

UN CAS D'AGUSTINISME DEL SEGLE XIÈ.

LA CARTA DE BERENGARI DE TOURS

A ADELMAN DE LIEJA

José Manuel Díaz Fouces

1. *Berengari, Adelman i la polèmica eucarística*¹

La polèmica eucarística del segle XIè va ferir molts autors del moment, i d'entre aquests, Adelman de Lieja. L'obra d'aquest autor que ens ha arribat no és pas abundosa. De fet, posseïm no gaire més que aquella producció referida a la seva intervenció en la polèmica eucarística, en contra de Berengari de Tours. Hem de reconèixer que no es tracta precisament d'una figura rellevant a la història del pensament o de la teologia, ni tan sols del segle XIè. L'interès que té per a nosaltres ve donat pel fet d'haver estat un dels primers autors² que tenim notícia en assenyalar els punts d'heterodòxia doctrinal dins les teories berengarianes.

1. En el conjunt d'aquest treball farem ús de certes convencions: les obres citades remetran a la bibliografia final pel cognom de l'autor i la data del treball. A més, usarem les següents abreviacions: PL=R.P. Migne, *Patrologia latina. Cursus completus*; PE=*Purgatoria epistola contra Almannum* (veure Montclos 1971, 531-538); DSC=Berengari de Tours, *De sacra coena, Rescriptum contra Lanfrannum* (segons les edicions corresponents de 1941 ó 1988. Habitualment usarem l'ordre de la segona: llibre i línia); DCSD=Lanfranc de Canterbury, *De corpore et sanguine domini* (PL 150, 407-442); *Matronola* 1936= M. Matronola, 1936, p. 109-121.

2. Possiblement, es tracta del segon, després del primer tractat antiberengarià signat per Hugues, bisbe de Langres (PL 142, 1325-1334). Existeix un marge raonable de dubte sobre la possible autoria d'aquest document, donat que hi va haver dos personatges amb idèntic nom exercint el bisbat durant el llarg període de la disputa: a) Hugues, bisbe fins a 1049, data en la que ha de deixar el bisbat per una acusació de simonia. A més ex-company d'estudis de Berengari a Chartres; b) Hugues-Renard, bisbe de 1065 a 1085, o sigui, al bell mig de la polèmica. El cas es complica quan examinem el tractat polèmic, on es diu *Universalem ecclesiam scandalizans* (1327 A). Abans de 1049 potser era una mica difícil afirmar això, excepte que es

En general, la bibliografia de tot aquest període, en principi ja minsa en títols, es mostra més pobra encara quan es tracta d'analitzar el tema de les relacions entre Adelman de Lieja i Berengari de Tours. El nostre interès, que no es refereix a l'àmbit teològic, es preocupa d'Adelman de Lieja en raó del seu intercanvi de correspondència amb Berengari, no sense una certa dosi de violència verbal en el cas de la resposta berengariana, amb la qual hauria possibilitat que aquest últim ens oferís un resum concentrat de les seves posicions teòriques en forma d'una carta. Totel succés s'emmarcaria dintre del que s'anomena *la primera fase de la polèmica eucarística*,³ i el títol del document berengarià es aquest: *Purgatoria epistola contra Adelman*.

Fem una mica d'història. Els primers anys de la dècada de 1050, Adelman de Lieja va escriure dues cartes⁴ adreçades a Berengari de Tours. El seu contingut podria ser el mateix, encara que la segona tingués una extensió doble de la primera, la qual cosa podria permetre una exposició més detallada de les objeccions de l'autor a allò que coneixia de les doctrines berengarianes per les notícies que arribaven del centre de França. No ens interessa, però, aquí, el contingut d'aquestes obres o les circumstàncies en què van néixer. Encara que interessants des d'una perspectiva històrica, ens importa la resposta que va escriure per a les mateixes⁵ Berengari de Tours al voltant de 1055, amb un cert endarreriment respecte a la recepció de les cartes.⁶

L'activitat literària de Berengari de Tours durant aquest decenni es manifesta de la següent forma, segons els retalls que ens han arribat: amb anterioritat del concili de Roma de 1050, no ha sobreviscut cap obra, encara que la seva fama de gramàtic i dialèctic ens faci meditar sobre la possibilitat d'alguna obra de certa entitat.⁷ El cas és que no li ha sobreviscut. En 1052 té lloc el sínode de Brionne, després del qual es pot situar la correspondència dels nostres autors. Encara resta una mica per al concili de Roma-Letrà de 1059, on se l'imposarà per primera vegada la definició *substantialiter* de l'eucaristia, deguda a Humbert de Moyenmourtier.⁸ Mentrestant es succeeix un rosari de sínodes condemnatoris, rere els quals es pot veure l'evidència de la lluita política que enfronta el rei de França amb el comte d'Anjou i el duc de Normandia: el ja esmentat de Brionne (Normandia),

tractés d'un retoricisme. No obstant, en tot el tractat es denota un coneixement força acurat de les teories berengarianes, que podrien significar un grau de desenvolupament de la polèmica molt més que primerenc, i una data del tractat més tardana. Recordem que la primera topada forta de Berengari amb la Institució té lloc precisament l'any 1050 al Concili de Roma. Defensa l'opinió contrària J. Ch. Didier 1981, fonamentalment p. 301-302.

3. Veure Macdonald 1930, 254-262; Montclos 1971, 122-144; Stock 1984, 275-277; Cantin 1974; Silvestre 1961. La producció articulística no s'ha prodigat en l'anàlisi d'aquesta part de l'obra berengariana.

4. Trobarem edició de la segona carta a Heurtevent 1912, 287-303. No obstant, tenim una edició crítica de la mateixa, així com una sèrie d'especulacions al voltant de la relació entre totes dues cartes a Huygens 1967, 476-493.

5. Tenim una edició de la *Purgatoria epistola ad Almannum* en Montclos 1971, 531-538. Aquesta edició té la virtut d'estar prolíficament anotada.

6. Sobre els motius d'aquest endarreriment, és força convincent la interpretació dels fets que es traça a Montclos 1971, 125-130.

7. L'únic document d'una certa llargària que ens dona compte de les idees de Berengari de Tours abans de 1050 és la carta del bisbe de Langres.

8. Veure PL 150, 410-11; DSC I passim.

París (1051), Tours (1052), Rouen (1055). Sabem que, després de 1050, Berengari va escriure un opuscle satíric sobre el concili romà, al qual no pogué assistir i on va ser condemnada la seva teoria eucarística conjunta-ment amb l'obra *De corpore et sanguine domini* de «Joan Escot» que havia estat la seva inspiració.⁹ Les restes del mateix es troben a la primera part del seu DSC.¹⁰ També disposem d'un cert nombre de cartes amb data incerta, que en la seva major part no són massa significatives per a l'assump-te doctrinal que ens interessa, encara que són indicatives de l'escalfor de la polèmica en aquests temps.¹¹

I és en aquest ambient en què Berengari de Tours escriu la seva carta-resposta a Adelman.¹² Pel seu contingut hem de pensar que en aquest moment, al voltant de 1052 o 1053, el nostre autor deu tenir prou clares i ma-dures les seves idees, de forma que li és possible fer una síntesi de les mateixes sense dificultat. A la carta no es nota cap intenció apologetica ni proselitista, al contrari del que es podria suposar per l'estat de la polèmica en aquests anys, i després dels cops morals i polítics de Brionne i París. Es veu amb claredat en el dins de la carta. En ella es pretenen deixar aclarides les coses: desfer les creences al voltant de certes teories que li són adjudica-des i que no defensa com ara un cert maniqueisme, i exposar les pròpies, amb l'ajuda argumental teòrica i metodològica corresponent. No es tracta, doncs, ni d'una apologia ni d'un escrit propagandístic.

Un cop aclarit això, podem apreciar que el text se'n apareix com un conjunt força esquemàtic de dades situades al voltant d'una sèrie d'afirma-cions teològiques que són seguides d'unes altres de tipus metodològic. El paper de la deducció és difícil de valorar, i més si el comparem amb el des-envolupament dels textos de les autoritats.

Els pocs treballs que coneixem referits al contingut de la carta fan re-ferència a la doctrina que Berengari hi defensa.¹³ No hi ha menció d'altres elements, puix es tracta d'estudis de caire teològic. Si volem tractar Beren-gari de Tours com a autor filosòfic, o sigui, i per extensió, si volem reivin-dicar el segle XIè com un període on es fa filosofia, no ens queda més solu-ció que intentar aprofundir en aquesta obra *amb ulls nous*, ja que les altres anàlisis presenten clares insuficiències, que han fet pensar a molts autors en l'absència de filosofia als segles Xè i XIè.

2. La carta a Adelman de Lieja

Cada document de Berengari que ens ha arribat té característiques prò-pies. Això és fàcilment explicable en base a la sistemàtica proscripció dels

9. Tant sols el 1912, gràcies a l'obra de Heurtevent es va poder desemmascarar aquest fals Escot: es tractava del *De corpore et sanguine domini* de Ratramn de Corbie. Veure Heur-tevent 1912, 253-286.

10. Tota la seva crítica a la figura de Lleó IX la trobem entre les línies 201 i 670 del llibre I.

11. Per a una relació exhaustiva de la obra berengariana remetem al cap. I de Montclos 1971.

12. Totes les cites que apareixeran a partir d'ara tenen com referència la numeració de la edició esmentada de Montclos 1971.

13. No coneixem cap novetat bibliogràfica des de l'obra d'Stock 1983, 283-287.

seus escrits durant tot el segle XIè. I així només s'han salvat aquelles obres que tenien un caire *privat*: una bona quantitat de cartes (entre les quals trobem aquesta que es motiu del nostre estudi) i dues obres més extenses que possiblement mai no van veure la llum o la còpia.¹⁴ D'aquesta manera s'expliquen les *caracteristiques* singulars de les mateixes: així, el DSC és una obra reiterativa i extensa; les restes del *Scriptum contra synodum* són de fet una col·lecció de retalls al servei de l'obra de Lanfranc; els altres dos documents d'una certa extensió¹⁵ tenen una certa semblança en el seu mètode expositiu, en la distribució de l'exposició pròpia juntament a l'exposició dels textos patristics i evangèlics, les *auctoritates*.

No obstant, mentre en *Matronola 1936* la part dedicada a exposició d'idees pròpies no arriba al 25% del total, en la *Purgatoria epistola ad Adelman* gairebé suposa el 70% del document. A més, en tant que al document *Matronola 1936* els temes rellevants giren al voltant del concepte de *substantia* i el seu coneixement mercès a l'anàlisi dels conceptes de *signum*, *significans* i *significantis*, en el text adreçat a Adelman observem una precisió al voltant dels conceptes *sacramentum*, *signum*, *intellectualis* i *spiritualis*. Potser és major la precisió temàtica en el cas d'aquest últim document.

En la *Purgatoria epistola*, els objectius tractats, de forma separada i amb un cert tarannà analític, són per una banda l'anàlisi del concepte de *signum* en la seva aplicació al *sacramentum*, i més concretament, a l'eucaristia; per una altra i paral·lelament a l'anterior, un intent d'exposició raonada de la seva posició teològica, en la qual entreveiem certs matisos de caire ontològic i epistemològic, com hem d'intentar demostrar.

Si haguéssim de comparar temàticament aquesta obra respecte de les altres dues més tardanes, observariem que, potser degut al fet de trobar-nos en un moment de certa primarietat en el desenvolupament teòric, i donat que es tracta d'una obra d'aclariment doctrinal, el tema teològic predomina. A més l'autor no ha estat pressionat com ho serà als anys 70¹⁶ per tal d'aclarir epistemològicament la seva doctrina. Tot i així, és cert que l'estructura argumentativa de fons que veiem en aquesta carta romandrà un lloc comú fins l'última obra de Berengari. Podem dir que, com va saber veure de forma excel·lent Cantin,¹⁷ constitueix un comú denominador metodològic.

Els textos patristics que constitueixen el dossier de les *auctoritates* al document està compost segons aquesta proporció: d'un total de 31 citacions, corresponen a Agustí 17 i a Ambrosi de Milà només 2. Després, sant Pau s'emporta 6, els Evangelis 5 més i tan sols una del Gènesi com a representació de l'Antic Testament. La proporció resulta més que notable: més de la meitat de les cites, agustinianes i difoses en nou obres d'aquest autor. Per elles mateixes constitueixen un autèntic dossier agustinian sobre la seva concepció del sacrament.

14. Una relació completa de la obra berengariana que ha sobreviscut es pot trobar a Montclos 1971, XXIII-XXIV.

15. Ens referim a la *Purgatoria epistola* i al document *Matronola 1936*. És possible que la primera ens hagi arribat incompleta, com ens indica Montclos 1971, cap. VII.

16. Encara li falten per recórrer com a mínim tres concilis i quatre sínodes. Vegeu Cappuyns 1937.

17. Veure Cantin 1977. Sobretot la segona part de l'article.

3. El contingut de la carta

Podem dividir la carta en cinc parts que es corresponen amb els cinc blocs temàtics tractats en ella: 1) una rectificació de les falses opinions que diuen d'ell per manca d'informació¹⁸ (línies 1-11); 2) una formulació d'allò que ell no accepta de les posicions teològiques alienes, seguida de la seva concepció de *sacramentum*, amb un dossier de textos agustinians (línies 11-51); 3) una crítica del que pensa el *vulgus ineptissimus*, amb clara menció a Lanfranc i Pascasi Radbert, seguida d'un intent de racionalització de llur pròpia teoria (l. 52-108); 4) un nou dossier de 9 textos d'Agustí, 2 d'Ambrosi i un de Pau que li serveixen per analitzar la relació que hi ha entre els conceptes de *signum*, *mysterium* i *sacramentum* (l. 110-183); 5) una apoloogia de la *ratio* i les seves formes d'accés a la veritat, juntament amb (l. 154-163) una darrera exposició del seu punt de vista sacramental (l. 149-163).

A més, la posteritat teològica, paradoxalment, s'ha beneficiat del dossier de textos agustinians que acompanya l'exposició.¹⁹ Han resultat ser de cert interès per a desenvolupaments teològics posteriors els dossiers continguts a les línies 11-51 i 110-148, que es corresponen amb els apartats segon i quart de la nostra divisió. Sobretot ha tingut fortuna el primer dossier esmentat, que en el seu conjunt està compost d'una sèrie de definicions agustinianes dels conceptes *signum* i *sacramentum*.

Comencem l'anàlisi de la obra, tenint en compte només aquelles parts de la mateixa que resulten d'interès pels nostres propòsits. Això no significa perdre la visió de conjunt que té l'obra ni una descontextualització. Així, dividirem l'exposició en aquests apartats temàtics: 1) la teoria sacramental que ens ofereix l'autor, amb el convenient recolzament d'un dossier de textos patristics; 2) l'*expositio rationalis*, en paraules de Berengari, del seu punt de vista sobre l'eucaristia (aquí procurarem insistir sobre l'aspecte epistemològic); i 3) la concepció del *signum* i la *ratio*, com extensió dels dos primers temes.

Del primer que ens adonem és de la finesa de certa distinció que ens sorprèn per la seva netedat i la rapidesa amb qual és proposada: el *corpus Christi* no és l'*ipsum sacramentum*.²⁰ I a més, tot seguint Agustí, que fa de guia, no caldrà precisar més, gràcies als textos en els quals aquest li ofereix la distinció

sacramentum - res sacramentalis

que, a la vegada, es converteix en el mateix Agustí en

signum - (la cosa significada).

18. De fet, era el que Aldeman sabia del tema. Veure al respecte Montclos 1971, 126 ss; així mateix, l'edició de la carta, com hem assenyalat, es troba a Huygens 1967, 476-493. Curiosament, una de les *heretgies* o desviacions que s'imputen a Berengari, segons el que ha arribat a oïdes d'Aldeman és el *maniqueïsme*. La qual cosa significa que, passada la meitat del segle i a gairebé trenta anys dels fets d'Arras i Orléans, encara no s'ha extingit el seu impacte sociològic.

19. Veure Montclos 598-599. Aquest autor observa la presència *gairebé íntegra* del dossier agustinian a un capítol del *Sic et non* de Pere Abelard. Veure p. 140, 538s.

20. Una clara ruptura amb la tradició isidoriana. Veure De Lubac 1949, cap. I-II; Montclos 1971, 139-139. Així mateix, Isidor de Sevilla *Etymologiae* VI, 19, 38 ss.

D'aquesta manera deixa el camí preparat per a una posterior conceptualització d'aquesta relació, mitjançant un procés de coneixement *intellectualis* del mateix.

Tornem a Berengari. El cos de Crist no és *signum* perquè posseeix realitat, en tant que la realitat del *signum* l'obtindrà *intellectualiter*, mitjançant un procés de subjectivització del contingut de realitat que està significat. L'operació significativa, que és *natural*, en el cas sacramental depèn de la comprensió intel·lectual de l'esdeveniment significatiu. I això vol dir que la seva realitat depèn del subjecte, que és capaç, i així ho vol, de reconèixer en el pa i el vi, l'autèntic cos i sang de Crist, després de la consagració. El procés de reconeixement de la significació passa, d'aquesta manera, a dependre del subjecte al qual se li ofereix el signe o *sacramentum*.

I Berengari, com a molt, i de forma agustiniana, només és capaç de comprendre l'*ipsum sacramentum* com 1) *signum*, 2) *figura*, 3) *pignus* i 4) *similitudo*. En l'anàlisi d'aquest ventall conceptual aclareix Berengari la seva concepció del *sacramentum*. I per tal de fer-ho, se serveix d'un conjunt de textos agustinians, aspecte aquest de l'autoritat que va servir per a justificar l'accés de la raó al discerniment:

1. Per al concepte de *signum*, Berengari suggereix dos textos que han de resultar claus, perquè comporten tota la teoria agustiniana del *signum*: *De civitate dei* X, 5 i *De doctrina christiana* II, 1.²¹

Segons ells, el *sacramentum* és un veritable *sacrum signum*, o sigui, en tant que dona notícia d'allò representat, sense ésser més que allò representat.²² El concepte de *signum* es fa intel·ligible en ser definit com a *res praeter speciem quam ingerit sensibus ex se, faciens aliud aliquid in cogitatione venire*.²³ D'aquesta manera Berengari concreta la tasca del sagrament en tant que *signum*. No es pot pretendre en ell una presència de la *res sacramentali*, o sigui una presència real, en aquest cas del mateix Crist en veritable carn i sang.²⁴

Les distincions possibles serien quantioses: ho és que la substància (*substantia, subiectum*) del pa i del vi, que la meua raó reconeix com a presents sobre l'altar,²⁵ persisteix; ho pot ser la situació de puresa o impuresa del receptor; ho deu ser el fet que jo reconegui *intellectualiter* la

21. *Sacramentum, id est, sacrum signum* (l. 23); *Signum est res, praeter speciem quam ingerit sensibus, ex se faciens aliud aliquid in cogitationem venire* (l. 25-26 i 147-148).

22. Hem de tenir present aquí la distinció agustiniana entre *sacramentum*, l'objecte que significa, assenyalat, es dirigeix a la *res sacramentali*, autèntica realitat ontològica de la qual el *sacramentum* no resulta ser més que un indicador. Veure també la nota 19.

23. *De doctrina Christiana* II, 1. En aquesta definició es pot fonamentar la naturalitat de la significació, en quant que es dirigeix a allò significat d'una manera directa [?].

24. De fet, segons assenyalat De Lubac 1949, des de l'època carolíngia s'observava una paulatina identificació del *sacramentum* amb la *res sacramenti*. És el producte de la influència de la teoria sacramental isidoriana, que els situa a un pas del més dur realisme. En aquest sentit, Berengari, en tornar a la distinció agustiniana resulta innovador. Però la innovació no es queda en mera recuperació.

25. S'ha de reconèixer que el criteri berengarià es troba notablement impactat per Aristòtil, per a qui la *οὐσία* és l'element individuador, només cognoscible noèticament. Veure *Categories* I, 3. L'equivalència conceptual establerta per Berengari en tota la seva obra, de matriu boeciana, és *subiectum*. Quan usa *substantia*, es remet a les teories dels seus contraris, notablement Lanfranc de Bec i el cardenal Humbert.

presència de Crist totalment en els objectes presentats i beneïts davant meu.

La missió principal del *signum* consisteix en presentar alguna cosa (una qualitat, una característica) de quelcom (un ésser) al meu coneixement. O sia, i utilitzant Agustí, fer present a la meua *cogitatio* o *intellectus* la realitat o determinació d'un ésser. En aquest sentit, la missió del signe resulta ser molt realista, en tant que es tracta d'allò pel qual quelcom que té alguna determinació a presentar, una porció de realitat, la mostra. D'aquesta manera, *facit venire*.

És per tot això que el *sacramentum*, si més no en Agustí, mostra la realitat d'allò sacramentat. Senyala en el sacrament l'objecte real. I en aquest sentit, resulta ser paradoxalment una funció realista. El *signum* sacramental posa en presència de la *cogitatio*, i per això mateix de l'ànima, la realitat profunda en què es fonamenta i que designa: el cos de Crist. Per a dir-ho en termes nominalistes, *el signum agustinianum significat però no supponit*; asenyala però no substitueix, sinó que fa patent la realitat d'allò significat.²⁶

2. Per al concepte de *figura*, utilitza un text d'Agustí²⁷ i un altre d'Ambrosi,²⁸ referits ambdós al motiu de la *figura corporis et sanguinis* en què es converteix el *sacramentum* eucarístic.

Tots dos textos es refereixen a temes diferents: mentre el text agustinianum fa referència al tema de la *traditio*, de l'aspecte de la rememoració commemorativa que suposa l'eucaristia, per a la que ja els apòstols utilitzaven el pa i el vi com a *figures sacramentals*, o sigui com a *figura corporis et sanguinis sui*,²⁹ el text d'Ambrosi ve guiat pel tema de la *rationabilitas* mitjançant la qual aquesta *figura corporis* de Crist es fa present, i no *sensualiter*, sinó *intellectualiter*, com li convé mostrar a Berengari. I a més, no precisament com a realitat, sinó com a *symbolum*.³⁰

Considerem que es produeix una complicitat temàtica important, en l'harmonitzar en un concepte la referència de dos temes ben diferents com són l'aspecte commemoratiu tradicional, litúrgic creiem, de *figura* com a representació d'un fet i del seu significat, i l'aspecte més personal, individual, d'accés al significat i la transcendència d'aquesta *figuratio corporis ac sanguinis* com a resultat d'una acceptació espiritual³¹ de la *figura corporis*, que és l'*oblatio*, l'ofrena eucarística.

3. Per al concepte de *similitudo*, utilitza dos textos, i també d'Agustí³²:

26. A més, conscientment no tenim en compte per ara la qualitat real de *mysterium* necessàriament impresa en el *sacramentum*, i que possiblement és el que assenyala el *signum sacramentalis*.

27. *Enarrationes in Psalmos* III, 1.

28. *De sacramentis* IV, 5, 21.

29. PE, I, 33.

30. Com ha vist perfectament De Lubac 1949, 274-5. La funció simbòlica és paral·lela a la funció de *mysterium*. I en aquest sentit enllaça directament amb la tradició més rànica de l'Alta Edat Mitjana. La qual cosa, com intentarem comprovar, no deslliura Berengari del seu paper innovador.

31. Vegeu *De sacramentis* V, 5, 21; nota 4 de la p. 84: aquest *rationabilis* es correspon amb el *logikós*, amb la qual cosa, la seva significació pot decantar-se, i més en un context platònic, cap a *espiritual*. I a més, el text ho agraeix.

32. *Epistola ad Bonifatium* 98, 9.

d'Ambrosi.³³ Fan referència a la necessària *similitudo* que s'ha de donar entre la *res sacramentalis* i el *sacramentum* per tal que aquest últim pugui tenir validesa.

En aquest cas, tots dos textos són asimètrics temàticament, al contrari dels anteriors. Mentre que el d'Agustí fa insistència en la *similitudo* que ha de tenir la *res sacramentalis* respecte del *sacramentum*, sense la qual, aquest simplement no pot tenir lloc, el text d'Ambrosi parla d'una altra *similitudo*: la que s'ha de donar per una certa simpatia entre la recepció del sagrament i el fet històric que es rememora, en aquest cas, la passió de Crist. D'aquesta manera l'assumpció per semblança de la passió i resurrecció de Crist comporta la recepció³⁴ del seu cos i sang, naturalment també per semblança.

Els dos textos són diferents, els seus temes són pràcticament oposats, encara que l'objectiu de Berengari els uneix per l'ús comú d'un concepte: *similitudo*.

Respecte *pignus*, quarta manera d'entendre el sacrament, Berengari no ofereix textos patristics de reforç. No obstant, a continuació suggereix que *en els escrits dels pares* es troba recolzament suficient per a aquesta lectura del *sacramentum* com a *signum*, segons la qual el *corpus christi* està present de forma *spiritualiter* en l'interior de l'home³⁵. I així,

*secundum quemdam modum, res ipsas esse quarum sacramenta sunt; univ-
ersaque ratio, universa auctoritas exigit, si constat quod dixerit aliquis: hic
panis est meum corpus...eum constituisse modi omnibus panis superesse, non
absumptam esse substantiam.*³⁶

4. *L'expositio rationalis de Berengari*

A partir de la línia 76, Berengari enuncia el que denomina la seva *causa*:

*panem et vinum mensae dominicae non sensualiter, sed intellectualiter, non
per absorptionem, sed per assumptionem, non in portiunculam carnis, con-
tra scripturas, sed secundum scripturas, in totum converti Christi corpus et
sanguinem...*³⁷

Naturalment, una afirmació d'aquest tipus requereix una fonamentació. I Berengari de Tours la defensa anunciant que a) fa aquesta afirmació mitjançant l'ús de la raó; b) i amb el recolzament de les *auctoritates*, perquè es constata en els seus escrits de forma abundosa.³⁸ Mentre que el caire de la

33. *De sacramentis* IV, 4, 20.

34. El terme usat és *bibis* (PE I. 37).

35. PE I. 40-46.

36. PE I. 52-56. No és possible la superposició de substàncies (*superesse*). S'han de veure també les línies 96-102: la raó resulta *acordar* amb la paraula de Déu, amb la que enuncia: *hic panis est corpus meum*. El tema del *superesse* apareix de forma recurrent en tot el DSC. Per exemple: I 1576, 2123, 2312; II 60, 355; etc.

37. PE I. 76-81: El pa i el vi, no *sensualiter* sinó *intellectualiter*, no per eliminació sinó per assumpció, no com una porció petita de carn...sinó *in totum* es converteix en el cos i la sang de Crist. Rera aquesta afirmació s'amaga la crítica a la teoria de les *portiunculae* de Lanfranc. Veure DSC part II, passim.

38. PE I. 81.

segona referència no té gaire més glòria que la seva mateixa afirmació seguida conseqüentment d'una abundosa llista de textos patristics i evangèlics convenientment ordenats, com vam veure a l'exemple analitzat anteriorment, la primera requereix una explicació extensa, començant pel mateix sentit del concepte *ratio*, o com el nostre autor diu, la seva missió i contingut.

La *ratio* berengariana, en aquest escrit, es regeix per dos principis no demostrats, dels quals no es posa en dubte la seva objectivitat. Functionen com a certes objectives de caire metòdic³⁹ i ontològic al mateix temps:

1. la *ratio* no accepta, quan cerca explicacions que la condueixin cap a la veritat, més que allò que la *mens* per ella mateixa entén.⁴⁰
2. de la mateixa manera, és necessari que quelcom no existeixi abans de la corrupció d'una altra cosa (a la que ha de substituir); una vegada corromput allò anterior, allò següent o posterior pot ara posar-se en el lloc d'allò anterior.⁴¹

El primer indica la relació directíssima existent entre qui cerca el coneixement, ja sigui intuïtivament, ja sigui deductivament, la *ratio*, i el receptor d'aquest coneixement, la *mens* humana. De nou tenim present una diferència cognoscitiva, en aquest cas psicològica, diversos llocs en els quals es concreta el coneixement. Aquesta distinció psicologista que trobem, esdevé epistemològica en documents posteriors.⁴²

El segon, naturalment, denega la possibilitat d'existència d'una substància en presència d'una altra encara no desapareguda, com és el cas del pa i el vi, convertits en cos i sang de Crist. Aquest principi de racionalitat del real és consonant respecte la teoria aristotèlica de la substància,⁴³ molt possiblement a l'abast de Berengari, ja directament o indirectament.

De fet, el significat d'aquest segon principi traspasa els límits cognoscitius que proposa el primer, inserint-se dins la realitat, suggerint la necessària presència d'una coherència en la realitat que s'ha de conèixer per la via de l'acceptació racional, ja sigui d'un tipus intuïtiu o per mitjà de les aptituds de la *mens*.

El primer principi té, no obstant, un caràcter epistemològic, centrat en un doble motiu: a) la diferenciació necessària que s'ha de fer entre *ratio*, que aquí sembla ser una qualitat cognoscitiva, i *humana mens*, lloc en el qual està situada aquesta qualitat cognoscitiva. No està clar que *ratio* i *mens* siguin la mateixa cosa. Com a mínim qualitativa i funcionalment. De la mateixa manera, b) s'afirmen uns límits cognoscitius: aquells imposats a

39. S'ha de veure també DSC I, 1778 i ss. Així mateix, també, Stock 1983, 280.

40. PE I, 82: *ratio, consulta intus veritate, quae menti humanae sola supereminet, renunciat...*

41. PE I, 87: *necessarium esse ante corruptionem alterius alterum non existere, corrupto nunc primum altero nunc primum posse incipere*. Aquest mateix principi també es troba en DSC I, 2308 ss. Per a una anàlisi d'aquest tipus de coneixement objectiu i evident a Berengari de Tours, veure Cantin 1977.

42. Per exemple, *Matronola 1936* i certes parts del llibre I de DSC (p. 84-102 ed. Huygens).

43. Perfectament possible el seu coneixement per la traducció de les *Categoriae* per part de Boeci. A més trobem vestigis d'aquesta teoria als *Opuscula Sacra* boecians, de lectura obligada gairebé a partir del segle VIIIè. Per a una interpretació de la pervivència i transformació del concepte aristotèlic de substància fins a Berengari es pot llegir *Matronola 1936*, Introducció.

la *ratio* per la capacitat comprensiva de la *mens humana*. Estem en via d'una postura epistemològica subjectivista tenyida d'intuïció?

La raó només coneix dins de certs límits representats per les possibilitats de la ment. I per una altra banda, és necessari que la realitat tingui una estructura ontològica de manera que sigui coherent i al mateix temps cognoscible. És a dir, sembla que s'afirmi que l'ordre de la realitat i el del coneixement han d'anar paral·lels per a poder donar-se aquest últim. I això imposa unes limitacions a la realitat en el seu desplegament i al coneixement en la seva capacitat. Dit d'aquesta manera, bé podria semblar un organigrama platònic en el qual és necessària una *συμπαθεια* entre l'ordre de la realitat i el seu coneixement, funció aquesta de tipus passiu, merament receptiva d'aquest ordre gràcies a certa qualitat o funcionalitat cognoscitiva de la nostra ment, o ànima, o raó.⁴⁴

Però observem massa detalls que tendeixen a determinar límits, tant en allò que és el cognoscible, com respecte a qui ho coneix. De moment, s'afirma la qualitat cognoscitiva, la *ratio*, capaç d'aconseguir una explicació que la conduïxi cap a la veritat. I a més, aquesta roman en sintonia amb uns principis lògico-ontològics dels que es suggereix que ordenen la realitat. I per últim, tot això s'enuncia des d'una posició cognoscitiva que premia un conjunt de veritats de caràcter objectiu, a les quals arriba la *ratio* mitjançant un procés intuïtiu.⁴⁵ D'aquestes veritats o evidències, com les denomina el mateix Berengari,⁴⁶ tenim aquests dos exemples esmentats en la *Purgatoria Epistola*, encara que l'obra de Berengari n'està farcida.⁴⁷ Aquest metaconeixement, inserit en l'individu li permet organitzar el coneixement del real, comunicar-ho (ja que es tracta d'unes metaveritats d'ordre universal. Un altre assumpte resulta ser la seva acceptació voluntària i intel·lectual) a d'altres individus, o sigui, compartir-ho i justificar uns límits interns i externs per al mateix. Es tracta d'activitat cognoscitiva o permissivitat per a la mateixa? Potser ambdues coses.

En un altre ordre de coses, però relacionat íntimament amb tot el que hem vist, afirma Berengari: *eadem ratio, sub iudice veritatis, convincit verba Domini quibus enunciat*,⁴⁸ expressades aquestes *verba Domini* per boca

44. La distinció, com hem vist més amunt, encara no és clara en aquest text. I possiblement tampoc en els posteriors. Merament es tracta d'una possible funcionalitat diferent, com es pot apreciar en el text *Matronola 1936*. Semblen units operacionalment per les tasques que fan *spiritus* i *intellectus* (veure *Matronola 1936* l. 180 ss., 235 ss., 283). La *ratio* afirma l'eficiència del coneixement que es dona *intellectualiter* (PE l. 76-81). Podem fer un intent d'organització conceptual segons l'ús: *ratio* (al costat d'*autoritas*) accedeix a la *veritas*; PE 150 s.; 53-54: l'accés es dona per l'evidència; l. 95 ss; al costat d'*autoritas*, l. 103; unida a la *dialectica*, DSC I 1753-1842. L'*intellectus* entén la transformació que té lloc en els *subiecta* (equivalents boecians de les *substantiae*), per acció del sagrament, PE 76 ss. El *spiritus* coneix mitjançant els *signa* sacramentals que (PE 47) són mostrats al *intellectus*. El concepte d'*anima* no apareix a la carta, però sí el de *mens*, que sembla agrupar tots els anteriors. I en la *mens*, segons Berengari, la *ratio supereminet*, per la seva capacitat d'accés a la veritat. Potser també perquè treballa dialècticament; cf. DSC, darrera cita; PE 82-83, 96, 99-103: la *ratio* descobreix la falsedat de la concepció sacramental del *superesse*, defensada per Lanfranc i Pascasi, segons el nostre autor.

45. Veure Cantin 1977. El procés pot ser dialèctic: DSC I 1779, 1795 ss.

46. Veure DSC I, 1778 ss.

47. Uns quants exemples: *Matronola 1936*, l. 213-215, 255-257, 284; DSC I, 1070, 1617, 1699 (el mateix, coincidint amb el segon que hem esmentat), 1670, 1778. Etc.

48. PE l. 96: la mateixa raó, sota el judici de la veritat, acorda amb les paraules de Déu. Es pot comparar amb DSC I, p. 67, 151, 172 (ed. Beekenkamp).

dels Pares de l'Església i a la Bíblia, en forma de paraula divina. D'això deduïm un parell de conclusions:

- a) no hi ha desacord entre la paraula divina (Evangeli, Antic Testament) i la *ratio* (evidència). I tampoc, naturalment, amb l'extensió històrica de la paraula divina que és l'obra dels Pares.
- b) totes les frases evangèliques són contradictòries a no ser que s'entenguin *intellectualiter*.⁴⁹ Per tant, el paper de la *ratio* també consisteix en adequar i comprendre la revelació divina, fent-la acordant en les seves parts: interpretant-la, o sigui, coneixent-la.

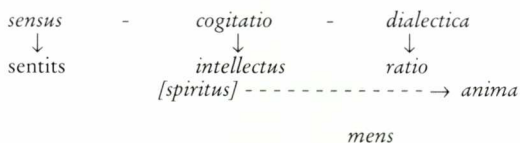
L'autoritat no perd força en el seu paper justificador, sinó més aviat (veure nota anterior) se'ns apareix copiosa i forta, en tant que la veiem relacionada amb la raó i l'evangeli.

5. La teoria del signum i de la ratio

I, finalment, una teoria del *signum* i de la *ratio*. Ens trobem en l'última part d'aquesta obreta. Com ja vam veure en l'estudi de la primera part, a les línies 25-27 Berengari fa referència a una definició agustiniana de *signum*⁵⁰ segons la qual aquest serà *res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*. En ella apreciem de seguida dos trets que satisfan les necessitats de la teoria berengariana, de la manera que l'estem descrivint: el signe, en primer lloc, ha de ser quelcom previ a allò *ingerit* (aquest terme usat per Agustí facilita més encara les co-

49. PE I. 99-102. Així mateix, diu Berengari, després d'utilitzar l'exemple anterior (I Cor 10:16), que *auctoritas non deerat evidens et copiosa, quamquam etiam hoc contiguum sit rationi, evangelica et apostolica* (PE I. 103-104).

50. Veure *De doctrina christiana* 2, 1, 1. Analitzem una mica més l'entramat cognoscitiu del nostre autor. *Sensus* i *cogitatio* són dues operacions diferenciades dins de l'acció del coneixement. El text en què es fonamenta és agustiniana, però si pensem que es tracta d'unes activitats que tenen lloc als sentits (*sensus*) i a l'*intellectus*, i que la *ratio* opera amb veritats necessàries mitjançant la *dialectica* i l'ajuda de l'*auctoritas* (PE 150-151), tenim l'organigrama següent:



i entenem que on s'efectua el coneixement és a l'*intellectus*, mitjançant una acceptació voluntària (*intellectualiter...per assumptionem...secundum scripturas*; PE 76-81, mitjançant assentiment de la *ratio*, la *fides* i l'*auctoritas*) i amb una afirmació *espiritual* en el cas del sagrament. I amb el recolzament de la necessitat que s'infereix de l'ús de la *ratio*... Tenim un organigrama potser excessivament modern, que procura cenyir-se a l'ús dels conceptes, i que no acorda gaire amb les afirmacions d'una coherència entre l'ordre dels *subiecta* i el de la *ratio*. Encara que aquest ordre només succeeix en el nivell d'ambdues coses. I en tot cas, la seva funció consisteix en garantir la necessitat de la *veritat* del coneixement. Potser massa racionalista, o massa platònic? I en mig de tot això, trobem una teoria del signe, per la qual aquest és allò que s'infereix pels sentits, anant a la *cogitatio* quelcom d'algun altre (PE 25-27. La definició és agustiniana, però és adoptada fortament i íntegrament) Podem parlar de *suppositio*?

ses al nostre autor) pels sentits. A més, i en segon lloc, el signe ha de ser allò que ens fa venir al coneixement de quelcom a algú, a alguna cosa. Naturalment, això té la lectura següent: allò que és susceptible de provocar en qui coneix quelcom un re-coneixement d'allò conegut.

Anterioritat i reconeixement, doncs. El *signum*, no posseeix una qualitat *suppositiva*,⁵¹ com serà distintiu dels autors del nominalisme tardà, encara que tampoc es tracta merament d'una designació de la cosa real? El *signum* està present en la cosa que es coneix, i per això té anterioritat (i potser naturalitat, per tant, almenys en Agustí). També està present en qui coneix, i per tant la seva qualitat re-cognoscent. La qual cosa seria una nova prova de la seva naturalitat.

Però creiem que no es tracta d'aquest sentit en el cas de l'ús berengarià. Perquè la teoria del *signum* i el seu ús, ja sigui sacramental o cognoscitiu, es presenta íntimament unida a la funció racional, o merament a la *ratio*. I aquesta roman, en el de Tours, subjecta a una doble qualitat o forma d'activitat.

En la carta a Adelman de Lieja, el nostre autor ofereix dos suggeriments terminants al seu ex-company d'estudis: primer, que no es deixi guiar per les *opiniones*; sinó que la *ratio*, en qualsevol de les dues modalitats, condueixi el seu coneixement. Aquestes variants de la *ratio* són⁵² les que segueixen: 1) *vel ipsa veritate*, l'evidència mateixa de la veritat, les veritats evidents de les que hem parlat anteriorment, o bé 2) *vel in authenticam scripturam prosecutione*, mitjançant una recerca de la veritat en els documents autèntics, en les autoritats de fiar.

Com adverteix Montclos,⁵³ el suggeriment de Berengari a Adelman es desenvolupa en el sentit de proposar-li que es recolzi cognoscitivament en la *ratio*, en comptes d'atenir-se a les dades empíriques i l'opinió. I per *ratio* entén Berengari juntament la lectura atenta de les escriptures i l'evidència racional. Totes dues conjuntament són les formuladores de la veritat.

Sorpren que Berengari no es refereixi al coneixement guiat pels sentits. Però això pot explicar-se pels següents motius: ens trobem en la primera fase del desenvolupament de la polèmica eucarística (la data aproximada de la carta és del 1053), i l'èmfasi se centra en l'explicació de les potencialitats de la *ratio*, no de la capacitat cognoscitiva.⁵⁴ I la *ratio*, simplement, prescindeix dels sentits en l'acte d'accedir a la veritat.⁵⁵ Només els usa per a justificar el coneixement adquirit amb anterioritat.

* * *

51. El fet és que fa venir a la *cogitatio* el record de quelcom *altre*, ja pot implicar una substitució o record cognoscitiu. Precisament, aquest *aliud aliquid* no té una relació natural amb la *res*... Tenim una significació no natural?

52. PE I, 149-151.

53. Montclos 1971, 141.

54. Tema aquest que es percep més clarament en les obres més tardanes com les citades DSC i *Matronola* 1936.

55. No és clar, però així es pot entendre, que *accés a la veritat* i *coneixement* no són el mateix en Berengari de Tours. Semblaria, més aviat, que es tracta dels resultats de dues qualitats cognoscitives diverses: la *ratio* i l'*intellectus*, que s'encarreguen d'executar les seves funcions de forma distinta i en àmbits diferenciats: mitjançant la intuïció i mitjançant una barreja de sentits i *cogitatio*, respectivament.

Arribem, amb aquests desenvolupaments, a la fi del nostre estudi d'aquest petit però important document. Ens queden uns quants temes oberts i unes línies d'interpretació sense acabar, com a producte lògic de la impossibilitat d'una major definició. Això és degut a la dimensió i temàtica genèrica del document. Una valoració d'aquesta obra ens duria a afirmar que: 1) la teoria del signe que hi proposa Berengari, malgrat estar subjecta a la tradició, en aquest cas agustiniana, permet diferenciar-la d'ella, per les característiques de certes teories epistemològiques de l'autor: la teoria de l'evidència cognoscitiva que es fa palesa en la seva concepció de la *ratio*, i no pas a l'ànima, entesa com a cert dipòsit de veritats immanents. Això fa que sospitem d'ella, potser com una dada a tenir en compte a l'hora de defensar la hipòtesi de la presència d'*activitat cognoscitiva* en la teoria del nostre autor. 2) El cos de Crist ja no apareix com *ipsum sacramentum*, des del moment que aquest es revesteix de significativitat, en ser entès com a *signum*, *figura*, *similitudo* i *pignus*. Al mateix temps, no veiem clara la implicació del reconeixement *intellectualiter*, *non sensualiter* del resultat sacramental, o sigui, el cos i la sang de Crist. No trobem una afirmació explícita de la evidència *realiter* de Crist en el pa i el vi. I més si anteriorment s'ha definit el sagrament com a *figura* i *similitudo*.

El resultat, com hem dit anteriorment, resulta una mica confús. Únicament apareix clar el tema del coneixement evident.

6. Conclusions

Podem veure en aquest tractat, encara que sigui com una espurna, un reflex d'una certa activitat cognoscitiva produïda en el subjecte (*individuus*) pel subjecte? Potser resulta un excès de bona voluntat hermenèutica, però creiem que la resposta pot ser afirmativa. Des del moment en què Berengari de Tours proposa l'acceptació⁵⁶ *intellectualiter* de la manifestació simbòlica d'un esdeveniment, creiem que ha donat el pas vers una tesi epistemològicament subjectivista. Si acceptem que segons Berengari, i potser és això el que veritablement molesta als teòlegs de procedència a) carolíngia⁵⁷ o b) substancialista,⁵⁸ el reconeixement de la força del sagrament

56. I aquesta pot ser la clau. Es tracta d'una acceptació per part de l'*intellectus*, i d'una afirmació per part de la *ratio*. Es tracta de dos nivells cognoscitius ara clarament diferents. I *spiritus*, accepta o confirma? La presentació del cos i la sang de Crist es fa *intellectualiter* i *spiritualiter* indiferentment. No queda clar si al mateix temps o no. En aquest text no trobem amb la claredat que apareix a *Matronola* 1936 l. 235 ss. De tota manera, *fides* (PE 14-15) i *spiritus* semblen tenir certa coordinació o afinitat. Ho demostraria l'*assumptio* (PE 78) amb què l'*intellectus* admet la conversió eucarística. I la *ratio* ratificaria aquest pas (PE 83-84) afirmant la seva possibilitat i necessitat.

57. Les primeres crítiques a l'obra berengariana provenen d'aquest sector, que de fet oscil·la entre les posicions substancialistes heretades de Pascasi Radbert i certes formes de simbolisme no tan manifestes com la de Berengari. És el cas del mateix Aldeman de Lieja o Hugues de Langres, entre d'altres.

58. Hem de veure darrere d'aquest mot la tasca de definició que es duu a terme a l'abadia de Bec i la major concreció que es dona en l'àmbit gregorià, que derivaran fins a la fórmula extrema de realisme, la definició eucarística *substantialiter* que s'imposarà al concili Laterà II de 1079. Veieu l'informe del mateix Berengari sobre aquest concili, editat per R.B.C. Huygens 1967. Així mateix, veure Heféle 1912.

depèn no tant sols de l'acte litúrgic sinó i sobretot de l'acceptació voluntària (*spiritualis, intellectualiter*).⁵⁹ Amb la qual cosa, es posa en entredit la qualitat mateixa del sagrament⁶⁰ i per això de la intuïció que ho serveix?

El problema de competència teològica, en qualsevol cas, és força clar. No ho és tant, potser, el fonament epistemològic que hi subjau, ja que en cas d'ésser present, significaria un cas importantíssim de manifestació de subjectivitat, i per tant, d'una cosmovisió diferent. La qual cosa impossibilitaria un diàleg entre les parts que entraren en conflicte. I això és ben cert que va succeir. De fet, tota l'obra que conservem de Berengari de Tours és una manifestació constant d'aquest problema irresoluble, amb diversos graus d'agudització i virulència.

No descartem, actualment, la presència de problemes polítics com a rerefons de tota la polèmica: primer, les relacions conflictives entre Anjou, Normandia i França; i després, el problema de les investitures i de la pre-reforma i reforma gregorianes.⁶¹ És ben cert que el desenvolupament d'aquests conflictes és paral·lel al de la polèmica eucarística. No obstant, el marc teòric en què es manifesta aquesta ens sembla qualitativament diferenciat del context polític al costat del qual es produeix. I el seu aïllament i anàlisi és possible precisament gràcies a aquesta diferenciació.

Donada la importància del problema i la petitesa de les dades rellevants, hem de deixar el tema conscientment obert. No hi ha, amb aquesta petita confrontació amb els textos, prou garantia per a una afirmació totalment segura. Hem de veure, i això ha de ser motiu d'altres treballs posteriors de més envergadura, una panoràmica més àmplia que abarqui la complexitat de la polèmica i l'obra de Berengari de Tours per a poder realitzar afirmacions de més entitat. No obstant, la sospita roman en peu.

BIBLIOGRAFIA

A. Autors antics citats

AGUSTÍ D'HIPONA, *De doctrina christiana* II, 1.

id. *De civitate Dei* X, 5; XXI.

id. *Enarrationes in Psalmos* III, 1.

id. *Epist. ad Bonifatium* 98, 9.

ADELMAN DE LIEJA *Epistola ad Berengarium Turonensem* (ed. en R.B.C. Huygens 1966).

59. Encara que no és el mateix aquesta acceptació, que afirmar que la conversió autèntica es fa al si del *spiritus*. No és el mateix el reconeixement de què ha d'estar així, que l'acte voluntari de voler-ho. Per on s'encamina Berengari de Tours? Pot ser que a la primera part de la seva obra vagi en la primera direcció (manifestació a l'interior de l'individu) i més tard en la segona (actuació voluntària d'acceptació)?

60. Entès com a eina de mediació.

61. Contemplades amb encert ja a Macdonald 1930.

- AMBROSI DE MILA *De sacramentis. De mysteriis* (Sources Chrétiennes 25bis; ed. a cura de dom B. Botte), Paris, 1980.
- ARISTÒTIL, *Categories* I, 3.
- BERENGARI DE TOURS *Purgatoria epistola ad Almannum* (ed en J. de Montclos 1971, 531-539).
- id. *Rescriptum contra Lanfrancum (De sacra coena)* (ed. de R.B.C. Huygens), Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis 84; Turnholt, 1988.
- id. *Memoria (del Concili Romà de 1078 i de Letrà de 1079)* (ed. en R.B.C. Huygens 1965, p. 388-403).
- id. *Document Matronola 1936* (ed. en M. Matronola 1936, p. 109-121).
- A.M.S. BOECI *Opuscula sacra* (ed. de H.F. Stewart i E.K. Rand), Loeb Classical Library, Cambridge, 1978.
- HUG DE LANGRES *De corpore et sanguine Christi adversum Berengarium* (ed en J. Ch. Didier 1981).

B. Autors moderns citats

- R. HEURTEVENT *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, 1912.
- J. HEFELE *Histoire des Conciles* V, 1 - Paris, 1912.
- A.J. MACDONALD *Berengar and the reform of sacramental doctrine*, Londres, 1930.
- M. MATRONOLA *Un testo inedito di Berengario di Tours e il concilio romano del 1079*, Milà, 1936.
- M. CAPPUYNS 'Bérenger de Tours' en Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. viii, col. 385-406.
- H. DE LUBAC *Corpus mysticum* - Paris, 1949.
- R.B.C. HUYGENS 'Bérenger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance' en *Sacris Erudiri* 16 (1965) 388-403.
- id. 'Textes latins du XI au XIII siècles' en *Studi Medievali* 8 (1967) 451-503.
- R. SOMERVILLE 'The case against Berengar of Tours. A new text' en *Studi Gregoriani* 9 (1972) 55-75.
- A. CANTIN 'Ratio et auctoritas dans la première phase de la controverse entre Bérenger et Lanfranc' en *Revue des Etudes Augustiniennes* 20 (1974) 155-186.
- id. 'La raison dans le *De sacra coena* de Bérenger de Tours' en *Recherches Augustiniennes* 12 (1977) 174-211.
- J.CH. DIDIER 'Hugues de Breteuil, évêque de Langres. Lettre à Bérenger de Tours sur la présence réelle' en *Recherches Augustiniennes* 16 (1981) 289-331.
- B. STOCK *The implications of literacy*, Princenton, 1983.