

Les recherches contemporaines sur le concile In Trullo

par Bernard DUPUY

Dans un ouvrage publié en 1991, dont il a été rendu compte dans *Istina*¹, Dimitri Salachas a montré, à la lumière des trois commentaires de canonistes byzantins du douzième siècle, Zonaras, Balsamon et Aristenos, comment la tradition byzantine avait conféré un caractère normatif aux collections du concile In Trullo (691-692). L'Institut pontifical oriental a repris plus amplement le même sujet en un volume publié en 1995 et présenté par le professeur Vittorio Peri².

Dans l'introduction, Vittorio Peri commence par souligner l'importance qu'il faut attacher aux témoignages de la tradition. On doit faire remarquer qu'aucun concile, non seulement n'a jamais décidé lui-même mais n'a jamais fait l'objet d'une décision ultérieure venant entériner sa reconnaissance comme œcuménique. L'examen de la validité d'un concile s'étale dans le temps, s'impose comme un fait reconnu et accepté par tous. Mais l'existence ou l'absence d'un tel critère a pu contribuer, selon les circonstances, à un consensus des Églises ou à leur divergence.

Quels sont les facteurs qui ont conduit à la réception du concile In Trullo ?

La date de 692 est admise presque unanimement par les byzantinistes (Görres, Duchesne, Obolenski, Beck, Janin, Grumel, Ohme), mais ses canons pendant longtemps ne portaient pas de nom. Ils étaient considérés comme un complément des canons des cinquième (553) et sixième (680) conciles, tenus à Constantinople. L'autorité du concile In Trullo n'était pas

1. Dimitri SALACHAS, *La normativa del concilio Trullano commentata dai canonisti bizantini del secolo XII, Zonaras, Balsamone, Aristenos*, coll. «Oriente cristiano», Palerme 1991, 104 pages. Cf. *Istina* 38 (1993), pp. 415-416.

2. *The Council In Trullo Revisited*. Ouvrage édité par Georges NEDUNGATT et Michael FEATHERSTONE. Introduction par Vittorio PERI, coll. «Koinonia» n° 6, Rome, Institut Pontifical Oriental, 1995, 466 pages.

attachée à ses assises. Elle paraît d'un autre ordre que celle des grands conciles, bien qu'elle leur soit rattachée.

Le canoniste latin Gratien, qui a inclus dans son *Décret* divers canons du concile In Trullo, les considérait sans doute comme exprimant des dispositions apostoliques, qu'il regardait comme reçues depuis toujours par la tradition de l'Église de Rome. L'idée de la réception des canons anciens était dans l'antiquité fidèlement gardée. Pour expliquer qu'une attitude critique soit née à leur égard, il faut donc une autre explication. Vittorio Peri estime que si des doutes se sont élevés en Occident concernant le concile In Trullo, ce fut le produit non d'une critique historique mais d'une «lecture abstraite et anachronique du passé». Les canons perdirent de leur autorité et de leur obligation dans l'oubli de leur pertinence.

Les différences d'attitude qui apparurent à l'égard des canons du concile In Trullo naquirent en fait des différences de situation géographique plutôt que de l'histoire. L'Église romaine avait tendance à exercer sa primauté en régime autonome, dans une indépendance politique relative. Au contraire, la normalisation canonique projetée par les Pères du concile In Trullo et élaborée en fonction de la tradition byzantine visait à une normalité et à une application durables. Mais à l'idée de tradition antique et unique succéda celle de recueil des traditions particulières.

De fait, la législation du concile In Trullo avait été inspirée par le principe du respect des droits de chaque Église. Vittorio Peri cite un passage éloquent tiré d'un canon du concile (d'union) de 880: «Chaque siècle a par tradition certaines coutumes anciennes: il n'est pas nécessaire de polémiquer mutuellement à leur sujet. L'Église de Rome pour sa part observe les coutumes qui lui sont propres et il convient qu'il en soit ainsi; de son côté, l'Église de Constantinople observe certaines coutumes qui lui sont propres, qu'elle a reçues dès l'origine, et pareillement les Trônes de l'Orient» (Concile de Constantinople 879-880, MANSI t. XVII, Venise 1772, 489 B). Cette tradition de respect des coutumes respectives fera son chemin, malgré les ruptures et les divisions, et sera conservée jusqu'au concile de Florence. On peut même dire que tout le sens que garde ce concile, par-delà le problème de sa réception ou non-réception ultérieure, réside dans le fait qu'il s'est tenu et conclu sur la base du principe du respect des différences liturgiques et canoniques.

La majeure partie de l'ouvrage (pp. 45-186) est constituée par une édition critique des cent deux canons grecs du concile In Trullo, ainsi que de leur version latine, avec traduction en anglais. C'est désormais à cette édition qu'on devra se référer en raison des nombreuses variantes qui se sont introduites dans les manuscrits au cours de l'histoire.

L'ouvrage se prolonge par une étude historique de Spyros N., Troianos, intitulée «The Canons of the Council In Trullo in the Novels of Emperor Leo VI», qui examine la réception byzantine des canons du concile dans les Nouvelles impériales. Un tiers environ des lois contenues dans le recueil des 113 Nouvelles de Léon VI sont consacrées à régler des

affaires d'Église, à savoir 35 Nouvelles (notamment 2-17, 54, 55, 58, 65, 68, 73-76, 79, 86-91, 96, 97 et 109). L'analyse de leur contenu fait apparaître que la raison pour laquelle l'empereur a publié la plupart de ces Nouvelles était d'éliminer les contradictions entre la loi impériale "en vigueur" (datant en majeure partie du temps de Justinien) et la législation d'origine ecclésiastique. Quelques Nouvelles seulement, peu nombreuses, furent introduites pour combler des lacunes. Léon VI accomplit cette harmonisation entre les législations séculière et ecclésiastique soit en corrigeant les lois impériales anciennes, soit en introduisant de nouvelles réglementations. Il prit comme base de sa législation les canons du concile In Trullo, et aussi d'autres canons qui avaient été confirmés par le canon 2 de ce concile, à savoir les canons des «Apôtres», des conciles locaux et des Pères de l'Église. Il a donc remis en vigueur des canons non mémorisés par la parité établie déjà par Justinien dans sa Nouvelle 131 entre la loi impériale et les canons ecclésiastiques. La parité de Justinien ne donnait force de loi qu'aux canons promulgués par les quatre premiers conciles œcuméniques, et qui sont cités dans le texte même de la Nouvelle. L'insertion des canons du concile In Trullo et de ceux confirmés par ce concile ne pouvaient être invoquée en vue de modifier ou d'abroger les anciennes lois impériales, puisqu'ils n'avaient pas formellement force de loi. La seule possibilité de modifier une loi ancienne qui contredisait les réglementations actuelles de l'Église était de reprendre le contenu des canons reçus dans une nouvelle loi. Tel fut le but des Nouvelles de Léon VI. Cependant, afin que le législateur n'ait pas à réitérer toujours la promulgation de cette loi, l'empereur incorpora la Nouvelle 131 de Justinien dans son Code de 60 Livres (*Basilika* 5, 3, 2) avec une interpolation, décisive quant à sa conséquence sur les rapports ultérieurs de l'Église et de l'État byzantin, qui précisait que «les canons de tous les conciles œcuméniques tenus jusqu'alors (et donc aussi ceux du concile In Trullo) auraient force de loi à l'égal de la loi impériale».

On affirme souvent que le schisme du onzième siècle avait connu des signes précurseurs qui se seraient manifestés déjà au concile In Trullo (692) dès l'émergence du principe hiérarchique au sein de l'*oikoumenè*. En réalité, il faudrait dire plutôt que les conciles visèrent à solidifier l'unité de l'Église par un exercice collégial de la juridiction de l'épiscopat.

Dans le chapitre «Le Chiese nell'Impero e le Chiese "tra i Barbari" - la territorialità ecclesiale nella riforma» (pp. 199-214), Vittorio Peri rappelle que cette territorialité était légitimée implicitement par la théologie politique de l'Empire romain, empire unique et providentiel, et relevait d'une tradition très ancienne. Cette idéologie conduisit d'abord à identifier des frontières géographiques de la catholicité avec celles, d'origine militaire et politique, de l'État impérial. Le déplacement historique, ethnique et culturel des frontières de l'État conduisit le concile In Trullo à déplacer les frontières de l'Église selon les mêmes critères que ceux de l'État. Cela conduisit le concile In Trullo à confirmer l'ordre canonique

jusqu' alors fixé selon les structures hiérarchiques unitaires de l'Église impériale. Il y eut dès lors un double régime canonique, l'un applicable au christianisme politique et civil en vigueur dans l'État « universel », c'est-à-dire l' *oikouménè*, et l'autre, devenu idéal ou virtuel, relatif aux Églises qui subsistaient *in partibus* ou bien avaient disparu en tant que relevant des territoires des « Barbares ».

Faut-il considérer l'œuvre du concile In Trullo comme l'expression canonique des conciles de Constantinople II et III ? Pour répondre à une telle question, estime Nicolae Dura, juriste de l'Université de Bucarest, dans sa contribution « The Oecumenicity of the Council In Trullo. Witnesses of the Canonical Tradition in East and West » (pp. 229-262), il y a lieu de se demander quelle conscience l'Église ancienne a eue de cette question. Il est certain que les Pères du concile In Trullo eux-mêmes considérèrent leur assemblée comme œcuménique; le concile avait été convoqué pour être le prolongement du sixième concile œcuménique. Le patriarche Taraise affirmait que « les mêmes Pères » avaient participé aux deux conciles. Son successeur Nicéphore attribua légitimement les canons de In Trullo au sixième concile, tout comme l'avaient fait les Pères du concile premier-second (861), en présence des légats du pape, Rodoald de Porto et Zacharie d'Agnani. Le concile qui se réunit à Constantinople en 869 désigna les canons de In Trullo comme étant ceux du sixième concile. Le canoniste du douzième siècle Balsamon cite le concile In Trullo comme un concile œcuménique, en l'appelant plus précisément le « penthektè » parce qu'il complétait les cinquième et sixième conciles. Cette appellation devint désormais le nom même de ce concile en Orient et elle fut utilisée aussi en Occident (« quinisexte »), notamment par Gratien, qui décrit le concile In Trullo comme une « seconde session » du sixième concile.

La réponse est donc claire au niveau des principes et du droit. Mais qu'en fut-il en réalité ? On sait qu'à Byzance un grand nombre d'usages prescrits dans les canons du concile In Trullo et qui eurent par la suite une très grande portée entrèrent en vigueur, par exemple le célibat des évêques (canon 12), la pentarchie (canon 36), la juridiction épiscopale sur les monastères (canon 41). Cependant, il demeure un fait avéré que les Églises non-chalcédoniennes, pour leur part, n'ont jamais entériné les canons du « sixième concile ». Il y eut donc chez elles une résistance à la promulgation globale de ces canons, alors que la plupart d'entre eux, pris dans le détail, n'avaient pas de raisons d'être rejetés par ces Églises.

C'est sans doute quelque chose de semblable qui se produisit en Occident. Selon le *Liber pontificalis*, le pape Serge refusa de signer les Actes du concile In Trullo. Les apocrisiaires du pape présents au concile avaient pourtant signé les Actes, mais cette ratification ne fut acceptée qu'avec des réticences par le pape Constantin Ier. Les Actes contiennent la signature de Basile de Gortyn, pourvu de son titre, « *locum tenens totius sinodi sanctae Romanae Ecclesiae* ». Il y a sur ces Actes, toujours bien

visible, un espace blanc qui semble réservé pour la signature du pape, mais il n'apparaît pas clairement s'il signifie un refus de signer de la part du pape car l'espace gardé sur les manuscrits peut être simplement le fait de copistes ultérieurs. Quoi qu'il en soit, l'affaire traînant, Justinien II envoya en 705 à Rome deux métropolitains porteurs de la liste en six exemplaires des canons du concile In Trullo, dans l'espoir de persuader le pape Jean VII de les accepter; et dans le *Liber pontificalis* nous lisons que le pape Constantin I^{er}, si longue qu'ait été la durée de la tractation, les accepta finalement en 710. On prétend parfois que cette acceptation ne fut que partielle. Cependant, plus tard au cours du huitième siècle, Hadrien I^{er} n'hésita pas à se référer au canon 82 du concile In Trullo (du "sixième saint synode") et dans une lettre à Taraise (reprise dans Gratien), il exprime son acceptation de tous les canons du sixième concile. Au neuvième siècle, le pape Jean VIII accepta encore «toutes les règles publiées par le sixième concile, à condition qu'elles ne soient pas opposables aux décrets romains antérieurs ou contraires à la moralité».

En 1054, le cardinal Humbert prétendra que les canons de In Trullo n'ont jamais été acceptés en Occident. Pourtant, Gratien fit passer dans son *Decretum* de nombreux canons orientaux qui vinrent constituer la législation canonique occidentale reconnue comme normative au douzième siècle. On peut donc dire que le caractère œcuménique du concile In Trullo et l'autorité de ses canons furent admis ordinairement dans les décrets des conciles occidentaux ultérieurs jusqu'à nos jours, bien que la question soit présentée habituellement comme un sujet de controverse et une question historique laissée dans un état irrésolu. Mais on peut présentement affirmer ce qui suit. Même si l'Église de Rome n'avait pas été représentée par des légats présents au cours des débats et lors de la signature du concile, cela ne constituerait pas encore un argument de non-réception par le pape. Le concile In Trullo fut reçu en Orient comme œcuménique en raison de la participation des Églises apostoliques. Pendant tout le premier millénaire, estime Nicolae Dura, jamais aucune reconnaissance expresse par l'évêque de Rome ne fut requise pour garantir les décrets d'un concile œcuménique. La signature de son ou de ses représentants *valait consensus*: dans le cas du concile In Trullo, la signature du légat du pape, Basile de Gortyn, est présente, en bonne et due forme. Aucune protestation ne suivit.

Mais les divergences qui s'ensuivirent viennent d'une autre cause: il faut garder présent à l'esprit le fait nomocanonique. Dans l'Empire d'Orient, les canons de l'Église prenaient force de loi d'État: par les Nouvelles 6 et 131, Justinien II a imposé en Orient et en Occident les canons du concile In Trullo. Le caractère œcuménique du concile In Trullo ne repose pas en lui-même sur cette ratification impériale. C'est en tant qu'œuvre conciliaire qu'il fut reconnu par les papes et les conciles généraux dans l'Église d'Occident. Le contenu des canons n'avait pas soulevé de difficultés, mais ce sont les modalités de leur application qui allaient faire apparaître les différences.

Dans un chapitre consacré à la transmission des canons du concile In Trullo dans le droit occidental au Moyen Age, Peter Landau examine la destinée des dix-sept canons qui figurent dans le *Décret* de Gratien. Gratien les a repris à des recueils compilés antérieurement par Ivon de Chartres, provenant en majeure partie de la *Collectio Tripartita*, ouvrage datant d'environ 1094. Gratien a repris également les textes d'Ivon qui confirment l'autorité du concile In Trullo. Il ne doutait pas du caractère œcuménique de ces canons. Toutefois, il n'a pas reproduit mécaniquement le texte d'Ivon et a laissé de côté certains canons qui n'étaient plus adaptés au droit occidental du onzième siècle. Le canon 36, qui confirme le rang du patriarche de Constantinople, est cité à la fois par Ivon et par Gratien. La désignation de Rome, par rapport à Constantinople, fit aussi quelque difficulté, étant qualifiée de «Rome inférieure». Des décrétistes ultérieurs corrigèrent la traduction en «Rome supérieure», pour éviter d'amoindrir le rang du siège papal. La première désignation existait déjà au huitième siècle. Les papes du Moyen Age connaissaient et recevaient cette désignation. Ainsi Innocent III cite le texte de Gratien des canons de In Trullo dans deux de ses décrétales, n'exprimant aucune hésitation quant à leur caractère œcuménique. On peut dire que l'autorité de la législation du concile In Trullo trouve une confirmation au moins partielle dans le droit occidental, et ce fait rend impossible de la juger inexistante du point de vue du droit romain.

Constantin Pitsakis, juriste de l'Université d'Athènes, aborde la question du célibat ecclésiastique: «Clergé marié et célibat dans la législation du concile In Trullo: le point de vue oriental» (pp. 263-305). Rappelons que, dans l'Église ancienne, le célibat n'était pas une obligation pour les clercs pas plus que pour aucune catégorie de fidèles: la législation canonique antérieure au concile In Trullo, de même que la pratique de l'Église le confirment. Le ministère épiscopal ne faisait pas exception à cette règle. En revanche, tant en Orient qu'en Occident, l'insistance était sur la chasteté, conseil évangélique qui devait être respecté, en particulier par les clercs, au vu de leur rôle et de leurs fonctions. Il apparaissait alors normal qu'une continence périodique fût exigée d'eux. Au quatrième siècle, celle-ci devint en Occident une loi imposée au haut clergé. Elle demeurait un conseil pour les prêtres. En Orient, la continence était prescrite «eu égard aux temps liturgiques, non aux personnes», autrement dit elle était imposée pendant les jours ou les périodes de jeûne et avant l'eucharistie, ceci sans différence des personnes, qu'il s'agisse des laïcs ou des clercs.

Le concile de Carthage (419) marque une étape dans l'évolution de la loi qui, en Occident, a fait passer de la continence périodique liée pour tous les fidèles aux *sacrements*, à la continence permanente et au célibat des clercs, liés à l'idée de leur *fonction*. C'est ici qu'a joué un grand rôle la réception du canon 2 du concile In Trullo. En recevant ce canon, la législation occidentale du concile de Carthage a eu par contre-coup un effet sur la compréhension en Orient de la disposition du concile In Trullo et ce

concile en est venu à inspirer une partie du *corpus* «officiel» des canons de l'Église orientale. Néanmoins il y avait par ailleurs le canon 13 du concile In Trullo, qui servit de correctif: il interprète la législation de Carthage selon l'esprit de l'Orient.

On a finalement toujours regardé, même en Orient, du moins dans certaines régions, le célibat comme un état convenant au ministère épiscopal. Mais, selon Constantin Pitsakis, des facteurs idéologiques et pratiques ultérieurs ont interféré avec les dispositions du concile et provoqué le passage de la règle morale à l'obligation juridique. Si la loi du célibat fut établie en Orient pour les évêques, ce fut pour un motif tenant au régime des propriétés ecclésiastiques. Il était nécessaire d'empêcher toute confusion entre les propriétés et les revenus de l'Église et la fortune personnelle et familiale de l'évêque qu'il pouvait, s'il avait une descendance, léguer à ses héritiers. Pour placer l'administration des biens d'Église au-dessus de tout soupçon, le moyen adopté en Orient fut de rendre le célibat obligatoire pour les évêques. Dans le même temps, une évolution inverse se produisit pour les candidats à la prêtrise dans le clergé séculier, pour lesquels le mariage, facultatif à l'origine, devint la règle.

On voit apparaître cette différenciation dans la législation civile de Justinien. Les considérations d'ordre économique indiquées ci-dessus y sont énoncées explicitement: les évêques, outre qu'ils doivent être célibataires au sens strict, ne doivent pas avoir eu antérieurement à leur épiscopat des enfants ni avoir des descendants directs. Comme la plupart des évêques étaient déjà en fait célibataires, cette législation impériale ne rencontra aucune opposition. Vraisemblablement, le concile In Trullo intégra le célibat épiscopal dans le droit canonique sans avoir ces conséquences pratiques en vue, mais la motivation du célibat fut affectée par la législation de Justinien en la matière, car il était stipulé que, pour les ordres inférieurs à l'épiscopat, cette loi ne s'appliquait pas, même s'il est constaté que la pratique romaine différait sur ce point (canon 13). Quand la sanction impériale vint, transformant sur un tel article le conseil évangélique en loi de l'État, elle introduisit une modification de son caractère. Du fait de la législation impériale, l'insistance fut placée sur le célibat lui-même (canon 12). La trace de la législation antérieure est cependant présente dans le concile In Trullo puisque celui-ci précise que l'élévation d'un homme marié à l'épiscopat est autorisée, en spécifiant qu'il devra «se séparer» de sa femme avant sa consécration (canon 48). L'acte final de ces allers et retours si typiquement byzantins entre législation canonique et législation civile eut pour aboutissement sur les ordinations épiscopales et presbytérales la Nouvelle 2 de l'empereur Léon VI, qui adapte la loi civile aux prescriptions modifiées du concile In Trullo.

Quelles que soient les différences entre Orient et Occident en matière de célibat des clercs, les deux traditions canoniques ont un point commun: la loi interdisant le mariage d'un homme qui a déjà reçu les ordres majeurs. Mais, en recevant cette règle, la législation justinienne y a adjoint

des sanctions civiles à l'égard des contrevenants. Un nouvel aller et retour s'en est suivi sur ce point, ce qui a fait entrer dans la législation *canonique* une clause *venue de la législation civile* et ce statut a été *confirmé* par le canon 6 du concile In Trullo. Enfin, sur un dernier point, le concile a interdit l'accès au presbytérat à ceux qui ont été mariés deux fois, ou qui ont épousé une femme antérieurement déjà mariée (canon 3), mais ici les traditions orientale et occidentale sont unanimes.

Dans un chapitre intitulé «Die sogenannten "antirömischen" Kanones des Concilium Quinisextum», (pp. 307-322), Heinz Ohme s'interroge pour savoir s'il est exact et vraiment fondé d'affirmer que l'œuvre canonique du Concile In Trullo fut dirigée dans un sens antiromain. Au dix-septième siècle, les canons 1, 2, 3, 13, 28, 30, 36, 55, 67 et 82 ont été, on le sait, identifiés comme "antiromains". Deux d'entre eux contiennent, il est vrai, une critique explicite des usages romains (canons 13, 55); d'autres ignorent tout simplement la tradition canonique ou iconographique de l'Occident (canons 2, 82); d'autres encore ne pouvaient être bien accueillis à Rome après 692 car à cette époque ils devaient paraître exprimer une critique ouverte à l'égard des usages romains. Mais, s'il a existé des divergences dans les canons, on ne peut guère parler d'un caractère généralement antiromain du concile In Trullo. C'est particulièrement net dans le cas du canon 3, qui souscrit franchement à l'interdiction stricte du second mariage pour les clercs, qui s'était pratiquée dans l'Église occidentale, bien que cette discipline ait été antérieurement justifiée au titre de l'économie dans l'Église orientale. Il n'y a donc pas, selon Heinz Ohme, d'attitude antiromaine systématique dans ces canons, mais plutôt une conscience de soi et une vision de la vie de l'Église qui était celle de Byzance, et regardait spontanément la tradition orientale comme le modèle de toute la chrétienté. C'est en raison de cette même attitude que plusieurs dispositions de droit canonique sont aussi dirigées contre les coutumes et les usages des Arméniens (canons 32, 33, 56, 99).

L'intention réelle du concile était d'harmoniser les règles et les usages de l'Église et, en raison de l'idée de l'*oikoumenè* qui régnait dans l'Empire, cela fut réalisé dans une perspective politiquement orientée. Le point le plus sérieux de cette orientation canonique nouvelle apparaît précisément sur le rôle des évêques dans les différentes parties de l'Empire, sur le rôle des synodes régionaux et sur leurs relations avec l'autorité centrale. Selon la vision byzantine, l'Église était représentée en Occident par l'évêque de Rome, en Orient par l'empereur. Le conflit surgit à propos de la position des évêques de l'Illyricum oriental, de leur place sur la liste des signataires et de l'importance de leur cas dans le déroulement du synode. Mais en ce qui concerne l'établissement d'une législation canonique générale, qui devait être généralement acceptée et l'expression d'une discipline commune, il y avait au moment même du concile une disposition au compromis. Cette attitude demeura en vigueur dans les siècles qui suivront comme le confirme le recours au canon 82 du concile In Trullo par l'Égli-

se de Rome dans le conflit iconoclaste. C'est beaucoup plus tard que les canons du concile In Trullo deviendront l'objet d'une controverse, quand on voudra de part et d'autre les invoquer à titre de pièces justificatives au profit d'une querelle en formation sur la juridiction épiscopale, elle-même liée à la controverse sur l'empire.

Le Père Michel van Esbroeck introduit enfin dans le débat le dossier arménien. Les éléments relatifs à l'Arménie dans les canons du concile quinisexe avaient jusqu'ici rarement été examinés à la lumière des sources arméniennes. On peut établir une correspondance entre le canon 32 concernant l'adjonction d'eau dans le vin eucharistique, où il est fait mention des Arméniens, et un passage du discours du catholicos Sahak III, ce qui permet de dater ce dernier texte de l'année 691 (voir «Armenien und die Penthektè», dans *Annuarium Historiae Conciliorum* 24, 1992, pp. 131-145). Ce discours se présente comme une brillante défense de la légitimité de la coutume arménienne. Il contient de nombreuses traces de la documentation apollinariste utilisée au concile de 680, et son argumentation monothélite et monoergiste rejoint les préoccupations de ce concile. De la plus grande importance sont aussi les deux éléments qui suivent: l'addition de *crucifixus* au *Trisagion* (traitée au canon 81, mais sans mention des Arméniens) et l'exclusion du levain dans le pain eucharistique, qui fait de la tradition arménienne ancienne un témoin non négligeable de l'usage du pain azyme. Tels sont les points culminants du discours de Sahak. Les canons du concile de Theodosiopolis (693) sont consacrés à ce même sujet et le P. van Esbroeck en donne ici le texte complet. L'article se termine par un bref commentaire de deux autres canons qui concernent les Arméniens, à savoir le canon 99 sur les sacrifices d'animaux à l'intérieur des églises et le canon 33 sur le recrutement des clercs à partir d'une «tribu sacerdotale» (rappelons que la fonction patriarcale appartenait à une seule famille). On voit que le concile In Trullo a fait entrer les Arméniens au cœur de ses préoccupations, bien que ce pays eût des coutumes différentes.

Ces recherches sur le concile In Trullo permettent de préciser un certain nombre de points importants de la vie de l'Église ancienne, dont la portée pour notre époque apparaît avec évidence.