marc (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. XI : *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)* sous la responsabilité de Jacques GADILLE et Jean-Marie MAYEUR, Tournai, Desclée, 1995.

MOLETTE, Charles, *Albert de Mun 1872-1890*. Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique d'après des documents inédits, Paris, Beauchesne, 1970.

MOULINET, Daniël, « Le Comité de Genève et la mobilisation des catholiques de France », in : Emiel LAMBERTS (dir.), *The Black International – L'Internationale noire (1870-1878)*. Le Saint-Siège et le catholicisme militant en Europe, « KADOC-Studies » by Leuven University Press, Bruxelles – Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2002, pp. 319-343.

MURAT, Antoine, *La Tour du Pin en son temps*, Via Romana, 2008.

TALMY, Robert, *Aux sources du catholicisme social*. L'école de La Tour du Pin, « Bibliothèque de théologie série IV. Histoire de la Théologie 3 », Paris-Tournai, Desclée et Co, 1963.

3. Sur la doctrine sociale de l'Eglise

3.1. Bible et textes du Magistère

La Bible de Jérusalem, trad. française sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 2000 (1998³).

FRANÇOIS, *Laudato Sí*. Lettre encyclique du 24 mai 2015 sur la sauvegarde de la maison commune,

<http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa_francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>, consultation le 24 avril 2017.

JEAN-PAUL II, *Laborem exercens*. Lettre encyclique du 14 septembre 1981 sur le travail humain, présentation de Philippe LAURENT, in : CERAS, *Le discours social de l'Eglise catholique*. De Léon XIII à Benoît XVI, Montrouge, Bayard, 2009, pp. 665-732.

LÉON XIII, *Immortale Dei*. Lettre encyclique du 1^{er} novembre 1885 sur les relations entre l'Eglise et l'Etat,

<http://w2.vatican.va/content/leoxiii/fr/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_01111885_immortale-dei.html>, consultation le 9 mars 2017.

-, *Rerum novarum*. Lettre encyclique du 15 mai 1891 sur la condition des ouvriers, présentation d'Olivier DE DINECHIN, in : CERAS, *Le discours social de l'Eglise catholique*. De Léon XIII à Benoît XVI, Montrouge, Bayard, 2009, pp.17-65.

PIE XI, *Quadragesimo anno*. Lettre encyclique du 15 mai 1931 sur l'instauration de l'ordre social, présentation d'Olivier DE DINECHIN, in : CERAS, *Le discours social de l'Eglise catholique*. De Léon XIII à Benoît XVI, Montrouge, Bayard, 2009, pp. 87-152.

3.2. Autres ouvrages

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 2005.

CALVEZ, Jean-Yves, *L'Eglise et l'économie*. La doctrine sociale de l'Eglise, Paris, L'Harmattan, 1999.

CHRISTOPHE, Paul – MINNERATH, Roland, *Le « Syllabus » de Pie IX*, Paris, Paris, Cerf, 2000.

DAGUET, François, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste LXIV », Paris, Vrin, 2015.

GAY-CROISIER LEMAIRE, Véronique, *Plongée dans l'enseignement social de l'Eglise*. Etude approfondie des principaux textes du Magistère de l'Eglise catholique en matière sociale, économique et politique, Paris, L'Harmattan, 2014.

POULIQUEN, Tanguy Marie, *Mieux vivre ensemble dans un monde en crise*. Précis de Doctrine sociale catholique, Nouan-le-Fuzelier, Editions des Béatitudes, 2008.

ROGER, Baudoin, *Doctrine sociale de l'Eglise*. Une histoire contemporaine, Paris, Cerf, 2012.

THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*. La justice, t. 1. II^a II^{ae} Questions 57-62, traduction française par M. S. GILLET, notes et appendices par J. Th. DELOS, Paris – Tournai – Rome, Editions de la Revue des jeunes - Société saint Jean l'Evangeliste Desclée & Cie, 1932.

-, *Somme de théologie*. La justice, t. 3. II^a II^{ae} Questions 67-79, traduction française par C. SPICQ, Paris – Tournai – Rome, Editions de la Revue des jeunes - Société saint Jean l'Evangeliste Desclée & Cie, 1934.

-, *Somme de théologie*. La vertu, t. 1 I^a II^{ae} Questions 49-60, traduction française par R. BERNARD, notes et appendices par J. Th. DELOS, Paris – Tournai – Rome, Editions de la Revue des jeunes - Société saint Jean l'Evangeliste Desclée & Cie, 1933.

4. En lien avec le régime du travail

BULTOT, Robert, « Les sources philosophiques païennes de l'opposition entre "naturel" et "artificiel" en milieu chrétien », in : HAMESSE, Jacqueline – MURAILLE-SAMARAN, Colette (éds.), *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, « Publications de l'Institut d'études médiévales – Textes, Etudes, Congrès, vol 10 – », Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1990, pp. 101-113.

CHENU, Marie-Dominique, *Pour une théologie du travail*, « Livre de vie », Paris, Seuil, 1955.

COLL., *Le travail, un bien pour l'homme... Projet interdisciplinaire science théologie*, « Projet n°1 Laborem exercens », Namur, Presses universitaires de Namur, 1984.
[Acte du Colloque de Namur, 14-15 octobre 1983].

DELHAYE, Philippe, « Quelques aspects de la doctrine thomiste et néo-thomiste du travail », in : HAMESSE, Jacqueline – MURAILLE-SAMARAN, Colette (éds.), *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, « Publications de l'Institut d'études médiévales – Textes, Etudes, Congrès, vol 10 – », Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1990, pp. 157-175.

DE PASCAL, Georges, « L'idée chrétienne et l'économie sociale », *L'Association Catholique* [=AC] 18/ 2 et 3 (août et septembre 1884) 120-136 et 261-274 ; AC 19/ 2, 4, 6 (février, avril, juin 1885) 148-158, 435-442 et 653-662.

LE GOFF, Jacques, *Du silence à la parole. Droit du travail, société, Etat (1830-1985)*, Quimperlé & Quimper, Calligrammes – La Digitale, 1985.

-, *Le retour en grâce du travail. Du déni à la redécouverte d'une valeur*, Namur, Editions jésuites, 2015.

LE GOFF, Jacques (médiéviste), « Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval », in : HAMESSE, Jacqueline – MURAILLE-SAMARAN, Colette (éds.), *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, « Publications de l'Institut d'études médiévales – Textes, Etudes, Congrès, vol 10 – », Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1990, pp. 7-21.

- MARITAIN, Jacques, *L'homme et l'Etat*, « Bibliothèque de la science politique. Deuxième série. Les grandes doctrines politiques », Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- , *La personne et le bien commun*, « Questions disputées », Paris, Desclée de Brouwer et C^{ie}, 1947.
- MÉDA, Dominique – VENDRAMIN, Patricia, *Réinventer le travail*, Paris, coll. « Le lien social », Presses universitaires de France, 2013.
- NEBEL, Mathias, *La catégorie morale de péché structurel*. Essai de systématique, « Cogitatio Fidei n° 252 », Paris, Cerf, 2006.
- PINCKAERS, Servais Th., *Les sources de la morale chrétienne*. Sa méthode, son contenu, son histoire, Fribourg – Paris, Academic Press – Cerf, (1985) 2012⁵.
- RAMEIX, Suzanne, « Corps humain et corps politique en France. Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'Etat », *Laval théologique et philosophique* 541 (1998) 41-61.
- RODGERS, Gerry – LEE, Eddy – SWEPSTON, Lee, et VAN DAELE, Jasmien, *L'Organisation internationale du Travail et la quête de justice sociale, 1919 – 2009*, Genève, Bureau international du travail, 2009.
- WEISS, Albert Maria, *Apologie des Christentums vom Standpunkt der Sitte und der Kultur*, 5 volumes, Freiburg im Breisgau, Herder, 1878-1889.
- , *Apologie du christianisme*, trad. Lazare COLLIN, 10 volumes, Paris, Delhomme & Briguet, 1894-1899.