

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE SCHISME D'ORIENT : RELATIONS SOCIALES DE PROPRIÉTÉ ET OPPOSITION
ENTRE CATHOLIQUES ET ORTHODOXES

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
TRISTAN DABOVAL-SINGER

JANVIER 2023

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Ce mémoire n'aurait pu voir le jour sans l'aide et le soutien de quelques personnes que je souhaite remercier ici.

Mes premiers remerciements sont pour mon directeur de recherche M. Xavier Lafrance. Son soutien constant tout au long de mon parcours à la maîtrise, son écoute, ses critiques et ses précieux conseils au cours de la rédaction ont été d'une importance cruciale pour améliorer et mener à terme ce mémoire. Je le remercie également de m'avoir introduit dans ses cours au baccalauréat et à la maîtrise aux travaux de Robert Brenner et d'Ellen Meiksins Wood. Ces deux auteurs ont non seulement fortement influencé ce mémoire, mais aussi affecté en profondeur le développement général de mes idées.

Je tiens à remercier MM. Jean-Guy Prévost et Yves Couture, membres du jury d'évaluation de ce mémoire, pour leurs critiques, leurs commentaires et leurs recommandations. J'ai beaucoup de respect pour ces deux professeurs avec lesquels j'ai eu l'occasion pendant mon parcours universitaire de suivre plusieurs de leurs excellents cours. MM. Prévost et Couture m'appuient toujours dans la poursuite de mes études universitaires au troisième cycle et je les en remercie.

Je souhaite remercier mon père qui a lu le manuscrit en entier, qui l'a commenté et qui a formulé plusieurs remarques et critiques constructives. Elles auront permis de bonifier et d'améliorer ce mémoire.

Bien sûr, toutes les personnes mentionnées précédemment ne sont pour rien dans les omissions ou les erreurs qui ont pu se glisser dans le texte et dont je suis le seul responsable.

Je veux remercier l'ensemble de ma famille : mon père, ma mère, mes beaux-parents, mes grands-parents et mes frères et sœurs pour leur soutien, dans mes études et dans la vie en général, depuis toutes ces années. Je souhaite également remercier mes amis et camarades d'université Guillaume et Étienne pour leur amitié depuis plus de cinq ans. Je tiens à remercier la Fondation UQAM et la Fondation J.A DeSève pour le soutien financier qu'ils m'ont accordé pour écrire ce mémoire. Finalement, je veux remercier ma compagne Jade pour tout son amour depuis les quatre dernières années.

DÉDICACE

À la mémoire de mon grand-père André

AVANT-PROPOS

Ce mémoire marque la fin d'une étape importante de mon parcours universitaire. Il me permet de combiner ma passion depuis mes études collégiales pour deux périodes historiques, l'Antiquité et le Moyen Âge, avec l'approche théorique marxiste politique d'Ellen Meiksins Wood. Au cours de mon baccalauréat, j'ai été initié aux travaux d'Ellen Meiksins Wood sur la transition du féodalisme au capitalisme dans le cadre du cours *Syndicalisme et politique* donné par M. Xavier Lafrance, le directeur de ce mémoire. J'ai été frappé par la force théorique et la profondeur historique des ouvrages d'Ellen Meiksins Wood. Arrivé à la maîtrise, je me suis familiarisé avec ses travaux sur l'Antiquité gréco-romaine, le Moyen Âge et l'histoire de la pensée politique. J'ai pu constater que, malgré mes études collégiales sur l'Antiquité gréco-romaine et le Moyen Âge, mes connaissances sur ces périodes historiques restaient très parcellaires. Ellen Meiksins Wood m'offrait non seulement un éclairage complètement nouveau sur ces périodes historiques, mais aussi une opportunité de dépasser la vision de la séparation des catholiques et des orthodoxes se résumant aux événements du « schisme de 1054 » pour l'intégrer dans le cadre de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iv
AVANT-PROPOS	v
RÉSUMÉ	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 REVUE DE LA LITTÉRATURE	12
1.1 Le « schisme de 1054 »	12
1.2 Les causes du schisme d'Orient dans la littérature.....	18
1.3 Les débats sur la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme	26
1.3.1 Le « modèle de la commercialisation »	28
1.3.2 Les propositions wébériennes et néo-wébériennes de la transition	33
1.3.3 Les propositions marxistes de la transition	39
CHAPITRE 2 CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE.....	50
2.1 Le marxisme politique : la théorie des relations sociales de propriété.....	51
2.2 L'analyse historique comparative.....	64
CHAPITRE 3 LE CHRISTIANISME OCCIDENTAL ET LA TRANSITION DE L'ANTIQUITÉ ROMAINE AU FÉODALISME.....	70
3.1 Les rapports sociaux de propriété dans la Rome antique	71
3.1.1 La République romaine.....	72
3.1.2 L'Empire romain.....	75
3.1.3 Le christianisme et l'Empire romain.....	79
3.1.4 La chute de l'Empire romain d'Occident.....	84
3.2 Les rapports sociaux de propriété francs	91
3.2.1 L'Église et les rapports sociaux de propriété francs	93
3.2.2 L'émergence de la papauté	97
3.2.3 La papauté et la fondation de l'Empire carolingien.....	102
3.3 Le féodalisme européen.....	108

3.3.1 L'Église et le féodalisme européen	112
CHAPITRE 4 DE LA DIVISION INTERNE DE L'EMPIRE ROMAIN AU SCHISME ENTRE CATHOLIQUES ET ORTHODOXES	118
4.1 L'État bureaucratique de l'Antiquité	118
4.2 Les rapports sociaux de propriété sous l'Empire byzantin	122
4.2.1 L'Église et l'Empire byzantin : une « dyarchie »	126
4.3 Le schisme d'Orient	131
4.3.1 Tensions sans rupture : du IV ^e au X ^e siècle	132
4.3.2 Les débuts de la réforme grégorienne	135
4.3.3 Le « schisme de 1054 » revisité	138
4.3.4 La réforme grégorienne et les croisades	142
4.3.5 Les croisades et le schisme d'Orient	146
CONCLUSION	150
BIBLIOGRAPHIE	156

RÉSUMÉ

Ce mémoire propose une explication matérialiste du schisme entre le christianisme occidental et le christianisme oriental peu développée dans la littérature qui évite le réductionnisme culturel et qui ne repose pas sur un matérialisme mécanique. L'hypothèse de notre mémoire présuppose que les rapports sociaux de propriété distincts entre la partie occidentale de l'Empire romain et sa partie orientale sont à l'origine du schisme d'Orient. À l'Est émerge le « césaropapisme » byzantin correspondant à l'union de l'État et de l'Église. À l'Ouest, la théologie chrétienne accouche de l'idée de deux pouvoirs égaux, l'un temporel et l'autre spirituel. Le christianisme occidental voit également apparaître la papauté représentant le pouvoir spirituel et revendiquant la plénitude des pouvoirs. Cette « monarchie papale », projet au cœur de la réforme grégorienne, conduit avec les croisades au schisme d'Orient. Ces innovations théoriques et pratiques reflètent l'adaptation de l'Église aux différentes relations sociales de propriété se succédant au cours de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. La recherche inscrit le schisme dans le contexte historique de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. Avec notre cadre théorique s'appuyant sur la théorie des relations sociales de propriété, le mémoire propose une explication originale et détaillée des transformations socioéconomiques et politiques entre la fin de l'Antiquité romaine et l'émergence du féodalisme européen, mais aussi une lecture alternative de l'institutionnalisation du christianisme occidental durant cette période critique de l'histoire.

Mots clés : schisme d'Orient, Antiquité romaine, féodalisme, christianisme, papauté, relations sociales de propriété

ABSTRACT

This dissertation proposes a materialist explanation of the schism between Western and Eastern Christianity that is not well developed in the literature and that avoids cultural reductionism and is not based on mechanical materialism. The hypothesis of our dissertation assumes that the distinct social relations of ownership between the Western part of the Roman Empire and its Eastern part are at the origin of the Eastern schism. In the East, Byzantine "Caesaropapism" emerges, corresponding to the union of state and church. In the West, Christian theology gives birth to the idea of two equal powers, one temporal and the other spiritual. Western Christianity also saw the emergence of the papacy representing the spiritual power and claiming the fullness of power. This "papal monarchy", a project at the heart of the Gregorian reform, led with the crusades to the Eastern schism. These theoretical and practical innovations reflect the adaptation of the Church to the different social relations of property that succeeded one another during the transition from Roman antiquity to feudalism. The research places the schism in the historical context of the transition from Roman antiquity to feudalism. With our theoretical framework based on the theory of social property relations, the dissertation proposes an original and detailed explanation of the socio-economic and political transformations between the end of Roman Antiquity and the emergence of European feudalism, but also an alternative reading of the institutionalization of Western Christianity during this critical period in history.

Keywords : Eastern schism, Roman antiquity, feudalism, Christianity, papacy, social property relations

INTRODUCTION

La théorie du « choc des civilisations », popularisée par Samuel Huntington avec la fin de la guerre froide, constitue un incontournable pour l'analyse des conflits entre différents groupes culturels. Selon Huntington, la religion constitue le principal facteur d'identification des civilisations. Huntington explique, en citant Carroll Quigley, que la civilisation occidentale prend forme entre 370 et 750 apr. J.-C. en mélangeant des éléments des cultures classiques, sémitiques, arabes et barbares (1996/1997, p. 334). La civilisation occidentale émerge ensuite pleinement aux VIII^e et IX^e siècles. La culture européenne se développe entre le XI^e et le XIII^e siècle par des emprunts à la culture byzantine et musulmane tout en adaptant leur héritage aux besoins et au contexte particulier de l'Occident (1996/1997, p. 48-49).

Selon Huntington, la civilisation occidentale se distingue des autres civilisations par son caractère chrétien, son héritage classique, l'État de droit, le pluralisme social, l'individualisme et par la séparation de l'Église et de l'État. Huntington explique que ce dualisme entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel propre au christianisme occidental n'existe pas dans le monde orthodoxe où « Dieu est au service de César » et dans l'Islam où « Dieu est César » (1996/1997, p. 38-39, 49, 71-74). Huntington explique notamment que les relations entre le christianisme, autant orthodoxe qu'occidental, et l'Islam ont toujours été agitées. La séparation entre le temporel et le spirituel s'oppose à la conception unifiante entre religion et politique de l'Islam. Cette

opposition culturelle entre l’Islam et le christianisme occidental expliquerait le conflit de plus de 1 400 ans entre les deux religions (1996/1997, p. 229-231).

Les conflits ont certes bien existé entre la « civilisation occidentale » et la « civilisation musulmane ». Huntington mentionne les croisades chrétiennes en Terre sainte comme l’un des événements marquant l’affrontement entre le christianisme et l’Islam (1996/1997, p. 230). Toutefois, comme le fait remarquer l’historien Richard W. Southern : « Il était beaucoup plus facile de justifier une attaque contre les Grecs schismatiques,¹ et probablement hérétiques, qu’une attaque contre l’Islam. L’Occident n’a jamais été très heureux dans sa justification de la croisade islamique. » (1970/1997, p. 60). En voulant mettre l’accent sur une opposition entre l’Islam et le christianisme, Huntington masque partiellement les tensions entre le christianisme occidental et l’orthodoxie. Par exemple, vers 1187, les orthodoxes font alliance avec le musulman Saladin, le plus important ennemi des croisés, pour lutter contre les Turcs, ce qui irrite fortement les catholiques (Runciman, 1955/2005, p. 118). De plus, Huntington, en faisant de la civilisation occidentale ou de la civilisation orthodoxe des blocs relativement homogènes, néglige les conflits au sein même de ces dernières. Ainsi, au début du XIII^e siècle, le roi anglais Jean sans Terre fut excommunié pendant près de quatre ans. Il envisagea même pendant un certain temps de devenir musulman et fit

¹ C’est-à-dire les chrétiens orthodoxes.

notamment des démarches en ce sens, mais sans renier l'autorité de l'Église de Rome (Southern, 1970/1997, p. 14).

Selon Huntington, la frontière historique et géographique entre la civilisation occidentale et la civilisation orthodoxe remonte au IV^e siècle avec la division de l'Empire romain et au X^e siècle avec la création du Saint Empire romain (1996/1997, p. 172). Huntington explique toutefois peu les raisons de la séparation entre la civilisation occidentale et la civilisation orthodoxe qui proviennent pourtant toutes les deux de la civilisation classique. Il mentionne que la civilisation occidentale doit beaucoup à la civilisation antique dont elle a hérité la philosophie et le rationalisme grecs, le droit romain, le latin et le christianisme. Les civilisations orthodoxe et musulmane quant à elles auraient aussi une dette envers la civilisation antique, mais pas au même degré (1996/1997, p. 48, 71). La fracture entre les civilisations occidentale et orthodoxe remonterait au XI^e siècle et puiserait ses racines dans l'Antiquité tardive. Les remarques d'Huntington sur la séparation entre la civilisation occidentale et orthodoxe ainsi que les différences entre les deux civilisations s'avèrent intéressantes, mais l'histoire des civilisations d'Huntington repose sur une vision cyclique (May, 2016, p. 238, 240). L'évolution et les transformations des civilisations apparaissent selon un schéma conceptuel préétabli avec une phase ascendante, puis de déclin et finalement de désintégration. Huntington intègre la civilisation occidentale dans ce schéma, où cette dernière apparaît à l'époque contemporaine dans une phase de déclin (1996/1997, p. 23, 41, 49-53). Huntington n'explique pas d'où proviennent

les différences « culturelles » entre les deux civilisations, occidentale et orthodoxe, et ils ne donnent pas les causes de leur séparation. Une analyse de cette rupture fondée sur le « choc civilisationnel » ne permet pas de saisir les raisons de la séparation des deux civilisations partageant une culture commune et la même religion qui constitue pourtant le facteur le plus important d'identification d'une civilisation selon Huntington (1996/1997, p. 39).

Huntington s'inscrit dans un courant de la littérature qui développe une analyse culturelle du schisme d'Orient. Les approches culturelles mettent l'accent sur une opposition entre un Occident latin barbare et un Orient grec hellénisé pour expliquer la séparation entre les catholiques et les orthodoxes. La chrétienté orientale se développe dans un contexte social imprégné de « l'esprit hellénique » où l'empereur est le chef de la communauté chrétienne. La chrétienté occidentale émerge dans un monde où le paganisme domine ce qui l'oblige à se centraliser sous l'autorité de l'évêque de Rome pour se protéger. Des éléments culturels et religieux, comme les différences de langues et de croyances, permettent à ces analyses culturelles, comme celle de l'historien Steven Runciman, d'expliquer non seulement la séparation entre catholiques et orthodoxes, mais aussi les différences institutionnelles entre le christianisme occidental et le christianisme oriental (Runciman, 1955/2005, p. 15-22).

Il existe cependant une autre façon de concevoir les différences entre le catholicisme et l'orthodoxie. Entre la fin de l'Antiquité romaine et le début du Moyen Âge, le

christianisme se transforme profondément. La religion chrétienne, à l'origine une secte rebelle du judaïsme, devient peu à peu universelle et universaliste. Le christianisme devient la base idéologique de l'Empire romain, mais il ne se développe pas de la même façon selon les régions de l'Empire. À l'Est émerge le « césaropapisme » byzantin correspondant à l'union de l'État et de l'Église. À l'Ouest, la théologie chrétienne accouche plutôt de l'idée de deux pouvoirs égaux, l'un temporel et l'autre spirituel. Ce dualisme provient de conditions sociales spécifiques au régime de propriété à Rome avec sa dichotomie entre le public et le privé, entre l'*imperium* et le *dominium* (Wood, 2008/2013, p. 257-261). Il apparaît que pour comprendre le conflit entre les chrétiens catholiques et orthodoxes, il ne suffit pas d'évoquer un héritage culturel différent ou une philosophie différente. Comment expliquer alors ce schisme au sein du christianisme, cette séparation entre les « civilisations » orthodoxe et catholique, entre les VIII^e et XIII^e siècles?

L'hypothèse de notre mémoire présuppose que les rapports sociaux de propriété distincts entre la partie occidentale de l'Empire romain et sa partie orientale sont à l'origine du schisme d'Orient. Les controverses idéologiques et religieuses ne peuvent s'expliquer de manière satisfaisante sans être replacées dans le cadre d'un ensemble particulier de rapports sociaux de propriété. Ces derniers participent à l'émergence de controverses politico-idéologiques (Wood, 2008/2013, p. 29-30).

Ce mémoire ne constitue pas une réponse directe aux thèses sur le « choc civilisationnel », mais il propose une explication du schisme critique du réductionnisme culturel des approches dans lesquelles Samuel Huntington s'inscrit. Ce mémoire développe une analyse matérialiste du schisme entre le christianisme occidental et le christianisme oriental qui ne repose pas sur un matérialisme mécanique. Cette étude offre une explication historicisée de ce conflit et propose une analyse nouvelle peu développée dans la littérature. Pour réaliser cet objectif, la recherche inscrit le schisme dans le contexte historique de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. Avec notre cadre théorique s'appuyant sur le marxisme politique, c'est-à-dire la théorie des relations sociales de propriété, le mémoire offre une explication originale et historiquement détaillée des transformations socioéconomiques et politiques de la fin de l'Antiquité romaine jusqu'à l'émergence du féodalisme européen. Il propose aussi une lecture alternative de l'institutionnalisation du christianisme occidental au cours de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. Il étaye et développe les hypothèses et les intuitions de l'historienne Ellen Meiksins Wood sur ces questions en mobilisant une littérature qui permet un approfondissement original des connaissances.

Notre étude permet également de montrer la pertinence et la portée de la théorie des relations sociales de propriété. Cette théorie postule que dans toutes sociétés de classes, la clé de l'analyse de l'institutionnalisation du pouvoir social, et notamment de ses formes étatiques, juridiques et religieuses, correspond à la relation spécifique par

laquelle une classe extrait un surtravail aux dépens d'une autre classe. La configuration des relations d'exploitation entre les classes sociales oriente alors le développement ou le non-développement économique. Les « modes de production » sont donc simultanément des modes d'exploitation. Chaque « mode de production » ou ensemble de rapports sociaux de propriété possède sa logique interne, ses propres « règles de reproduction ». Il n'existe pas de lois transhistoriques du développement économique ou du développement des forces productives (Lafrance et Post, 2019, p. 22-23).

Samuel Knafo et Benno Teschke, deux contributeurs à la théorie des relations sociales de propriété, ont récemment dénoncé l'attachement de cette théorie à l'idée qu'il existe des rapports sociaux de propriété spécifiques au capitalisme. Ils proposent plutôt de faire du capitalisme une « catégorie historiquement ouverte » (2020, p. 56, 78). Nous postulons au contraire que la force d'une analyse marxiste consiste à reconnaître que le capitalisme fonctionne différemment des autres formes sociales de domination (Lafrance, 2021, p. 99). L'absence d'une définition circonscrite historiquement laisse la porte ouverte à un retour du « modèle de la commercialisation » où le capitalisme se retrouve souvent réduit à la recherche de profits sur le marché et où il apparaît comme ayant toujours existé sous une forme embryonnaire (Post, 2021, p. 115). Nous montrons dans le cadre de ce mémoire que l'absence d'une définition historiquement spécifique à chaque ensemble de rapports sociaux de propriété constitue un écueil important à éviter lorsqu'il vient le temps d'étudier les sociétés précapitalistes.

L'analyse d'une vaste période historique allant de l'Antiquité romaine au Moyen Âge féodal est un projet ambitieux. Ce mémoire se concentre donc sur les principaux courants et auteurs structurant le débat considérant l'importance de la littérature sur le sujet. Notre étude s'intéresse notamment à l'évolution de l'Église lors de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. Le mémoire aborde peu la littérature traitant du monachisme chrétien et des institutions monastiques. Il se concentre plutôt sur la papauté et les institutions ecclésiastiques du clergé séculier, particulièrement les évêques. Le mémoire n'apporte pas nécessairement de nouvelles données historiques sur le schisme lui-même. Son objectif consiste à offrir un éclairage nouveau grâce à notre cadre théorique matérialiste original et notre approche comparative dans les limites d'espace et de temps autorisées par un mémoire. Il s'agit d'offrir une étude qui propose une approche comparative tout en dégagant des analyses prometteuses et des conclusions fécondes pour le développement ultérieur du savoir sociohistorique. Ceci est effectué sur la base d'une approche théorique permettant de clarifier certains enjeux en mobilisant, mais aussi en recadrant, des données historiques établies. Nous croyons ainsi que ce mémoire peut intéresser les historiens, les sociologues en sociologie historique et en sciences des religions ainsi que les politologues.

Le premier chapitre du mémoire propose une revue de la littérature en trois temps. La première partie du chapitre traite de la signification des événements du « schisme de 1054 » considérés comme l'année marquant le début de la séparation entre le christianisme occidental et le christianisme oriental. Nous en concluons que les

événements de 1054 n'entraînent pas de schisme au sein du christianisme. Les croisades chrétiennes, particulièrement la quatrième, marquent la rupture définitive entre les catholiques et les orthodoxes.

La seconde partie du chapitre de la revue de la littérature aborde les causes du schisme d'Orient. Dans la littérature, les litiges religieux, les différences culturelles et théologiques ainsi que les visions opposées des catholiques et des orthodoxes concernant l'organisation de l'Église constituent les causes généralement mentionnées pour expliquer le schisme d'Orient. Les catholiques défendent la « monarchie papale », c'est-à-dire l'autorité suprême du pape sur l'Église. Les orthodoxes défendent quant à eux une conception collégiale de l'Église où les patriarches, en d'autres mots les évêques des principales villes chrétiennes de l'Empire romain, s'organisent sous la suzeraineté de l'empereur romain d'Orient.

La dernière partie de la revue de la littérature traite de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. Les approches sur la transition entre le féodalisme et le capitalisme influencent fortement les débats sur la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. Nous montrons que la transition de l'Antiquité romaine au féodalisme fut largement pensée à l'aune du « modèle de la commercialisation », le principal modèle expliquant la transition entre le féodalisme et le capitalisme. En raison de leur prédominance dans la littérature, nous abordons les paradigmes wébérien et marxiste tout en visant à identifier les apports et les écueils de ceux-ci dans le cadre de l'analyse

du processus que constitue le schisme d'Orient. Les idées proposées par l'historienne et politologue marxiste Ellen Meiksins Wood et ses successeurs, s'appuyant sur le marxisme politique, constituent l'approche la plus intéressante pour analyser la transition de l'Antiquité romaine au féodalisme et le schisme d'Orient.

Le second chapitre du mémoire développe le cadre théorique sur lequel s'appuie notre recherche. Le cadre théorique retenu pour ce mémoire repose sur la théorie des relations sociales de propriété. Cette dernière permet d'offrir une explication du changement systémique entre la fin de l'Antiquité romaine et l'émergence du féodalisme. Ce cadre théorique permet de cerner les distinctions entre toutes les sociétés historiques sur la base d'une différence de la relation par laquelle une classe s'approprie le surtravail produit par une autre. Cette théorie fait référence au corpus de travaux de penseurs marxistes au sein duquel les écrits de Robert Brenner sur la transition entre le féodalisme et le capitalisme forment la pierre angulaire.

Le troisième chapitre du mémoire propose une analyse matérialiste de la transition de l'Antiquité romaine au féodalisme et de l'émergence de l'Église chrétienne. Nous analysons les rapports sociaux de propriété caractérisant la partie occidentale de l'Empire romain et leurs impacts sur le développement du christianisme occidental. Dans la partie occidentale de l'Empire, la théologie chrétienne accouche de l'idée de deux pouvoirs égaux, l'un temporel et l'autre spirituel. Le christianisme occidental voit apparaître la papauté représentant le pouvoir spirituel et revendiquant la plénitude des

pouvoirs. Cette innovation théorique et pratique reflète l'adaptation de l'Église aux différentes relations sociales de propriété se succédant au cours de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme.

Le dernier chapitre de ce mémoire développe dans un premier temps le concept « d'État bureaucratique de l'Antiquité » pour l'appliquer à l'Empire byzantin qui en constitue une forme particulière. Dans un second temps, il aborde les rapports sociaux de propriété caractérisant la partie orientale de l'Empire romain. L'objectif consiste à comprendre comment ces rapports sociaux de propriété affectent la forme que prend le christianisme oriental. Dans la partie orientale de l'Empire romain, le christianisme oriental s'incarne sous la forme du « Césaropapisme » byzantin correspondant à l'union entre l'Église et l'État. Dans un dernier temps, nous montrons que l'opposition entre les catholiques et les orthodoxes sur leur conception de l'Église chrétienne reflètent un conflit au sein de la classe ecclésiastique chrétienne. Nous analysons également la réforme grégorienne et les croisades au regard des rapports sociaux de propriété féodaux. La réforme grégorienne et les croisades conduisent ultimement au schisme d'Orient.

CHAPITRE 1

REVUE DE LA LITTÉRATURE

Ce chapitre se divise en trois parties. La première partie consiste à aborder de nouveau les débats concernant la datation du « schisme d'Orient », en d'autres termes la séparation entre les catholiques et les orthodoxes. La seconde partie permet de présenter les principales causes répertoriées par la littérature traitant du schisme d'Orient. Ces deux premières parties du présent chapitre reposent principalement sur les avis d'historiens et de théologiens qui ne soutiennent pas leurs recherches au moyen d'une analyse matérialiste. La troisième partie du chapitre expose les différentes explications de la transition entre la fin de l'Antiquité romaine et le féodalisme. En raison de leur prédominance dans la littérature, cette troisième partie aborde les paradigmes wébérien et marxiste tout en visant à identifier les apports et les écueils de ceux-ci dans le cadre de l'analyse du processus que constitue le schisme d'Orient.

1.1 Le « schisme de 1054 »

La tradition historique estime que le schisme d'Orient a eu lieu en 1054 (De Ste. Croix, 1981, p. 497 ; Grumel, 1952, p. 22 ; Le Goff, 2003, p. 272 ; Le Guillou, 2006, p. 114 ; Louth, 2007/2013, p. 361 ; Runciman, 1955/2005, p. 51). À ce moment, le sud de la péninsule italique baigne dans un contexte de tensions politiques et religieuses. Les Normands envahissent les territoires de la papauté et de l'Empire romain d'Orient, c'est-à-dire « l'Empire byzantin ». Cette situation rend possible une alliance entre le pape et l'Empire romain d'Orient, mais des considérations théologiques freinent le

scellement d'une entente (Chadwick, 2005, p. 200). La principale controverse théologique porte sur l'usage du pain sans levain des Latins pendant l'Eucharistie.² Les orthodoxes accusent les catholiques d'être « judaïsants » et de nier l'humanité entière du Christ. Les catholiques décrient l'usage du pain levé par les Grecs orthodoxes correspondant pour eux à l'abandon de l'Ancienne Alliance et au rejet de son accomplissement opéré par le Christ lorsqu'il célèbre la Pâque avec les Apôtres (Louth, 2007/2013, p. 356-360).

Pour régler ce conflit théologique et sceller une entente, le pape envoie une délégation à Constantinople composée de ses légats. La tentative d'alliance entre la papauté et l'Empire romain d'Orient contre les Normands d'Italie échoue. Les catholiques refusent de céder sur la question du *filioque*³ (Chadwick, 2005, p. 206-210). La controverse qui suit aboutit à l'excommunication du patriarche de Constantinople Michel Cérulaire par les légats du pape. Le patriarche fait de même avec les représentants du pape tout en dénonçant du même souffle le *Credo* du *filioque*, la persécution des prêtres mariés par les catholiques ainsi que leur refus de l'intercommunion avec les prêtres portant la barbe (Clément, 1964, p. 76-77).

² Pour comprendre les enjeux théologiques de la controverse autour de l'usage du pain sans levain, voir notamment l'article en bibliographie de Brett Whalen, *Rethinking the Schism of 1054: Authority, Heresy, and the Latin Rite*, *Traditio*, vol. 62, no 1, 2007, p. 1-24.

³ La question du *filioque* est abordée au début de la prochaine section de ce chapitre. Elle concerne l'ajout des mots « et le Fils » dans le Credo de Nicée (Wood, 2008/2013, p. 285).

Selon l'historien Louis Bréhier, le « schisme de 1054 » marque de manière brusque et inattendue une rupture violente au sein du christianisme. Bréhier relève qu'au moment de la confrontation entre les légats du pape et le patriarche de Constantinople, les chrétiens d'Orient et d'Occident s'entendent très bien (1968, p. 16-34). Il attribue l'origine de la rupture au patriarche Michel Cérulaire de Constantinople. Il l'accuse d'avoir provoqué le schisme en cherchant à devenir empereur et il affirme que les différents religieux causent la séparation (1968, p. 211-217).

Toutefois, dans une lettre en réponse aux accusations de Michel Cérulaire contre les Latins, c'est-à-dire les catholiques, le patriarche Pierre III d'Antioche estime que les différences de coutumes mentionnées par le patriarche de Constantinople ne suffisent pas pour entraîner une séparation (Chadwick, 2005, p. 213 ; Clément, 1964, p. 66 ; Louth, 2007/2013, p. 355 ; Runciman, 1955/2005, p. 52-53). Théophylacte, l'archevêque d'Ochrida, considère aussi que les différences de rite et de coutumes religieuses entre les catholiques et les orthodoxes ne sont pas assez importantes pour conduire à un schisme (Chadwick, 2005, p. 221 ; Dvornik, 1964, p. 129). L'implication du patriarche Cérulaire dans le schisme demeure quant à elle fortement exagérée selon George Every et Steven Runciman (Every, 1980, p. 177 ; Runciman, 1955/2005, p. 54).

Plusieurs historiens et théologiens considèrent que la querelle de 1054 entre les légats du pape et le patriarche de Constantinople n'a pas entraîné de schisme au sein du christianisme (Chadwick, 2005, p. 233 ; Congar, 1954, p. 3 ; Every, 1980, p. 177 ;

Hussey, 1986, p. 135 ; Jugie, 1941, p. 229-230 ; Kaplan, 1997, p. 175 ; Runciman, 1955/2005, p. 67) ou que dater le schisme avec précision apparaît impossible (Meyendorff, 1974/2010, p. 123). Selon l'historien français Jean-Claude Cheynet, la querelle de 1054 entre les légats du pape et le patriarche de Constantinople ne constituerait pas la première rupture entre les deux chrétientés (2012, p. 135). Pour l'historien britannique Richard W. Southern, dès le VIII^e siècle, le pape et le roi franc Pépin le Bref, le père de Charlemagne, forment une alliance ce qui met fin à l'union politique entre la papauté et l'empereur de Constantinople. Les désaccords doctrinaux qui suivent cette division politique parachèveraient la séparation entre les catholiques et les orthodoxes. Southern estime que tous les éléments de la désunion entre les catholiques et les orthodoxes se concentrent en un seul moment lors de l'année 1054 (1970/1997, p. 49-50, 55).

Le « schisme de 1054 » correspond en partie à un anachronisme. La levée des anathèmes par le pape Paul VI et le patriarche orthodoxe Athénagoras en 1965 à la fin du concile Vatican II fixe le schisme en l'an 1054. Dans les faits, les contemporains oublièrent rapidement cet événement (Louth, 2007/2013, p. 361-362) ou l'estimèrent peu important (Cheynet, 2012, p. 135). Selon George Every, il n'y aurait pas de schisme avant l'année 1054 ni entre cette date et le début de la première croisade en 1095 (1980, p. 182). À la fin du XI^e siècle, les acteurs au sein de l'Église, autant en Orient qu'en Occident, ne considèrent pas les relations rompues (Runciman,

1955/2005, p. 71). La papauté maintient les contacts avec Constantinople et elle ne considère pas encore les orthodoxes comme des schismatiques (Morris, 1991, p. 139).

Selon l'historien Steven Runciman, spécialiste des croisades, le schisme correspond au moment où l'ensemble des fidèles d'une Église en prennent conscience. Ce sentiment se développe lentement au fil des ans et Runciman estime donc impossible d'établir avec précision la date de la rupture. Les rivalités personnelles, nationales, sociales, économiques, les antagonismes des métropoles religieuses, les querelles liturgiques et disciplinaires auraient causé le schisme (1955/2005, p. 14-15). Pour Runciman, les dissensions commencent avec la restauration de l'Empire romain d'Occident par la dynastie ottonienne au X^e siècle (1955/2005, p. 34). Par la suite, l'établissement de colonies latines en Orient entre le XI^e et le XIII^e siècle contribue à la division entre Rome et les patriarchats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem (1955/2005, p. 89). Selon Runciman, le « schisme de 1054 » fut pris au sérieux en Occident, mais passa inaperçu à Constantinople. Les négociations pour former une alliance se poursuivent entre l'Empire byzantin et la papauté jusqu'à la fin du XI^e siècle. Pour les catholiques, l'incident de 1054 est surtout important en raison de son lien avec le processus de réforme de la papauté qui se cristallise au XI^e siècle (1955/2005, p. 51, 54).

Runciman précise tout de même que la quatrième croisade au début du XIII^e siècle consiste en un événement majeur de la séparation entre les catholiques et les orthodoxes (2000, p. 774-775). L'agression militaire des Normands, les guerres

commerciales des cités italiennes, les croisades, la conquête de l'Empire byzantin par les croisés et le sac de Constantinople en 1204 provoquent une rupture définitive (1955/2005, p. 125-129, 145). D'autres historiens et théologiens estiment comme Runciman que la quatrième croisade marque la rupture définitive (Clément, 1964, p. 64 ; Dvornik, 1964, p. 153 ; Hussey, 1986, p. 135-136 ; Kaplan, 1997, p. 175 ; Le Guillou, 2006, p. 120 ; Ware, 1963/2002, p. 79, 81) ou du moins qu'elle élargit le fossé entre Rome et Byzance, c'est-à-dire l'Empire byzantin (Le Goff, 2003, p. 132).

H. St. L. B. Moss et Charles Diehl estiment comme Steven Runciman que la rupture entre le christianisme occidental et le christianisme oriental est progressive (1961, p. 26). Le schisme constitue en ce sens l'aboutissement d'un long processus graduel débutant avant le XI^e siècle et se terminant après (Ware, 1963/2002, p. 60). Le Père Yves Congar défend l'idée que le schisme est dû à un long processus « d'étranglement » commençant à la fin du IV^e siècle entre la partie occidentale et la partie orientale de l'Empire romain (1954, p. 6-8). L'historien Colin Morris estime également que la rupture consiste en un « étranglement » progressif et il explique que le processus d'éloignement menant à la séparation des catholiques et des orthodoxes débute bien avant le XI^e siècle (1991, p. 139). Le théologien Marie-Joseph Le Guillou partage aussi cette idée de mécompréhension progressive mutuelle entre la chrétienté occidentale et orientale (2006, p. 113-114). Le sociologue Michael Mann mentionne quant à lui que la division au sein du christianisme suit la séparation politique en deux de l'Empire romain entre l'Est et l'Ouest (2012, p. 329). Avec la fondation d'une

deuxième capitale impériale, l'empereur Constantin serait en partie responsable de la séparation entre les chrétiens d'Occident et ceux d'Orient (Ware, 1963/2002, p. 61).

Le « schisme de 1054 » apparaît donc limité et ne marque pas une rupture inattendue ou catastrophique de la chrétienté. La séparation au sein du christianisme correspond plutôt à un processus s'amorçant avec la séparation de l'Empire romain en deux et se concluant avec les croisades au Moyen Âge. Voyons maintenant les causes du schisme d'Orient invoquées dans la littérature.

1.2 Les causes du schisme d'Orient dans la littérature

Les causes du schisme d'Orient avancées dans la littérature se regroupent en trois catégories. La première a trait au *filioque*. Ellen Meiksins Wood explique que la question du *filioque* concerne l'ajout des mots « et le Fils » dans le Credo de Nicée. Ainsi, le Saint-Esprit ne procéderait pas uniquement du Père, mais aussi du Fils. Cette interprétation provient d'Augustin d'Hippone et de son combat contre l'hérésie de l'arianisme qui conteste la nature divine du Christ. Cette version de la Trinité d'Augustin crée un fossé entre l'expérience du Saint-Esprit et des mortels en rendant ces derniers plus dépendants de l'intercession de l'Église. Cette conception de la Trinité s'oppose à celle des Grecs orthodoxes où le Christ a reçu le Saint-Esprit de Dieu et où les mortels participent du Saint-Esprit d'une façon presque identique au Fils « engendré » par Dieu. Selon Wood, Charlemagne aurait provoqué la séparation entre

Rome et Byzance en insistant sur le *filioque* afin d'établir la supériorité théologique de Rome (2008/2013, p. 284-285, 317-318).

L'opposition culturelle entre les Latins catholiques et les Grecs orthodoxes constitue la seconde catégorie des causes du schisme d'Orient avancées dans la littérature. L'historien Olivier Clément affirme que les catholiques et les orthodoxes ne partagent pas la même langue ni la même culture. Il estime que l'Empire byzantin dispose d'une haute culture alors que les barbares dominent l'Occident. En raison des différences linguistiques entre les deux parties de l'Empire romain, il indique que les théologiens grecs restent peu connus en Occident (Clément, 1964, p. 64-65). Plusieurs historiens expliquent que les orthodoxes et les catholiques ne partagent pas les mêmes rites et pratiques (Morris, 1991, p. 136 ; Moss et Diehl, 1961, p. 26 ; Runciman, 1955/2005, p. 21). L'historien Colin Morris affirme que les Latins utilisent le pain sans levain lors de l'Eucharistie et que les prêtres catholiques doivent pratiquer le célibat (1991, p. 136). L'historien Steven Runciman affirme quant à lui que les Grecs orthodoxes disposent d'une meilleure éducation que les chrétiens latins qui ont un niveau de culture inférieur. Il explique que le paganisme se maintient plus longtemps dans la partie occidentale de l'Empire. Il estime que les Latins se désintéressent de la pensée spéculative et des débats théologiques. L'usage du latin, une langue rigide, explique selon lui cette absence d'intérêt. Il affirme que la langue grecque permet d'exprimer plus clairement la pensée abstraite. Selon lui, cette différence de langue crée un fossé entre les deux Églises et des problèmes de traduction accentuent cette division. La rivalité des

patriarcats et l'orgueil national aggravent les disputes théologiques (Runciman, 1955/2005, p. 14-16, 19-22).

L'historien spécialiste de l'Antiquité tardive, Peter Brown, conteste toutefois l'explication de la divergence entre le christianisme occidental et le christianisme oriental sur la base de facteurs culturels. À son avis, la séparation entre les catholiques et les orthodoxes ne peut s'expliquer par la division de l'Empire romain entre une partie latine et une autre grecque. L'infériorité culturelle de l'Occident et les problèmes de traduction ne suffisent pas à expliquer cette divergence au sein du christianisme (1982/2002, p. 127).

La troisième catégorie des causes du schisme d'Orient avancées dans la littérature concerne la conception de l'Église. L'Église d'Occident défend un système pontifical monarchique, c'est-à-dire la suprématie papale sur l'Église chrétienne. L'Église d'Orient défend plutôt une conception collégiale de l'Église avec le système de la pentarchie (Kaplan, 1997, p. 175). Le gouvernement de l'Église est réparti entre les cinq patriarches historiques de Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem sous la suzeraineté de l'empereur byzantin qui agit comme le vicaire de Dieu sur la terre. Un concile œcuménique réunissant les différentes Églises détermine la doctrine (Runciman, 1955/2005, p. 57). L'Église orientale reconnaît une primauté d'honneur au siège romain dans le système pentarchique, mais Rome demeure pour

elle une cour d'appel. Les orthodoxes ne reconnaissent pas nécessairement la domination papale sur l'ensemble de l'Église chrétienne (Congar, 1954, p. 64-67).

Pour les partisans contemporains de la suprématie papale, les Églises d'Orient défendent le « césaropapisme ». Elles soutiendraient ainsi l'usurpation par un empereur laïc du pouvoir du pape dans le gouvernement de l'Église et son intrusion dans les affaires ecclésiastiques. Le « césaropapisme » serait incompatible avec la religion chrétienne, car il ne reconnaîtrait pas la distinction entre le pouvoir civil et le pouvoir spirituel. Le « césaropapisme » aurait commencé avec l'empereur Constantin au IV^e siècle sans respect pour l'autorité papale (Jugie, 1941, p. 3-4). Selon le théologien Martin Jugie, le « césaropapisme » constitue ainsi la cause du schisme entre l'Orient et l'Occident chrétien (Dagron, 1996, p. 291). Cette accusation reste toutefois anachronique, car Jugie projette sur l'Orient une vision de l'Église, de la papauté et de la séparation des pouvoirs qui devient pleinement effectivement à l'époque moderne. L'historien Gilbert Dagron explique que l'Empire byzantin n'a jamais nié la présence d'une certaine distinction entre le temporel et le spirituel (1996, p. 301). De plus, la distinction entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel n'est formulée explicitement par le pape Gélase qu'à la fin du V^e siècle (Wood, 2008/2013, p. 315).

La suprématie papale se fonde sur une justification théologique faisant du pape le successeur de saint Pierre, le prince des Apôtres. Ce dernier est mort évêque de Rome et ses successeurs ont hérité de ses pouvoirs. Le pape se revendique ainsi comme étant

le chef infaillible de l'Église chrétienne et l'arbitre suprême sur les questions de doctrine (Runciman, 1955/2005, p. 20-21). Cette revendication de suprématie papale sur l'Église chrétienne constitue de loin l'un des points les plus conflictuels entre Rome et Constantinople (Morris, 1991, p. 137). Dans la plupart des conflits opposant les chrétiens d'Orient et d'Occident, la question de la soumission à l'autorité de Rome revient constamment. La réforme grégorienne, qui met en place cette suprématie, correspond au schisme selon l'historien et théologien George Every (1980, p. 191-193). Pour les orthodoxes, la primauté romaine a été accordée à la ville de Rome en raison de son statut de ville impériale. Ils contestent l'idée que Rome possède une primauté au sein de l'Église en raison de sa fondation apostolique par saint Pierre. Ils font remarquer que saint Pierre a prêché à Antioche avant de venir à Rome et que Jérusalem demeure plus légitime pour réclamer cette primauté puisque le Christ y a prêché et qu'il y est mort (Dvornik, 1964, p. 144-145). Ainsi, selon Steven Runciman, « la division concerne toujours et principalement la question de l'autorité plutôt que celle de la doctrine » (1955/2005, p. 14). Henry Chadwick estime également que l'enjeu principal de la séparation entre les catholiques et les orthodoxes concerne cette division entre la conception monarchique de l'Église par les catholiques et la conception collégiale des orthodoxes (2005, p. 1).

Selon le théologien Venance Grumel, la cause du schisme ne repose pas tant sur la question de la « primauté » du siège romain ou le conflit doctrinal, mais plutôt sur l'enjeu de l'élection pontificale. Le conflit entre les deux sièges concernerait l'élection

du pape où les Grecs orthodoxes refusent que la papauté soit contrôlée par un souverain rival à l'empereur d'Orient, c'est-à-dire l'empereur allemand qui usurpe son titre (Grumel, 1952, p. 21). Cet enjeu s'inscrit tout de même dans la conception de l'Église selon les orthodoxes qui estiment que l'Église chrétienne se trouve sous la suzeraineté de l'empereur d'Orient, le vicaire de Dieu (Runciman, 1955/2005, p. 57).

Ces deux conceptions opposées de l'Église chrétienne sont souvent perçues comme provenant des différences culturelles, sociales et politiques. L'Occident vit dans un monde barbare, étranger à l'Empire byzantin et centré sur le Nord-Ouest (Clément, 1964, p. 65). L'Église orthodoxe baigne dans un Orient imprégné d'hellénisme (Dvornik, 1964, p. 18 ; Runciman, 1955/2005, p. 15). Le passé païen de l'Empire romain d'Orient, où le souverain possédait la plénitude sur le sacerdoce, sur le clergé et le sacré serait à l'origine du césaropapisme (Jugie, 1941, p. 4). L'Église d'Occident, avec l'effondrement de la partie occidentale de l'Empire romain, doit combler le vide laissé par la disparition de l'autorité impériale. Le maintien du paganisme dans les classes éduquées nécessite l'unicité des croyances et des fidèles sous la direction « naturelle » de l'Église de Rome. Le contrôle de l'éducation par l'Église renforce également son pouvoir sur la société occidentale. Ces éléments seraient la cause de la suprématie papale sur l'Église (Runciman, 1955/2005, p. 15, 19-21).

Dans les faits, nous verrons que la culture hellénisée de l'Orient renvoie plutôt à la forme sociale de domination de l'État bureaucratique de l'Antiquité qui caractérise l'Empire romain d'Orient (Wood, 2008/2013, p. 214). La culture hellénisée, ou le « césaropapisme » donne la primauté à l'empereur byzantin sur le patriarche de Constantinople et l'Église émergente. Le christianisme se soumet au pouvoir politique tout en conservant un mysticisme inaccessible pour l'État. Quant à la suprématie romaine sur l'Église, elle trouve son origine dans la stricte dichotomie élaborée dans la partie occidentale de l'Empire romain entre le public et le privé, ou entre l'*imperium* et le *dominium*. L'Église en Occident produit l'idée de deux pouvoirs égaux, l'un temporel et l'autre spirituel, où chacun possède ses institutions et ses hiérarchies. Ce dualisme permet l'*imperium* de Dieu sur le monde coexistant avec le *dominium* terrestre des empereurs au même titre que l'*imperium* d'un César coexiste avec le *dominium* des aristocrates terriens (Wood, 2008/2013, p. 260-263). De plus, il ne suffit pas non plus de dire que l'Église chrétienne comble le vide laissé par la disparition de l'Empire romain d'Occident. Il faut expliquer comment l'Église chrétienne comble ce vide.

L'historien Peter Brown estime qu'il faut remettre en question cette vision d'une « altérité » profonde des relations entre l'Orient et l'Occident. Il existe selon lui une unité civilisationnelle dans le bassin méditerranéen qui empêche de traiter de l'Empire romain d'Orient comme un monde à part, supérieur à un Occident « sous-développé ». La question de la divergence entre le christianisme occidental et le christianisme

oriental se trouve donc au cœur des Églises elles-mêmes selon Brown, notamment leurs attitudes différentes sur l'idée du sacré dans l'Antiquité tardive. Même s'il souhaite s'éloigner de l'idée d'une opposition entre l'Orient et l'Occident, Brown reconnaît la présence d'une divergence entre les deux. Il constate que l'Église en Occident ne dispose pas de la même relation avec l'État que l'Église en Orient qui s'harmonise davantage avec ce dernier. De plus, toute son explication sur la divergence au niveau du sacré, où il prend l'exemple de la question du culte des saints,⁴ met en lumière constamment la différence entre les sociétés d'Orient et d'Occident. En Orient, les saints sont vivants et la manifestation du sacré reste à chaque fois un bon événement. En Occident, le saint doit être mort et le culte des saints se trouve aux mains des évêques. Ce culte constitue un objet de luttes dans la compétition que les évêques occidentaux entretiennent entre eux (1982/2002, p. 128-149).

Le culte des saints en Occident reflète en fait le développement spécifique du christianisme occidental avec ses évêques correspondant à des aristocrates terriens (Wood, 2008/2013, p. 270). Les évêques occidentaux utilisent le culte des saints pour renforcer leur pouvoir local (Geary, 1988/1993, p. 162-165 ; Wood, 2008/2013, p. 317). L'analyse de la séparation entre le christianisme occidental et le christianisme oriental doit donc nécessairement être portée au-delà des divergences au

⁴ Pour une analyse détaillée du culte des saints dans l'Antiquité tardive, voir l'ouvrage en bibliographie de Peter Brown *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

sein des deux Églises. Il faut analyser les divisions entre la partie occidentale et la partie orientale de l'Empire romain.

L'idée d'une conception différente de l'organisation de l'Église chrétienne entre le christianisme occidental et le christianisme oriental comme cause du schisme mérite qu'on s'y attarde. Cette vision de l'Église ne doit pas être réduite à des différences culturelles. Sans nier l'existence de différences culturelles ou religieuses entre la partie occidentale de l'Empire romain et sa partie orientale, ces différences s'ancrent néanmoins dans des conditions socioéconomiques particulières et dans un contexte historique spécifique. Il faut donc utiliser une approche théorique pouvant apporter un éclairage nouveau sur ces visions opposées de l'Église chrétienne entre les catholiques et les orthodoxes, particulièrement la conception monarchique des catholiques de l'Église. Cette approche doit pouvoir fournir des explications tenant compte du long processus historique que constitue le schisme d'Orient qui se déroule de la fin de l'Antiquité romaine jusqu'au milieu du Moyen Âge féodal.

1.3 Les débats sur la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme

Cette section passe en revue les différentes approches de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. Le développement particulier du christianisme occidental constitue le reflet de l'ordre social prévalant dans la Rome antique et des transformations sociales qui suivront (Wood, 2008/2013, p. 270). Conséquemment, il apparaît nécessaire pour comprendre le schisme d'Orient et l'émergence de la

conception monarchique de la papauté d'aborder la question de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. La période historique de la transition se situe entre la fin de l'Empire romain d'Occident et la consolidation du servage en Europe (Blank, 2013, p. 154). La principale question soulevée par les débats sur la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme, tout comme celle des débats sur la transition entre le féodalisme et le capitalisme, consiste à identifier le « facteur d'entraînement » de la transition (Blank, 2013, p. 153 ; Wood, 2002/2020, p. 49).

Il s'avère toutefois impossible d'aborder la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme sans d'abord s'intéresser au modèle dominant expliquant la transition du féodalisme au capitalisme. L'influence de ce qui est commun de nommer le « modèle de la commercialisation » dépasse largement du cadre même de la transition entre le féodalisme et le capitalisme. La transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme a largement été pensée à l'aune du modèle de la commercialisation. Ce modèle présuppose l'existence du capitalisme dans le penchant « naturel » des humains pour le commerce et il estime qu'il suffisait de lever les obstacles freinant son développement pour qu'il émerge. Selon ce modèle, l'émergence du capitalisme ne constitue que le résultat d'un accroissement quantitatif des échanges et d'une commercialisation massive de la vie économique (Wood, 2002/2020, p. 19-20).

Il faut d'abord présenter les principales caractéristiques du modèle de la commercialisation. Ensuite, une fois ses principales caractéristiques dégagées, il

devient possible de relever l'influence de ce modèle au sein des deux principaux paradigmes, wébérien et marxiste, qui apparaissent comme les plus importants et pertinents dans la littérature sur la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme.

1.3.1 Le « modèle de la commercialisation »

Le modèle de la commercialisation consiste en la thèse la plus courante qui explique l'émergence du capitalisme et le développement économique. Ce modèle présuppose que le capitalisme émane naturellement de mœurs et coutumes presque aussi anciennes que l'espèce humaine. Une fois les différents obstacles qui empêchaient le capitalisme d'éclorre furent levés, il put s'épanouir pleinement (Wood, 2002/2020, p. 19). Le modèle de la commercialisation établit une continuité entre les sociétés non capitalistes et les sociétés capitalistes tendant à masquer la spécificité du capitalisme (Wood, 2002/2020, p. 11), mais aussi la spécificité des sociétés précapitalistes. Il ne permet donc pas de différencier qualitativement les sociétés précapitalistes des sociétés capitalistes.

Le modèle de la commercialisation prend racine dans l'œuvre d'Adam Smith. Smith distingue la croissance économique moderne des autres types de croissance de deux façons. Tout d'abord, au sein de la croissance économique moderne se trouve une tendance systématique à la transformation de l'économie pour qu'elle devienne plus efficace. Ensuite, selon Smith, la croissance économique moderne s'explique par le fait que les acteurs économiques individuels considèrent rationnel et dans leur intérêt

d'adopter des comportements répondant, en général, aux exigences de la croissance de l'économie. Ces comportements consistent en la production à grande échelle pour l'échange et la diminution systématique des coûts de production par la spécialisation, l'accumulation et l'innovation (Brenner, 1990, p. 66).

Pour Smith, cette rationalité économique des acteurs s'ancre profondément dans le penchant de la nature humaine pour « le troc, le paiement en nature et l'échange. » Puisque le capitalisme s'ancre en quelque sorte dans la nature humaine, le modèle de la commercialisation s'intéresse essentiellement aux obstacles politiques, culturels ou religieux ayant freiné son émergence. En effet, selon le modèle de la commercialisation, le capitalisme, aussi appelé la « société commerciale », résulte de l'accroissement quantitatif de pratiques commerciales ancestrales parvenues à maturité, libérées des contraintes politiques et culturelles qui empêchaient leur évolution (Wood, 2002/2020, p. 10-11). Le capitalisme émerge lors de l'atteinte d'un certain seuil quantitatif d'échanges commerciaux ou de réseaux marchands (Dufour, 2015, p. 239). Cet accroissement quantitatif correspond à « l'accumulation primitive » consistant à accumuler des biens matériels de façon suffisante pour être en mesure de faire un investissement conséquent qui fait alors émerger le capitalisme. Des variantes de cette thèse reprennent l'idée d'une accumulation primitive par l'exploitation coloniale et les échanges inégaux comme étant à l'origine du capitalisme (Wood, 2002/2020, p. 46-48). Il s'ensuit une spécialisation de la production en vue de l'échange et le développement

d'une bourgeoisie urbaine se dotant d'un État en mesure de garantir la propriété privée des moyens de production (Dufour, 2015, p. 239).

Selon le modèle de la commercialisation, la société commerciale était implantée dans le bassin méditerranéen de l'Antiquité romaine, mais des événements contre nature et des pratiques irrationnelles auraient entravé son développement (Brenner, 1989, p. 281 ; Wood, 2002/2020, p. 19-20). Le modèle de la commercialisation attribue au féodalisme la responsabilité de la rupture historique ayant empêché l'évolution naturelle de la société marchande (Wood, 2002/2020, p. 23). Selon le modèle commercial, le féodalisme apparaît souvent comme sorti de nulle part ou imposé par des envahisseurs, les « barbares », sur les territoires conquis de l'Empire romain agonisant. Il est rarement étudié comme une transformation de l'ordre social de la Rome antique (Wood, 2008/2013, p. 291-292).

Le modèle de la commercialisation demeure contestable à plusieurs égards. Faire découler le capitalisme de la tendance naturelle au troc et à l'échange chez l'être humain apparaît problématique. Le troc et l'échange ne constituent que des traits secondaires de la vie économique avant l'émergence du capitalisme (Polanyi, 1944/1983, p. 71-72). Adam Smith et le modèle de la commercialisation ancrent également dans la nature humaine une rationalité des acteurs économiques spécifique au capitalisme, c'est-à-dire la tendance à diminuer systématiquement les coûts de production grâce à la spécialisation, l'accumulation du capital et la transformation de

la production afin de la rendre plus efficiente. Le modèle échoue à démontrer que les mécanismes de la croissance moderne transcenderaient l'histoire et dans quelles conditions socioéconomiques précises ces mécanismes ont fonctionné (Brenner, 2007, p. 56-57). La simple accumulation de biens matériels quant à elle ne peut pas constituer l'origine du capitalisme, car le capital consiste en un rapport social. Pour que la richesse se transforme en capital, il a fallu une modification des rapports sociaux de propriété (Wood, 2002/2020, p. 47-48).

Le modèle de la commercialisation repose également sur l'idée de la continuité historique des activités commerciales. Il ne distingue pas l'ancienne pratique commerciale consistant à faire un profit en « achetant bon marché puis en vendant cher » du principe d'accumulation capitaliste fondé sur l'appropriation de la plus-value. Ainsi, le modèle de la commercialisation ne reconnaît pas la spécificité du capitalisme avec ses impératifs de maximisation du profit et d'accumulation du capital. Il fait du marchand un capitaliste par essence (Wood, 2002/2020, p. 21-24). Les échanges commerciaux et les marchés étant associés au capitalisme, les formes d'échanges les plus archaïques concordent, pour les tenants de ce modèle, avec le capitalisme (Wood, 2002/2020, p. 11). Finalement, le modèle de la commercialisation produit une vision de l'histoire où son cours doit nécessairement conduire au capitalisme et où le mouvement de l'histoire a été entraîné depuis toujours par les mécanismes du capitalisme (Wood, 2002/2020, p. 8). Le modèle estime que le capitalisme existe depuis toujours, du moins sous une forme embryonnaire, et la seule étude de l'histoire

valant la peine repose sur l'étude des facteurs nuisant ou favorisant son émergence (Wood, 2002/2020, p. 25).

Le sociologue allemand Max Weber propose une variante du modèle de la commercialisation (Wood, 1995, Chapitre 5). Selon Weber, un « acte économique "capitaliste" [est] celui qui se fonde sur l'attente d'un gain par l'exploitation d'opportunités d'échange : sur des chances de profit (formellement) *pacifique*. » (2017, p. 53). Weber distingue tout de même le capitalisme moderne, ou industriel, qui prend la forme unique de l'organisation rationnelle du travail formellement libre où la recherche continue de la rentabilité est essentielle pour les capitalistes (2017, p. 53-57). Ce type de capitalisme émerge en Europe en raison du caractère unique de la ville occidentale, mais aussi de la religion protestante (Wood, 2002/2020, p. 26). Cette dernière favorise l'idée du « métier comme devoir » caractérisant selon Weber l'éthique sociale de la culture capitaliste. Weber cherche donc à comprendre l'émergence de cette manière de voir en analysant les facteurs qui ont freiné l'émergence de cet « esprit » du capitalisme (2017, p. 93-94, 102).

Weber reproduit le modèle de la commercialisation avec sa tendance à constamment chercher les facteurs qui ont freiné l'émergence du capitalisme industriel (Wood, 2002/2020, p. 26). Pour Weber, une « économie capitaliste » existe dès que les individus se retrouvent engagés dans la recherche de profits commerciaux (Wood, 1995, p. 171). Weber peut donc affirmer que le capitalisme a existé dans toutes les

civilisations de l'histoire, y compris dans l'Antiquité gréco-romaine (2017, p. 55-56). La sociologie de Weber produit donc une téléologie où le capitalisme est préfiguré dans le mouvement de l'histoire. Elle analyse les différences entre les formes sociales de façon à comprendre si elles encouragent ou freinent l'émergence du capitalisme moderne (Wood, 1995, p. 146, 2002/2020, p. 26).⁵ Le capitalisme devient alors une réalité transhistorique lorsqu'il est défini comme une production et un échange sur le marché dont l'objectif consiste à faire un profit dans le processus de l'échange marchand (Teschke, 2003, p. 137).

La plupart des travaux de Weber sur l'Antiquité consistent en ce sens à expliquer les facteurs ayant empêché le développement du « capitalisme antique » vers le capitalisme industriel qui en forme une version mature (Wood, 1995, p. 171). Cette approche théorique et méthodologique, influencée par le modèle de la commercialisation, brouille son analyse du déclin de la civilisation antique.

1.3.2 Les propositions wébériennes et néo-wébériennes de la transition

L'essai incontournable de Weber, *Les causes sociales du déclin de la civilisation antique*, où il tente d'expliquer la chute de l'Empire romain, met en lumière l'influence du modèle de la commercialisation. Selon Weber, la civilisation antique est

⁵ Le capitalisme industriel, ou « moderne » se distingue des autres formes de capitalisme par la comptabilité rationnelle du capital. Il reste que l'émergence du capitalisme industriel demeure analysée en fonction de facteurs qui facilitent ou inhibent son apparition. Weber assume ainsi l'existence du capitalisme alors que c'est ce qui doit être expliqué (Lafrance et Post, 2019, p. 6).

esclavagiste. La progression de la division du travail s'accomplit par l'accumulation croissante d'esclaves. L'économie antique dépend de façon cruciale des esclaves pour se maintenir à flot, mais l'arrêt des guerres de conquête diminue l'approvisionnement et provoque au III^e siècle une crise de la main-d'œuvre. Les casernes d'esclaves des propriétaires terriens étant incapables de s'auto-reproduire, les esclaves se voient attribuer une terre qu'ils louent à un maître pour pouvoir fonder une famille et perpétuer la main-d'œuvre. L'esclave antique devient ainsi un serf héréditaire. Cette transformation des esclaves en serfs provoque l'effondrement de la production pour le marché. La circulation monétaire diminue, l'économie naturelle se développe, le commerce s'estompe et les seigneuries féodales naissent (1998, p. 67-83).

La thèse de Weber reste problématique sur plusieurs aspects. Les conquêtes romaines s'achèvent autour du I^{er} siècle apr. J.-C. et les effets supposés de la diminution de l'approvisionnement en esclaves ne se font sentir que plusieurs siècles plus tard. L'élevage d'esclaves pendant l'Antiquité demeure également plus important que ne le laisse penser Weber (Finley, 1973/1975, p. 113). Un autre problème de la thèse de Weber est son biais téléologique. En effet, Max Weber estime qu'il existe une forme embryonnaire de capitalisme dans la Rome antique, mais que l'esclavage freine le développement d'entrepreneurs et du travail salarié libre (1998, p. 67). L'existence sous forme embryonnaire du capitalisme dans l'Antiquité romaine permet d'ailleurs à Weber d'expliquer son émergence plus tard dans l'histoire (Wood, 2002/2020, p. 26).

En suivant Weber, J. R. Love qualifie la structure socioéconomique de l'Antiquité gréco-romaine de « capitalisme politique » défini comme une forme irrationnelle de capitalisme comprenant notamment la conquête militaire, la piraterie et la violence directe pour extraire un surplus. Cette structure de « capitalisme politique » et « irrationnel » inhibe l'émergence du « capitalisme rationnel », ou « capitalisme de marché » (2005, p. 3-4, 9, 36, 165, 183). Or, la distinction de Love entre le « capitalisme de marché » et le « capitalisme politique » brouille l'analyse en faisant de tous les moyens d'appropriation d'un surtravail du capitalisme. Cette imprécision autour du terme « capitalisme » correspond à une conséquence de l'influence de Weber qui confond marché et capitalisme. Le « capitalisme politique » correspond plutôt aux méthodes de redistribution des États de l'Antiquité où l'influence des marchés reste peu significative (Polanyi, 1944/1983, p. 86, 1977/2011, p. 399-400).

Parmi les sociologues néo-weébériens, Michael Mann considère inadéquat de qualifier l'économie de l'Antiquité romaine de capitaliste. L'existence de la propriété privée ne suffit pas pour que l'économie romaine devienne capitaliste (2012, p. 272). Mann estime que la Rome antique s'appuie sur une « économie légionnaire » dont la guerre constitue la principale source de revenus (2012, p. 250, 281). Cette économie renforce continuellement la richesse des aristocrates qui dépendent de l'État pour accumuler leurs propriétés privées (2012, p. 296).

Malgré cette reconnaissance du caractère non capitaliste de la Rome antique, le cadre théorique de Mann reste influencé par le modèle de la commercialisation. Mann considère inconcevable que les sociétés précapitalistes ou capitalistes forment un tout unifié. Selon Mann, la meilleure façon de rendre compte des sociétés consiste à considérer les interrelations entre l'économique, le politique, le militaire et l'idéologique formant les quatre sources du pouvoir social (2012, p. 1-2). Inspiré par Weber,⁶ Mann ne fixe pas de hiérarchie des causes sociales et il n'envisage pas l'existence d'un principe de causalité sociale. Les différentes sources du pouvoir social peuvent se combiner ou se recombinaison selon une variété différente de hiérarchies causales historiquement spécifiques (Wood, 1995, p. 173-174). Cependant, Mann explique peu les mécanismes de cette convergence des sources du pouvoir social ainsi que ceux de leur divergence. Mann postule également la division entre les quatre sources du pouvoir social, notamment la séparation entre « l'économique » et « le politique », comme étant une réalité transhistorique (Brenner, 2006, p. 194-195). Le cadre conceptuel de Mann reproduit ainsi une conception universalisante de « l'économique » autonome du « politique » pourtant spécifique au capitalisme (Wood, 1995, p. 174).

⁶ L'analyse de Weber estime par exemple que toute analyse de l'histoire européenne doit retracer le développement indépendant de différentes logiques sociales comme le politique, l'économique, le droit ou le religieux (Teschke, 2003, p. 51).

Le cadre conceptuel de Mann l'amène à reléguer le christianisme à la sphère idéologique (2012, p. 301-302). Le principal héritage de l'Antiquité romaine correspondant, selon lui, à la religion chrétienne (Brenner, 2006, p. 196 ; Mann, 2012, p. 298). L'étude du christianisme de Mann révèle que le modèle de la commercialisation et son approche téléologique l'influencent. Mann défend l'idée d'un « biais téléologique », c'est-à-dire qu'il estime que le capitalisme industriel était inscrit, en quelque sorte, dans les rapports sociaux de l'Europe médiévale (2012, p. 373). Pour Mann, le christianisme constitue un facteur ayant facilité l'émergence du capitalisme par son ordre normatif. La religion chrétienne favorise la pacification des relations sociales et permet le respect de la propriété privée (2012, p. 377). Le capitalisme a pu ainsi se développer librement en Europe en l'absence de contraintes, car l'Europe médiévale relevait d'une organisation sociale fragmentée. Cette dernière permettait aux marchands de jouir d'une autonomie tout en étant aidés par l'ordre normatif fourni par le christianisme. En cherchant à comprendre les facteurs ayant favorisé l'émergence du capitalisme, Mann produit une variante du modèle de la commercialisation (Wood, 2002/2020, p. 29-30).

L'historien spécialiste de l'Antiquité romaine, Walter Scheidel, invoque également la fragmentation et la compétition pour expliquer l'expansion économique européenne au XIX^e siècle. Scheidel se différencie de Mann en identifiant les racines de l'expansion économique de la fin du Moyen Âge dans l'Antiquité romaine plutôt que dans les rapports sociaux de l'Europe médiévale. La chute de l'Empire romain d'Occident et

l'absence des conditions en Europe de la réémergence d'un empire ont permis l'expansion économique et l'avènement de la « modernité », c'est-à-dire du capitalisme. Pour Scheidel, sans cette fragmentation, la « modernité » aurait été impossible (2019, p. 9, 14-17). Scheidel évoque avec raison la présence d'une certaine fragmentation politique dans l'Antiquité romaine et le fait que l'Empire romain consistait, en quelque sorte, en une anomalie par rapport aux empires asiatiques (2019, p. 13). Le problème de Mann et de Scheidel repose sur l'argument de la fragmentation politique comme un facteur favorisant l'émergence du capitalisme et ils produisent ainsi une variante du modèle de la commercialisation.

Dans le troisième chapitre de ce mémoire, nous verrons qu'à Rome la propriété privée se développe comme un pôle de pouvoir distinct de l'État. Les paysans sont soumis à des propriétaires terriens qui s'approprient une partie du surtravail produit sous la forme d'une rente. Ce mode d'appropriation se reflète dans le droit romain qui établit deux formes de domination. L'une, le *dominium*, repose sur la possession d'une propriété privée tandis que l'autre, l'*imperium*, correspond au pouvoir de gouverner l'État. Dans l'Empire romain, les classes dominantes ne s'approprient pas le surtravail des paysans en utilisant les charges publiques fondées sur les impôts comme dans les anciens empires, mais en acquérant des terres et en exploitant les classes productrices qui les travaillent. La distinction entre la propriété privée et l'État dans l'Antiquité romaine n'entraîne cependant pas l'émergence du capitalisme. Le pouvoir politique et le statut juridique correspondent à Rome aux facteurs déterminants des rapports

d'exploitation. La propriété est « politiquement constituée », c'est-à-dire que sa reproduction ne dépend pas d'une capacité à compétitionner avec succès sur le marché. Sa reproduction dépend plutôt de l'expansion impériale et de l'occupation de charges publiques qui servent à déposséder les populations soumises (Wood, 2008/2013, p. 206, 208, 210-211, 297-299).

Les analyses de Weber et de ses successeurs souffrent d'un biais téléologique qui les pousse à analyser l'histoire à travers le prisme de l'économie capitaliste moderne (Wood, 1995, p. 154). Le capitalisme apparaît comme l'unique mode d'activité économique plus ou moins présent selon les époques en fonction de facteurs inhibant ou accélérant son émergence (Wood, 1995, p. 175), ce qui brouille la distinction entre les sociétés capitalistes et les sociétés précapitalistes. Le christianisme apparaît alors comme un des facteurs favorisant l'émergence du capitalisme. L'approche théorique multicausale de Mann, en reléguant le christianisme à une sphère idéologique, risque également de produire une analyse du schisme d'Orient qui se limite à des explications théologiques ou idéologiques. Il n'en demeure pas moins que les webériens ne sont pas les seuls restant influencés par le modèle de la commercialisation.

1.3.3 Les propositions marxistes de la transition

Le marxiste Jairus Banaji conteste les thèses de Max Weber sur la fin de la civilisation antique, mais son analyse des transformations socioéconomiques de la fin de

l'Antiquité romaine reproduit une variante du modèle de la commercialisation. Pour Banaji, Rome possède autant une économie proto-industrielle qu'une économie agraire caractérisée par une production massive de biens manufacturés et d'une compétition entre les industries (2015, p. 1). Selon Banaji, loin d'être un déclin vers une économie naturelle comme l'affirme Max Weber, le IV^e siècle concorde avec une expansion monétaire importante associée à l'émergence de l'étalon-or. L'aristocratie romaine aurait redécouvert dans l'or un énorme moyen d'accumulation et l'État aurait pu remplacer les impôts en nature par la monnaie. L'État romain a donné une impulsion au commerce et favorisé la mise en place d'un cadre favorable au retour d'une « économie d'entreprise »⁷ dans le bassin méditerranéen. Pour Banaji, bien qu'il y ait une fragmentation politique dans le bassin méditerranéen, c'est-à-dire la chute de l'Empire romain d'Occident, cela a peu d'importance puisque la vitalité économique continue dans l'Empire byzantin (2007a, p. 213-214).

Banaji explique que la période de l'Antiquité tardive se caractérise par une expansion du travail salarié, ce qui le conduit à remettre en cause l'idée que seulement sous le capitalisme « moderne » une part importante du surtravail extorqué prenne la forme du travail salarié. Pour Banaji, les domaines aristocrates de l'Antiquité tardive se soumettaient à une importante rationalisation où leur rentabilité devenait un critère

⁷ Pour décrire l'économie antique et la distinguer du capitalisme « moderne », Banaji propose d'utiliser les termes « d'économie d'entreprise » ou de « capitalisme commercial » qui mettent l'accent sur le rôle du capital marchand dans l'organisation de la production (2007a, p. 220).

important. Un investissement massif sur les domaines a recommencé au IV^e siècle et plusieurs secteurs de l'économie reçurent des investissements de capitaux privés orientés vers le profit. Selon Banaji, l'important consiste à savoir à quel point l'implication de l'aristocratie dans l'économie monétaire romaine revêt d'une logique capitaliste (2007a, p. 217-221).

L'expansion monétaire de la fin de l'Antiquité romaine est ensuite préservée et étendue par l'Islam au Moyen Âge. Selon Banaji, l'Islam aurait permis d'améliorer les techniques de « l'économie d'entreprise » caractéristique de l'Antiquité tardive et la religion musulmane aurait ainsi apporté une contribution majeure à la croissance du capitalisme dans le bassin méditerranéen (2007b, p. 62). Banaji conteste certes la thèse wébérienne d'un retour à « l'économie naturelle » dans l'Antiquité tardive, mais il confond activité commerciale et capitalisme reproduisant ainsi le modèle de la commercialisation (Blank, 2013, p. 155, note 2). Son analyse ne propose aucun changement qualitatif, en ce qui a trait aux rapports sociaux de propriété et aux règles de reproduction, entre l'Antiquité romaine et le Moyen Âge féodal. Cette dernière période ne correspondrait qu'à la poursuite de « l'économie d'entreprise » propre à Rome et arrivée à maturation ou, en d'autres mots, à un simple accroissement quantitatif des échanges commerciaux.

L'ouvrage *Les passages de l'Antiquité au féodalisme* de Perry Anderson développe la thèse marxiste la plus influente sur la transition entre l'Antiquité romaine et le

féodalisme. Anderson explique que le système féodal en Europe occidentale provient de l'effondrement de deux modes de production en décomposition qui, en se recombinaient, forment la synthèse féodale. Il s'agit des modes de production esclavagiste et primitifs des Germains (1974/1977, p. 20). Anderson fait de l'esclavage la caractéristique fondamentale de la civilisation gréco-romaine et celle de son déclin ainsi que la cause de la stagnation du développement technologique (1974/1977, p. 22-28). La fin des conquêtes romaines entraîne un tarissement dans l'approvisionnement en esclaves et la fin du mode de production esclavagiste (1974/1977, p. 83). Les propriétaires terriens installent alors sur de petites parcelles de terre des esclaves qui deviennent des *coloni*, c'est-à-dire des tenanciers dépendants attachés au domaine de leur propriétaire (1974/1977, p. 102).⁸

Selon Anderson, l'Église chrétienne constitue le pont permettant le passage entre la culture antique et la culture féodale. Elle sert de lien indispensable entre deux modes de production. Elle permet la libération de la technique en abattant les barrières culturelles de l'Antiquité gréco-romaine qui limitent l'innovation technique et le progrès. Toutefois, par sa massivité temporelle, c'est-à-dire l'émergence d'une

⁸ La thèse de l'historien marxiste G.E.M. de Ste. Croix est similaire à celle de Perry Anderson. De Ste. Croix estime que l'Antiquité gréco-romaine peut être qualifiée « d'économie esclavagiste » en raison de la prédominance du travail non libre comme forme dominante d'extraction du surtravail (1981, p. 52, 133). Une diminution dans l'approvisionnement en esclave conduit à une perte de profitabilité des exploitations esclavagistes. Les propriétaires terriens se retrouvent alors contraints d'intensifier l'exploitation de la paysannerie libre, ce qui mine les fondations de l'Empire romain. Cette paysannerie est à terme soumise à de nouvelles formes d'exploitation qui prend la forme du servage féodal (Wood, 2002, p. 41).

administration ecclésiastique s'ajoutant à l'administration de l'État romain, l'Église empêche la résistance du système impérial romain et elle hâte le déclin de l'Empire romain. (1974/1977, p. 141-147).⁹ Encore une fois, le modèle de la commercialisation influence l'analyse de l'Église chrétienne d'Anderson. L'Église ne forme qu'un facteur favorisant le passage d'un mode de production à un autre et donc, à terme, elle participe à l'émergence du capitalisme en permettant le passage de l'Antiquité romaine vers le féodalisme.

L'innovation majeure d'Anderson par rapport aux analyses marxistes traditionnelles repose sur l'accent qu'il met sur les facteurs politiques et sur la coercition extra-économique pour expliquer l'obtention par les exploitants du surtravail des exploités. Il s'inspire d'Althusser et il conteste l'idée que l'infrastructure économique détermine directement la superstructure politique. De cette façon, Anderson ouvre la voie à une explication marxiste des sociétés précapitalistes. Cependant, les royaumes barbares émergeant après la chute de l'Empire romain d'Occident n'apparaissent ni clairement esclavagistes ni féodaux dans l'analyse d'Anderson (Blank, 2013, p. 158-161). En raison de la persistance de l'esclavage en leur sein, l'historien marxiste Guy Bois identifie les sociétés franque et carolingienne comme des sociétés antiques (1989, p. 243). Ainsi, l'accent mis sur l'esclavage comme caractéristique distinctive de l'Antiquité romaine semble obscurcir l'analyse de cette période plus

⁹ G.E.M de Ste. Croix défend une thèse semblable sur les effets de la « massivité temporelle » de l'Église. L'émergence d'une nouvelle classe non productive accentue la pression sur une économie agraire surchargée, ce qui participe à miner les fondements de l'Empire romain (1981, p. 495-497, 503).

qu'autre chose (Wood, 2002, p. 18). Anderson estime d'ailleurs que l'émergence du capitalisme fut freinée et donc qu'il existait de façon embryonnaire dans la Rome antique (1974/1977, p. 28, 88). On retrouve ici l'influence du modèle de la commercialisation chez Anderson avec l'idée que l'esclavage a freiné ou empêché l'émergence du capitalisme.

Définir l'esclavage comme le « facteur d'entraînement » de la transition apparaît alors problématique puisqu'au III^e siècle les plantations esclavagistes ont presque toutes disparu et pourtant l'Empire romain subsiste toujours. L'historien Chris Wickham propose donc de faire de la taxe au lieu de l'esclavage le mode d'extraction du surplus dominant dans l'Antiquité romaine et l'Antiquité tardive. La taxe sert de base à l'État romain. Elle représente la clé du système économique en entier et elle détermine l'évolution de l'économie romaine. Wickham y oppose le mode féodal de production où la rente constitue le principal mode d'extraction d'un surtravail (1984, p. 6-9). Les deux formes coexistent sur une période d'environ quatre siècles où la transition d'un mode à l'autre va s'effectuer lorsque la forme féodale prend le dessus sur la forme antique (1984, p. 22-23).

Toutefois, les deux modes de production présentés par Wickham semblent sans début historique et sans dynamique interne. La forme féodale existe tout simplement sans début réel et dans son opposition au mode d'extraction fondé sur la taxe, elle finit par prendre le dessus (Wood, 2008/2013, Chapitre 4, note 6). De plus, en réduisant le

« mode de production féodal » à des tenanciers qui paient une rente (1984, p. 6), Wickham produit une définition ahistorique du féodalisme pouvant couvrir l'ensemble de la période allant de la Rome impériale au Moyen Âge (Banaji, 2011, p. 112).

Plus récemment, Wickham a modifié sa proposition originale pour distinguer deux types d'États : l'un fondé sur l'impôt et l'autre sur la terre (2005, p. 58). Wickham en vient ainsi à différencier l'Empire romain et les royaumes barbares qui lui succèdent même si pour lui ces deux idéaux types d'État demeurent des sous-types du même mode de production (2005, p. 56, 60). Il n'en reste pas moins improbable qu'il y ait des États fondés uniquement sur l'impôt et d'autres sur la terre. Cette distinction ne permet pas de différencier clairement la partie occidentale de l'Empire romain de sa partie orientale, ou d'exposer les différences entre deux États fondés sur l'impôt comme l'Empire romain et l'Empire chinois, mais où les rapports entre l'État et la propriété privée apparaissent de manières très différentes (Wood, 2008/2013, Chapitre 4, note 6). Malgré les carences de son cadre théorique, Wickham offre une analyse historiquement riche et détaillée de l'Antiquité tardive et des débuts du Moyen Âge.

La proposition marxiste la plus éclairante sur la transition de l'Antiquité romaine au féodalisme a été développée par Ellen Meiksins Wood et ses successeurs. L'union des aristocrates et paysans au sein d'une même communauté civique correspond à la caractéristique distinctive de la Rome antique (Wood, 1989, p. 123-124). Sans État central propriétaire, la propriété privée de la terre pour les aristocrates devient une

condition essentielle de l'extraction d'un surtravail puisque les paysans sont des citoyens libres juridiquement, mais vulnérables en tant que fermiers ou travailleurs saisonniers sur le plan économique (Wood, 2008/2013, p. 210). Ce type d'organisation entraîne dans le cas de Rome le développement progressif d'un État impérial sans bureaucratie élaborée qui dépend d'une coalition fragmentée d'aristocraties locales. Ce mode de gouvernement parcellisé de l'Empire indique une tendance à la fragmentation. Lorsqu'il s'effondre, il laisse des paysans attachés à la terre et dépendants de propriétaires terriens (Wood, 2003/2011, p. 55-60). Sous le féodalisme européen, il demeure possible de reconnaître la fragmentation politique de l'Empire romain et son régime de propriété privée (Wood, 2008/2013, p. 214). Chaque seigneur combine l'exploitation privée de producteurs directs avec un rôle public d'administration, de pouvoir et d'application de la loi sous la forme d'une « propriété politiquement constituée » (Wood, 2008/2013, p. 298).

La proposition marxiste politique d'Ellen Meiksins Wood offre également une perspective éclairante pour analyser le développement particulier du christianisme occidental. Elle explique que les évêques occidentaux constituent des produits de l'ordre social de la Rome antique où prévaut une autonomie sans équivalent historique de la propriété privée terrienne. L'aristocratie ecclésiastique provient la majorité du temps de l'aristocratie terrienne et l'épiscopat forme l'une de ses principales institutions. Lorsque l'Empire romain d'Occident s'effondre et que l'État impérial se fragmente, l'aristocratie terrienne conserve les structures et les institutions de l'Empire

dans la hiérarchie de l'Église. Wood explique alors que le développement du christianisme occidental se reflète dans le destin des aristocraties terriennes et dans le rapport qu'elles entretiendront avec les formes d'États subséquentes (2008/2013, p. 270-271).

Wood considère la période du VI^e siècle au X^e siècle comme celle de féodalisation de l'Europe de l'Ouest (2008/2013, p. 294). Elle met de l'avant le morcellement et la privatisation de la souveraineté sous les royaumes francs et l'Empire carolingien en raison de l'administration localement tenue par des comtes (2008/2013, p. 301-302). Wood adapte en quelque sorte la thèse de la longue fusion entre les éléments romains et germains dans les derniers siècles de l'Antiquité proposée par Perry Anderson (1974/1977, p. 20). Néanmoins, plusieurs éléments permettent de penser que le « manorialisme » de la Gaule franque puis de l'Empire carolingien se distingue du féodalisme (Comninel, 2000, p. 13). Les périodes franque et carolingienne devraient même être analysées selon un « mode de production » distinct de la période du X^e siècle et du XI^e siècle (Innes, 2009, p. 46).

En effet, le mode d'exploitation franc opère sur deux niveaux. D'une part, il y a l'exploitation privée de serfs et d'esclaves par des aristocrates provinciaux sur leurs terres. D'autre part, il y a une exploitation publique via la taxation par le roi et ses comtes sur des paysans libres pouvant porter les armes (Teschke, 2003, p. 81-82). Ce mode d'exploitation est similaire à celui en place à la fin de l'Antiquité romaine où

d'un côté il y a l'exploitation de non libres, corvéables à souhait, et de l'autre il y a des hommes libres soumis à une taxation en argent ou en nature (Weber, 1998, p. 76).

La distinction entre les deux modes d'exploitation réside dans la différence entre les deux formes d'armées. Cette différence produit des « règles de reproduction » spécifiques à chacun des deux modes d'exploitation. Contrairement à Rome où l'armée est sous l'autorité impériale, chez les Francs et les Carolingiens, le pouvoir militaire est décentralisé (Blank, 2013, p. 168-169). Cette différence ne réside pas dans la forme du paiement des soldats comme peut l'estimer Wickham (2005, p. 60), mais dans le fait que seuls les hommes libres peuvent porter les armes. L'accès à la justice publique et le statut d'homme libre sont étroitement associés à la capacité de faire la guerre (Blank, 2013, p. 169). Ainsi, Gary Blank estime qu'il y a eu deux transitions avant l'émergence du féodalisme, la première de l'Antiquité romaine vers le mode d'exploitation franc et la seconde du mode d'exploitation franc au féodalisme (2013, p. 156).

Les propositions de Wood et de ses successeurs présentent l'avantage de s'affranchir des catégories classiques d'analyse marxiste comme celle du mode de production esclavagiste qui ne permet pas de différencier qualitativement les sociétés franques de la Rome antique. Elles évitent d'expliquer la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme selon une approche téléologique influencée par le modèle de la commercialisation et faisant du capitalisme l'unique mode d'activité économique.

Elles permettent de bâtir une explication matérialiste du schisme d'Orient qui se soucie des transformations socioéconomiques entre la fin de l'Antiquité romaine et le haut Moyen Âge et de leurs impacts sur le développement du christianisme occidental et oriental. Elles offrent la possibilité de fournir une explication matérialiste du développement spécifique du christianisme occidental aboutissant à la monarchie papale. Cette explication doit tenir compte de la construction du pouvoir des évêques occidentaux sur la propriété privée ainsi que des rapports qu'ils entretiennent avec l'Empire romain et les différentes sociétés du Moyen Âge.

CHAPITRE 2

CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

Pour comprendre le schisme d'Orient et l'évolution de l'Église chrétienne, il faut un cadre théorique permettant d'expliquer le changement systémique entre la fin de l'Antiquité romaine et l'émergence du féodalisme. Le cadre théorique retenu dans ce mémoire repose sur la théorie des relations sociales de propriété. Ce cadre théorique permet de cerner les distinctions entre toutes les sociétés historiques ainsi qu'entre les sociétés capitalistes et précapitalistes sur la base d'une différence de la relation par laquelle le surtravail d'une classe est approprié par une autre. Elle permet d'analyser les sociétés précapitalistes sans emprunter le biais téléologique libéral, en d'autres termes, sans présupposer que le capitalisme constitue la fin de l'histoire et que les germes du capitalisme sont ancrés dans la nature humaine.¹⁰

La théorie des relations sociales de propriété fait référence au corpus de travaux de penseurs marxistes au sein duquel les écrits de Robert Brenner sur la transition entre le féodalisme et le capitalisme forment la pierre angulaire. Brenner pose dans ces écrits et dans d'autres travaux subséquents les bases de la théorie des relations sociales de propriété et du marxisme politique. La théorie des relations sociales de propriété propose une analyse non compartimentée des changements sociaux et elle critique le

¹⁰ Pour une analyse de la lecture téléologique de l'histoire des penseurs libéraux dès les Lumières, voir l'ouvrage en bibliographie de George C. Comninel *Rethinking the French Revolution : Marxism and the Revisionist Challenge*, Verso, 1987.

téléologisme de la thèse de la succession des modes de production (Rioux et Dufour, 2008, p. 126-128).

2.1 Le marxisme politique : la théorie des relations sociales de propriété

La théorie des relations sociales de propriété s'appuie sur le matérialisme historique de Karl Marx. Dans sa critique de l'économie politique classique, l'objectif de Marx consiste à montrer le côté résolument politique de l'économie occulté par les économistes politiques classiques. Selon Marx, la disposition du pouvoir entre le capitaliste et le travailleur présente comme condition la configuration politique de la société dans son ensemble, c'est-à-dire l'équilibre des forces de classe et les pouvoirs de l'État permettant l'expropriation du travailleur, le maintien de la propriété privée absolue pour le capitaliste, ainsi que son contrôle sur la production et l'appropriation. Le point de départ de la production capitaliste correspond à la séparation du travailleur de ses moyens de production qui résulte de la lutte des classes et de l'intervention coercitive de l'État en faveur des capitalistes. Pour Marx, et c'est ce que voile l'économie politique classique, le secret de la production capitaliste est politique et non économique (Wood, 1995, p. 20-21).

L'économie politique classique a plutôt tendance à universaliser les catégories d'analyse propres au capitalisme en reproduisant de façon transhistorique la séparation entre le « politique » et « l'économique » (Wood, 1995, p. 21-22). Cette division formelle entre « le politique » et « l'économique » est propre au capitalisme. Elle

résulte de la séparation entre le pouvoir économique et le pouvoir politique et militaire (Wood, 2003/2011, p. 27). Elle s'explique également par le « désencastrement » de la production et de sa distribution. Dans le capitalisme, la production est majoritairement une production pour l'échange sur le marché. L'allocation du travail social et la distribution des ressources sont réalisées par le mécanisme « économique » de l'échange de marchandises (Wood, 1995, p. 28).

Le marxisme orthodoxe reproduit également la fausse dichotomie entre « le politique » et « l'économique » avec la métaphore de la base et de la superstructure. Ainsi, la base « économique » aurait ses propres lois et règles séparées de la superstructure « politique » (Wood, 1995, p. 19, 21-22). La sphère économique correspondrait au développement des forces productives et fonctionnerait selon les lois naturelles intrinsèques au progrès technologique. L'histoire serait alors celle du processus mécanique du développement technologique (Wood, 1995, p. 49). La métaphore de la base et de la superstructure dépolitise l'économie en reproduisant les éléments problématiques de l'économie politique classique. Le « mode de production » apparaît en opposition aux facteurs sociaux. L'innovation principale de Marx consiste plutôt à définir le « mode de production » et les « lois économiques » en fonction de facteurs sociaux. Pour Marx, des catégories comme « le capital » n'ont justement pas de sens en dehors de leurs déterminations sociales. Il faut replacer ces catégories dans le contexte particulier des rapports sociaux spécifiques entre l'exploiteur et le producteur direct (Wood, 1995, p. 21-24).

Marx dénonce la tendance de l'économie politique classique à universaliser les catégories capitalistes lorsqu'elle étudie l'histoire. Dans son analyse, Marx révèle les différences entre ces catégories et celles des sociétés précapitalistes. Les sociétés précapitalistes n'apparaissent pas dans l'analyse de Marx comme des formes rudimentaires ou imparfaites de capitalisme. Marx montre plutôt comment le capitalisme a émergé, non pas comme une maturation des formes sociales qui le précédait, mais comme une transformation de ces dernières. La critique de l'économie politique de Marx, bien que dévouée essentiellement à l'analyse du capitalisme, pose les fondations d'une vision de l'histoire libérée de l'usage des catégories capitalistes. La méthode de Marx permet non seulement d'étudier la spécificité du capitalisme, mais aussi des autres formes sociales l'ayant précédé (Wood, 1995, p. 150-151).

Cette méthode est le matérialisme historique de Karl Marx sur laquelle se fonde la théorie des relations sociales de propriété. Le matérialisme historique repose sur l'idée centrale que les relations antagonistes entre les classes sociales sont au cœur du développement de l'histoire humaine (Comninel, 1987, p. 166). Quelles sont ces relations antagonistes spécifiques qui définissent les oppositions de classes dans la relation d'exploitation tout en générant le développement politique et économique? La réponse à cette question apparaît dans le livre III du *Capital* :

La forme économique spécifique dans laquelle du surtravail non payé est extorqué aux producteurs directs détermine le système de domination et de servitude tel qu'il résulte directement de la production elle-même et, à son tour, réagit sur celle-ci. C'est sur ce fondement que se constitue la

communauté économique telle qu'elle naît des rapports de production, et c'est sur lui que repose également la structure politique de la communauté. C'est toujours dans les rapports immédiats entre les maîtres des conditions de production et les producteurs directs qu'il faut chercher le secret intime, le fondement caché de toute la structure sociale, ainsi que de la forme politique des rapports de souveraineté et de dépendance, bref, de la forme d'État à une époque historique donnée (Marx, 2008, p. 1962-1963).

Dans toutes sociétés de classes, la relation spécifique par laquelle une classe extrait aux dépens d'une autre classe un surtravail correspond à la clé de l'analyse sociale (Comninel, 1987, p. 170). Dans les sociétés précapitalistes, l'appropriation du surplus prend une forme particulière comme le fait remarquer le marxiste Perry Anderson dans ce passage majeur de son ouvrage *L'État absolutiste* :

Tous les modes de production dans les sociétés antérieures au capitalisme ont recours à la coercition extra-économique pour obtenir des producteurs immédiats un surtravail. [...] Tous les autres modes antérieurs d'exploitation [au capitalisme] avaient opéré au travers d'autorités extra-économiques : de parenté, de coutume, juridiques, politiques. Il est donc fondamentalement impossible de les interpréter à partir de simples rapports économiques (1974/1978, p. 230).

L'appropriation du surplus dans les sociétés précapitalistes se fait par des moyens extra-économiques qui prennent en général la forme d'une taxe ou d'une rente payée à l'État ou au seigneur (Comninel, 1987, p. 170-171). En effet, les sociétés précapitalistes sont normalement divisées en deux classes sociales, l'une composée des producteurs directs et l'autre des exploitants. Ces producteurs directs produisent un surtravail approprié par les classes exploitantes composées de seigneurs par le biais de pouvoirs de coercition directs qualifiés d' « extra-économiques » (Wood, 2002/2020, p. 117).

Dans les sociétés précapitalistes, les paysans forment la vaste majorité des producteurs directs. Ils disposent d'un accès direct aux moyens pour assurer leur reproduction sociale comme la terre et les outils pour la travailler (Wood, 2002/2020, p. 117). Les artisans comme les forgerons, les charpentiers, les potiers, etc., constituent le second groupe le plus important des producteurs directs. Les artisans, notamment ceux vivant dans les campagnes, possèdent quelques terres agricoles qu'ils peuvent cultiver. Il existe au sein des sociétés précapitalistes des travailleurs salariés qui constituent un groupe minoritaire ne disposant pas de terres. Ils vivent et travaillent la plupart du temps sur les terres d'un seigneur. Les esclaves apparaissent, quant à eux, en nombre inférieur aux paysans dans la plupart des sociétés précapitalistes (Hilton, 1973/1979, p. 6-7, 38-42).

Les exploiters peuvent être des seigneurs, en d'autres termes des exploiters individuels s'appropriant le surtravail de producteurs individuels ou de celui de la communauté des producteurs. Les exploiters peuvent également utiliser la force collective en tant que classe et s'approprier un surtravail indirectement en occupant une fonction au sein d'une collectivité d'exploiteurs, autrement dit un État, qui lève un impôt sur les producteurs directs (Brenner, 1990, p. 70). Les marchands, lorsqu'il y en a, assurent le commerce des biens de luxe et des produits militaires confectionnés par les artisans pour les seigneurs. Ils les échangent pour des biens alimentaires produits par les paysans et nécessaires à la subsistance des artisans. Les marchands contrôlent l'accès aux marchés, notamment par des monopoles, avec l'assistance de la classe

seigneuriale et ils réalisent des profits en « achetant bon marché puis en vendant cher » (Brenner, 1989, p. 291).

Cette reconnaissance du caractère fondamentalement extra-économique des relations de classe précapitalistes marque une avancée théorique significative (Comninel, 2012, p. 132). En ce sens, cette reconnaissance renverse l'idée que la « base » économique détermine la « superstructure » politique et elle ouvre la voie à une interprétation marxiste de l'histoire des sociétés précapitalistes (Teschke, 2003, p. 54). L'approche théorique multicausale de Michael Mann, qui définit les classes de façon purement économique (2012, p. 24-25), ne permet pas d'analyser adéquatement les sociétés précapitalistes où les relations de classe présentent un caractère extra-économique. L'approche théorique de Mann, à l'instar de l'économie politique classique, reproduit la séparation entre le « politique » et « l'économique » spécifique au capitalisme. Mann universalise une conception de « l'économique » autonome du « politique », alors que cette séparation se retrouve uniquement dans le capitalisme. Dans les sociétés précapitalistes, les relations entre les exploiters et les producteurs directs sont définies de façon juridique et politique. Conséquemment, l'exploitation par des moyens extra-économiques comme la coercition politico-militaire joue un rôle majeur dans les relations entre les exploiters et les producteurs directs (Wood, 1995, p. 174).

À la différence des sociétés précapitalistes, dans le système capitaliste, les producteurs directs, c'est-à-dire les travailleurs, sont dépossédés de leurs moyens de production.

Ces derniers ne disposent plus que de leur force de travail qu'ils doivent vendre contre un salaire pour se procurer sur le marché les biens essentiels à leur subsistance. Les surplus qu'ils produisent dans le cadre de leur travail sont appropriés par des moyens purement économiques sans que les exploiters, en d'autres mots les capitalistes, recourent à la coercition directe. Dans ce système unique dans l'histoire, le marché acquiert désormais une fonction précise. Il médiatise les relations entre le capital et le travail qui dépendent tous deux de lui pour garantir leur reproduction sociale. Le travailleur dépend du marché pour vendre sa force de travail tandis que le capitaliste en dépend pour acquérir la force de travail du travailleur, les moyens de production et pour y vendre des biens et services (Wood, 2002/2020, p. 117-119). Le marché ne correspond plus à un choix ou à une opportunité où les producteurs directs viennent y vendre leurs surplus, mais à une contrainte. Cette dépendance au marché implique des impératifs compétitifs comme l'accumulation incessante du capital, la maximisation des profits et de la productivité du travail. Ces impératifs règlent et régulent les transactions économiques, mais aussi les rapports sociaux dans leur ensemble (Wood, 2002/2020, p. 14). Les capitalistes ont certes besoin de l'État en dernier recours pour maintenir leur pouvoir sur la propriété privée et pour maintenir des conditions favorables à l'accumulation du capital. Il existe tout de même une certaine division du travail entre les pouvoirs des capitalistes qui exploitent les travailleurs et les pouvoirs de coercition de l'État (Wood, 2003/2011, p. 26-27).

La théorie des relations sociales de propriété explique donc qu'il existe une stricte distinction entre les sociétés précapitalistes et les sociétés capitalistes correspondant au caractère « extra-économique » par lequel la classe exploiteuse s'approprie le surtravail des producteurs directs. Cette distinction devient fondamentale dans le cadre de l'étude des sociétés précapitalistes, car ces dernières ne sont pas que de simples formes imparfaites ou rudimentaires de capitalisme. La théorie des relations sociales de propriété reconnaît plutôt que chaque système économique possède ses propres relations sociales de propriété. Robert Brenner définit les rapports de propriété¹¹ comme étant :

[...] les relations entre producteurs directs, entre classes exploiteuses (s'il en existe) et entre exploiters et producteurs, lesquelles spécifient et déterminent l'accès régulier et systématique des acteurs économiques individuels (ou des familles) aux moyens de production et aux produits. Dans chaque système économique, de telles relations de propriété existent, qui permettent aux producteurs directs et aux exploiters (quand il y en a) de continuer à se maintenir dans la position qu'ils occupent, c'est-à-dire la position de classe qui est la leur, en tant que producteurs ou exploiters. [...] ces relations de propriété, une fois installées, vont déterminer le genre d'activité économique rationnelle pour les producteurs et les exploiters. Par voie de conséquence, les rapports de propriété vont dans une large mesure déterminer le type de développement économique de la société (1990, p. 68-69).

Brenner préfère le terme de « relations sociales de propriété » à celui de « relations de production » qu'emploie Marx pour deux raisons. Tout d'abord, le terme « relations de production » implique l'idée que la structure sociale dans laquelle la production prend

¹¹ Les termes « relations sociales de propriété », « rapports sociaux de propriété » et « rapports de propriété » sont utilisés de manière interchangeable.

place est déterminée par la production elle-même, c'est-à-dire la forme que prend l'organisation du travail. Ensuite, les relations de production ne prennent en compte que les relations verticales entre deux classes, c'est-à-dire la relation d'extraction du surplus entre l'exploiteur et le producteur direct. Selon Brenner, les relations horizontales entre les exploiters eux-mêmes et les producteurs directs eux-mêmes sont tout aussi déterminantes dans l'établissement d'une forme sociale (2007, p. 58).

Les catégories marxistes traditionnelles comme « mode de production » et « relations de production » sont aussi en partie problématiques parce qu'elles peuvent obscurcir la nature mutuellement constitutive du politique et de l'économique. Ces catégories suggèrent que la « superstructure » politique est quelque chose de distinct, et dérivable, des relations « économiques » de production (Blank, 2013, p. 161). Dans les sociétés précapitalistes, en raison de la fusion entre le politique et l'économique, l'accès à la propriété des « moyens de violences » qui structurent les relations d'exploitation définit les relations de classe. Concrètement, l'étude des sociétés précapitalistes doit passer du mode de production au mode d'exploitation et remettre au cœur de l'analyse la lutte des classes. Cette dernière doit être politique, car ce sont les institutions juridico-politiques en tant qu'outil d'appropriation qui définissent les paramètres des « règles de reproduction » propres à chaque classe. Elles fixent des relations sociales de propriété précises et elles prescrivent certaines règles et normes pour la reproduction des relations de classe historiquement spécifiques (Blank, 2013, p. 162 ; Teschke, 2003, p. 7, 55).

Les relations sociales de propriété impliquent donc des « règles de reproduction », c'est-à-dire que les relations sociales de propriété poussent les agents économiques, tant les individus ou les familles, à adopter des comportements et des stratégies économiques particulières (Brenner, 2007, p. 59). Ces règles de reproduction contraignent les agents économiques, peu importe la façon qu'ils les interprètent, leur donnent un sens ou qu'ils tentent de les manipuler. Les agents économiques ne sont pas dénués de toute forme d'agentivité. L'action sociale des acteurs, induite par l'effet de structure des relations sociales de propriété et des règles de reproduction qui en découle, se fait sous forme de « sélection négative ». Par exemple, les impératifs du marché dans le capitalisme obligent les capitalistes à maximiser leurs profits, mais ils ne déterminent pas spécifiquement les stratégies employées par ces derniers pour atteindre cette maximisation. Les capitalistes peuvent décider d'investir à l'étranger, de développer de nouvelles technologies, de pratiquer l'évasion fiscale, etc. Dans le cas où une stratégie s'avère inefficace à maximiser les profits, les capitalistes doivent l'abandonner et la changer (Lafrance, 2021, p. 100).

Dans les sociétés précapitalistes, les relations sociales de propriété comportent deux caractéristiques essentielles. Tout d'abord, les producteurs directs, c'est-à-dire les paysans, ont un accès direct, sans médiation du marché, à leurs moyens de subsistance comme la terre et les outils. Ensuite, en raison de la possession des moyens de subsistance par les producteurs directs, les membres de la classe des exploités, c'est-à-dire les seigneurs, doivent s'approprier une part des surplus produits par les

paysans par des moyens de contrainte extra-économique comme la coercition directe. Les relations sociales de propriété précapitalistes impliquent des règles de reproduction particulières. Grâce à leur accès aux moyens de subsistance, les paysans produisent le nécessaire pour assurer leur reproduction sociale. Leur mode de subsistance autarcique implique une production diversifiée pour éviter les disettes découlant d'une mauvaise récolte dans le cadre d'une monoculture, mais également en raison d'un faible niveau de productivité agricole. Pour éviter une dépendance au marché les mettant en position précaire advenant une forte fluctuation des prix, les paysans ne commercialisent donc que les surplus. Ainsi, tant que les paysans ont accès aux moyens de production, ils ne dépendent pas du marché pour assurer leur subsistance et leur reproduction sociale. Du côté des seigneurs, comme les paysans possèdent leurs moyens de subsistance, ces derniers doivent pour accroître leurs revenus augmenter leurs investissements dans l'appareil politico-militaire, autrement dit l'État, pour exploiter les autres membres de leur classe et les producteurs directs. La tentative des seigneurs de consolider et d'étendre l'accès au surtravail des producteurs directs entraîne leur mise en concurrence sur le plan militaire. Les seigneurs doivent constamment investir dans leurs moyens militaires pour améliorer leurs méthodes de guerre. Les sociétés précapitalistes présentent donc une tendance constante à « l'accumulation politique » et au développement de l'État (Brenner, 1990, p. 69-73).

Pour le marxisme politique, l'analyse des relations sociales de propriété d'une société historique donnée doit ainsi toujours comporter une prise en compte des rapports de

classe « verticaux », en d'autres termes les rapports d'exploitation, de domination et de résistance entre deux classes sociales. Elle doit également prendre en compte l'analyse des rapports de classe « horizontaux », c'est-à-dire des rapports de compétition ou de solidarité au sein des classes sociales (Lafrance, 2021, p. 92).

Si les relations sociales de propriété impliquent des règles de reproduction imposant aux producteurs directs et aux exploités à adopter des stratégies visant le renforcement de ces rapports, comment expliquer la transition d'un mode d'exploitation à un autre? La transformation de rapports de propriété à d'autres rapports de propriété correspond aux conséquences involontaires du fonctionnement des règles de reproduction des rapports de propriété. Cette transformation dépend de l'évolution des rapports de force inter et intraclasse, au sein d'ensemble de rapports sociaux de propriété donnés (Brenner, 1990, p. 91).

Dans le cas de la transition entre le féodalisme et le capitalisme, cette dernière doit être comprise comme une conséquence inattendue des actions des seigneurs et des paysans, mais aussi des communautés paysannes ou seigneuriales, tentant de se reproduire socialement en l'état (Brenner, 2007, p. 89). Il y a transition entre deux modes d'exploitation lors de la transformation des règles de reproduction. Ces règles entraînent un nouveau type de développement économique et de nouvelles formes de crises (Brenner, 2007, p. 59). Ainsi, affirmer que les transitions entre deux types de rapports de propriété précapitalistes sont aussi des conséquences involontaires et

inattendues des actions des classes productrices, mais aussi des classes exploiteuses, devient tout à fait possible. Sans la transformation des règles de reproduction, cela signifie l'absence de changement de mode d'exploitation et que le type de développement économique ne varie pas fondamentalement.

La théorie des relations sociales de propriété propose de multiples avantages pour l'analyse des sociétés précapitalistes. Elle reconnaît la distinction entre les sociétés capitalistes et précapitalistes sur la base d'une différence de la relation par laquelle une classe s'approprie le surtravail d'une autre classe. Elle évite d'utiliser les catégories conceptuelles propres au capitalisme pour analyser les sociétés précapitalistes. La théorie des relations sociales de propriété s'oppose à la sociologie néo-wébérienne comme celle de Michael Mann qui, bien qu'elle propose des analyses riches de rapports sociaux complexes, produit une approche téléologique. Elle s'oppose également aux analyses multicausales des néo-wébériens et cherche plutôt à « comprendre les changements sociaux à partir d'une ontologie sociale non compartimentée, tout en présentant une critique du réductionnisme mono-causal. » (Rioux et Dufour, 2008, p. 128). Finalement, elle propose une explication des transitions entre les modes d'exploitation qui évite le téléologisme. Elle apparaît donc tout indiquée pour analyser les sociétés précapitalistes de l'Antiquité romaine et du Moyen Âge féodal et leurs évolutions.

2.2 L'analyse historique comparative

L'hypothèse guidant la présente recherche présuppose que les rapports sociaux de propriété distincts entre la partie occidentale de l'Empire romain et sa partie orientale sont à l'origine du schisme d'Orient. Pour vérifier notre hypothèse, nous utiliserons la méthode de l'analyse historique comparative. Cette méthode se caractérise notamment par le souci de l'analyse causale, l'accent mis sur les processus dans le temps et le recours à une comparaison systématique et contextualisée (Mahoney et Rueschemeyer, 2003, p. 6). Elle se distingue de la sociologie historique qui comprend des œuvres interprétatives et postmodernes et elle s'éloigne des travaux qui ne s'engagent pas dans des comparaisons systématiques. L'analyse historique comparative est fondamentalement axée sur l'explication et l'identification des causes des transformations sociales, politiques et économiques. Cette méthode analyse les séquences historiques et prend au sérieux le déroulement des processus dans le temps (Mahoney et Rueschemeyer, 2003, p. 11-13). La recherche historique comparative se définit en partie par son analyse des séquences d'événements historiques qui se produisent au sein des cas étudiés. Ce type « d'analyse de processus » facilite notamment l'inférence causale lors de l'étude d'un petit nombre de cas (Mahoney, 2004, p. 88).

L'analyse historique comparative fonctionne en associant au phénomène à expliquer des causes potentielles valides de deux façons. Il y a d'abord la méthode de concordance. Pour les cas où l'on constate le phénomène qu'il convient d'expliquer, il

faut montrer qu'ils présentent plusieurs facteurs de causalité en commun même si leur dissemblance apparente pourrait suggérer une causalité différente. Il y a ensuite la méthode de différence. Elle consiste à opposer au cas étudié contenant le phénomène à expliquer un ou plusieurs autres exemples semblables au cas en question. Ces exemples ne doivent pas contenir le phénomène à expliquer ni les facteurs de causalité communs (Skocpol, 1979/1985, p. 63-64). Dans le cas étudié ici, c'est la méthode de différence de l'analyse historique comparative que nous utiliserons.

Notre question justifie l'usage de l'analyse historique comparative, car elle est complémentaire au cadre théorique. La théorie des relations sociales de propriété se caractérise par son esprit historique et comparatif (Rioux et Dufour, 2008, p. 127). Les travaux sur la transition entre le féodalisme et le capitalisme de Robert Brenner utilisent une méthodologie comparatiste rigoureuse et systématique. Brenner compare la France, l'Angleterre et l'Europe de l'Est d'après la crise du féodalisme pour montrer que l'effet de l'évolution démographique et de la croissance commerciale varie suivant les rapports de forces entre les classes sociales et les relations sociales de propriété distinctes dans chacune de ces trois régions (Dimmock, 2015, p. 24-25).¹² La méthode comparative est donc au cœur de la théorie des relations sociales de propriété. De plus, selon l'historien britannique Chris Wickham, la méthode comparative permet plus

¹² Voir notamment en bibliographie les chapitres « Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe » et « The Agrarian Roots of European Capitalism » de Robert Brenner dans l'ouvrage *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge University Press, 1985.

aisément de déterminer le ou les facteurs de causalité du changement avec une comparaison entre deux sociétés ou plus. Ainsi, Wickham estime que l'analyse comparative, adéquatement effectuée, « [...] can unlock the door into proper, sophisticated, historical explanation better than any other form of analysis can. » (2010a, p. 20).

L'analyse historique comparative permet de prendre en considération l'aspect temporel de notre question qui est particulièrement important, puisqu'il s'agit d'une période historique remontant aussi loin que l'Antiquité romaine tout en se rendant jusqu'au XIII^e siècle. La comparaison entre la partie occidentale et la partie orientale de l'Empire romain paraît primordiale pour comprendre le schisme au sein du christianisme. Les deux parties de l'Empire se sont christianisées progressivement, mais il n'y a que dans la partie occidentale que l'institution de la papauté, l'idée de la suprématie papale et la théorie des « deux pouvoirs égaux » ont émergé. Dans la partie orientale, c'est plutôt l'union entre l'État et l'Église qui se développe. Outre la christianisation, les deux parties de l'Empire romain partagent une histoire commune sur plusieurs siècles, ce qui justifie d'autant plus la comparaison.

Notre hypothèse présuppose que les rapports sociaux de propriété distincts entre la partie occidentale de l'Empire romain et sa partie orientale sont à l'origine du schisme d'Orient. Pour déterminer si les rapports sociaux de propriété diffèrent, il faut identifier les « règles de reproduction » spécifiques à chacune des deux parties de l'Empire

romain. Les indicateurs correspondent aux « règles de reproduction ». Elles correspondent à un ensemble de stratégies économiques adoptées par les agents économiques au sein d'une même forme sociale. Chaque configuration particulière des relations sociales de propriété possède ses propres règles de reproduction, et donc des stratégies économiques spécifiques. Ces stratégies économiques s'appliquent aux classes sociales, c'est-à-dire aux producteurs directs et aux exploités (Brenner, 2007, p. 58-59).

Les stratégies des classes exploitantes correspondent notamment à ce que Robert Brenner nomme « l'accumulation politique ». L'accumulation politique signifie que les exploités, afin d'extraire une part plus importante de surtravail auprès des producteurs directs ou sur d'autres membres de la classe exploitante, doivent investir dans les moyens coercitifs, autrement dit l'État (Brenner, 1990, p. 73). Il existe des pratiques spécifiques à la Rome antique, aux Francs du haut Moyen Âge, aux seigneurs féodaux et à l'État byzantin. Ces stratégies d'accumulation politique s'appliquent aussi à l'Église catholique qui fait partie de la classe exploitante, mais elles diffèrent en partie puisque les ecclésiastiques ne disposent pas d'armes. L'Église détient un monopole sur les moyens de reproduction spirituels qui lui permet notamment d'exclure des individus de la communauté légale et dont l'excommunication en constitue l'exemple le plus manifeste (Teschke, 2003, p. 69).

La colonisation de nouveaux territoires pour l'exploitation agricole consiste en une autre stratégie utilisée par les classes exploiteuses pour augmenter leurs revenus. Cette colonisation se produit souvent à la suite d'une guerre de conquête par la classe seigneuriale (Brenner, 2007, p. 72). La colonisation féodale chrétienne a pour formule de combiner la repopulation des terres conquises. Autrement dit, les chrétiens libres se voient offrir des terres à bon marché tandis que les peuples assujettis sont assimilés de forces. Cette conversion forcée représente le seul moyen de maintenir un accès réduit aux terres et à l'emploi pour les conquis. Le rôle des ecclésiastiques consiste à articuler les récits de missions civilisatrices justifiant les conquêtes et la colonisation. L'assimilation forcée et la conversion font partie des stratégies de reproduction de la classe des ecclésiastiques. Les règles de reproduction des ecclésiastiques s'apparentent à une « reproduction hégémonique par des missions civilisatrices » (Dufour, 2012, p. 175).

Il existe une certaine convergence entre les règles de reproduction des seigneurs et des ecclésiastiques, mais cela n'implique pas nécessairement que les relations soient toujours harmonieuses (Dufour, 2012, p. 175). Benno Teschke fait remarquer que les ecclésiastiques, parce qu'ils ne portent pas les armes la plupart du temps, ont tenté à plusieurs reprises au cours du Moyen Âge de limiter la portée des guerres féodales par des tentatives de pacification de la classe seigneuriale (2003, p. 68-69). Dans notre cas, les différences de stratégies ou de « règles de reproduction » entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe demeurent particulièrement importantes. Leurs différences

impliquent que la partie occidentale répond à des relations sociales de propriétés distinctes de la partie orientale de l'Empire romain.

La recherche reposera essentiellement sur l'analyse de données secondaires et des sources secondaires comme des monographies, des synthèses, des articles d'historiens et de spécialistes sur le sujet. L'objectif ici ne consiste pas à révéler de nouvelles données sur des aspects particuliers des périodes historiques et des régions étudiées. Il s'agit d'établir des régularités causales concernant les cas étudiés. Il faut trouver et analyser systématiquement les publications spécialisées jugées importantes qui abordent la question étudiée selon les considérations théoriques (Skocpol, 1979/1985, p. 13). L'analyse approfondie des sources secondaires permet d'examiner l'ensemble de la population des sources et d'éviter le biais d'une sélection aléatoire. Les sources secondaires sont systématiquement comparées et analysées. Lorsqu'il observe une contradiction entre les sources, le chercheur est explicite sur la méthode qu'il a utilisée pour les départager. Ce peut être en examinant l'usage fait des sources primaires et de la documentation dans la littérature secondaire étant en conflit. Il faut aussi mentionner que les chercheurs disposent, de plus en plus, d'accès à des sources primaires inutilisées dans leurs recherches (Mahoney et Rueschemeyer, 2003, p. 18).

CHAPITRE 3

LE CHRISTIANISME OCCIDENTAL ET LA TRANSITION DE L'ANTIQUITÉ ROMAINE AU FÉODALISME

L'objectif de ce chapitre correspond à analyser les rapports sociaux de propriété qui caractérisent la partie occidentale de l'Empire romain et à expliquer en quoi ils affectent le développement du christianisme occidental. Pour rappel, notre hypothèse présuppose que les rapports sociaux de propriété distincts entre la partie occidentale de l'Empire romain et sa partie orientale sont à l'origine du schisme d'Orient. Pour comprendre le conflit entre les catholiques et les orthodoxes, il ne suffit pas d'évoquer un héritage culturel différent ou une philosophie différente. Les controverses idéologiques et religieuses ne peuvent être expliquées de manière satisfaisante sans être replacées dans le cadre d'un ensemble particulier de rapports sociaux de propriété. Ces derniers offrent une matrice des conflits de classe, y compris des conflits intraclasse, qui s'expriment notamment sur le plan idéologique. Les rapports sociaux de propriété participent ainsi à l'émergence de controverses politico-idéologiques (Wood, 2008/2013, p. 29-30).

L'histoire de l'Église catholique dans la partie occidentale de l'Empire romain se fait en trois temps. Rome voit d'abord l'émergence du christianisme et le développement de l'Église qui s'appuie sur le pouvoir de la propriété privée. La période franque, qui va environ du VI^e siècle jusqu'aux IX^e et X^e siècles, amènera éventuellement une alliance entre la papauté et l'Empire carolingien ainsi que l'unification de l'Église en

Occident sous le rite de Rome. Enfin, la période féodale débutant au XI^e siècle consacre l'émergence de la monarchie papale qui revendique la plénitude des pouvoirs sur la chrétienté.

3.1 Les rapports sociaux de propriété dans la Rome antique

Dans la partie occidentale de l'Empire, la théologie chrétienne accouche de l'idée de deux pouvoirs égaux, l'un temporel et l'autre spirituel. Le christianisme occidental voit également apparaître la papauté représentant le pouvoir spirituel et revendiquant la plénitude des pouvoirs. Cette innovation théorique et pratique reflète l'adaptation de l'Église aux différentes relations sociales de propriété qui se succèdent pendant la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. L'histoire du développement particulier du christianisme occidental et de l'émergence de la papauté est intimement liée à l'histoire de l'aristocratie terrienne. Les évêques occidentaux, notamment le pape, constituent des produits de l'ordre social particulier naissant dans la Rome antique. Dans la Rome antique, il prévaut une autonomie sans équivalent de la propriété foncière privée et une prédominance de l'aristocratie (Wood, 2008/2013, p. 270). L'étude des rapports sociaux de propriété dans la Rome antique consiste donc à comprendre le développement de la propriété privée comme un pouvoir autonome se séparant de l'État (Wood, 2002, p. 62).

3.1.1 La République romaine

En 509 av. J.-C., la noblesse romaine renverse la monarchie et Rome devient une république. Cette république oppose à l'origine deux classes importantes, d'une part les patriciens et d'autre part les plébéiens (Finley, 1973/1975, p. 54). Les patriciens, des aristocrates, sont les plus importants et les plus riches propriétaires terriens de la société romaine (De Ste. Croix, 1981, p. 334). Les *assidui*, de petits paysans propriétaires libres servant comme fantassins dans les légions, et les *proletarii*, c'est-à-dire des citoyens non-propriétaires, forment la majorité de la plèbe (Anderson, 1974/1977, p. 60-61). Vers la fin du II^e siècle av. J.-C., l'ordre équestre apparaît au sein de la République (De Ste. Croix, 1981, p. 338). Il comprend tous les non-sénateurs possédant une fortune d'au moins 400 000 sesterces (Finley, 1973/1975, p. 55).

Rome est une cité-État, comme Athènes, où la terre demeure en principe libre d'impôt régulier. Les riches supportent les plus grandes parts des dépenses de l'État. L'exemption d'impôts contribue à créer un phénomène nouveau dans l'Antiquité classique, c'est-à-dire l'incorporation du paysan dans la communauté politique (Finley, 1973/1975, p. 126). Les paysans et les aristocrates terriens se trouvent réunis dans une même communauté civique. Au sein de cette dernière, la paysannerie romaine forme l'ossature originale de l'armée (Wood, 1989, p. 123-124).

À la différence de l'Athènes démocratique, la communauté civique de Rome est dominée par l'aristocratie romaine, composée de riches propriétaires terriens. Les

riches aristocrates romains doivent tout de même s'assurer du soutien de la paysannerie qui lui reste subordonnée. L'aristocratie romaine gouverne collectivement un appareil d'État simple. Certains individus occupent des postes de pouvoir d'une durée limitée avec un sénat composé de propriétaires terriens soumis au principe de la collégialité. La construction de cet État romain repose sur la richesse privée des propriétaires terriens. À Rome, l'État sert d'instrument au service des aristocrates pour leurs ambitions et leur enrichissement (Wood, 2008/2013, p. 204-205).

L'absence à Rome d'un État central qui s'impose à des communautés paysannes produit une nouvelle dynamique de classe entre les exploiters et les producteurs directs. Au sein de la communauté civique commune, les aristocrates et les paysans s'affrontent plus directement selon une logique individuelle et de classe. La propriété privée se développe également de façon plus autonome et elle se sépare de l'État. Cette dynamique paraît très différente des anciens empires qui opposent clairement une classe dirigeante utilisant l'État comme outil d'appropriation pour exploiter une classe de producteurs directs. Dans la communauté civique romaine, cette distinction claire et nette entre une classe dirigeante et des communautés de producteurs directs reste absente (Wood, 2002, p. 62-63).

L'intégration dans la communauté civique de la paysannerie limite la capacité de l'aristocratie romaine à s'approprier une partie de son surtravail (Wood, 1989, p. 124). Le statut de citoyen des paysans romains, qui les exempte d'impôts, ne permet pas à

l'État romain de servir d'outil d'appropriation pour les classes exploiteuses comme dans la plupart des empires précédents (Finley, 1973/1975, p. 125-126). Pour se reproduire socialement, l'aristocratie romaine dépend de l'acquisition de terres plus que les autres classes dirigeantes avant elle. Elle se sert alors du rôle militaire des paysans romains pour entreprendre un gigantesque processus d'expansion impériale répondant à sa soif territoriale. Avec cette expansion impériale romaine, l'armée se professionnalise et le soldat se distingue de plus en plus du paysan (Wood, 2003/2011, p. 52-53).

L'expansion impériale de Rome représente l'occasion, pour l'aristocratie, d'obtenir d'immenses fortunes. Les charges publiques lui permettent d'accumuler et de concentrer entre ses mains d'importantes quantités de terres. La charge de proconsul dans les territoires conquis offre aux aristocrates romains l'occasion de consolider leur pouvoir personnel et de faire l'acquisition de ce qui devient de véritables armées privées. Les conquêtes impériales romaines accroissent la concurrence au sein de l'aristocratie romaine pour l'obtention des terres et le système militaire se trouve soumis aux ambitions personnelles de puissants aristocrates. L'expansion territoriale de la République augmente également la pression sur les fonctions administratives et sur le gouvernement exercé par des non-professionnels. Sans État central pour s'opposer à l'aristocratie terrienne et ses ambitions, la République s'effondre. Il s'ensuit une période où des conflits, de la violence, de la corruption et des désordres se répandent sur l'ensemble du territoire. De cette intense période de guerres civiles

émerge un État impérial remplaçant la République et mettant fin à l'agitation sociale (Wood, 2008/2013, p. 208-209). Jules César est assassiné en 44 av. J.-C. et en 27 av. J.-C., la République tombe entre les mains de son fils adoptif Octave. Ce dernier devient Auguste et commence alors la période du « Principat » qui s'étend jusqu'au III^e siècle apr. J.-C. (Garnsey *et al.*, 2015, p. 3, 7). Cet empire constitue en grande partie le résultat de la compétition intraclasse au sein de l'aristocratie romaine pendant la guerre civile (Comninel, 1987, p. 172).

3.1.2 L'Empire romain

L'Empire romain émergeant des décombres de la République est très différent des autres empires précédents. L'État impérial romain prend la forme d'une grande fédération d'aristocraties locales (Wood, 2008/2013, p. 212). L'appareil d'État est rudimentaire et composé d'individus sans expérience administrative. Les empereurs étendent le système de l'administration sénatoriale avec la création de nouveaux postes de sénateurs et ils offrent pour la première fois à des non-élus, essentiellement les hommes de l'ordre équestre, leurs esclaves et des affranchis, des charges publiques. L'Empire romain centralise l'engagement des fonctionnaires, mais il reste sous-administré en comparaison, par exemple, avec l'Empire chinois qui, proportionnellement, emploie vingt fois plus de fonctionnaires. Le gouvernement de l'Empire repose ainsi essentiellement sur un système de cités autogouvernées (Garnsey *et al.*, 2015, p. 35, 40).

Dans l'Empire romain, l'empereur placé au sommet de la hiérarchie octroie souvent de vastes terres à une aristocratie locale formée de propriétaires terriens privés qui domine les cités. Ce mode de gouvernement structure particulièrement les régions occidentales de l'Empire romain alors que dans les régions orientales les structures impériales romaines se superposent à des institutions politiques et économiques développées. L'Empire utilise aussi ce mode de gouvernement municipal dans ses zones rurales sans centres urbains pour renforcer le pouvoir de l'aristocratie locale ou pour favoriser directement le développement d'une aristocratie terrienne romanisée (Wood, 2003/2011, p. 51).

Les cités des provinces occidentales de l'Empire comme la Gaule disposent chacune d'un sénat local, la *curia* ou la curie, où siègent les personnages importants de la cité. Les magistrats chargés des fonctions administratives, les décurions, sont choisis parmi les membres de la curie. Les notables sont en général d'importants aristocrates terriens qui dominent la vie des provinces (Geary, 1988/1993, p. 19-20). L'administration municipale assume la responsabilité de l'entretien des routes et des ponts. Les membres de la curie supportent individuellement d'autres charges comme la levée des impôts et des redevances, l'entretien des chevaux pour le système postal et la réception des magistrats romains en visite (Garnsey *et al.*, 2015, p. 46 ; Geary, 1988/1993, p. 20). L'Empire met également à la tête des provinces des gouverneurs devant s'assurer que les cités respectent leurs obligations financières. L'implication du gouverneur ou de l'empereur dans les affaires des cités reste sporadique et limitée, notamment en raison

de la sphère de responsabilité trop large attribuée au gouverneur et de leurs courts mandats (Garnsey *et al.*, 2015, p. 47, 51).

Ce système municipal sert également à lever les impôts. Le revenu annuel de l'État impérial dépend de contributions directes des curies locales ayant l'obligation de lever l'impôt pour l'Empire. Le gouvernement provincial fixe le montant total dû par la cité, mais il lui laisse le soin de déterminer les méthodes pour lever les contributions. Sous le Principat, les riches élites locales assument certaines fonctions publiques et contribuent aux impôts pendant que les pauvres servent pour effectuer des travaux publics. Ce fonctionnement de l'Empire présente plusieurs avantages pour le gouvernement central. Il peut s'appuyer sur la richesse des aristocrates terriens et épargner de l'argent ainsi que de la main-d'œuvre qu'aurait nécessité un appareil bureaucratique beaucoup plus développé (Geary, 1988/1993, p. 41-42).

Ce mode de gouvernement avantage également les élites locales. La dépendance financière des cités envers la richesse privée des élites locales permet à ces dernières de dominer la vie politique, économique et sociale de leur cité. Les fonctions publiques représentent aussi une marque de prestige et d'honneur qui servent à accentuer les différences sociales au sein de l'aristocratie locale (Garnsey *et al.*, 2015, p. 46). Les aristocrates profitent également de la dépendance financière des cités, et donc de l'Empire, envers eux ainsi que de leurs charges pour demander une diminution des contributions exigées par l'État impérial (Geary, 1988/1993, p. 42).

Avec cette administration diffuse, l'association entre la propriété privée et l'État se développe d'une façon unique et sans précédent historique. Les aristocrates au service de l'Empire dans les provinces profitent de leurs fonctions pour déposséder les populations soumises et obtenir des fonds qu'ils investissent ensuite dans la propriété privée (Wood, 2008/2013, p. 211-212). Les terres privées constituent l'essence de l'Empire. Elles lui fournissent les principales richesses et produits alimentaires. De plus, sans les classes possédantes locales, il apparaît impossible pour l'Empire de s'étendre au-delà de la portée administrative de son État central (Wood, 2003/2011, p. 54-56). Le mélange entre le pouvoir de l'État impérial et celui de la propriété privée se reflète aussi dans le droit romain. D'un côté, les Romains développent l'idée d'une sphère de pouvoir exclusive, individuelle et privée, le *dominium*. De l'autre, il y a l'idée d'une forme de pouvoir public, l'*imperium*, qui englobe le pouvoir de l'empereur et la notion de souveraineté (Wood, 2008/2013, p. 222).

Dans cet empire dépendant d'une coalition fragmentée d'aristocraties locales, les particularismes culturels et religieux apparaissent nombreux. Les idéologies universalistes deviennent ainsi très importantes pour maintenir en place le cadre politique romain fragmenté. La citoyenneté romaine et le droit romain vont certes permettre d'unifier l'Empire, mais c'est surtout le christianisme, religion universelle, qui servira d'instrument majeur pour l'ordre impérial (Wood, 2003/2011, p. 57-58).

3.1.3 Le christianisme et l'Empire romain

À partir du III^e siècle, le christianisme se diffuse rapidement dans toutes les cités de l'Empire (Geary, 1988/1993, p. 25). L'armée et les marchands de l'Empire romain participent fortement à cette expansion. L'Église adapte ses institutions selon le modèle municipal de l'Empire romain (Mann, 2012, p. 311-312, 327-329). L'Église apparaît répartie en une série de communautés locales où l'évêque est la tête dirigeante (Marrou, 1985, p. 26). Les frontières territoriales des diocèses suivent, à quelques exceptions près, celles des *civitates* romaines (Azzara, 2002a, p. 86).

La communauté locale nomme l'évêque à vie et celui-ci est sacré par un autre évêque. Sa juridiction correspond à une division territoriale de l'administration civile. La cité correspond au cœur du pouvoir épiscopal et l'autorité de l'évêque s'étend à la campagne environnante. L'évêque exerce un contrôle absolu sur son diocèse en ordonnant les prêtres, les diacres et diaconesses, en admettant de nouveaux membres, en excommuniant ceux dont il désapprouve la foi et en contrôlant les finances (Geary, 1988/1993, p. 121). À partir du IV^e siècle, les évêques d'une même province romaine ou d'une région plus vaste se regroupent sous l'autorité d'un métropolitain étant la majorité du temps l'évêque de la cité et de l'église principales. En Italie, l'Église est unifiée et les évêques relèvent de l'autorité directe de l'évêque de Rome dont l'évêché fait office de siège métropolitain dans la région (Marrou, 1985, p. 27).

Au milieu du III^e siècle, l'Empire romain connaît une grave crise menaçant sa cohésion (Brown, 1971/2011, p. 28). L'entretien de l'armée constitue la principale dépense de l'État impérial romain. Cette dernière est surutilisée depuis le I^{er} siècle apr. J.-C. avec la fin des dernières conquêtes majeures afin d'assurer le contrôle de l'Empire existant (Wood, 2003/2011, p. 59). Les contributions fixes des cités deviennent insuffisantes pour couvrir les exigences de l'armée (Geary, 1988/1993, p. 42). Une révolution militaire et bureaucratique sauve l'Empire. L'armée double de taille pour atteindre 600 000 soldats et coûte deux fois plus cher. Pour financer cette armée, les empereurs développent la bureaucratie et favorisent l'apparition d'une nouvelle « aristocratie de service » qui s'enrichit de façon considérable (Brown, 1971/2011, p. 30-32). L'Empire est divisé en deux entre l'Orient et l'Occident pour faciliter son administration et chaque partie dispose d'un empereur pour la gouverner (Geary, 1988/1993, p. 24).

Il faut tout de même relativiser l'accroissement bureaucratique de l'Empire après les réformes. Le nombre total de fonctionnaires ne dépasse pas les 30 000, ce qui reste relativement peu pour la superficie territoriale couverte par l'Empire romain (De Ste. Croix, 1981, p. 492). L'Empire continue d'être sous-administré, les fonctionnaires étant essentiellement concentrés dans les capitales impériales et provinciales. De plus, les officiers publics sont majoritairement des amateurs et non des professionnels. Le Sénat de Rome existe toujours sans avoir de fonction gouvernementale officielle et il se retrouve séparé de l'administration impériale. Rome ne constitue plus le siège du

gouvernement impérial de la partie occidentale de l'Empire qui s'installe à Ravenne à partir de l'an 402. Cependant, le Sénat de Rome continue d'offrir des privilèges politiques et fiscaux ainsi que d'être le symbole de l'opulence aristocratique (Wickham, 2010b, p. 23, 26-28).

L'empereur Constantin mène en grande partie la révolution militaire et bureaucratique étayée sur le plan idéologique par la conversion de l'Empire au christianisme. Dans cette Rome qui se veut cosmopolite, mondiale et supranationale, la religion chrétienne devient en quelque sorte le « ciment idéologique » de l'Empire romain qui repose sur une alliance d'aristocraties terriennes éparpillées sur un territoire immense (Wood, 2008/2013, p. 226, 259). Le christianisme sert en tant qu'instrument de l'ordre impérial dans un empire où les particularismes régionaux abondent, car il est la première religion qui se veut universaliste. Sous l'Empire romain, l'idée d'Église universelle n'existe pas dans les cultes traditionnels romains ou locaux et dans le monothéisme juif (Wood, 2003/2011, p. 57-59). La religion chrétienne remplace le particularisme de la religion juive par une doctrine morale transcendante applicable à l'ensemble des êtres humains sans égard à leur groupe ethnique ou à leur statut social. Elle développe aussi l'idée de deux pouvoirs égaux, l'un temporel et l'autre spirituel, qui constituent une sorte de reflet entre le pouvoir public de l'*imperium* et celui de la propriété, le *dominium* (Wood, 2008/2013, p. 260-263).

Avec la conversion de l'Empire au christianisme, l'Église obtient de multiples exemptions fiscales et un statut juridique privilégié. L'État romain reconnaît les sentences du tribunal épiscopal et il accorde la capacité successorale aux églises, permettant le développement de leur patrimoine. Les lieux de culte se multiplient grâce au financement de l'empereur Constantin et de sa famille pour la construction d'édifices religieux chrétiens (Marrou, 1985, p. 22-24). Les évêques obtiennent des pouvoirs de magistrats romains généralement réservés aux gouverneurs de provinces (Geary, 1988/1993, p. 49).

Les évêques et les clercs profitent aussi d'exemptions d'impôts et de services publics obligatoires. Le clergé est le seul groupe en expansion rapide au sein des villes par rapport aux autres associations civiques. L'autorité juridique et d'arbitre de l'évêque est exclusive au sein des chrétiens et même entre chrétiens et non-chrétiens (Brown, 1996/1997, p. 54-55). Sous l'empereur Constance II, le fils de Constantin, les évêques deviennent des administrateurs de l'Empire romain et des membres de la nouvelle classe dirigeante autour de l'empereur (Brown, 1971/2011, p. 77). Dans la partie orientale de l'Empire, ces fonctionnaires chrétiens finissent par dominer le second Sénat institué à Constantinople par Constance II (Anderson, 1974/1977, p. 99). Constantinople devient alors la « nouvelle Rome », la capitale de l'Empire (Geary, 1988/1993, p. 26). La conversion de l'Empire romain au christianisme renforce ainsi les richesses et le prestige de l'Église chrétienne tout en lui assurant une affluence de convertis qui souhaitent profiter du patronage impérial (Markus, 1988/1993, p. 81).

Dans ce monde nouvellement chrétien, l'évêque doit évangéliser, convertir et christianiser les populations de l'Empire et des royaumes barbares qui lui succéderont. L'assise de son pouvoir repose notamment sur la maîtrise qu'il exerce sur le sacré. Il assume le rôle de défenseur de la foi dont l'un des mandats consiste à instruire les laïcs et le clergé par la prédication ainsi que par l'établissement d'écoles. Il établit des normes de conduite chrétienne pour le clergé comme pour les laïcs. Il doit mettre fin aux pratiques païennes et polythéistes qui subsistent dans son diocèse. L'évêque contrôle le culte des saints par ses capacités de persuasion pour s'assurer de la convergence de la communauté vers sa personne (Geary, 1988/1993, p. 160-162). Ainsi, vers 400-410, l'Église chrétienne est implantée solidement dans toutes les provinces de l'Empire, particulièrement dans la partie occidentale (Marrou, 1985, p. 79-80).

Les rapports entre l'Église chrétienne et la partie occidentale de l'Empire romain rappellent la stricte distinction dans le droit romain entre le pouvoir public, l'*imperium*, et le pouvoir privé, le *dominium*. En effet, la structure institutionnelle de l'Église ne dépend pas de celle de l'Empire romain, puisque ses sources de financement demeurent séparées de celles de l'État impérial (Wickham, 2010b, p. 59). Les richesses de l'Église proviennent essentiellement des rentes payées par des producteurs directs installés sur les vastes propriétés privées terriennes offertes par l'Empire. L'association entre un État impérial fort et une propriété privée forte se reflète aussi dans la relation entre l'Église et l'Empire romain. L'État impérial renforce le pouvoir de l'Église fondé sur

la propriété privée. Par exemple, l'évêché de Rome devient le plus riche de l'Empire grâce aux faveurs et à la générosité de Constantin et de ses successeurs (De Ste. Croix, 1981, p. 495-496).

La chute de l'Empire romain d'Occident aura des impacts majeurs sur l'évolution de l'Église chrétienne. Son association étroite avec l'Empire romain aurait pu laisser croire qu'elle aurait été emportée avec l'effondrement de ce dernier. L'Église chrétienne s'adapte plutôt à l'effondrement de l'Empire et à l'émergence des royaumes barbares dans ses anciennes provinces occidentales.

3.1.4 La chute de l'Empire romain d'Occident

En 167 av. J.-C., avec l'expansion territoriale de la République, les citoyens romains d'Italie purent être exemptés de la taxation et dès 58 av. J.-C., les citoyens de Rome obtinrent des distributions gratuites de blé (Hopkins, 1978, p. 112). Le passage de la République à l'Empire et l'exploitation des provinces permirent, pendant un certain temps, aux riches aristocrates d'éviter le fardeau fiscal de l'État impérial sans transférer tout le poids de celui-ci sur le dos des paysans (Wood, 1989, p. 61).

Les réformes instaurées à la suite de la « crise du III^e siècle » augmentent toutefois le poids de l'État sur les paysans. Le fossé entre les riches et les pauvres se creuse considérablement. La réforme de l'Empire au III^e siècle n'empêche pas l'aristocratie sénatoriale, qui représente la part la plus importante et la plus puissante de la noblesse terrienne, d'accaparer de plus en plus de terres (Anderson, 1974/1977, p. 110). Cette

aristocratie, en moyenne cinq fois plus riche que celle du I^{er} siècle, domine la partie occidentale de l'Empire romain du III^e et du IV^e siècle. Les revenus d'un sénateur romain peuvent atteindre 120 000 pièces d'or par année. En comparaison, les revenus d'un courtisan à la cour impériale de Constantinople atteignent 1000 pièces d'or par année en moyenne, ceux d'un marchand ne dépassent pas 200 pièces d'or par an et ceux d'un paysan s'élèvent au maximum à cinq pièces d'or par année (Brown, 1971/2011, p. 36-37).

Au cours du Bas-Empire, la population de l'Empire romain est composée d'environ 80 à 90% de paysans. La vaste majorité des paysans sont des tenanciers qui louent la terre qu'ils cultivent à un propriétaire terrien en échange d'une rente qu'ils lui versent. Les plantations du I^{er} siècle, cultivées par des esclaves, ont presque toutes disparu et la majorité d'entre eux sont devenus des tenanciers appelés *servi*, des non libres sans droits (Wickham, 2010b, p. 36). Les paysans libres locataires, ou tenanciers, portent le nom de *coloni*. La majeure partie de la production agricole des provinces occidentales de l'Empire repose sur les *coloni*, car ils s'avèrent plus productifs que les esclaves et parce qu'ils sont soumis à la conscription militaire. Lorsque les esclaves, ou les *servi*, servent pour l'agriculture, ils s'installent sur des lopins de terres qu'ils cultivent et pour lesquels ils payent un fermage. Les esclaves ne peuvent être vendus indépendamment de la terre qu'ils occupent et ils disposent du droit d'acheter des terres ainsi que de les transmettre à leurs enfants. Toutefois, au cours du III^e siècle, les différences de statut entre les *coloni* et les *servi* disparaissent presque complètement. À la fin du IV^e siècle,

la seule différence est que les *coloni* conservent une personnalité juridique limitée. Autrement, les paysans non-proprétaires sont enregistrés au nom de leur propriétaire. Attachés à la terre où ils sont nés, ces paysans non-proprétaires ne peuvent pas s'éloigner et leur propriétaire fait figure de maître et de patron. Il existe encore certes des paysans propriétaires libres, mais ils deviennent de plus en plus rares et leurs conditions s'apparentent à peu de différences près à celles des *coloni*. Sans la protection d'un patron, ils se retrouvent à la merci des percepteurs d'impôts (Geary, 1988/1993, p. 43, 52-53).

Après la « crise du III^e siècle », les empereurs mettent en place une réforme de l'impôt qui ne repose plus sur la communauté, mais sur l'individu. Chaque personne doit payer l'annone, un impôt en nature, sous la forme de produits agricoles. Le calcul du montant à payer se base sur la quantité de terres arables possédées par l'individu. Les fermiers locataires doivent payer cet impôt au propriétaire de la terre. Ce dernier devient en quelque sorte un collecteur d'impôts pour l'Empire et obtient des pouvoirs considérables sur ses paysans locataires pour continuer d'avoir ses rentrées fiscales (Geary, 1988/1993, p. 42-43, 53). Les *servi* ne paient pas les taxes, ce sont leurs propriétaires qui les paient. Les paysans possédant des terres doivent directement payer les taxes aux collecteurs d'impôts (Wickham, 2010b, p. 37).

Avec les réformes, l'impôt foncier triple en quelques générations. Il apparaît cependant rigide et mal réparti. Les plus démunis forment le groupe de personnes sur lesquelles

la pression fiscale est la plus forte. Les empereurs cherchent tant bien que mal à alléger ce fardeau avec des exemptions fiscales, mais ces dernières ne libèrent qu'une partie de la pression. Dans les provinces occidentales de l'Empire, les richesses distribuées par l'empereur disparaissent entre les mains des riches propriétaires terriens (Brown, 1971/2011, p. 37).

À partir des IV^e et V^e siècles, la pression fiscale s'accroît considérablement sur les pauvres et sur les curies locales responsables de la collecte des impôts. Ces dernières font face à la ruine et elles ne peuvent plus fournir les contributions annuelles. Les aristocrates terriens obtiennent des exemptions fiscales de la part de l'État impérial et la charge fiscale s'alourdit sur la communauté civique. Le prestige associé à la fonction de magistrat local s'amenuise et les membres des curies locales veulent éviter de remplir leurs obligations de lever l'impôt. L'État impérial doit dans ces conditions les contraindre d'accepter leur fonction ou les empêcher de fuir la ville (Geary, 1988/1993, p. 43-44).

Néanmoins, même avec l'intervention des empereurs, les aristocrates terriens continuent de se soustraire à leurs obligations. Les villes périclitent faute d'investissements privés et de fonds publics. Les magistrats locaux se tournent vers l'administration centrale où ils profitent d'une exemption de leurs obligations locales (Anderson, 1974/1977, p. 100-101). Les aristocrates se dirigent également vers le Sénat romain dont les membres sont exemptés des devoirs liés aux curies

locales (Wickham, 2005, p. 156), mais aussi vers l'armée et vers l'Église (De Ste. Croix, 1981, p. 472). L'importance de la communauté locale décroît au profit de l'administration impériale qui s'occupe de plus en plus de la collecte des impôts. Avec la croissance de la bureaucratie, l'État impérial atteint plus facilement des individus qui payaient jusqu'alors peu ou pas d'impôts (Geary, 1988/1993, p. 44). Il se déroule également un phénomène de repli sur la vie privée où les œuvres de bienfaisance civiques des aristocrates font place à un étalage de richesses personnelles (Wood, 2008/2013, p. 260). Les aristocrates les plus notables renoncent au service public pour une vie de luxe et de plaisir (Geary, 1988/1993, p. 47).

Des révoltes de masse d'individus appelés les « Bagaudes » apparaissent un peu partout dans la partie occidentale de l'Empire en raison des exactions commises par l'État impérial. Leur répression nécessite l'usage de grands déploiements militaires, ce qui accentue la pression fiscale sur l'Empire. Le patronage, consistant pour un paysan libre à se placer sous la protection d'un homme riche et puissant pour alléger ses impôts, s'étend de façon considérable. Les paysans, libres et non libres, fuient leurs terres pour devenir des *coloni* et obtenir de meilleures conditions pour assurer leur reproduction sociale. Le phénomène des terres abandonnées apparaît de manière si importante qu'il touche près de 20% des terres arables de l'Empire. L'État impérial tente d'éviter cette fuite en attachant les paysans locataires à leur propriétaire terrien envers lequel ils deviennent soumis économiquement et politiquement (Geary, 1988/1993, p. 52-55).

Les paysans continuent tout de même de fuir les terres pour rejoindre les Bagaudes, les barbares ou un puissant propriétaire terrien (Finley, 1973/1975, p. 121).

Pour assurer leur reproduction sociale, les aristocrates romains cherchent par tous les moyens à éviter la taxation de l'État romain nuisant à leurs intérêts de propriétaires terriens (Wickham, 1984, p. 15). Les évêques occidentaux intercèdent quant à eux avec succès auprès de l'administration impériale pour faire diminuer l'impôt des communautés locales qu'ils représentent (Geary, 1988/1993, p. 53-54). À partir du IV^e siècle, l'Empire autorise des populations germaniques à venir s'installer en son sein (Markus, 1988/1993, p. 83). L'objectif est d'utiliser les barbares pour remettre en culture les vastes campagnes abandonnées par les paysans (Geary, 1988/1993, p. 55).

Dans cet Occident du V^e siècle, les richesses appartiennent à quelques familles privilégiées. Une oligarchie de sénateurs fait écran entre les masses et le gouvernement impérial dans chaque province occidentale (Brown, 1971/2011, p. 44). L'Empire romain d'Occident possède ainsi une grande classe de propriétaires terriens extrêmement riche, mais un faible trésor public.¹³ En l'absence de fonds suffisants provenant de la paysannerie ou de l'aristocratie terrienne, l'Empire romain d'Occident ne peut résister aux pressions des Germains (Blank, 2013, p. 167). Le dernier empereur

¹³ Au milieu du V^e siècle, le revenu annuel total de l'Empire romain d'Orient tourne autour de 270 000 livres-or, dont 45 000 livres-or pour l'armée. En comparaison, le budget total annuel de l'Empire romain d'Occident atteint à peine 20 000 livres-or et un riche sénateur italien peut avoir un revenu de 6 000 livres-or par année (Geary, 1988/1993, p. 44-45).

d'Occident Romulus Augustule est déposé en 476 par le roi barbare Odoacre. À la fin du V^e siècle, l'armée romaine a complètement disparu. L'aristocratie provinciale romaine soutient les nouveaux dirigeants germaniques en Occident (Wickham, 2010a, p. 7). La séparation institutionnelle entre l'Empire romain d'Occident et l'Église permet à cette dernière de survivre à la dislocation de l'État impérial (Wickham, 2010b, p. 59).

L'effondrement de l'Empire romain est une conséquence involontaire du fonctionnement des règles de reproduction des rapports sociaux de propriété de la Rome antique. En déployant des stratégies de reproduction sociale dans le cadre de rapports sociaux de propriété donnés, les aristocrates romains ont, à terme, involontairement miné les fondements de ces rapports. L'aristocratie s'appauvrit considérablement dans des régions comme l'Italie du Sud et dans l'axe Rome-Carthage. La seule exception est en Gaule, aussi appelée Francie, où l'aristocratie reste très riche (Wickham, 2005, p. 255). La richesse de l'aristocratie gallo-romaine demeure si importante qu'au milieu du V^e siècle, des propriétaires terriens estiment que l'Empire romain tient toujours. L'ordre sénatorial, composé des grands propriétaires fonciers, fut en mesure, grâce à ses liens avec le pouvoir central et ses milices privées, de rester à l'écart du fardeau fiscal (Geary, 1988/1993, p. 44-45).

À la fin du V^e siècle, l'Occident est composé d'un côté de riches aristocrates autonomes grâce à leurs propriétés privées. De l'autre côté, il y a les paysans dépendants attachés

à la terre et soumis politiquement et économiquement aux aristocrates (Geary, 1988/1993, p. 55). Ainsi, la désintégration de l'État central romain n'affecte pas de façon majeure le pouvoir autonome provenant de la propriété privée (Gheller, 2012, p. 158). Les royaumes barbares émergent au sein des anciennes provinces occidentales de l'Empire dans ce contexte social.

3.2 Les rapports sociaux de propriété francs

L'effondrement de l'Empire romain et l'émergence des royaumes barbares en Occident entraînent une transformation des rapports sociaux de propriété et l'apparition de nouvelles règles de reproduction. Les changements les plus importants pour l'évolution de l'Église se produisent en Francie mérovingienne avec l'arrivée du « manorialisme franc ». Ce manorialisme franc regroupe la période mérovingienne et carolingienne (Blank, 2013, p. 168).

Le mode d'exploitation franc opère à deux niveaux. D'un côté, il y a une exploitation privée par des aristocrates provinciaux sur leurs terres avec l'extraction d'un surtravail de leurs dépendants, serfs ou esclaves, qui prend la forme d'une rente. D'un autre côté, il y a une exploitation publique au moyen de la taxation imposée par le roi et ses comtes aux paysans libres pouvant porter les armes. Les comtes ne disposent pas de salaire, mais ils sont eux-mêmes des propriétaires terriens avec la capacité de lever des armées et ils doivent collecter des taxes pour assurer leur reproduction. Ce mode d'exploitation entraîne une logique de conflit intraclasse au sein de la classe exploiteuse. Il oblige les

rois francs à maintenir en place un système de distribution de cadeaux obtenus grâce à un cycle de conquêtes incessantes et permettant de s'assurer de la fidélité de leurs vassaux (Teschke, 2003, p. 81-83).

La chute de l'Empire romain d'Occident n'entraîne pas la disparition de la totalité des structures administratives romaines. Les rois francs récupèrent le peu qui reste des administrations provinciales n'ayant pas encore été privatisé par l'aristocratie. Les aristocrates épaulent quant à eux les rois francs, dans la mesure où ces derniers leur laissent leur autonomie et le contrôle sur leurs dépendants locaux. Les rois n'ayant pas d'administration centralisée pour contrôler et surveiller l'aristocratie, ils vont attirer les principaux aristocrates à leur cour royale (Geary, 1988/1993, p. 115, 186).

Les cours royales deviennent ainsi le principal lieu de confrontation et de compétition entre les aristocrates. Les rois francs disposent de richesses considérables qu'ils distribuent en cadeaux aux aristocrates. Ces richesses proviennent de leurs grandes propriétés terriennes, mais aussi des taxes sur le commerce, des amendes judiciaires et des éléments restants de l'impôt foncier romain (Wickham, 2010b, p. 115, 120-121). Les aristocrates francs compétitionnent entre eux pour obtenir les charges d'évêques et de comtes distribuées par les rois. Ces charges permettent d'obtenir des pouvoirs d'exploitation grâce à la propriété privée et des revenus de la taxation pour les comtes (Blank, 2013, p. 171).

Les rapports sociaux de propriétés francs et romains apparaissent très similaires. Dans les deux cas, l'État exploite des paysans propriétaires libres par la taxation et les aristocrates exploitent par leur emprise sur la propriété privée des tenanciers libres et serviles. La différence entre les deux relève du statut de l'armée et elle entraîne des règles de reproduction différentes. Chez les Francs, l'armée se retrouve décentralisée et s'apparente à une milice de paysans libres pouvant porter les armes. Ces paysans doivent fournir leur matériel militaire et subvenir eux-mêmes à leurs besoins pendant les guerres, contrairement à Rome où l'État finance l'armée. Les dépenses importantes que doivent encourir les paysans libres avec l'accroissement des campagnes militaires les poussent à devenir dépendants d'un aristocrate pour éviter de faire la guerre. L'armée devient de plus en plus soutenue par l'aristocratie qui dispose d'une quantité considérable de ressources pour participer aux campagnes militaires. Les rois francs se trouvent dans l'obligation d'obtenir la participation des aristocrates pour effectuer la guerre. Ainsi, un partenariat naît entre le monarque franc et l'aristocratie. Pour éviter d'être totalement dépendants de l'aristocratie pour faire la guerre, les rois francs tentent de préserver le plus longtemps possible l'existence d'une paysannerie libre (Blank, 2013, p. 168-171).

3.2.1 L'Église et les rapports sociaux de propriété francs

Après la chute de l'Empire romain d'Occident, l'aristocratie terrienne et l'Église fusionnent. En Gaule, dès le III^e siècle, l'installation de l'Église et l'émergence de l'aristocratie provinciale, ou gallo-romaine, sont deux phénomènes contemporains. Les

évêques proviennent de l'aristocratie gallo-romaine et « [l']Église et [l']aristocratie forment une institution unique et inséparable » (Geary, 1988/1993, p. 148). Au VI^e siècle, les grandes familles de l'aristocratie sénatoriale ont complètement adhéré au christianisme (Marrou, 1985, p. 219). Cette fusion de l'aristocratie avec les fonctions épiscopales s'explique en partie parce que seules les familles aristocrates disposent des moyens nécessaires pour offrir l'éducation permettant d'exercer la charge d'évêque (Markus, 1988/1993, p. 81).

À partir des IV^e et V^e siècles, au niveau local, l'aristocratie utilise les fonctions épiscopales pour combler le vide créé par la désintégration de l'administration impériale et des curies locales (Geary, 1988/1993, p. 47-48). L'évêque est le noble le plus important qui réside en ville. Avec le repli d'une part considérable d'aristocrates sur leurs terres, la vie publique dépend de lui. Il prend en charge les fonctions civiques comme l'assistance aux pauvres, l'entretien des murailles et des aqueducs. Au haut Moyen Âge, sa fonction prend tant d'importance que lorsqu'une ville ne dispose pas d'un siège épiscopal, elle tend à disparaître (Geary, 1988/1993, p. 121). L'évêque favorise le renouveau de la vie locale dans les cités avec l'appui de certains aristocrates locaux (Wickham, 2010a, p. 7). Les évêques agissent également comme des conseillers des rois francs dans les affaires ecclésiastiques et les affaires publiques (Marrou, 1985, p. 245). L'Église conserve sa structure locale et municipale centrée sur l'évêque comme sous l'Empire romain d'Occident. En Gaule apparaît alors une multitude d'Églises ayant chacune à leur tête un évêque (Geary, 1988/1993, p. 147).

L'évêque en Gaule mérovingienne est le plus souvent nommé par le « clergé » et le « peuple » du diocèse. Le « clergé » correspond à l'archidiacre et le « peuple » correspond à l'aristocratie sénatoriale. Avec l'implantation de la royauté franque, la nomination de l'évêque nécessite aussi l'approbation du roi. Une fois sacré par l'onction épiscopale, l'évêque conserve sa qualité d'évêque même si son élection ou sa nomination se retrouve contestée par d'autres prétendants à son titre (Geary, 1988/1993, p. 158-160).

L'évêque, issu de l'aristocratie, représente cette dernière auprès du roi. Il appuie le comte, le représentant de l'autorité royale, dans l'application de la loi en échange d'exemptions fiscales et dans la mesure où ce dernier n'intervient pas dans sa sphère d'influence (Geary, 1988/1993, p. 116-117). La plupart du temps, l'évêque d'une cité en a auparavant été le comte. Ce dernier reste le seul rival potentiel de l'évêque pour le contrôle de la cité, mais il se situe sous l'évêque dans la hiérarchie. Au VI^e siècle, la fonction de comte perd en prestige au profit de celle de l'évêque. Ce dernier a le plus souvent des origines nobles, ce qui n'est pas toujours le cas des comtes. La nomination du comte peut être soumise à l'approbation de l'évêque, voire l'évêque nomme le comte. Les évêques profitent de leur expérience administrative et de leur position de force comme représentants de l'aristocratie terrienne, dont le roi franc dépend, pour s'opposer aux exigences fiscales royales excessives ou inhabituelles (Geary, 1988/1993, p. 155-158).

Les relations entre l'évêque et le comte reflètent les rapports sociaux de propriété francs et le partenariat entre l'aristocratie franque et la royauté. Les évêques, membres et représentants de l'aristocratie terrienne, soutiennent les comtes, représentants de l'autorité royale, dans la mesure où ils obtiennent des cadeaux et des exemptions fiscales. L'autorité royale dépend des évêques dans les cités pour faire vivre la vie publique, comme elle dépend du soutien militaire des aristocrates pour faire la guerre. Sans les évêques, les comtes ne disposent pas des moyens nécessaires pour appliquer la loi royale dans les cités. L'épiscopat détient l'autorité réelle à tel point qu'au VI^e siècle le roi franc Chilpéric I^{er}, avec une certaine exagération, s'en plaint ouvertement (Geary, 1988/1993, p. 116-117, 147).

Les charges d'évêques deviennent l'objet de luttes importantes entre les différentes familles aristocratiques franques. À travers ces charges, les aristocrates veulent mettre la main sur les immenses domaines terriens passés aux mains de l'Église depuis le IV^e siècle et administrés par l'évêque. La fortune associée à la charge d'évêque est constituée de propriétés foncières, d'églises, d'esclaves, de *coloni* et de biens meubles. Pour rester prospères et assurer leur reproduction sociale, les familles aristocratiques doivent conserver la main sur les charges d'évêques par tous les moyens possibles, y compris l'assassinat (Geary, 1988/1993, p. 151). L'attrait particulier de ces charges repose sur la stabilité des possessions terriennes appartenant à l'Église locale. Les évêques ne jouissent pas de l'autorité nécessaire pour aliéner la propriété de l'Église chrétienne (Wickham, 2010b, p. 59). La charge d'évêque de Rome constitue

probablement la plus importante d'entre toutes. À lui seul, l'évêque de Rome possède en Italie des terres au sein de vingt-cinq *civitates*, mais aussi en Sicile, en Afrique et en Grèce (Hilton, 1973/1979, p. 58). L'évêque de Rome s'appuiera notamment sur cette importante fortune foncière, léguée par l'Empire romain, pour établir son autorité au sein de l'Église chrétienne.

3.2.2 L'émergence de la papauté

Dans ce nouvel ordre social fragmenté en plusieurs royaumes, l'évêque de Rome cherche à établir une autorité disciplinaire sous forme législative sur tous les évêques de l'Occident chrétien (Marrou, 1985, p. 96). À l'origine, le siège épiscopal de Rome ne dispose que d'un statut honorifique venant du fait que Rome constitue une cité impériale. À partir du III^e siècle, l'évêque de Rome cherche plutôt à établir sa primauté au sein de l'Église en se désignant comme le successeur de l'apôtre Pierre. L'évêque de Rome utilise ce discours de filiation avec saint Pierre à son avantage dans son conflit avec les autres sièges épiscopaux comme celui de Constantinople, la nouvelle capitale impériale, pour obtenir la primauté au sein de l'Église. Sous le pontificat de Gélase I^{er} à la toute fin du V^e siècle, le titre honorifique de *papa*, c'est-à-dire « pape », utilisé préalablement par l'ensemble des évêques, commence à être réservé uniquement pour l'évêque de Rome (Azzara, 2002b, p. 103-104). En 451, le concile de Chalcédoine offre une primauté d'honneur à l'évêque de Rome par rapport aux autres sièges apostoliques, ou patriarchats, que sont Constantinople, Antioche, Alexandrie et Jérusalem. Rome

obtient la primauté d'honneur en raison de son statut plus ancien de capitale impériale (Kaplan, 1997, p. 12, 142).

L'évêque de Rome possède un certain prestige au sein de l'Église. Il gouverne une importante province ecclésiastique comprenant une partie majeure de l'Italie. Il dispose d'une autorité sur les enjeux de discipline et de croyances auprès des évêques d'Occident (Azzara, 2002b, p. 104). Le pape formule également la division classique entre le pouvoir séculier et le pouvoir spirituel dans un contexte de défense de l'Église de Rome contre les revendications impériales de l'empereur de Constantinople. Le pape insiste sur la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel qui sera plus tard invoquée pour appuyer l'autorité temporelle des papes contre les princes séculiers (Wood, 2008/2013, p. 315-316).

Pour établir sa primauté au sein de l'Église, le pape fait d'abord face à l'aristocratie sénatoriale romaine. Le Sénat de Rome ne dispose d'aucune fonction gouvernementale officielle, mais le titre de sénateur offre de multiples privilèges politiques et financiers (Wickham, 2010b, p. 28). Entre 476, date de l'abdication du dernier empereur d'Occident, et 534, année de l'arrivée des troupes de l'empereur byzantin Justinien, les grands propriétaires terriens membres du Sénat de Rome dominent l'Italie. À la différence de la Gaule avec ses évêques issus de l'aristocratie, les évêques italiens sont plutôt les clients des grands propriétaires fonciers romains (Brown, 1996/1997, p. 167). L'aristocratie sénatoriale de Rome veut s'arroger le pouvoir de ratifier

l'élection pontificale et de contrôler les propriétés ecclésiastiques. Elle refuse les prétentions papales de contrôler la ville de Rome (Gasparri, 2002, p. 60-61).

Plusieurs événements mènent au déclin de l'aristocratie sénatoriale romaine. En 501, le pape réussit à se débarrasser de la tutelle de l'aristocratie sénatoriale (Gasparri, 2002, p. 61). La reconquête de l'Italie par Justinien ravage les domaines de l'aristocratie. Une alliance entre une petite noblesse rurale et une classe de fonctionnaires de Constantinople remplace alors cette aristocratie (Brown, 1996/1997, p. 167). Après la reconquête de l'Italie par l'Empire byzantin, plusieurs membres de l'aristocratie sénatoriale subissent la déportation ou s'enfuient vers Constantinople. Ensuite, l'invasion lombarde de 569 séparant l'Italie en deux entre les Lombards et les Byzantins entraîne le déclin de l'aristocratie sénatoriale et la consolidation du pouvoir papal sur Rome. Les aristocrates qui se retrouvent sous l'occupant lombard perdent leurs contacts avec Rome et leurs liens avec le Sénat. En 603, le Sénat romain siège pour la dernière fois sous le pontificat de Grégoire le Grand. Les aristocrates ne peuvent plus obtenir le statut d'*illustris*, nécessaire pour devenir sénateur, car les nominations impériales et les assemblées pour obtenir les charges pouvant conduire à ce titre n'existent plus.¹⁴ Au VII^e siècle, la papauté assimile ce qui persiste de l'aristocratie sénatoriale en la transformant en une classe de clercs. Le bâtiment du Sénat romain sur

¹⁴ Pour obtenir le statut d'*illustris*, il faut occuper une fonction publique de questeur ou de préteur (Wickham, 2005, p. 156-157).

le forum change de vocation et devient un lieu de culte chrétien à la suite d'une intervention du pape Honorius I^{er} (Gasparri, 2002, p. 61-64).

Au V^e siècle, avec les invasions barbares, les relations entre la Gaule et Rome sont presque interrompues (Marrou, 1985, p. 225). L'Église, dans ses nouveaux territoires, s'organise sous l'autorité des rois barbares plutôt que de celle du pape. Après la chute de l'État impérial, le pape doit défendre militairement Rome des invasions. L'accroissement du rôle de la papauté à la fin du V^e siècle en fait un point de référence pour l'ensemble de la péninsule italique. Le pape prend également en charge et rationalise l'administration du « patrimoine de saint Pierre », en d'autres mots l'ensemble des possessions territoriales de la papauté de la zone méditerranéenne. Cette prise en charge nécessite un développement des structures administratives et la création d'une bureaucratie efficace, entraînant un accroissement du prestige du pape auprès des autres évêques occidentaux (Azzara, 2002b, p. 105-108).

En l'an 600, les possessions terriennes de la papauté forment les plus importants domaines privés de la Méditerranée (Wickham, 2005, p. 167). En Sicile notamment, plus de 400 domaines fournissent au pape les produits alimentaires et les pièces d'or nécessaires à l'entretien de Rome, le remboursement des rançons, la réinstallation des réfugiés d'Italie centrale et le paiement des garnisons impériales de l'Empire byzantin. À la fin du VI^e siècle, de toutes les grandes villes de l'Empire byzantin, Rome est la plus négligée et elle ne compte que 50 000 habitants, mais elle reste néanmoins en

mesure d'avancer des fonds à l'administration impériale de l'Empire byzantin (Brown, 1996/1997, p. 165-166). Vers 750, le pape demeure l'un des plus grands propriétaires terriens de l'Italie avec le duc de Bénévent et le roi des Lombards (Wickham, 2002, p. 123).

Entre 550 et 750, le pape entretient des liens essentiellement avec l'Empire romain d'Orient et avec les territoires byzantins de l'Italie. La papauté a peu de contact avec l'épiscopat franc. Il existe bien une identité commune partagée, mais les rites et les traditions monastiques varient. Le pape organise surtout, au cours de cette période, des missions d'évangélisation auprès des populations d'Angleterre et d'Irlande. Ces missions lui permettent d'établir une certaine autorité et une unification institutionnelle de l'épiscopat anglais (Wickham, 2010b, p. 171-172).

La défense de Rome contre les barbares au V^e siècle confère au pape pendant un temps une indépendance relative. La reconquête de l'Italie par l'empereur Justinien au VI^e siècle ramène en revanche Rome dans le giron de l'Empire byzantin. Pour assurer le contrôle de l'Italie, l'empereur byzantin crée à Ravenne un exarchat où vit l'exarque, son représentant personnel qui concentre l'autorité politique, militaire et fiscale. Il détient aussi le pouvoir de ratifier l'élection pontificale (Kaplan, 1997, p. 142-143). Le pape devient alors le délégué de l'empereur byzantin dans le duché séculier romain (Southern, 1970/1997, p. 44). Les différences de rapports du pape entre l'empereur byzantin et les rois barbares se reflètent dans sa correspondance avec

ceux-ci. Le pape s'adresse avec déférence à l'empereur de Constantinople alors qu'avec les rois barbares il adopte un ton impératif. Ses suggestions envers les rois occidentaux concernant les affaires ecclésiastiques prennent presque l'apparence d'ordres (Marrou, 1985, p. 245).

Les relations entre la papauté, l'Occident et l'Orient évoluent avec l'émergence de l'Empire carolingien. Le pape participera directement à l'avènement de la dynastie carolingienne au pouvoir en Occident ainsi qu'à la création de l'Empire carolingien. La papauté et l'Empire carolingien formeront une toute nouvelle alliance aux VIII^e et IX^e siècles qui permettra à terme à l'indépendance politique du pape.

3.2.3 La papauté et la fondation de l'Empire carolingien

Vers la fin du VI^e siècle et au début du VII^e, l'Empire byzantin subit des assauts de la part des barbares dans les Balkans, des Perses en Anatolie et des Arabes en Égypte ainsi qu'en Syrie (Anderson, 1974/1977, p. 291). L'Empire perd les deux tiers de son territoire et les trois quarts de ses ressources (Wickham, 2016, p. 47). L'Empire romain d'Orient néglige l'Italie au profit de ses territoires plus à l'Est et l'autorité impériale ne parvient pas à s'exercer sur l'ensemble de la péninsule (Brown, 1996/1997, p. 157).

La crise que subit l'Empire byzantin au VII^e siècle provoque un conflit intraclasse au VIII^e siècle entre la papauté et l'empereur byzantin sur des questions fiscales (Southern, 1970/1997, p. 48). L'Empire byzantin augmente les impôts sur l'ensemble de son territoire pour compenser ses pertes du VII^e siècle et le pape cherche par tous les

moyens à se soustraire à ses obligations fiscales (Kaplan, 1997, p. 150). L'empereur byzantin reprend alors au pape les territoires de l'Italie du Sud et de la Sicile pour pallier la perte des territoires conquis par les Arabes (Wickham, 2005, p. 167). Il confisque les revenus fiscaux auparavant versés au pape et force le regroupement des églises des territoires repris sous l'autorité du patriarche de Constantinople qu'il contrôle plus facilement (Kaplan, 1997, p. 150-151). Malgré cette réorganisation des territoires byzantins en Italie, le pouvoir impérial de Constantinople s'effondre rapidement sous les attaques des Lombards (Southern, 1970/1997, p. 49). Ces derniers capturent la ville de Ravenne et mettent fin au contrôle de l'Italie par l'exarque en 751 (Chadwick, 2005, p. 77).

Ce retrait de l'Empire byzantin de l'Italie satisfait la papauté pendant un certain temps (Southern, 1970/1997, p. 49). Elle s'émancipe de la tutelle de l'empereur byzantin qui ne confirme plus l'élection papale (Louth, 2007/2013, p. 99). Cependant, le pape se retrouve sans défenseur pour le protéger des Lombards qui menacent son territoire. Cette situation mène à une alliance particulière entre le pape et le roi des Francs. En 751, le pape Zacharie approuve la prise de pouvoir du Carolingien Pépin le Bref qui remplace la dynastie mérovingienne et devient le roi de Francie. La menace lombarde grondant toujours, le pape effectue en 753 et 754 un voyage sans précédent historique en Francie pour demander l'aide de Pépin le Bref. À ce moment, il confirme le fils de Charles Martel et sa famille comme étant la seule lignée royale pouvant régner sur les Francs (Brown, 1996/1997, p. 310-311).

Au terme de cette alliance, le pape et la dynastie carolingienne partagent le pouvoir politique en Italie. Le roi franc chausse les bottes de l'empereur byzantin en Italie, mais sans jouir d'une supériorité sur le pape. Il devient plutôt son client et il n'est pas un empereur de plein droit. Dans cette alliance, le pape agit comme autorité suprême. Il transfère le pouvoir au royaume franc en mettant l'accent sur son propre statut de successeur des empereurs romains et en disposant des territoires impériaux en Italie (Southern, 1970/1997, p. 49). Dans les faits, Pépin le Bref recapture les territoires lombards et crée pour le pape les États pontificaux. Le roi franc préfère que le pape gouverne à sa place l'Italie plutôt que l'empereur de Constantinople (Chadwick, 2005, p. 77). C'est également aux environs cette époque que le titre de « pape » devient exclusif à l'évêque de Rome (Wickham, 2010b, p. 58). L'accord entre la monarchie franque et la papauté reproduit la séparation entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Le nouvel État carolingien incarne le pouvoir temporel et la papauté autonome représente le pouvoir spirituel. L'accord marque également le début d'un nouveau partenariat. Le pape a besoin de la protection du roi pour se prémunir d'autres attaques. Le roi franc a besoin du pape pour asseoir sa légitimité après ce qui correspond à un coup d'État contre la dynastie mérovingienne (Wickham, 2010b, p. 377).

L'alliance entre la papauté et le roi franc s'inscrit dans les rapports sociaux de propriété francs où apparaît un partenariat entre l'aristocratie et la royauté. Elle semble refléter les relations entre le comte et l'évêque chez les Francs. Dans ce partenariat, le pape,

lui-même un évêque, apparaît supérieur au roi comme l'évêque franc par rapport au comte. En échange de l'appui du pape à Pépin le Bref pour fonder la dynastie carolingienne, la seule légitimée à gouverner la Francie, le roi franc offre des terres au pape. Celles-ci deviennent les États pontificaux après la guerre contre le Royaume lombard. Cette offre équivaut à celle d'un roi franc donnant des cadeaux à un aristocrate. Pépin le Bref s'assure ainsi de la fidélité du pape, qui fait de nouveau appel à lui en 756 (Chadwick, 2005, p. 77). La décentralisation du pouvoir militaire entre les mains des aristocrates nécessite aussi que le roi franc s'assure du soutien de l'aristocratie par une redistribution de cadeaux à la suite des conquêtes militaires. Il est possible de soutenir que Pépin le Bref appuie la demande du pape d'intervenir contre les Lombards afin de redistribuer une partie des richesses des conquêtes entre les membres de l'aristocratie franque.

En l'an 774, pour écraser définitivement les Lombards, le pape demande l'aide de Charlemagne, fils de Pépin le Bref. Dans cette relation d'équilibre entre le pouvoir papal et le pouvoir carolingien, le pape Léon III couronne en l'an 800 Charlemagne comme empereur d'Occident dans une tentative unilatérale de contrôler le pouvoir impérial en Francie (Brown, 1996/1997, p. 330, 335). Charlemagne souhaite être reconnu comme un véritable empereur par l'Empire byzantin, mais sans succès. Les Byzantins le considèrent comme un usurpateur et ils jugent que son sacre par le pape constitue un acte schismatique (Ware, 1963/2002, p. 62). Pour légitimer le couronnement de Charlemagne, la papauté utilise un faux document rédigé au

VIII^e siècle peu de temps après 750 s'intitulant la *Donation de Constantin*. Fabriquée à l'origine pour appuyer les prétentions de la papauté au patrimoine de saint Pierre contre les Byzantins (Robinson, 1988/1993, p. 268), cette fausse lettre de l'empereur Constantin, adressée au pape Sylvestre, octroie à la papauté les insignes impériaux, le palais de Latran à Rome, elle instaure la prééminence de Rome sur les autres sièges patriarcaux et elle transfère au pape le pouvoir impérial sur l'ensemble des provinces de l'Occident (Southern, 1970/1997, p. 75-77).

Le couronnement de Charlemagne comme empereur d'Occident modifie les rapports entre la papauté et l'Empire. Les empereurs carolingiens s'estiment non seulement comme des protecteurs de la papauté, mais aussi des arbitres et des gardiens de cette dernière. L'empereur carolingien n'est plus le délégué du pape, mais plutôt son rival, voire son maître. L'empereur carolingien, en approuvant les candidatures, contrôle l'élection papale (Southern, 1970/1997, p. 82). Il peut arriver qu'il nomme lui-même le pape. Ainsi, l'Église se retrouve subordonnée à l'Empire carolingien. L'empereur désigne et investit les évêques de son empire (Teschke, 2003, p. 102).

Pour gouverner cet empire étendu sans bureaucratie étatique où faire régner l'ordre repose essentiellement sur les seigneurs locaux, les Carolingiens se servent de la religion chrétienne comme d'une force unificatrice et disciplinaire. Ils utilisent la hiérarchie de l'Église et de l'épiscopat franc dans le but de créer une classe d'aristocrates leur étant favorables. Ils se servent des propriétés et des privilèges de

l'Église pour contrer les tendances à l'autonomie des autres nobles. L'alliance avec la papauté de Charlemagne sert son objectif de lutter contre les seigneurs qui s'opposent à son projet centralisateur en éloignant le christianisme des allégeances locales (Wood, 2008/2013, p. 316-317).

Charlemagne établit une politique de romanisation de l'Église franque. Il encourage l'uniformisation des rites, des traditions et de l'organisation interne des églises et des monastères sur son territoire selon le modèle de l'Église de Rome pour renforcer son contrôle politique dans l'Empire (Azzara, 2002b, p. 113-114). Il offre aussi aux évêques de son empire une protection impériale et des exemptions fiscales (Teschke, 2003, p. 102). Par la force et la conquête, Charlemagne impose à son peuple de se convertir au christianisme (Wood, 2008/2013, p. 317). Il intensifie les conquêtes territoriales en les accompagnant d'un processus de christianisation des peuples assujettis (Wickham, 2010b, p. 378). La papauté produit et articule les discours qui justifient les conquêtes de Charlemagne en lui octroyant le rôle de défenseur de l'Église catholique (Robinson, 1988/1993, p. 278-280). L'alliance entre la papauté et Charlemagne dénote une convergence entre l'accumulation politique franque, c'est-à-dire le développement de l'Empire carolingien par un cycle de conquêtes incessantes pour étendre l'accès des aristocrates francs au surtravail des paysans, et la reproduction hégémonique par missions civilisatrices des ecclésiastiques.

Malgré la relative soumission de l'Église et du pape sous l'empire de Charlemagne, la collaboration entre l'Église et l'État carolingien contribue à aggraver les tensions entre les deux en confortant l'Église comme pouvoir temporel (Wood, 2008/2013, p. 319). L'action de Charlemagne renforce également, à terme, le rôle de la papauté au sein de l'Église chrétienne (Azzara, 2002b, p. 114). L'ancrage territorial offert par les Carolingiens à la papauté conduit celle-ci à développer sa propre politique et ses propres priorités en frayant son chemin entre l'Empire carolingien et l'Empire byzantin (Louth, 2007/2013, p. 100). La désintégration de l'Empire carolingien à la fin du IX^e siècle et au X^e siècle permet à la papauté de se libérer de la tutelle impériale. Elle doit s'adapter ensuite aux nouveaux rapports sociaux de propriété qui émergent à la suite de la disparition de l'Empire carolingien causée par une crise profonde au sein de la classe dirigeante.

3.3 Le féodalisme européen

À son apogée, l'Empire carolingien s'étend notamment sur les territoires actuels de la France, de l'Allemagne et des Pays-Bas, mais aussi sur une partie de l'Italie du Nord, de la Catalogne et de l'Autriche (Wickham, 2016, p. 61). La situation de l'Empire carolingien change à partir de 850 avec la fin des opportunités de nouvelles conquêtes. Les guerres deviennent défensives et des Vikings, des Hongrois ainsi que des Sarrasins pillent les territoires carolingiens. Les empereurs carolingiens, dépendants du soutien militaire des aristocrates, ne disposent plus des ressources nécessaires pour s'assurer la loyauté de ces derniers. Les aristocrates deviennent hésitants à remplir leurs obligations

en raison de la chute des bénéfices (Blank, 2013, p. 173). Une profonde crise au sein de la classe dirigeante conduit peu à peu à la désintégration de l'Empire. Les seigneurs insatisfaits du pouvoir central s'approprient les charges publiques afin de réduire les pertes. Ils se constituent un entourage de guerriers en distribuant des terres et les charges royales deviennent héréditaires (Teschke, 2003, p. 84).

Face à la menace des invasions, les empereurs carolingiens concèdent une autonomie accrue aux comtes pour leur permettre de financer et d'organiser leur défense. De grandes abbayes, des évêchés et quelques princes séculiers reçoivent des concessions et des immunités en ce qui a trait à la taxation et aux devoirs publics (Teschke, 2003, p. 85). À terme contreproductive, cette stratégie des empereurs s'inscrit dans les règles de reproduction franques visant à s'assurer de la loyauté des vassaux. Les empereurs carolingiens ne disposent pas d'autres choix que de celui d'offrir des cadeaux et des privilèges à l'aristocratie, car le pouvoir royal dépend du soutien des aristocrates (Blank, 2013, p. 173).

Les seigneurs francs dépendent de plus en plus des terres et de la paysannerie locale comme sources de richesses, car ils ne profitent plus d'apports d'esclaves depuis la fin des guerres de conquête. De plus, les terres doivent être protégées non seulement contre les invasions, mais aussi des exactions publiques. Les seigneurs cherchent donc par tous les moyens, y compris la guerre, à s'approprier les différents territoires de l'Empire carolingien pour compenser les pertes. La privatisation des charges publiques

et des fiefs est considérée comme une solution accessible aux seigneurs pour renforcer leur pouvoir sur la paysannerie et elle leur confère une base matérielle pour lutter contre leur suzerain. Les seigneurs entrent dans une période de conflits avec leurs suzerains. Une redistribution interne des différents titres et de la richesse entre les seigneurs remplace la logique de conquête externe. Le fief privatisé offre une base matérielle aux seigneurs leur permettant de réclamer une participation aux affaires publiques. Le succès des invasions normandes engendre en partie cette perte de solidarité au sein de l'aristocratie franque où les membres n'ont d'autres choix que de s'entredéchirer s'ils veulent se reproduire comme classe (Teschke, 2003, p. 85-86). Le partenariat entre l'aristocratie et la royauté, au cœur de la stabilité des rapports sociaux de propriété francs, est rompu (Blank, 2013, p. 173).

Entre 900 et 1050, la dissolution du pouvoir monarchique entraîne une importante fragmentation territoriale et politique en Europe de l'Ouest. Il se crée toute une chaîne de dépendance personnelle entre les ducs, les comtes, les vice-comtes jusqu'aux plus petits seigneurs féodaux : les châtelains. Ces derniers transforment leurs territoires en petits États quasi souverains et indépendants du pouvoir royal. Les seigneurs locaux privatisent le pouvoir du ban et soumettent les derniers paysans libres au servage (Teschke, 2003, p. 86). Cette privatisation et fragmentation du pouvoir politique s'illustre notamment par la construction de châteaux privés entre le X^e et le XI^e siècle symbolisant le pouvoir local du seigneur (Wickham, 2010b, p. 517-519).

La privatisation et la parcellisation de la souveraineté autour de l'an mil marquent l'émergence des rapports sociaux de propriété féodaux en Europe de l'Ouest (Blank, 2013, p. 173). Chaque seigneur féodal possède un fragment de l'État et s'approprie le surtravail des paysans sous la forme d'une rente. Ainsi, le seigneur combine l'exploitation privée de producteurs avec un rôle public d'administration, de pouvoir et d'application de la loi sous la forme d'une « propriété politiquement constituée ». Cette situation contraste avec celle prévalant à Rome qui distingue clairement deux formes de domination, c'est-à-dire celle liée à la possession d'une propriété privée et celle liée au pouvoir de gouverner l'État. La tension entre le pouvoir de l'État et celui de la propriété privée indique toutefois une tendance à la fragmentation au cœur de l'Empire romain engendrant son effondrement. Les rapports sociaux de propriété de la Rome antique ont ainsi conduit à un renforcement du pouvoir de la propriété privée et favorisé son développement autonome qui s'incarne complètement sous le féodalisme européen (Wood, 2008/2013, p. 297-300).

Une fois le pouvoir public complètement privatisé et individualisé, les seigneurs doivent s'entredéchirer selon une logique de compétition intraclasse particulièrement violente pour s'approprier le surtravail des paysans. Leur reproduction dépend de cet accès au surtravail des paysans. Ils sont obligés d'accumuler des moyens militaires, juridiques et politiques « privés », car s'ils ne le font pas d'autres seigneurs le feront et ils perdront l'accès aux surplus des paysans (Teschke, 2003, p. 87).

La chute de l'Empire carolingien, comme celle de l'Empire romain d'Occident, constitue une conséquence involontaire du fonctionnement des règles de reproduction des rapports sociaux de propriété francs. Peu d'aristocrates jouissent de la crise interne secouant l'Empire carolingien au IX^e siècle. Jusqu'à la fin du IX^e siècle et au début du X^e siècle, les aristocrates continuent de participer aux institutions de l'Empire carolingien aussi longtemps que le pouvoir impérial subsiste. Les aristocrates ont cherché l'autonomie par rapport au gouvernement central uniquement à partir du moment où ce dernier fut incapable de les défendre et de servir leurs intérêts (Wickham, 2010a, p. 15-16).

La désintégration de l'Empire carolingien à la fin du IX^e siècle et au X^e siècle oblige l'Église et la papauté à s'adapter aux rapports sociaux de propriété féodaux émergents. Le féodalisme et la fin de la tutelle impériale permettent à la papauté de se centraliser et de se redéfinir comme autorité temporelle suprême dans une Europe complètement fragmentée.

3.3.1 L'Église et le féodalisme européen

Au X^e siècle, les évêques et les abbés consolident leur autorité sur les populations résidant sur des terres ecclésiastiques (Azzara, 2002a, p. 99). Avec le morcellement de la souveraineté, les ecclésiastiques disposent désormais de pouvoirs de commandements sur l'ensemble de leurs dépendants laïcs, y compris les vassaux militaires. Les grands dignitaires de l'Église, les abbés, les évêques et les archevêques,

grâce à leur fortune et leur pouvoir, peuvent ainsi compétitionner avec les plus importants seigneurs laïcs (Bloch, 1968, p. 480-481).

Cependant, la désintégration de l'Empire carolingien arrête le processus de centralisation ecclésiastique de l'Église franque et cela complexifie, pour l'Église de Rome, l'amélioration de ses structures administratives. Entre la fin du IX^e siècle et le milieu du XI^e siècle, les factions de la noblesse romaine se disputent le trône papal (Azzara, 2002b, p. 115). En 962, le roi d'Allemagne pénètre à Rome avec son armée et contraint le pape à le couronner empereur (Runciman, 1955/2005, p. 35). L'empereur germanique influence désormais directement l'élection papale (Dvornik, 1964, p. 113). En 1046, l'empereur allemand Henri III, venu à Rome se faire couronner empereur, trouve trois papes rivaux qui se disputent l'évêché. Il impose alors son propre pape, un Allemand, Clément II (Wickham, 2016, p. 113).

Avec la désintégration de l'empire de Charlemagne, le droit de nommer les évêques et les abbés, surtout en France, tombent entre les mains des moyens et grands seigneurs (Bloch, 1968, p. 485). Les seigneurs locaux tentent aussi d'étendre leur autorité sur les terres de l'Église disposant normalement d'immunités, mais le pouvoir royal fragmenté ne peut les faire respecter. Les libertés de l'Église se trouvent directement menacées par les seigneurs féodaux (Duby, 1988, p. 57). Les évêchés et les monastères souffrent également des guerres de pillages entre les anciens vassaux carolingiens. Les évêques et les abbés développent alors différentes stratégies pour

contrer l'impact des guerres féodales. L'épiscopat organise la mise de place de mouvements de paix et d'apaisement appelés la « trêve de Dieu » et la « paix de Dieu ». Les clercs réussissent à limiter les impacts des guerres sur des individus et des biens matériels, mais aussi à réduire la capacité des seigneurs à faire la guerre (Teschke, 2003, p. 102-103).

Ces mouvements de paix instaurés par l'Église s'inscrivent dans le cadre des rapports sociaux de propriété féodaux. Ils constituent une tentative de pallier l'éclatement de l'autorité royale. Ces mouvements en viendront à interdire la guerre entre les chrétiens, d'où l'invention plus tard par les ecclésiastiques des croisades contre les musulmans (Duby, 1988, p. 59, 67-69). Les religieux usent essentiellement de contraintes morales et spirituelles, comme la menace de l'excommunication, pour faire respecter les trêves. Ils ne parviennent toutefois jamais à arrêter complètement les guerres féodales en Europe occidentale qui continuent aux XI^e et XII^e siècles (Duby, 1996, p. 162-163).

Dans ce contexte de fragmentation politique et de guerres féodales, l'Église catholique se réforme sous la gouverne du pape Grégoire VII en centralisant son administration au moyen du droit canon. Les papes redéfinissent leurs discours et leurs doctrines pour que la guerre soit désormais dirigée vers les « infidèles » (Teschke, 2003, p. 103). La création du collège des cardinaux en 1059 permet à la papauté de s'émanciper de la tutelle impériale allemande (Azzara, 2002b, p. 115-116). Le pape s'emploie à retirer à

la monarchie et à l'empereur germanique tout ce qui leur reste de sacré ou de théocratique pour appuyer ses revendications à la plénitude des pouvoirs. Le pape Grégoire VII affirme que les rois sont des fonctionnaires séculiers révocables et il insiste sur le fait qu'il doit approuver les candidatures à l'investiture impériale allemande. Il retourne la notion allemande de monarchie élective contre les empereurs germaniques et menace d'excommunier ceux qui refusent de se soumettre (Wood, 2008/2013, p. 320).

La papauté s'inscrit dans les rapports sociaux de propriété féodaux en tant qu'arbitre des relations entre les princes de l'Europe chrétienne. L'excommunication devient son principal pouvoir contre les princes séculiers. Une fois celle-ci appliquée, les vassaux du monarque visé sont libérés de leur serment de fidélité (Mann, 2012, p. 383). C'est ce qui arrive en 1075 lors de ce qui fut appelé la « querelle des Investitures » entre l'empereur allemand Henry IV et le pape Grégoire VII. Ce dernier revendique le pouvoir absolu sur l'Église catholique, l'indépendance du clergé des autorités séculaires et la subordination de l'empereur allemand au pape dans les affaires séculières. Cela conduit à de multiples guerres entre l'empire allemand et la papauté avec l'occupation de Rome en 1111 par l'empereur Henri V. Le conflit se terminera par une victoire du pape en 1122 avec la signature du Concordat de Worms. Le système théocratique des Ottoniens, hérité des Carolingiens, s'effondre. À terme, la papauté clame sa suprématie sur l'ensemble de la chrétienté. Elle devient une cour d'appel pour

tous les princes d'Europe, mais seul le clergé reste totalement soumis au droit canon et à l'autorité papale (Teschke, 2003, p. 103-104).

La parcellisation de la souveraineté du féodalisme permet à la papauté de devenir l'arbitre des relations entre les pouvoirs séculiers, mais l'empêche également de s'établir comme autorité temporelle suprême. Son rôle de « cour d'appel générale » des princes d'Europe met en lumière les forces et les limites de la monarchie papale. Le pape veut protéger les évêques du joug de l'autorité judiciaire des princes séculiers (Robinson, 1988/1993, p. 273). La justice sert alors d'outil d'appropriation extra-économique principal pour la papauté. Rendre la justice permet au pape d'étendre son autorité sur l'Église catholique en arbitrant les conflits entre les évêques et les monastères, mais aussi en accordant de multiples bénéfices et privilèges. L'administration de la justice entraîne le développement d'une importante bureaucratie pour épauler les papes. Toutefois, l'accroissement des affaires judiciaires submerge rapidement la papauté. Elle doit passer le plus clair de son temps à arbitrer des querelles entre les princes européens et entre les évêques sous son autorité (Southern, 1970/1997, p. 91-101).

Le christianisme occidental et l'Église subissent des transformations majeures entre la fin de l'Empire romain et l'apparition du féodalisme en raison de l'évolution des rapports sociaux de propriété durant cette période. L'Église évolue et s'adapte en raison des changements de rapports sociaux de propriété. Les rapports sociaux de propriété

sous la Rome antique permettent d'établir l'Église catholique comme véritable pouvoir qui s'appuie sur la propriété privée. Les rapports sociaux de propriété francs apparaissant après la chute de l'Empire romain d'Occident permettent l'émergence d'une papauté autonome en lui offrant un ancrage territorial, tout en renforçant le dualisme entre l'Église et l'État. Après la fin de l'Empire carolingien, l'Église et la papauté s'adaptent au féodalisme et elles s'émancipent de la tutelle impériale. La papauté développe l'idée de la monarchie papale et elle se centralise. Cette dernière forme, issue de l'évolution des rapports sociaux de propriété et du contexte particulier au féodalisme européen, s'oppose à l'organisation plus collégiale des Églises d'Orient, c'est-à-dire le « Césaropapisme » byzantin.

CHAPITRE 4

DE LA DIVISION INTERNE DE L'EMPIRE ROMAIN AU SCHISME ENTRE CATHOLIQUES ET ORTHODOXES

Ce chapitre développe dans un premier temps le concept « d'État bureaucratique de l'Antiquité » pour l'appliquer à l'Empire byzantin qui en constitue une forme particulière. Dans un second temps, le chapitre analyse les rapports sociaux de propriété caractérisant la partie orientale de l'Empire romain. L'objectif consiste à comprendre en quoi ces rapports sociaux de propriété affectent la forme prise par le christianisme oriental. Le christianisme oriental s'incarne sous la forme du « Césaropapisme » byzantin correspondant à l'union entre l'Église et l'État. Les structures de l'Église byzantine changent également très peu en comparaison des institutions de l'Église dans la partie occidentale de l'Empire romain en raison de la stabilité des rapports sociaux de propriété byzantins. Dans un dernier temps, nous montrons que cette conception orientale du christianisme s'oppose à celle du christianisme occidental qui accouche plutôt de l'idée des deux pouvoirs, l'un temporel et l'autre spirituel. Cette opposition reflète un conflit au sein de la classe ecclésiastique chrétienne. Nous analysons également la réforme grégorienne et les croisades au regard des rapports sociaux de propriété féodaux.

4.1 L'État bureaucratique de l'Antiquité

Les travaux de Marx et les discussions sur le concept marxiste du « mode de production asiatique » inspirent le concept « d'État bureaucratique de l'Antiquité ». Dans les

Grundrisse et *Le Capital*, Marx explique que les producteurs directs des sociétés précapitalistes possèdent leurs propres moyens de production. L'appropriation du surtravail par la classe exploiteuse se fait par des moyens de coercition extra-économiques. Les sociétés précapitalistes se divisent en général en deux classes, c'est-à-dire les producteurs directs et les exploités.¹⁵ Dans la vaste majorité des sociétés précapitalistes, que Marx qualifie « d'asiatiques », l'État sert d'outil principal d'appropriation du surtravail. Malgré les défauts de l'appellation « mode de production asiatique »,¹⁶ l'idée que l'État constitue le principal outil d'appropriation du surtravail reste pertinente. Il est généralement admis que ce dernier a probablement émergé pour permettre l'appropriation d'un surtravail ou pour intensifier l'exploitation des producteurs directs (Wood, 1995, p. 32-35).¹⁷

¹⁵ Dans les sociétés précapitalistes, les producteurs directs se composent principalement de paysans (Wood, 2002/2020, p. 117), mais on retrouve aussi en leur sein des artisans, des travailleurs salariés et des esclaves (Hilton, 1973/1979, p. 6-7, 38-42). Les exploités correspondent à des seigneurs qui s'approprient par des moyens de coercition extra-économiques le surtravail des producteurs directs individuellement ou collectivement en occupant une fonction au sein de l'État (Brenner, 1990, p. 70). Les marchands, lorsqu'il y en a, font le commerce des biens fabriqués par les producteurs directs pour les vendre aux seigneurs. Les marchands s'appuient sur la classe seigneuriale pour contrôler les marchés grâce à des monopoles et réalisent des profits en « achetant bon marché puis en vendant cher » (Brenner, 1989, p. 291).

¹⁶ Perry Anderson propose de « donn[er] à cette dernière notion la sépulture qu'elle mérite » (1974/1978, p. 385).

¹⁷ En effet, il est admis que les producteurs directs des sociétés précapitalistes, autrement dit les paysans, ne produisent pas nécessairement des surplus pouvant être appropriés par une classe non productrice. Les producteurs disposent d'un accès direct aux moyens de production et de subsistance. Ils produisent uniquement le nécessaire pour se reproduire. Les exploités doivent donc contraindre par des moyens de coercition extra-économiques les producteurs directs à produire un surtravail. Ils s'approprient ce surtravail en construisant et en utilisant des structures institutionnalisées, c'est-à-dire l'État (Brenner, 1990, p. 69-73). Ainsi, sans la contrainte d'une classe exploiteuse, la plupart des surplus de la paysannerie sont, avant l'émergence de l'État, consommés lors d'activités récréatives ou culturelles (Scott, 2017/2019, p. 168-169).

Les travaux de Karl Polanyi réfèrent aussi au concept d'État bureaucratique. Dans *La Grande Transformation*, l'économiste hongrois mentionne que les États archaïques comme le royaume de Hammourabi en Babylonie et le Nouvel Empire d'Égypte constituent des « despotismes centralisés de type bureaucratique » tout comme la Chine ancienne, l'empire des Incas et les royaumes de l'Inde.¹⁸ Dans ces États, les surplus des paysans sont emmagasinés et enregistrés puis transférés de magasin en magasin jusqu'à l'administration centrale située au palais royal. Ces surplus sont redistribués au sein de la classe non productrice sous la forme de paiements en nature puisés dans les magasins et les greniers de l'État en complément des salaires versés en monnaie (Polanyi, 1944/1983, p. 81-82). Les économies des États bureaucratiques de l'Antiquité s'organisent ainsi autour d'importants complexes, composés d'un temple ou d'un palais, possédant la plus grande partie des terres cultivables. L'État bureaucratique monopolise le commerce extérieur et contrôle la production artisanale. Il peut exister des artisans et des marchands indépendants dans les villes, mais ils ne font pas partie de la structure dominante de l'économie (Finley, 1973/1975, p. 30-31).

L'historienne et politologue marxiste Ellen Meiksins Wood présente la meilleure synthèse du concept « d'État bureaucratique de l'Antiquité » que nous reprenons dans le cadre de ce mémoire. L'État bureaucratique de l'Antiquité est la forme sociale classique des sociétés non capitalistes. Il existe une grande variété de formes concrètes

¹⁸ Il est possible d'ajouter à cette liste les royaumes des civilisations minoennes et mycéniennes de l'Âge du Bronze en Grèce antique (Wood, 1989, p. 84).

de structures bureaucratiques, mais, en règle générale, l'État prend la forme d'une hiérarchie bureaucratique partant du monarque vers des services administratifs régionaux dirigés par des fonctionnaires et des responsables financiers. Ces fonctionnaires s'approprient le surtravail des producteurs directs pour ensuite le redistribuer dans la chaîne hiérarchique (Wood, 2003/2011, p. 48).

Les charges publiques détenues par les fonctionnaires de l'État constituent le meilleur moyen d'obtenir des richesses et de grandes propriétés. La petite propriété reste soumise quant à elle à d'importantes obligations envers l'État comme l'impôt, le tribut ou le travail corvéable. En règle générale, ce type d'État cherche à contrer le développement autonome de puissantes classes possédantes (Wood, 2008/2013, p. 38-39). La propriété de la terre est associée étroitement à la possession d'une charge publique. Les classes sociales se confrontent sur le plan collectif entre d'un côté l'État gouverné par la classe exploiteuse et de l'autre les communautés de producteurs directs assujetties. Cette situation contraste de celle sous Rome où les classes s'affrontent plus directement sur le plan individuel entre paysans et propriétaires terriens (Wood, 2002, p. 61-62).

Dans ces États bureaucratiques, les producteurs directs assujettis à la classe exploiteuse produisent un surtravail permettant de nourrir et d'enrichir cette dernière (Wood, 1989, p. 84). L'excédent des classes productrices est approprié au moyen de corvées, de réquisitions de produits alimentaires, de différentes formes de servitude, par le

paiement d'un tribut ou par l'esclavage. Chaque État met en place sa propre combinaison de travail forcé (Scott, 2017/2019, p. 169-170). Ainsi, comme l'explique Marx :

[...] la même base économique – la même quant à ses conditions principales – peut révéler une infinité de variations et de gradations, que l'on ne peut saisir sans en analyser les innombrables conditions empiriques (milieu naturel, facteurs raciaux, influences historiques agissant de l'extérieur, etc.) (2008, p. 1963).

L'Empire byzantin correspond à l'une des nombreuses variantes historiques de l'État bureaucratique de l'Antiquité où la terre est sous la domination et l'administration de l'État (Wood, 2003/2011, p. 59-60). L'État byzantin survivra à la chute de l'Empire romain d'Occident au V^e siècle et ses rapports sociaux de propriété resteront sensiblement les mêmes tout au long de son existence (Wickham, 2016, p. 22).

4.2 Les rapports sociaux de propriété sous l'Empire byzantin

Lors de la période de la conquête de ce qui devient la partie orientale de leur empire, les Romains conservent les structures sociales déjà en place. Ils évitent de modifier l'organisation sociale des provinces asiatiques et se contentent d'encaisser les impôts fournis par ces régions (Anderson, 1974/1977, p. 70). En Asie et en Égypte, les Romains héritent des vieilles structures de taxation des Perses et des royaumes hellénistiques (De Ste. Croix, 1981, p. 207). Les Romains préfèrent superposer l'Empire à ces institutions politiques et économiques développées (Wood, 2003/2011, p. 51). Au XV^e siècle, les Ottomans reprennent les structures administratives et fiscales

de l'Empire byzantin. D'une certaine façon, les structures institutionnelles de l'Empire byzantin restent en place jusqu'à la Première Guerre mondiale avec la chute définitive de l'Empire ottoman (Wickham, 2016, p. 22). D'ailleurs, l'Empire byzantin ne voit l'apparition de châteaux privés, symboles de l'émergence du féodalisme, dans ses territoires d'Italie du Sud qu'avec la conquête normande au XI^e siècle (Wickham, 2002, p. 136-137).

L'Empire byzantin forme un État bureaucratique centralisé. L'administration impériale constitue l'une de ses principales dépenses. L'État régule l'ensemble de l'économie comme le commerce, le travail, la production et les mouvements de population. Les officiers publics reçoivent un salaire combinant des paiements en nature et en monnaie (Andréadès, 1961a, p. 74-75). L'État sert de principal vecteur d'appropriation et d'exploitation des masses asservies (Ostrogorsky, 1977, p. 59). L'extraction du surplus des paysans s'effectue au moyen d'une administration salariée et centralisée sous forme d'argent ou de corvées comme la maintenance de stations postales et d'écuries, la production de fer et la production de vêtements. Les communautés locales de paysans doivent obligatoirement construire des routes, des ponts, des fortifications ainsi que nourrir les soldats, leurs officiers et les officiels impériaux (Haldon, 2011, p. 202-203).

La fortune privée sert avant tout à accéder aux lucratives charges publiques offertes par l'État byzantin (Wickham, 2010b, p. 350). La richesse et le pouvoir de l'État en font

un lieu de prédilection pour l'enrichissement d'aristocrates ambitieux, puisqu'il leur offre plusieurs possibilités de carrières (Wickham, 2005, p. 232). Des mécanismes fiscaux permettent de redistribuer la richesse appropriée par l'État entre les aristocrates qui composent l'administration en salaires et autres privilèges. Les aristocrates profitent de leurs charges pour se développer des réseaux de clientélisme et de patronage concentrés sur la cour impériale, idéalement autour de l'empereur et de sa famille immédiate afin d'obtenir des privilèges et d'autres formes d'enrichissement (Haldon, 2011, p. 210, 214). Les importantes familles aristocratiques, même lorsqu'elles possèdent d'immenses propriétés terriennes, constituent des joueurs politiques majeurs uniquement lorsque leurs membres occupent des charges publiques (Wickham, 2010b, p. 262, 314). Les salaires offerts par l'occupation d'une charge publique représentent la principale source de richesse pour les aristocrates byzantins (Wickham, 2016, p. 178).

L'État byzantin s'oppose à la concentration de la propriété privée par les oligarchies locales (Anderson, 1974/1977, p. 295). Les empereurs byzantins considèrent la protection de la paysannerie des exactions des aristocrates locaux comme une nécessité afin de maximiser la capacité d'appropriation de l'État byzantin (Whittow, 2009, p. 148). Tout au long de son existence, l'État byzantin doit constamment lutter pour contrer l'émergence d'une classe féodale (Every, 1980, p. 8) en s'opposant aux propriétaires terriens souhaitant employer des forces armées (Whittow, 2009, p. 138).

La paysannerie indépendante byzantine reste ainsi plus importante que dans les anciennes provinces occidentales de l'Empire romain (Wickham, 2016, p. 178).

Le commerce des produits de luxe a une importance capitale pour l'Empire byzantin. Il compose la majeure partie des exportations et des importations byzantines. L'Église et l'État byzantins agissent comme les principaux importateurs de produits de luxe. Les exportations des biens de luxe concernent essentiellement l'Église chrétienne occidentale. L'État et un système de guildes artisanes encadrent rigoureusement l'industrie des produits de luxe. L'État accorde des monopoles à certaines guildes, il fixe les limites de profits, il encadre les conditions d'accès des nouveaux membres des guildes et il établit certaines restrictions sur les exportations de biens. La position géographique de Constantinople à la jonction entre l'Asie, l'Afrique et l'Europe en fait le centre du commerce international. Pendant plusieurs siècles, l'Empire byzantin possède ainsi un monopole sur le commerce des produits de luxe (Andréadès, 1961b, p. 61-64). Les taxes sur le commerce des produits de luxe génèrent plus de revenus pour l'État byzantin près des ports ou des marchés en comparaison des revenus issus des taxes sur la terre. Les taxes sur les produits s'appliquent autant sur les importations que sur les exportations. Pour l'État byzantin, ces taxes, facilement collectées par rapport à celles sur la terre, provoquent moins de contestations populaires. Les concessions commerciales offertes aux commerçants italiens et les conséquences sur les revenus de l'Empire byzantin qu'elles engendrent reflètent l'importance du commerce des produits de luxe pour l'État byzantin (Andréadès, 1961a, p. 81-83).

La crise du VII^e siècle illustre parfaitement les rapports sociaux de propriété de l'Empire byzantin où l'État demeure la source principale d'enrichissement pour l'aristocratie. Au VII^e siècle, l'Empire byzantin subit des assauts de la part de barbares des Balkans, des Perses en Anatolie et des Arabes en Égypte et en Syrie (Anderson, 1974/1977, p. 291). L'Empire perd les deux tiers de son territoire et les trois quarts de ses ressources (Wickham, 2016, p. 47). En réponse à la crise et à la réduction importante du territoire, les riches provinciaux se tournent vers la capitale, Constantinople, et l'État impérial pour obtenir pouvoir et richesses. L'Église chrétienne d'Orient reste une source d'enrichissement alternative à l'État byzantin pour les aristocrates byzantins, mais elle est aussi centrée sur la capitale. L'empereur et la cour impériale, plus que jamais, deviennent la source principale de pouvoir et d'avancement pour les aristocrates (Haldon, 2011, p. 205). Il s'en suit une réorganisation de la bureaucratie impériale et l'aristocratie terrienne est absorbée par l'État byzantin (Wickham, 2016, p. 48). L'État se centralise à Constantinople au point où il semble possible de le voir comme un Empire avec une seule cité géante (Wickham, 1984, p. 35).

4.2.1 L'Église et l'Empire byzantin : une « dyarchie »

L'organisation sociale de l'Empire byzantin comme État bureaucratique entraîne des relations spécifiques entre l'Église et l'État. L'Empire byzantin repose sur une association étroite entre l'État et l'Église (Ostrogorsky, 1977, p. 56). Cette union particulière entre l'Église et l'État, souvent qualifiée de « césaropapisme » byzantin,

existe là où le christianisme se soumet au pouvoir politique tout en conservant une sorte de mysticisme spirituel hors d'atteinte de l'État (Wood, 2008/2013, p. 260). Ces rapports entre l'État et l'Église correspondent plus spécifiquement à une « dyarchie » entre l'empereur et le patriarche de Constantinople (Clément, 1964, p. 22).

L'empereur et le patriarche apparaissent comme les deux chefs d'un corps politique commun (Every, 1980, p. 14). D'un côté, l'empereur, chef de la communauté des chrétiens, doit veiller sur l'État et l'Église et il a le rôle de convoquer et présider les conciles œcuméniques (Runciman, 1955/2005, p. 17). Il est considéré comme étant en relation directe avec Dieu tout en faisant l'objet d'un culte politico-religieux avec un cérémonial particulièrement complexe (Ostrogorsky, 1977, p. 57). L'empereur contrôle l'administration ecclésiastique et possède une forte influence sur l'épiscopat (Clément, 1964, p. 67). Il nomme entre autres les évêques, les archevêques et les patriarches (Every, 1980, p. 14). L'empereur ne se mêle pas du domaine religieux qui appartient à l'Église, sauf par l'intermédiaire du patriarche (Runciman, 1955/2005, p. 17).

De l'autre côté, le patriarche représente et défend l'indépendance spirituelle de l'Église. Le patriarche constitue le sujet temporel de l'empereur (Clément, 1964, p. 22) et il tire l'essentiel de son pouvoir de la présence de ce dernier à Constantinople (Dagron, 1996, p. 244). Un patriarche disposant de la ferveur populaire peut s'opposer à l'empereur et même refuser de le couronner (Runciman, 1955/2005, p. 17). Le patriarche possède

aussi le pouvoir d'excommunier un empereur (Nicol, 1988/1993, p. 61). Autrement, le patriarche s'occupe essentiellement de la théologie et de la doctrine religieuse avec le clergé (Geanakoplos, 1965, p. 387). Quant à sa structure administrative, l'Église orientale dépend de la bureaucratie de l'État séculier (Every, 1980, p. 14-15). De plus, l'Église rencontre plusieurs difficultés à faire respecter ses droits de propriété et, en temps de crise, l'État impérial s'approprie parfois ses revenus pour son profit (Hussey, 1986, p. 332).

Les rapports sociaux de propriété propres à l'État bureaucratique et au principe de la « dyarchie » se retrouvent d'ailleurs dans la pensée de certains théologiens byzantins. Le rôle de l'empereur et ses relations avec le patriarche de Constantinople sont aux cœurs des débats de la pensée politique byzantine. Un grand nombre de canonistes de l'Empire byzantin affirme que l'Église et l'État sont interdépendants. L'harmonie entre l'empereur et le patriarche constitue le principe directeur de leur relation. Cette harmonie est remise en cause lorsque l'empereur s'implique de façon trop importante dans l'établissement de la doctrine ou dans la gestion de l'Église. L'union entre l'Église et l'État byzantins se reflète aussi par le fait que l'empereur aspire au titre d'évêque et de prêtre (Nicol, 1988/1993, p. 62-67).

Quant à la conception de l'Église d'Orient, le patriarche Pierre d'Antioche du XI^e siècle considère l'Église comme une République régie par cinq directeurs égaux. La concorde doit régner entre eux et aucun des cinq patriarches ne peut parler pour l'Église

entière (Bréhier, 1968, p. 196-198). Le patriarche d'Antioche du XII^e siècle, Théodore Balsamon, estime que la primauté dans l'État byzantin revient à l'empereur puisqu'il assume la charge des affaires temporelles et spirituelles alors que le patriarche de Constantinople n'a qu'à se préoccuper des affaires spirituelles. De plus, l'empereur n'étant assujéti ni aux lois ni aux canons, il se situe en plus au-dessus du pape de Rome. Cependant, malgré son immense pouvoir, l'empereur ne peut assujétir l'Église byzantine à celle de Rome ou l'inverse, car il transgresserait les décrets des sept conciles auxquels il doit se soumettre et en conséquence il violerait le principe de la pentarchie des patriarches (Runciman, 1955/2005, p. 120-121). Les patriarches orientaux conçoivent donc l'État byzantin avec sa hiérarchie installant le monarque, en l'occurrence l'empereur byzantin, au sommet de la structure hiérarchique. En dessous de ce dernier, des fonctionnaires relativement égaux, les patriarches, dirigent sous son autorité les différentes régions administratives de l'Empire byzantin. Cette structure hiérarchique correspond en grande partie à l'État bureaucratique de l'Antiquité décrit par Ellen Meiksins Wood (2003/2011, p. 48).

Les rapports sociaux de propriété de l'État byzantin entraînent en plus des différences entre les évêques d'Orient et ceux d'Occident. Dans l'Empire byzantin, l'évêque est un personnage terne et laborieux et un conseiller municipal respecté, mais sans être un grand et un puissant aristocrate. Il représente l'empereur dans la ville et a le rôle de lui signaler les gouverneurs coupables de corruption ou d'incompétence (Brown, 1996/1997, p. 142-143). L'évêque de l'Église orientale participe à saper l'autonomie

culturelle des villes de l'Empire byzantin au profit de la capitale impériale par la fermeture et la spoliation des temples païens. L'évêque utilise aussi la fortune de l'Église pour faire l'aumône aux pauvres et humilier les autres groupes sociaux. En prenant en charge les frais de maintien des pauvres, l'Église offre aux empereurs un moyen stable de contrôler la population. En devenant des pauvres de l'Église, ces derniers ne peuvent plus partir dans d'autres villes. Ils doivent même obtenir un permis de l'évêque pour mendier (Brown, 1992/2003, p. 35, 138-139). Après la crise du VII^e siècle et la concentration de l'État dans la capitale Constantinople, les évêques de l'Empire byzantin préfèrent y passer la majeure partie de leur temps plutôt que dans leur diocèse (Wickham, 2010b, p. 264). Finalement, la charge d'évêque devient convoitée pour le prestige et les honneurs qu'elle apporte (Brown, 1996/1997, p. 142).

Les rapports sociaux de propriété de l'État bureaucratique de l'Antiquité caractérisant l'Empire byzantin constituent la cause de cette interdépendance et ils se reflètent dans la pensée religieuse des théologiens byzantins. L'interdépendance entre l'empereur et le patriarche ne signifie pas que les conflits entre les deux n'existent pas. Ces conflits ont lieu dans le contexte spécifique de la relation dyarchique entre l'empereur byzantin et le patriarche. Ils apparaissent surtout lorsqu'un empereur veut démettre un patriarche. Cependant, dans la quasi-totalité des cas, l'empereur a toujours le dessus sur le patriarche et celui-ci est démis de ses fonctions ou contraint à abdiquer (Geanakoplos, 1965, p. 382-388).

Les catholiques et les orthodoxes s'opposeront sur leur vision de l'organisation de l'Église. D'un côté, les catholiques défendent la suprématie du pape sur l'Église chrétienne. De l'autre, les orthodoxes opposent à la monarchie papale une vision collégiale de l'Église. Cette opposition n'est pas qu'un conflit sur les idées. Elle reflète une lutte intraclasse au sein de la grande classe ecclésiastique occidentale et orientale pour la direction de l'Église chrétienne.

4.3 Le schisme d'Orient

Dans le chapitre précédent, nous avons expliqué comment dans la théologie chrétienne l'origine de l'idée de deux pouvoirs égaux, l'un temporel et l'autre spirituel, provient de l'évolution des rapports sociaux de propriété dans la partie occidentale de l'Empire romain. Le christianisme occidental voit apparaître l'institution de la papauté représentant le pouvoir spirituel et revendiquant la plénitude des pouvoirs. Cette innovation théorique correspond au reflet de l'adaptation de l'Église aux rapports sociaux de propriété de Rome, des Francs et ceux du féodalisme qui se succèdent pendant la transition entre l'Antiquité romaine et le Moyen Âge féodal.

En Orient, les rapports sociaux de propriété correspondent à l'État bureaucratique de l'Antiquité. Le christianisme oriental prend la forme du « césaropapisme » byzantin qui correspond à l'union de l'Église et de l'État. Les orthodoxes développent ainsi une conception collégiale de l'Église contraire à la conception monarchique du pape. L'opposition sur les deux conceptions reflète un conflit intraclasse entre les

ecclésiastiques d'Occident et d'Orient. La rupture entre le christianisme occidental et le christianisme oriental devient quant à elle définitive avec les croisades, des guerres d'appropriation territoriale conçues dans le sillage de la réforme grégorienne qui accomplit la monarchie papale. Les croisades et la réforme grégorienne doivent être analysées au regard des rapports sociaux de propriété féodaux.

4.3.1 Tensions sans rupture : du IV^e au X^e siècle

Sous l'empereur romain Constantin au IV^e siècle, l'Église est divisée en trois grands patriarcats, Rome, Alexandrie et Antioche. Rome occupe la première place en ordre de préséance par son statut de capitale impériale et elle possède une primauté au sein de l'Église chrétienne. Alexandrie arrive au second rang en tant que seconde ville de l'Empire romain aussi importante et riche que Rome (Runciman, 1955/2005, p. 22). Ces trois villes correspondent à des centres administratifs importants pour l'Empire (Chadwick, 2005, p. 34). Le concile de Constantinople de 381 et celui de Chalcédoine en 451 ajoutent deux nouveaux patriarcats au sein de l'Église, un à Constantinople et l'autre à Jérusalem. La création du patriarcat de Constantinople et de Jérusalem vise à contrer l'importance du patriarcat d'Alexandrie (Runciman, 1955/2005, p. 23-24).

Les chrétiens d'Occident et d'Orient s'opposent toutefois sur le statut de Rome et de Constantinople. L'évêque de Byzance, l'ancien nom donné à Constantinople, n'occupe alors que le poste de suffragant de l'archevêque d'Héraclée. La fondation de

Constantinople comme nouvelle capitale de l'Empire romain nécessite que son évêque ait un statut plus prestigieux. Le pape refuse que la nouvelle capitale de l'Empire romain obtienne le rang de patriarcat avec les mêmes privilèges que Rome au sein de l'Église. Rome a depuis le concile de Sardique de 343 le rôle de cour d'appel pour les affaires ecclésiastiques et conteste le fait que Constantinople dispose potentiellement du même statut. Cette contestation se justifie au regard de l'importance pour la papauté de l'administration de la justice comme outil d'appropriation extra-économique et de consolidation du pouvoir papal au sein de l'Église. La création du patriarcat de Constantinople, ce dernier disposant des mêmes privilèges que l'Église de Rome, constitue également une atteinte à l'autorité du pape sur la direction des affaires de l'Église chrétienne. L'Église de Rome s'oppose aussi à la création du patriarcat de Jérusalem n'étant à son avis plus une ville assez importante pour obtenir cette promotion (Runciman, 1955/2005, p. 23-24).

Après de multiples débats, le pape finit par reconnaître le patriarcat de Jérusalem. Il n'existe cependant pas de consensus entre les catholiques et les orthodoxes sur qui détient l'autorité sur les questions de disciplines et de doctrine. Les orthodoxes estiment que l'autorité revient à un concile œcuménique alors que les catholiques voient déjà le pape comme étant l'autorité suprême. Avec la création du patriarcat de Constantinople, son patriarche décide d'adopter le titre de « patriarche œcuménique », ce à quoi en 595 le pape Grégoire le Grand s'oppose énergiquement. Le pape estime que le patriarche conteste la primauté papale et qu'il cherche à étendre son autorité sur l'ensemble de

l'Église. Le pape oblige alors l'empereur byzantin à supprimer ce titre (Runciman, 1955/2005, p. 24-27).

En 726, l'empereur byzantin Léon III introduit l'iconoclasme¹⁹ dans l'Empire romain d'Orient. L'empereur, en tant que chef des chrétiens, s'attend à ce que son édit, qui nécessite la destruction des images saintes, s'applique partout sur le territoire impérial, y compris en Italie. Le pape Grégoire II s'oppose cependant à l'application du décret impérial sur son territoire. Il refuse également de payer les nouveaux impôts introduits par l'empereur byzantin pour financer la lutte contre les Arabes musulmans et potentiellement nuisibles à sa reproduction sociale. Cette situation conduit presque à la guerre civile entre la papauté et les alliés de l'exarque de Ravenne qui complotent pour assassiner le pape. Le successeur de Grégoire II fait réunir un synode en 731 qui condamne l'iconoclasme byzantin (Louth, 2007/2013, p. 103). Les relations persistent tout de même entre Rome et Constantinople, car le pape a besoin de l'aide militaire de l'empereur byzantin contre les Lombards. Avec la conquête arabe au VII^e siècle d'une partie du territoire byzantin, le patriarche de Constantinople devient le chef de la chrétienté orientale, car les patriarchats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem tombent sous l'autorité des musulmans. La rivalité au sein de l'Église devient celle entre Rome et Constantinople (Runciman, 1955/2005, p. 27-29).

¹⁹ La crise iconoclaste porte sur la légitimité de l'art religieux des icônes et des images religieuses dans le christianisme. Les « iconoclastes » sont les partisans de la destruction des icônes et les « iconodules » ou « iconophiles » sont ceux qui vénèrent les images (Louth, 2007/2013, p. 57).

Dans la seconde moitié du IX^e siècle, avec le début de la désintégration de l'Empire carolingien, la papauté se débarrasse partiellement de la tutelle impériale. Un conflit oppose les deux Églises quant à la juridiction de la Bulgarie. Une partie du territoire relève de la préfecture du prétoire d'Illyricum, rattachée aux États pontificaux par le concile de Chalcédoine, puis détachée de Rome par l'empereur byzantin au VIII^e siècle ce que la papauté conteste. Au niveau doctrinal, la question du *filioque* divise. Au-delà des divergences théologiques, la papauté fait face vers 873 aux Arabes qui envahissent le sud de l'Italie et à la reprise de l'expansion byzantine en Italie. Le pape, menacé par les incursions des Arabes, fait appel à l'empereur byzantin et sacrifie ses exigences doctrinales. Un concile est organisé en 879-880 pour réconcilier les deux Églises (Kaplan, 1997, p. 161-162, 164, 167). La papauté redevient dépendante des empereurs byzantins, mais la situation évolue lors du règne d'Otton I^{er} le roi allemand. Le couronnement de ce dernier comme empereur d'Occident ramène la papauté dans le giron de l'empire germanique (Dvornik, 1964, p. 113). La réforme de l'Église, nommée « grégorienne », consistera à se débarrasser définitivement de la tutelle de l'empereur allemand, mais elle prépare également le terrain à la séparation définitive des chrétiens.

4.3.2 Les débuts de la réforme grégorienne

La réforme grégorienne constitue un mouvement transformant de façon importante l'Église catholique au XI^e siècle. Elle doit son nom à Grégoire VII, pape de 1073 à 1085. Le but de la réforme grégorienne consiste à soustraire l'Église de l'intervention

du pouvoir séculier et à contrer les prétentions de l'empereur allemand sur la papauté. Elle aboutit à une séparation plus générale entre les clercs et les laïcs, mais aussi entre l'empereur et le pape. La réforme s'oppose également au « césaropapisme » byzantin où prévaut l'union de l'Église et de l'État (Le Goff, 2003, p. 86-87). La rivalité entre le pape et l'empereur germanique produit une compétition intraclasse majeure menant à terme à l'excommunication de l'empereur en 1076 (Southern, 1970/1997, p. 85).

Les débuts de la réforme remontent au X^e siècle. En 962, le roi d'Allemagne Otton I^{er} pénètre dans Rome avec son armée et force le pape Jean XII à le couronner empereur. En parallèle, un mouvement de réforme se déclenche dans l'Église d'Occident. L'un des deux centres du mouvement, la Lorraine dans le nord-est de la France, vise l'épiscopat où la simonie sévit et où les réformateurs veulent faire respecter le célibat des prêtres. L'abbaye de Cluny correspond au second centre de la réforme. Les clunisiens, qui font face aux intérêts locaux qui s'opposent à leur réforme du mouvement monastique, décident de se placer sous l'autorité directe du pape. Ils défendent ainsi l'autorité suprême du pape sur les autres autorités ecclésiastiques. Les Lorrains obtiennent rapidement le soutien des empereurs allemands qui souhaitent renforcer leur administration impériale avec la réforme. Pour mener à terme la réforme, les empereurs allemands consolident les pouvoirs disciplinaires de l'Église de Rome. Le retour de la tutelle impériale allemande sur la papauté à la fin du X^e siècle entraîne également la réapparition de la controverse du *filioque*, réintroduit dans le *Credo* par

les empereurs allemands, entre les catholiques et les orthodoxes (Runciman, 1955/2005, p. 35-37).

L'élection du pape Léon IX, le neveu de l'empereur germanique Henri III, permet au mouvement de la réforme de s'implanter à Rome. Le pape amène avec lui certains collaborateurs partisans de la réforme comme le cardinal Humbert de Moyenmoutier. Les réformateurs étendent leur mouvement sur l'Italie du Sud, notamment dans les territoires byzantins, et ils cherchent à imposer la réforme aux Églises d'Orient. Ils veulent étendre le droit d'intervention de la papauté partout dans la chrétienté jusqu'en Orient où les Églises disposent pourtant d'une grande autonomie pour régler leurs affaires internes. Les réformateurs veulent aussi imposer le célibat au sein du clergé alors qu'en Orient les prêtres byzantins peuvent être mariés (Dvornik, 1964, p. 116-119). Les réformateurs cherchent également à ce que la papauté ait la mainmise sur le processus de canonisation des saints pour renforcer son autorité au sein de l'Église (Robinson, 1988/1993, p. 271). Pour appuyer leurs prétentions réformatrices en Italie du Sud, les partisans de la réforme s'appuient sur la *Donation de Constantin* qui développe une conception monarchique de la papauté (Dvornik, 1964, p. 119).

L'instrument déterminant pour diffuser et imposer la plénitude des pouvoirs de la papauté au sein de l'Église est le légat papal. Parmi ses fonctions principales, le légat papal doit s'assurer de l'obéissance absolue de l'ensemble de l'Église envers le siège de Rome. Le pape Grégoire VII défend le principe que le légat ait préséance sur tous

les évêques dans un concile sans égard à son rang et qu'il puisse déposer n'importe lequel d'entre eux. La délégation du cardinal Humbert à Constantinople en 1054 fait partie de l'une des premières de la papauté réformatrice avec pour but explicite d'assurer l'obéissance des Églises au pape (Robinson, 1988/1993, p. 265-266, 269-270). La controverse entre les légats et le patriarche de Constantinople en 1054 constituent en ce sens une conséquence directe des tentatives de la papauté de déployer la monarchie papale dans le contexte de lutte contre l'empereur allemand.

4.3.3 Le « schisme de 1054 » revisité

À partir du XI^e siècle, le pape fait face aux invasions normandes en Italie. La papauté possède alors la charge de la péninsule italique laissée par l'empereur retourné en Allemagne (Runciman, 1955/2005, p. 42-43). Pendant ce temps, les jeunes fils et les enfants illégitimes de la noblesse normande envahissent l'Italie du Sud et font la conquête de la Sicile. En 1053, les Normands battent les forces byzantines ainsi que celles sous contrôle pontifical et ils enferment le pape à Bénévent. En s'établissant en Italie du Sud, les Normands imposent les coutumes religieuses catholiques et suppriment les coutumes orthodoxes (Louth, 2007/2013, p. 349-351). Ils reproduisent la fragmentation politique de l'Europe de l'Ouest et établissent des seigneuries banales (Wickham, 2016, p. 118).

Ces invasions, et les croisades qui suivent en Terre sainte sont les conséquences directes des rapports sociaux de propriété féodaux apparaissant autour de l'an mil avec

la désintégration de l'Empire carolingien. Elles illustrent pleinement les règles de reproduction du féodalisme poussant la classe seigneuriale à l'accumulation politique par la conquête territoriale. L'accumulation politique féodale se distingue de la logique d'accumulation politique des Francs par le fait que les guerres féodales sont menées par une classe transnationale de chevaliers selon une logique individualisée et non par un roi lors de campagnes impériales annuelles. Les guerres féodales ne servent plus à un roi à aligner les intérêts de la classe aristocratique sur ceux de l'État royal. Chaque seigneur lutte désormais pour obtenir sa propre parcelle de terre et son fragment d'État (Teschke, 2003, p. 97-98).

Les Normands autorisent le premier secrétaire du Saint-Siège, le cardinal Humbert de Moyenmoutier, à rester en contact avec le pape et à faire fonctionner l'Église. Les partisans de la réforme appuient les Normands dans leur volonté d'imposer les rites catholiques dans les anciens territoires byzantins, car ils tombent sous l'autorité ecclésiastique de l'Église de Rome. Le patriarche de Constantinople cherche de son côté à uniformiser les coutumes religieuses dans son patriarcat avec l'annexion de la dernière principauté arménienne. Il veut incorporer les Arméniens à l'Église de Constantinople, mais les usages religieux diffèrent. L'imposition du rite catholique dans les territoires byzantins conquis par les Normands sert alors de prétexte au patriarche pour imposer les pratiques byzantines aux Arméniens et pour faire fermer les églises catholiques de la capitale impériale en 1052 (Runciman, 1955/2005, p. 43-45).

L'invasion normande offre la possibilité d'une alliance entre la papauté et l'Empire byzantin. Or, la situation entre les deux est délicate depuis le VIII^e siècle en raison de la dépossession du pape par l'empereur byzantin de territoires en Italie (Louth, 2007/2013, p. 350). À la demande de l'empereur byzantin, le patriarche Michel Cérulaire écrit au pape pour qu'il envoie une délégation à Constantinople afin de régler des enjeux doctrinaux et sceller l'alliance. Le pape Léon IX envoie une délégation dirigée par le cardinal Humbert de Moyenmoutier qui associe réforme grégorienne et monarchie papale (Clément, 1964, p. 76).

Le cardinal Humbert désire que Constantinople reconnaisse la suprématie absolue de la papauté (Louth, 2007/2013, p. 353). Le pape veut imposer son autorité en profitant des querelles internes entre l'empereur byzantin et le patriarche quant à la distribution de leurs pouvoirs (Dagron, 1996, p. 246). La papauté souhaite également que l'empereur byzantin se débarrasse du patriarche de Constantinople qui continue d'utiliser le titre de « patriarche œcuménique » en contradiction avec la primauté romaine sur l'Église (Kaplan, 1997, p. 171). L'empereur byzantin, quant à lui, espère une alliance pour sauvegarder sa seule chance de rester en Italie (Runciman, 1955/2005, p. 55).

La délégation arrive à Constantinople à la fin d'avril 1054 alors que le pape Léon IX vient de mourir quelques semaines plus tôt. Le patriarche de Constantinople, Michel Cérulaire, reçoit les légats du pape devant son synode permanent, mais il ne reconnaît

pas leur statut de représentants du pape. Il veut les faire siéger au sein de son synode en les plaçant selon le rang de leur poste ecclésiastique. Le cardinal Humbert, le chef de la délégation, se retrouve classé en fonction du rang que lui confère son petit évêché de Silva Candida sans égard à son statut de légat du pape. Ce geste traduit certes la conception collégiale de l'Église défendue par les orthodoxes contre la conception monarchique des catholiques (Kaplan, 1997, p. 172). Il semble surtout constituer un moyen pour le patriarche d'empêcher la papauté d'étendre son emprise sur les Églises d'Orient par la voie des légats papaux.

Les légats papaux s'offusquent du protocole de leur réception et du refus du patriarche de Constantinople de les reconnaître comme des représentants officiels de la papauté. Le cardinal Humbert décide alors de soulever la question du *filioque* et génère ainsi une polémique (Runciman, 1955/2005, p. 47-49). Le patriarche se montre très réticent à négocier un accord avec les légats malgré les pressions de l'empereur byzantin. Ce dernier, en raison de la dyarchie entre lui et le patriarche de Constantinople, ne peut se mêler directement du fonctionnement de l'Église chrétienne et imposer sa volonté au patriarche. Après de longues controverses, les représentants du pape décident d'excommunier le patriarche et celui-ci fait de même avec les légats papaux. Michel Cérulaire dénonce notamment le *Credo* du *filioque*, la persécution des prêtres mariés et le refus de l'intercommunion avec les prêtres qui portent la barbe (Clément, 1964, p. 76-77).

Malgré ces événements, à la fin du XI^e siècle, autant à Rome qu'à Constantinople, personne n'estime qu'un schisme soit survenu entre les deux Églises (Runciman, 1955/2005, p. 71-72). Après cet échec, le pape doit se trouver un autre allié pour lutter contre les Normands. Dans un retournement de situation majeur, la papauté décidera de faire alliance avec les Normands pour se libérer de la tutelle de l'empereur allemand.

4.3.4 La réforme grégorienne et les croisades

Après le décès du pape Léon IX en 1054, ses successeurs cherchent une alliance avec l'empereur allemand pour lutter contre les Normands (Louth, 2007/2013, p. 399). La mort de l'empereur germanique Henri III en 1056 divise cependant les réformateurs. Une partie du mouvement souhaite que la réforme reste sous le contrôle des autorités impériales allemandes alors qu'une autre partie veut la soumettre à l'autorité des seuls clercs (Wickham, 2016, p. 115). La papauté profite alors de la mort de l'empereur et la longue minorité d'Henri IV pour se libérer de la tutelle allemande. En 1059, le pape renverse sa politique diplomatique et signe un traité avec les Normands reconnaissant leur souveraineté en Italie du Sud sous sa suzeraineté. La même année, un décret papal précise que l'élection du pape relève uniquement de la compétence des cardinaux romains (Runciman, 1955/2005, p. 56). L'alliance avec les Normands permet à la papauté de récupérer ses possessions en Italie du Sud confisquées par l'empereur byzantin. En 1071, les Normands mettent fin aux dernières présences byzantines en Italie en faisant la conquête de Bari et réussissent à expulser les musulmans là où les Byzantins avaient échoué (Louth, 2007/2013, p. 399).

En 1076, en plein conflit avec l'empereur allemand, le pape Grégoire VII excommunie l'empereur Henri IV (Southern, 1970/1997, p. 85). L'empereur germanique nomme alors son propre pape en 1080, Clément III, et il décide de marcher sur Rome avec son armée en 1084. Grégoire VII doit alors fuir avec l'aide des Normands qui brûlent en partie Rome et le pape perd le soutien d'une majorité des habitants de la ville. Urbain II, le second successeur de Grégoire VII, devient pape en 1088 et est en concurrence avec l'antipape Clément III (Wickham, 2016, p. 115). Urbain II cherche à être reconnu par l'empereur byzantin comme étant le pape légitime. Le pape Grégoire VII avait tenté d'étendre sa juridiction sur les Églises d'Orient dans son combat contre l'antipape (Chadwick, 2005, p. 220-222). Il avait notamment excommunié en 1081 l'empereur byzantin Alexis Comnène qui, en représailles, avait fait fermer les églises pratiquant le rite catholique. L'empereur byzantin prend contact avec l'empereur allemand, mais il refuse de reconnaître l'antipape Clément III. Le pape Urbain II profite de cette situation pour lever la sentence d'excommunication en 1089 qui vise l'empereur byzantin et reprendre contact avec ce dernier (Runciman, 1955/2005, p. 58-60).

Les papes développent alors l'idée des croisades dans le contexte de lutte avec l'empereur allemand. La première croisade débute en 1095 lorsque l'empereur byzantin demande de l'aide pour lutter contre les Turcs musulmans. Le pape Urbain II répond favorablement à cette demande officiellement pour sauver les chrétiens d'Orient. En fait, il espère qu'en libérant des Turcs les chrétiens d'Orient ces derniers

le reconnaîtront comme le chef de la chrétienté (Runciman, 1955/2005, p. 73-74). Les Byzantins hésitent effectivement entre reconnaître le pape Urbain II ou l'antipape Clément III. Urbain II, en dirigeant les armées chrétiennes en Terre sainte, ne veut laisser aucun doute aux Byzantins quant au fait qu'il est le véritable chef de la chrétienté (Every, 1980, p. 159).

En effet, Clément III demeure soutenu par l'empereur allemand Henri IV et l'antipape est consacré par une part importante du clergé de Rome. Afin de reconquérir le trône papal, Urbain II tient une multitude de conciles ecclésiastiques dans le nord de l'Italie et en France. Le plus important d'entre eux est celui de Clermont en 1095 où il prêche la première croisade. Après l'an 1100, Urbain II et ses partisans réussissent à reprendre possession du trône papal. L'autonomie du clergé par rapport aux pouvoirs séculiers est acquise. Les prêtres mariés deviennent de moins en moins présents en Europe de l'Ouest, contrairement à l'Empire byzantin qui n'a pas été marqué par la réforme grégorienne. La suprématie du pape sur la hiérarchie ecclésiastique d'Europe de l'Ouest est acceptée et reconnue en théorie (Wickham, 2016, p. 115).

Les victoires du pape Urbain II pour reprendre le trône papal et celle de la réforme grégorienne s'expliquent notamment par la parcellisation de la souveraineté caractéristique du féodalisme. Au XI^e siècle, de nombreux ecclésiastiques mettent en place un processus de réforme spirituelle de leur Église locale n'étant pas toujours en lien avec une autorité centrale. Des conciles d'évêques sont appelés partout en Europe,

de nouveaux ordres monastiques apparaissent et les anciens sont réformés. La réforme grégorienne a ainsi un caractère local extrêmement important induit par le morcellement de l'État féodal. Des évêques ont leur propre agenda de réformes qu'ils appliquent de façon autonome et différemment d'un endroit à l'autre de l'Europe. L'État féodal étant éclaté, l'empereur allemand peut certes garder en dehors de Rome les partisans de la réforme, mais il ne peut empêcher le pape Urbain II de s'associer aux initiatives de réformes locales en Europe de l'Ouest (Wickham, 2016, p. 116).

La monarchie papale développée au XII^e siècle par la papauté après la réforme s'inscrit dans le cadre des rapports sociaux de propriété féodaux. La monarchie papale s'apparente à celle du roi de France reconnu à travers son royaume sans pouvoir contrôler ce qui s'y passe réellement. Le pape dispose ainsi de peu d'emprise au niveau des affaires religieuses locales. Urbain II est d'ailleurs surpris de l'ampleur et de la rapidité à laquelle l'enthousiasme pour la croisade se propage parmi les seigneurs féodaux européens. Les papes perdent également le contrôle de la réforme qui favorise au XII^e siècle l'émergence de figures locales fortes comme Bernard de Clairvaux. Ce dernier domine la vie politique et religieuse dans le nord de la France pendant vingt-cinq ans sans avoir besoin du soutien des papes (Wickham, 2016, p. 117, 119). Les croisades, des guerres féodales d'appropriation territoriale, montrent également les forces et les limites de la monarchie papale.

4.3.5 Les croisades et le schisme d'Orient

Les croisades du Moyen Âge sont des guerres devant être interprétées au regard des rapports sociaux de propriété féodaux. Le féodalisme produit une parcellisation et une privatisation de la souveraineté (Wood, 1995, p. 37). Cette fragmentation politique conduit à une compétition violente entre les seigneurs pour les terres et les paysans. En promettant des terres et le salut éternel, les croisades, pour la papauté, servent à externaliser les guerres féodales entre les seigneurs européens et à pacifier l'Europe de l'Ouest (Teschke, 2003, p. 87, 103). Les croisades forment ainsi une entreprise de chevaliers motivés principalement par l'obtention de fiefs pour leurs héritiers (Weber, 2006, p. 275).

La parcellisation de la souveraineté de l'État féodal se reflète au niveau du commandement des armées croisées. Le légat du pape dispose officiellement du rôle de commandant suprême des croisés, mais les armées sont, dans les faits, dirigées par les princes séculiers qui pillent sans hésiter les territoires byzantins. L'empereur byzantin tente aussi, au cours de la croisade, de soumettre à son autorité les troupes croisées en les menaçant avec son armée. Certes, les princes lui jurent allégeance en lui promettant de lui restituer les terres conquises qui faisaient partie de l'Empire byzantin avant l'invasion turque, mais ils ne respectent pas leur promesse (Runciman, 1955/2005, p. 73-76). Après la première croisade, une série d'États féodaux sont implantés en Palestine avec l'aide des Francs, des Normands et du soutien financier des cités marchandes italiennes. Les princes s'établissant sur le territoire prêtent

allégeance au roi de Jérusalem et ultimement au pape. Ces développements centralisent et militarisent la papauté (Teschke, 2003, p. 103-104).

Les ducs, les comtes, les petits seigneurs et les chefs de cités italiennes composant l'armée des croisés sont autant intéressés à s'approprier des terres en Orient pour obtenir le surtravail des paysans que de reprendre Jérusalem des mains des musulmans. Une fois les territoires conquis, ils reproduisent la fragmentation politique et la privatisation de la souveraineté caractéristique de la France ou de l'Italie. Les religieux quant à eux, le pape Urbain II au premier chef, font le lien entre le pèlerinage religieux et la libération de Jérusalem des musulmans. Les ecclésiastiques justifient ainsi théoriquement les guerres d'appropriation territoriale que constituent les croisades avec des récits de missions civilisatrices (Wickham, 2016, p. 119-120). Ils inventent les concepts de « guerre juste » et de « guerre sainte » qui contrastent avec les notions antérieures de non-violence interchrétienne (Teschke, 2003, p. 103).

Les croisades correspondent également à des guerres commerciales auxquelles les riches cités italiennes participent activement. Dans cette Europe fragmentée, les villes d'Italie comme Venise et Florence forment des seigneuries collectives qui règnent sur le *contado*, c'est-à-dire le territoire rural qui les entoure. Elles s'approprient par des moyens coercitifs extra-économiques le surtravail des paysans qui vivent sur ce territoire. La véritable richesse des cités italiennes s'appuie cependant sur le commerce et les services financiers. Ce commerce repose sur des principes non capitalistes

comme le privilège du monopole ou la puissance militaire. Les cités italiennes commercialisent la guerre en offrant leur force militaire, par exemple leur flotte navale, comme un produit achetable. Venise offrira d'ailleurs une aide militaire à l'Empire byzantin en échange de concessions commerciales. La quatrième croisade du début du XIII^e siècle correspond à l'un des nombreux exemples de cette commercialisation de la guerre (Wood, 2003/2011, p. 85-89).

En effet, la situation économique désastreuse dans laquelle se trouve l'Empire byzantin pousse l'empereur à accorder de nombreux privilèges commerciaux aux villes italiennes en échange d'une aide navale et financière. Le commerce de l'Empire byzantin passe alors rapidement entre les mains des riches cités italiennes et cette situation devient une source de tensions. Dès son entrée en fonction, le pape Innocent III décide de déclencher une nouvelle croisade en 1204. Les croisés doivent faire alliance avec les Vénitiens pour transporter leurs troupes en mer. Les croisés s'avèrent incapables de payer et ils doivent offrir leur aide à Venise pour reconquérir la ville de Zara dont le roi de Hongrie s'est récemment emparé. Les protestations du pape, qui s'oppose à l'attaque d'une ville chrétienne, restent vaines. Les croisés sont rejoints par le prince byzantin Alexis, fils de l'empereur dépossédé Isaac l'Ange. Ce dernier propose aux croisés une aide militaire et financière et des concessions commerciales aux Vénitiens une fois en possession du trône, mais il se retrouve incapable de remplir ses promesses (Runciman, 1955/2005, p. 125-127, 144).

Les Vénitiens, qui avaient été expulsés en 1171 de Constantinople (Kaplan, 1997, p. 175), demandent aux croisés de piller la capitale. Les croisés massacrent les chrétiens d'Orient et profanent également les églises. Ils brûlent les bibliothèques contenant des manuscrits de l'Antiquité et des œuvres d'art. Après trois jours de pillage, Constantinople s'effondre et l'Empire byzantin cède la place à l'Empire latin d'Orient. Le pape ne peut empêcher le détournement de la croisade et l'installation des troupes croisées sur des terres byzantines pour y fonder des colonies. L'implantation de colonies en Terre sainte par les croisés et le sac de Constantinople provoquent une rupture définitivement entre les catholiques et les orthodoxes. En 1206, les orthodoxes s'opposent à la nomination d'un patriarche catholique de Constantinople et ils élisent leur propre patriarche (Runciman, 1955/2005, p. 89, 128-130, 138).

Les rapports sociaux de propriété féodaux favorisent la victoire de la papauté sur l'empereur allemand. La fragmentation politique en Europe de l'Ouest permet au pape de s'élever comme médiateur entre les princes, mais les croisades nous permettent de constater que son autorité comme chef suprême de la chrétienté reste vacillante. La quatrième croisade de 1204 met en lumière ces difficultés du pape d'être le chef incontesté de la chrétienté. Les croisades, des guerres féodales conçues et pensées dans le sillage de la réforme grégorienne et de la logique de compétition intraclasse entre l'empereur germanique et le pape, conduisent à terme au schisme définitif entre les catholiques et les orthodoxes.

CONCLUSION

Au début du XIII^e siècle, l'autorité papale s'accroît considérablement en Europe en comparaison du XII^e siècle. Le statut de cour d'appel de Rome, fondement de l'autorité du pape au sein de la chrétienté, bureaucratise considérablement la papauté. Le droit du pape de choisir les évêques à travers l'Europe chrétienne se développe de façon importante. La papauté devient un acteur international de premier plan en compétition avec les rois européens, mais ne possédant pas de forces militaires propres (Wickham, 2016, p. 142, 149). Sous le pontificat d'Innocent III, entre 1198 et 1216, la papauté constitue la plus puissante des monarchies chrétiennes. Elle lève des redevances dans toute la chrétienté, ce qui lui assure des moyens financiers considérables (Le Goff, 2003, p. 96).

L'Église défie les autorités séculières sur leur propre terrain. Elle revendique un pouvoir temporel grâce à son importante fortune fondée sur le *dominium*, c'est-à-dire la propriété privée. Les défenseurs du pouvoir papal estiment que l'Église représente un pouvoir gouvernemental par sa gestion des biens de la communauté chrétienne. Le pape revendique ainsi une autorité supérieure en disant agir pour le bien commun de l'ensemble de la communauté des chrétiens, ce qu'aucun autre pouvoir temporel ne peut affirmer. Au début du XIV^e siècle, lors d'un conflit avec le roi de France Philippe IV, le pape Boniface VIII franchit le pas et déclare dans la bulle pontificale *Unum Sanctam* la supériorité de son pouvoir, le pouvoir spirituel, sur l'ensemble des

pouvoirs temporels. Signe des limites de la monarchie papale, le pape n'est pas en mesure de s'imposer et il perd sa bataille contre le roi de France (Wood, 2008/2013, p. 320-321). Ce dernier envoie une petite armée arrêter le pape Boniface VIII en 1303 et il installe la papauté à Avignon à partir de 1309. Le roi de France devient à ce moment le pouvoir le plus important en Europe (Wickham, 2016, p. 143, 212-213).

Des tentatives de réconciliation entre les chrétiens d'Orient et d'Occident apparaissent après la quatrième croisade notamment en 1276 à Lyon et une autre fois à Florence en 1439. Les deux fois, l'Église de Constantinople reconnaît la suprématie du pape et de Rome, mais l'union ne rallie qu'une petite partie du clergé byzantin et de la population byzantine. Le schisme est de toute façon déjà consommé, puisque la papauté maintient des patriarches rivaux aux patriarches orthodoxes se trouvant à Antioche et à Jérusalem. Le patriarcat d'Alexandrie quant à lui se sépare officiellement de Rome à partir du XIV^e siècle. La chute de Constantinople en 1453 met définitivement un terme aux espoirs de réconciliation (Runciman, 1955/2005, p. 135).

Notre hypothèse présupposait que les rapports sociaux de propriété distincts entre la partie occidentale et la partie orientale de l'Empire romain sont à l'origine du schisme d'Orient. Bien que des recherches ultérieures soient nécessaires pour développer d'autres aspects de notre problématique, les éléments analysés dans le cadre de ce mémoire tendent à confirmer notre hypothèse de départ. La conclusion la plus probante, à la lumière des données actuelles et au terme de notre étude, semble donc être que les

rappports sociaux de propriété distincts entre la partie occidentale et la partie orientale de l'Empire romain sont à l'origine du schisme d'Orient.

Les rapports sociaux de propriété favorisent l'émergence de deux conceptions de l'organisation de l'Église chrétienne. En Occident, la théologie chrétienne aboutit à la théorie des deux pouvoirs égaux, l'un spirituel et l'autre temporel, et ultimement à la monarchie papale qui revendique la plénitude des pouvoirs avec la réforme grégorienne. La monarchie papale émergeant dans la partie occidentale de l'Empire romain constitue l'aboutissement de l'évolution des rapports sociaux de propriété antiques, francs et féodaux au cours de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. L'Église chrétienne naissante dans l'Antiquité calque son administration sur celle de l'Empire romain, un empire « sous-administré » prenant la forme d'une fédération d'aristocraties terriennes locales. Chaque communauté chrétienne se retrouve sous l'autorité d'un évêque qui administre la fortune foncière de l'Église locale. Avec les Francs, l'Église s'allie à l'Empire carolingien dans un partenariat reflétant celui entre l'aristocratie et la royauté franque. Ce partenariat favorise le développement autonome de la papauté et lui permet de s'affranchir de la tutelle impériale avec l'émergence des rapports sociaux de propriété féodaux. La papauté développe l'idée de la monarchie papale qui s'affirme pleinement avec la réforme grégorienne et les croisades au Moyen Âge. En Orient, l'État bureaucratique de l'Antiquité que forme l'Empire byzantin entraîne l'union de l'Église et de l'État, le « césaropapisme » byzantin, sous la forme d'une dyarchie entre l'empereur et le patriarche de Constantinople.

Pendant plusieurs siècles, catholiques et orthodoxes s'opposent sur l'organisation de l'Église. Cette opposition entre la monarchie papale pour les catholiques et le « Césaropapisme » byzantin pour les orthodoxes est le reflet de la compétition intraclasse entre les ecclésiastiques chrétiens d'Occident et ceux d'Orient pour la direction de l'Église chrétienne. Le schisme d'Orient a ultimement lieu dans le contexte des rapports sociaux de propriété féodaux, bien que les tensions entre catholiques et orthodoxes remontent depuis la création du patriarcat de Constantinople à la fin du IV^e siècle. En pleine compétition avec l'empereur allemand et son antipape, mais aussi en lutte contre les princes féodaux qui pillent ses richesses, la papauté conceptualise la monarchie papale et l'idée des croisades dans le cadre du féodalisme européen. Les croisades, des guerres d'appropriation territoriale servant à externaliser les conflits féodaux européens, viennent à terme rompre l'union entre les catholiques et les orthodoxes avec le sac de Constantinople en 1204.

La théorie des relations sociales de propriété nous a permis d'analyser sous un angle matérialiste l'évolution de l'Église catholique et de ses institutions au cours de la transition entre l'Antiquité romaine et le féodalisme. Elle nous a également permis d'offrir une analyse originale de la transition et de montrer l'émergence des différents rapports sociaux de propriété antiques, francs et féodaux au cours de cette dernière. Les approches culturelles, et le travail de Samuel Huntington en particulier, évoquent un héritage culturel distinct ou une philosophie différente pour expliquer les différences, notamment institutionnelles, entre les catholiques et les orthodoxes. Bien que souvent

riches à plusieurs égards, et présentant des hypothèses influentes dont la portée heuristique semble a priori considérable, ces approches culturelles ne suffisent pas pour comprendre les oppositions entre catholiques et orthodoxes. Nous avons montré que la monarchie papale et le « césaropapisme » byzantin s’ancrent chacun dans le cadre d’un ensemble particulier de rapports sociaux de propriété.

Notre mémoire montre également que la théorie des relations sociales de propriété, théorisée dans le cadre de l’analyse de la transition du féodalisme au capitalisme, permet d’offrir une explication matérialiste de la transition entre l’Antiquité romaine et le féodalisme. En ce sens, nous estimons que notre étude renforce la validité de la théorie des relations sociales de propriété et la consolide comme le cadre conceptuel le mieux adapté pour expliquer la transition entre le féodalisme et le capitalisme.

D’autres ruptures viendront au sein du christianisme après le schisme d’Orient comme la Réforme avec Martin Luther et l’émergence du protestantisme.²⁰ Notre mémoire aborde principalement les évolutions de l’Église chrétienne dans le cadre de la transition entre l’Antiquité romaine et le féodalisme. Notre étude a montré qu’il faut tenir compte des rapports sociaux de propriété et de leurs évolutions, puisque ces derniers affectent de façon majeure le développement du christianisme. Les analyses

²⁰ Voir en bibliographie l’ouvrage d’Ellen Meiksins Wood *Liberté et propriété : une histoire sociale de la pensée politique occidentale de la Renaissance aux Lumières*, Lux Éditeur, 2014, où elle offre une analyse magistrale de la Réforme protestante et de ses différents protagonistes comme Martin Luther et Jean Calvin.

contemporaines du christianisme doivent prendre en compte la question de la transition entre le féodalisme et le capitalisme pour éviter le réductionnisme culturel tout autant qu'un matérialisme mécanique et téléologique. La théorie des relations sociales de propriété possède en ce sens tous les outils conceptuels pour analyser les évolutions du christianisme, catholique et orthodoxe, suivant la transition entre le féodalisme et le capitalisme.

BIBLIOGRAPHIE

- Anderson, P. (1977). *Les passages de l'Antiquité au féodalisme* (Y. Bouveret, trad.). François Maspero. (Publication originale en 1974)
- Anderson, P. (1978). *L'État absolutiste: ses origines et ses voies II - l'Europe de l'Est* (D. Niemetz, trad.). François Maspero. (Publication originale en 1974)
- Andréadès, A. M. (1961a). Public Finances: Currency, Public Expenditure, Budget, Public Revenue. Dans N. H. Baynes et H. St. L. B. Moss (dir.), *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization* (p. 71-85). Clarendon Press.
- Andréadès, A. M. (1961b). The Economic Life of the Byzantine Empire: Population, Agriculture, Industry, Commerce. Dans N. H. Baynes et H. St. L. B. Moss (dir.), *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization* (p. 51-70). Clarendon Press.
- Azzara, C. (2002a). Ecclesiastical institutions. Dans C. La Rocca (dir.), *Italy in the Early Middle Ages, 476-1000* (p. 85-101). Oxford University Press.
- Azzara, C. (2002b). The papacy. Dans C. La Rocca (dir.), *Italy in the Early Middle Ages, 476-1000* (p. 102-117). Oxford University Press.
- Banaji, J. (2007a). *Agrarian Change in Late Antiquity: Gold, Labour, and Aristocratic Dominance* (2^e éd.). Oxford University Press. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uqam/detail.action?docID=422853>
- Banaji, J. (2007b). Islam, the Mediterranean and the Rise of Capitalism. *Historical Materialism*, 15(1), 47-74. <https://doi.org/10.1163/156920607X171591>
- Banaji, J. (2011). Late Antiquity to the Early Middle Ages: What Kind of Transition? *Historical Materialism*, 19(1), 109-144. <https://doi.org/10.1163/156920611X564680>
- Banaji, J. (2015). *Exploring the Economy of Late Antiquity: Selected Essays*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316182314>
- Blank, G. (2013). Rethinking the “Other Transition”: Towards an Alternative Marxist Explanation. *Science & Society*, 77(2), 153-178. <https://doi.org/10.1521/isis.2013.77.2.153>
- Bloch, M. (1968). *La société féodale*. Éditions Albin Michel.

- Bois, G. (1989). *La mutation de l'an mil: Lournand, village mâconnais, de l'Antiquité au féodalisme*. Fayard.
- Bréhier, L. (1968). *Le schisme oriental du XIe siècle*. Burt Franklin.
- Brenner, R. (1985a). Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe. Dans T. H. Aston et C. H. E. Philpin (dir.), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (p. 10-63). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511562358.003>
- Brenner, R. (1985b). The Agrarian Roots of European Capitalism. Dans T. H. Aston et C. H. E. Philpin (dir.), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (p. 213-327). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511562358.012>
- Brenner, R. (1989). Bourgeois revolution and transition to capitalism. Dans A. L. Beier, D. Cannadine et J. M. Rosenheim (dir.), *The First Modern Society: Essays in English History in Honour of Lawrence Stone* (p. 271-304). Cambridge University Press.
- Brenner, R. (1990). La base sociale du développement économique. *Actuel Marx*, 7(1), 65-93. <https://doi.org/10.3917/amx.007.0065>
- Brenner, R. (2006). From theory to history: 'The European Dynamic' or feudalism to capitalism? Dans J. A. Hall et R. Schroeder (dir.), *An Anatomy of Power: The Social Theory of Michael Mann* (p. 189-232). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488993.010>
- Brenner, R. (2007). Property and Progress: Where Adam Smith Went Wrong. Dans C. Wickham (dir.), *Marxist History-writing for the Twenty-first Century* (p. 49-111). Oxford University Press.
- Brown, P. (1996). *Le culte des saints: son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (A. Rousselle, trad.). Éditions du Cerf. (Publication originale en 1981)
- Brown, P. (1997). *L'essor du christianisme occidental: triomphe et diversité, 200-1000* (P. Chemla, trad.). Éditions du Seuil. (Publication originale en 1996)
- Brown, P. (2002). *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (A. Rousselle, trad.). Éditions du Seuil. (Publication originale en 1982)

- Brown, P. (2003). *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive: Vers un Empire chrétien* (P. Chuvin et H. Meunier-Chuvin, trad.). Éditions du Seuil. (Publication originale en 1992)
- Brown, P. (2011). *Le monde de l'Antiquité tardive: de Marc Aurèle à Mahomet* (C. Monnatte, trad.). Éditions de l'Université de Bruxelles. (Publication originale en 1971)
- Chadwick, H. (2005). *East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence*. Oxford University Press.
- Cheyne, J.-C. (2012). *Byzance: l'Empire romain d'Orient* (3^e éd.). Armand Colin.
- Clément, O. (1964). *L'essor du christianisme oriental*. Presses Universitaires de France.
- Comninel, G. C. (1987). *Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challenge*. Verso.
- Comninel, G. C. (2000). English Feudalism and the Origins of Capitalism. *The Journal of Peasant Studies*, 27(4), 1-53. <https://doi.org/10.1080/03066150008438748>
- Comninel, G. C. (2012). Feudalism. Dans B. Fine, A. Saad-Filho et M. Boffo (dir.), *The Elgar Companion to Marxist Economics* (p. 131-137). Edward Elgar.
- Congar, Y. (1954). *Neuf cents ans après: notes sur le « Schisme oriental »*. Éditions de Chevetogne.
- Dagron, G. (1996). *Empereur et prêtre: étude sur le « césaropapisme » byzantin*. Gallimard.
- De Ste. Croix, G. E. M. (1981). *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests*. Cornell University Press.
- Dimmock, S. (2015). *The Origin of Capitalism in England, 1400 -1600*. Haymarket Books.
- Duby, G. (1988). *La société chevaleresque: Hommes et structures du Moyen Age I*. Flammarion.
- Duby, G. (1996). *Féodalité*. Gallimard.
- Dufour, F. G. (2012). Les relations sociales, la formation de l'État au début de l'ère moderne et le nettoyage religieux : contribution à la sociologie historique des

- clôtures sociales. *Cahiers de recherche sociologique*, (52), 161-189. <https://doi.org/10.7202/1017281ar>
- Dufour, F. G. (2015). *La sociologie historique: traditions, trajectoires et débats*. Presses de l'Université du Québec. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1k3s914>
- Dvornik, F. (1964). *Byzance et la primauté romaine*. Éditions du Cerf.
- Every, G. (1980). *The Byzantine patriarchate, 451-1204*. AMS Press.
- Finley, M. I. (1975). *L'économie antique* (M. P. Higgs, trad.). Éditions de Minuit. (Publication originale en 1973)
- Garnsey, P., Saller, R., Elsner, J., Goodman, M., Gordon, R. et Woolf, G. (2015). *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture* (2^e éd.). University of California Press. <https://www-jstor-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/stable/10.1525/j.ctt9qh25h>
- Gasparri, S. (2002). The aristocracy. Dans C. La Rocca (dir.), *Italy in the Early Middle Ages, 476-1000* (p. 59-84). Oxford University Press.
- Geanakoplos, D. J. (1965). Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism. *Church History*, 34(4), 381-403.
- Geary, P. J. (1993). *Naissance de la France: le monde mérovingien* (J. Carlier et I. Detienne, trad.). Flammarion. (Publication originale en 1988)
- Gheller, F. (2012). Guerre et régimes sociaux de propriété dans l'Antiquité gréco-romaine. Un retour sur les contributions des Relations internationales. *Cahiers de recherche sociologique*, (52), 137-160. <https://doi.org/10.7202/1017280ar>
- Grumel, V. (1952). Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire ou la question romaine avant 1054. *Revue des études byzantines*, 10(1), 5-23. <https://doi.org/10.3406/rebyz.1952.1052>
- Haldon, J. (2011). The End of Rome? The Transformation of the Eastern Empire in the Seventh and Eighth Centuries CE. Dans J. P. Arnason et K. A. Raaflaub (dir.), *The Roman Empire in Context: Historical and Comparative Perspectives* (p. 199-228). Wiley-Blackwell.
- Hilton, R. H. (1979). *Les mouvements paysans du Moyen Âge et la révolte anglaise de 1381* (C. Cazier, trad.). Flammarion. (Publication originale en 1973)

- Hopkins, K. (1978). *Conquerors and Slaves*. Cambridge University Press.
- Huntington, S. P. (1997). *Le Choc des civilisations* (J.-L. Fidel, G. Joublain, P. Jorland et J.-J. Pédussaud, trad.). Éditions Odile Jacob. (Publication originale en 1996)
- Hussey, J. M. (1986). *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Clarendon Press.
- Innes, M. (2009). Framing the Carolingian Economy. *Journal of Agrarian Change*, 9(1), 42-58. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2009.00195.x>
- Jugie, M. (1941). *Le schisme byzantin: aperçu historique et doctrinal*. P. Lethielleux.
- Kaplan, M. (1997). *La chrétienté byzantine: du début du VIIIe siècle au milieu du XIe siècle: Images et reliques, moines et moniales, Constantinople et Rome*. SEDES.
- Knafo, S. et Teschke, B. (2020). Political Marxism and the Rules of Reproduction of Capitalism: A Historicist Critique. *Historical Materialism*, 29(3), 54-83. <https://doi.org/10.1163/1569206X-00001441>
- Lafrance, X. (2021). The Vacuity of Structurelessness: Situating Agency and Structure in Exploitative and Alienated Social Relations. *Historical Materialism*, 29(3), 84-106. <https://doi.org/10.1163/1569206X-12342047>
- Lafrance, X. et Post, C. (2019). Introduction. Dans X. Lafrance et C. Post (dir.), *Case Studies in the Origins of Capitalism* (p. 1-38). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-95657-2>
- Le Goff, J. (2003). *L'Europe est-elle née au Moyen Age ?* Éditions du Seuil.
- Le Guillou, M.-J. (2006). *L'esprit de l'orthodoxie grecque et russe*. Parole et Silence.
- Louth, A. (2013). *L'Orient grec et l'Occident latin: l'Église de 681 à 1071* (F. Lhoest, trad.). Éditions du Cerf. (Publication originale en 2007)
- Love, J. R. (2005). *Antiquity and Capitalism: Max Weber and the Sociological Foundations of Roman Civilization*. Taylor & Francis Group. <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=253943>
- Mahoney, J. (2004). Comparative-Historical Methodology. *Annual Review of Sociology*, 30, 81-101. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.30.012703.110507>
- Mahoney, J. et Rueschemeyer, D. (2003). Comparative Historical Analysis: Achievements and Agendas. Dans J. Mahoney et D. Rueschemeyer (dir.),

- Comparative Historical Analysis in the Social Sciences* (p. 3-38). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803963.002>
- Mann, M. (2012). *The Sources of Social Power, Volume 1 : A History of Power from the Beginning to AD 1760* (2^e éd.). Cambridge University Press.
- Markus, R. A. (1993). Introduction - L'Occident. Dans J. H. Burns (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450* (J.-É. Ménard, trad., p. 79-87). Presses Universitaires de France. (Publication originale en 1988)
- Marrou, H.-I. (1985). *L'Église de l'Antiquité tardive, 303-604*. Éditions du Seuil.
- Marx, K. (2008). *Le Capital: Livre II et III* (M. Rubel, trad.). Gallimard.
- May, P. (2016). *Philosophies du multiculturalisme*. Presses de Sciences Po. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.3917/scpo.paulm.2016.01>
- Meyendorff, J. (2010). *Initiation à la théologie byzantine: l'histoire et la doctrine* (A. Sanglade et C. Andronikof, trad.). Éditions du Cerf. (Publication originale en 1974)
- Morris, C. (1991). *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*. Clarendon Press.
- Moss, H. St. L. B. et Diehl, C. (1961). The History of the Byzantine Empire: An Outline. Dans N. H. Baynes et H. St. L. B. Moss (dir.), *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization* (p. 1-50). Clarendon Press.
- Nicol, D. M. (1993). La pensée politique byzantine. Dans J. H. Burns (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450* (J.-É. Ménard, trad., p. 49-75). Presses Universitaires de France. (Publication originale en 1988)
- Ostrogorsky, G. (1977). *Histoire de l'État byzantin* (J. Gouillard, trad.). Payot.
- Polanyi, K. (1983). *La Grande Transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps* (C. Malamoud et M. Angeno, trad.). Gallimard. (Publication originale en 1944)
- Polanyi, K. (2011). *La Subsistance de l'homme: la place de l'économie dans l'histoire et la société* (B. Chavance, trad.). Flammarion. (Publication originale en 1977)
- Post, C. (2021). Structure and Agency in Historical Materialism: A Response to Knafo and Teschke. *Historical Materialism*, 29(3), 107-124. <https://doi.org/10.1163/1569206X-12342040>

- Rioux, S. et Dufour, F. G. (2008). La sociologie historique de la théorie des relations sociales de propriété. *Actuel Marx*, 43(1), 126-139. <https://doi.org/10.3917/amx.043.0126>
- Robinson, I. S. (1993). L'Église et la papauté. Dans J. H. Burns (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450* (J.-É. Ménard, trad., p. 241-290). Presses Universitaires de France. (Publication originale en 1988)
- Runciman, S. (2000). *Histoire des Croisades* (D.-A. Canal et G. Villeneuve, trad.). Éditions Dagorno.
- Runciman, S. (2005). *Le schisme d'Orient: la papauté et les Églises d'Orient, XIe et XIIe siècles* (H. Defrance, trad.). Les Belles Lettres. (Publication originale en 1955)
- Scheidel, W. (2019). *Escape from Rome: The Failure of Empire and the Road to Prosperity*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvg25294>
- Scott, J. C. (2019). *Homo domesticus: une histoire profonde des premiers États* (M. Saint-Upéry, trad.). La Découverte. (Publication originale en 2017)
- Skocpol, T. (1985). *États et révolutions sociales: la révolution en France, en Russie et en Chine* (N. Burgi, trad.). Fayard. (Publication originale en 1979)
- Southern, R. W. (1997). *L'Église et la société dans l'Occident médiéval* (J.-P. Grossein, trad.). Flammarion. (Publication originale en 1970)
- Teschke, B. (2003). *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*. Verso.
- Ware, K. (2002). *L'Orthodoxie: L'Église des sept Conciles* (3^e éd., F. Lhoest, trad.). Éditions du Cerf et le sel de la terre. (Publication originale en 1963)
- Weber, M. (1998). *Économie et société dans l'Antiquité précédé de Les causes sociales du déclin de la civilisation antique* (C. Colliot-Thélène et F. Laroche, trad.). La Découverte.
- Weber, M. (2006). *Sociologie des religions* (2^e éd., J.-P. Grossein, trad.). Gallimard.
- Weber, M. (2017). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme précédé de Remarque préliminaire au recueil d'études de sociologie de la religion, I et suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme* (4^e éd., I. Kalinowski, trad.). Flammarion.

- Whalen, B. (2007). Rethinking the Schism of 1054: Authority, Heresy, and the Latin Rite. *Traditio*, 62(1), 1-24. <https://doi.org/10.1353/trd.2007.0001>
- Whittow, M. (2009). Early Medieval Byzantium and the End of the Ancient World. *Journal of Agrarian Change*, 9(1), 134-153. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2009.00199.x>
- Wickham, C. (1984). The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism. *Past & Present*, (103), 3-36. <https://doi.org/10.1093/past/103.1.3>
- Wickham, C. (2002). Rural economy and society. Dans C. La Rocca (dir.), *Italy in the Early Middle Ages, 476-1000* (p. 118-143). Oxford University Press.
- Wickham, C. (2005). *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800*. Oxford University Press.
- Wickham, C. (2010a). Historical Transitions: A Comparative Approach. *The Medieval History Journal*, 13(1), 1-21. <https://doi.org/10.1177/097194580901300101>
- Wickham, C. (2010b). *The Inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000*. Penguin Books.
- Wickham, C. (2016). *Medieval Europe*. Yale University Press.
- Wood, E. M. (1989). *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*. Verso.
- Wood, E. M. (1995). *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*. Cambridge University Press.
- Wood, E. M. (2002). Landlords and Peasants, Masters and Slaves: Class Relations in Greek and Roman Antiquity. *Historical Materialism*, 10(3), 17-69. <https://doi.org/10.1163/15692060260289707>
- Wood, E. M. (2011). *L'empire du capital* (V. Dassas et C. St-Hilaire, trad.). Lux Éditeur. (Publication originale en 2003)
- Wood, E. M. (2013). *Des citoyens aux seigneurs: une histoire sociale de la pensée politique de l'Antiquité au Moyen Âge* (V. Dassas et C. St-Hilaire, trad.). Lux Éditeur. (Publication originale en 2008)
- Wood, E. M. (2014). *Liberté et propriété: une histoire sociale de la pensée politique occidentale de la Renaissance aux Lumières* (V. Dassas et C. St-Hilaire, trad.). Lux Éditeur. (Publication originale en 2012)

Wood, E. M. (2020). *L'origine du capitalisme: une étude approfondie* (F. Tétreau, trad.). Lux Éditeur. (Publication originale en 2002)