



## **“ Nouveaux témoignages sur les textes perdus d’Onofre de Florence OESA (1336-1403), bachelier en théologie à Paris ”,**

Monica Brinzei

### **► To cite this version:**

Monica Brinzei. “ Nouveaux témoignages sur les textes perdus d’Onofre de Florence OESA (1336-1403), bachelier en théologie à Paris ”,. Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 2021. <hal-03175424>

**HAL Id: hal-03175424**

**<https://hal.science/hal-03175424v1>**

Submitted on 20 Mar 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

*Nouveaux témoignages sur les textes perdus d'Onofre de Florence OESA (1336-1403),  
bachelier en théologie à Paris*

par Monica Brinzei  
IRHT-Section Latine (ERC-DEBATE)  
Campus Condorcet  
Bâtiment de recherche Nord  
14 cours des Humanités  
93322 Aubervilliers Cedex

*Résumé*

*La présente étude propose de définir quelques traits du portrait intellectuel d'Onofre de Florence (1336-1403), formé à Paris et actif en Italie. À travers les témoignages de Jean de Bâle, OESA et de Jean Régis, OFM, on peut reconstituer des thèses doctrinales d'Onofre de Florence ainsi que quelques preuves de son passage par Paris. L'article présente en annexe quelques fragments inédits des discussions engagées par Onofre pendant les débats sur ses principia des Sentences lus à Paris en 1369-1370.*

*Abstract*

*This article aims to sketch the intellectual portrait of Onofrio of Florence (1336-1403), who studied at Paris and was active in his native Italy. Through the testimony of John Hiltalingen of Basel OESA and John Regis OFM, it is possible to reconstruct Onofrio's doctrines as well as find some evidence for his sojourn in Paris. An appendix presents editions of fragments from Onofrio's participation in the principal debates as Augustinian bachelor of the Sentences at Paris in 1369-1370.*

*Zusammenfassung*

*Dieser Aufsatz beabsichtigt, das intellektuelle Porträt von Onofrio von Florenz (1336-1403), der in Paris studierte und darauf in seiner Heimat, Italien tätig war, einführend darzustellen. Anhand von Texten von Johannes Hiltalingen von Basel (OESA) und Johannes Regis (OFM) können Onofrios Doktrin rekonstruiert und einige Beweise bezüglich seines Pariser Aufenthalts vorgelegt werden. Der Anhang bietet Editionen von Fragmenten aus Onofrios principia Debatten als Augustiner-Bakkalaureus für Sentenzen in Paris in den Jahren 1369-1370.*

[Mots-clés : l'ordre des ermites du Saint-Augustin, Onofre de Florence (1336-1403), Jean de Bâle, Jean Régis, *principia* des questions des *Sentences*, vespéris, prédestination, grâce, mérite]

*Nouveaux témoignages sur les textes perdus d'Onofre de Florence OESA (1336-1403),  
bachelier en théologie à Paris\**

Monica Brinzei

L'historien de l'ordre des ermites du Saint Augustin, E. L. Saak<sup>1</sup> rend témoignage de la pauvre connaissance, que nous avons encore, des auteurs de la fin du Moyen Ages appartenant à cet ordre. Selon lui, leurs textes, demeurant seulement dans les manuscrits où dans des *editiones principes*, représentent un véritable obstacle lorsqu'il s'agit de mesurer leur apport doctrinal. Mais à part cela, il faut encore ajouter les cas où l'histoire de la transmission d'un auteur est encore plus dramatique. Quoi dire des auteurs dont leurs textes sont perdus aujourd'hui ?

Onofre de Florence (1336-1403), un véritable anonyme de l'historiographie moderne, semble avoir en quelque sorte marqué son temps. Au moins, celui-ci peut être le message qu'inspire l'effigie d'Onofre représenté en tant qu'archevêque de Florence. Ce portrait peut encore être admiré à Brescia, dans l'ancien couvent des Ermites de St. Augustin de S. Barnaba<sup>2</sup> qui héberge à présent le Conservatoire de Musique « Luca Marenzio » de Milan. Onofre est à découvrir en compagnie de huit frères augustins. Le nom de cinq d'entre eux est mentionné sur un bandeau, signe de leur haute place dans l'ordre des frères ermites. Onofre est entouré par Thomas Anglicus, le cardinal Alessandro Oliva di Sassoferrato (1407-1463), le commentateur biblique Pietro Rossi (1403-1459)<sup>3</sup>, et encore par Augustin Favaroni de Rome<sup>4</sup>. Sur la gauche, le dernier frère se distingue par ses lunettes, mais il reste anonyme.

Inspirée et intriguée par ce portrait, la question qui m'interpelle est la suivante : Qui a été l'homme et quel a été le chemin de ce frère ermite en robe d'archevêque ? Afin de trouver des réponses à ces questions je procéderai en plusieurs parties. Je commencerai avec une brève notice biographique d'Onofre en rassemblant des informations disponibles sur lui à l'heure actuelle. Dans une deuxième partie, afin d'ajouter une touche plus personnelle au portrait d'Onofre je m'appuierai sur le témoignage de Jean de Bâle qui, dans son commentaire des *Sentences*, et vespéries mentionne à quelques reprises Onofre. Dans la troisième partie je

---

\* Cette étude a été financée par le projet ERC\_CoG\_771589\_DEBATE.

<sup>1</sup> E.L. SAAK, *Creating Augustine. Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*, Oxford 2012, p. 226: "Many of the authors defining late medieval Augustinianism are still largely unknown. Their works are extant only in manuscripts and early printed editions, remaining as meaningless marks scratched on parchment or paper."

<sup>2</sup> Une belle reproduction de ce portrait peut être admirée sur la couverture et à la fin (planche 2) du volume ONOFRIO DA FIRENZE, *Retorica*, ed. F. GALLO, Milano 2016.

<sup>3</sup> Professeur de philosophie à Sienne, réputé exégète biblique, il avait critiqué Nicolas de Lyre pour ses interprétations littéraires dans ses *Postilla*. Il a également soutenu que l'Ancien Testament est une anticipation des idées d'Aristote et qu'il ouvre la perspective d'une interprétation astrologique et cosmique de l'univers. Pour plus de renseignements sur cet auteur voir G. FIORAVANTI, « Alcuni aspetti della cultura umanistica senese nel '400 », *Rinascimento*, 19 (1979), p. 117-167, et encore du même auteur, « Pietro de' Rossi. Biblia e Aristotele nella Siena del '400 », *Rinascimento*, 20 (1980), p. 87-159.

<sup>4</sup> Augustin Favaroni de Rome, apparemment un autre anonyme, peut être découvert à travers ses *principia*, et le texte de ses *Sentences* conservés dans le manuscrit Berlin, Staatsbibliothek, lat. 851. Il a lu ses *Sentences* à Bologna entre 1388-1389 et on le retrouve en tant que professeur de théologie à Florence en 1416. Une série de propositions de son traité *De sacramento unitatis Christi et Ecclesiae* on fait l'objet de condamnations au concile de Bâle. Voir W. ECKERMANN, « Augustinus Favaroni von Rom und Johannes Wyclif. Der Ansatz Arer Lehre über die Kirche », in C. P. MAYER – W. ECKERMANN (ed.), *Scientia Augustiniana*, Würzburg 1975, pp. 323-348. Concernant ses questions sur les *Sentences* voir S. FRIEMEL, *Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni von Rom O.E.S.A. (+1443)*, Würzburg 1950, et sur ses *principia* voir M. BRINZEI, "Theology versus Metaphysics : the case-study of Augustinus Favaroni of Roma's *principia* at the Faculty of Theology from Bologna", in M. BRINZEI – W. DUBA (ed.), *Principia between institutional exercise and philosophical debate*, (SSent., 6), Turnhout 2020 (à paraître).

démontrerai comment les *principia* de Jean Régis contribuent à nous faire découvrir encore davantage la pensée d'Onofre. Je conclurai par une annexe où je propose une transcription des notes de Régis sur sa confrontation avec Onofre. Dans une annexe finale, qui est composée de la transcription des notes de Régis, on aura accès aux idées d'Onofre. Commençons donc avec quelques dates.

### Onofre de Florence *eximius Parisiensis magister*

Onofre de Florence<sup>5</sup> est né à Florence en 1336, devient très tôt ermite augustin. Par la suite il est fait maître en théologie à Paris où il a lu les *Sentences* entre 1369-1370. Entre 1372 et 1384, il semble qu'il a enseigné à Pérouse, mais sur cette période de sa vie les informations sont très rares. En 1384, Onofre est nommé évêque de Volterra et en 1390 archevêque de Florence. Sa carrière en pleine ascension semble être affectée par ses affinités politique du moment où le pape Bonifacio IX le transfère de Florence à Comacchi. Il choisira alors de se retirer dans le couvent de Santo Spirito de Florence où il meurt en 1403. Il légua à ce couvent également sa bibliothèque dont on ne peut aujourd'hui identifier qu'un seul volume<sup>6</sup>. Il s'agit d'un exemplaire des questions des *Sentences* d'Ugolin d'Orvieto<sup>7</sup>.

Onofre sort peu à peu de l'ombre de l'histoire. Tout d'abord par un article de dictionnaire en 1998<sup>8</sup>, ensuite par une publication en 2013<sup>9</sup> suivie d'une élégante édition critique de son traité *Retorica* publié en 2016<sup>10</sup>, et considéré par son éditeur Federico Gallo l'*unica opera superstite dell'agostiniano*, étant donné que tous ses autres écrits sont perdus aujourd'hui<sup>11</sup>.

Le traité de la *Retorica* d'Onofre, écrit en 1372 dans le *studium* de Perugia, publié en 1384, et transmis par le manuscrit Milano, Ambrosiana B. 161 sup., est un témoignage rare pour mieux comprendre l'usage de la rhétorique en théologie ainsi que la transmission de la rhétorique cicéronienne à l'aube de l'humanisme. Il a été initialement composé de deux prologues dont un est perdu aujourd'hui<sup>12</sup>. Le prologue qui a survécu représente la pièce maîtresse de ce texte, par le vocabulaire, le contenu et par sa forme, car il garde les traces d'un exercice scolastique : une division en thèses, avec des contre arguments, des *suppositiones*, *conclusiones*, *dubitationes* et des réponses. Du point de vue du contenu, les discussions rappellent de thème des *questiones* des *Sentences*, comme la *locutio angelorum*. A part le prologue, le reste du texte d'Onofre semble être assez classique en suivant le modèle

---

<sup>5</sup> Je préfère la forme en français Onofre de Florence. Pour l'italien Gallo suggère le nom d'Onofrius de Firenze à la place d'Onofrius dello Stecuto pour sa simplicité. Dans son édition Gallo passe en revue toutes les variantes de son nom en indiquant aussi comment cette diversité a été beaucoup enrichie par les sources anciennes qui mentionnent l'auteur. Voir l'*Introduzione* dans GALLO, *Retorica*, p. XI, n. 2.

<sup>6</sup> Selon Ypma, les ermites de Saint-Augustin léguaient leurs bibliothèques à l'endroit où ils mouraient. E. YPMA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*, Paris 1956, p. 108.

<sup>7</sup> D. GUTIÉRREZ, O.E.S.A., « La biblioteca di Santo Spirito in Firenze nella metà del secolo XV », *Analecta Augustiniana*, 25 (1962), p. 62, n° 356 : *Liber V mediocris. Scriptum super quatuor libros sententiarum magistri Vgolini ordinis heremitarum, de libris magistri Honofri. Completus et copertus corio albo. Cuius principium Exemplo veri summique magistri. Finis penultime carte Infirmitas oculi vel carentia visus.*

<sup>8</sup> F. ALLEGREZZA, « Onofrio dello Stecuto », *Dizionario Biografico degli Italiani*, 38 (1990), p. 93-94.

<sup>9</sup> F. GALLO, « La *Retorica* del magister Onofrio Fiorentino », *Aevum*, 84/3 (2013), p. 593-608.

<sup>10</sup> Voir supra note 2.

<sup>11</sup> La liste dressée par Gallo, qui a déployé plusieurs sources anciennes, compte ces ouvrages perdus : *Harmonia Evangeliorum*, *Libri quattuor expositionis super quattuor Evangelia*, *Commentarium super Missus est Angelus*, *Commentarium super Canticum B. Virginis Magnificat*, *Expositio seu commentaria in Acta Apostolorum*, *Commentarii super libros Sententiarum*, *Sermones ad populum et ad clerum*. Cf. GALLO, « La *Retorica* », p. 598, n. 46-50.

<sup>12</sup> Cela est indiqué dans le manuscrit au f. 24 à l'encre rouge : *Primo prologo dimisso, secundus incipit*. Voir ONOFRIO DA FIRENZE, *Retorica*, ed. F. GALLO, p. 3.

du XIII<sup>ème</sup> siècle, à savoir une exposition littéraire du *De inventione* de Cicéron et de la *Rhetorica ad Herennium*<sup>13</sup>.

Concernant son texte sur les *Sentences* de Pierre Lombard, Marcolino indique en s'appuyant sur le catalogue médiéval des Augustins de Prague qu'une copie se trouvait là-bas en 1418<sup>14</sup>. Il semble que la trace d'une autre copie, également perdue aujourd'hui, pourrait être signalée à Pérouse, qui y serait parvenue lors du séjour d'Onofre là-bas. A l'époque moderne à un moment donné, le manuscrit Roma, Biblioteca Angelica 217 lui a été attribué<sup>15</sup> comme témoin de ses questions sur les *Sentences* à cause d'une notice qui indique pourtant plutôt que le manuscrit lui a appartenu. Stegmüller avait déjà signalé, dans une entrée dédiée à Pseudo-Onofrius que ce codex contient le commentaire d'Hannibald de Hannibaldis et des fragments de Robert Kilwardby<sup>16</sup>.

On doit à Gallo un dossier fouillé sur la vie et l'activité intellectuelle de ce frère augustin italien. Pourtant on peut encore ajouter quelques nouvelles remarques à ce dossier.

Grâce aux *principia* du franciscain Jean Régis on a la confirmation qu'il lit les *Sentences* à Paris en 1369-1370, car Onofre est mentionné en tant que *socius* du franciscain Jean Régis dans le manuscrit Paris, BnF, lat. 15156. A part cette mention, lorsqu'on essaie de rassembler les quelques pièces du puzzle concernant son séjour à Paris, on peut supposer qu'il a probablement essayé d'obtenir le titre de maître le plus vite possible afin de retourner en Italie. A l'appui de ce départ à la hâte de Paris, on trouve le témoignage de Jean de Bâle, qui dans son intervention en faveur de la défense de Jean Blanchard lors de son procès en 1384<sup>17</sup>, invoque le cas d'Onofre qui avait payé environ 50 francs au chancelier Jean de la Chaleur<sup>18</sup>. Par cet exemple, Jean de Bâle tente de blanchir Blanchard en insistant qu'il n'est pas le seul chancelier à percevoir de l'argent afin d'intervenir dans le processus d'obtention des diplômes. Selon Bernstein<sup>19</sup>, qui a dédié une belle monographie à 'l'affaire Blanchard', ceux

<sup>13</sup> J. O. WARD, *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary* (TSMAO, 58), Turnhout 1995, p. 193-194. Voir encore l'*Introduzione* dans GALLO, *Retorica*, p. XXIX-XXXVI.

<sup>14</sup> Voir l'introduction de V. Marcolino dans IOHANNES DE BASILEA OESA, *Lectura*, vol. I, p. 81, n. 218. Marcolino cite d'après J. KADLEC, *Das Augustinerkloster Sankt Thomas in Prag vom Gründungsjahr 1285 bis zu den Hussitenkriegen, Mit Edition eines Unkundenbuches*, (Cassiciacum, 36), Würzburg 1985, p. 423, n. 234, la référence aux *Sentences* d'Onofre : *Item Onofrius de Florentia cum Communiloquio super quattuor libros Sententiarum, cuius principium est 'Ave Maria', finis vero 'abbates'*.

<sup>15</sup> ALLEGREZZA, « Onofrio dello Steccuto », p. 93. A. ZUMKELLER, *Theology and History of the Augustinian School in the Middle Ages*, trad. J. R. ROTELLE, (The Augustinian Series, 6), Villanova 1996, p. 51.

<sup>16</sup> F. STEGMÜLLER, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, vol. 1, Würzburg 1947, no. 612, p. 296. Cette attribution est remise en cause par Gallo dans son introduction à l'édition d'ONOFRIO DA FIRENZE, *Retorica*, p. XIII.

<sup>17</sup> H. DENIFLE, E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. III, Paris 1894, p. 412.

<sup>18</sup> En dépit du fait que Jean de la Chaleur ait été condamné, cela n'a pas nuit au développement de sa carrière, contrairement à Jean Foulechat, qui a été obligé de quitter Paris et d'interrompre sa carrière de théologien. En fait, après 1363, date à laquelle Jean de la Chaleur retire devant le chancelier et la Faculté de théologie deux thèses portant sur la perfection infinie de Dieu, il a poursuivi son activité au sein de la Faculté. Ainsi il est nommé par Grégoire XI chancelier de l'université à partir d'octobre 1370 et il a gardé cette fonction jusqu'à sa mort en 1381, lorsque le célèbre Jean Blanchard lui succède. Plusieurs détails démontrent qu'il s'agit d'un personnage illustre : Pierre Plaoul obtient sa licence à la Faculté des Arts sous sa régence, Christine de Pisan le mentionne dans son histoire de Charles V. Cf. CHRISTINE DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du Sage Roy Charles V*, édition par S. SOLENTE, vol. 2, Paris : Librairie ancienne Honoré Champion, 1940, p. 114-115.

<sup>19</sup> A. E. BERNSTEIN, *Pierre d'Ailly and The Blanchard Affair. University and Chancellor of Paris at the Beginning of the Great Schism*, Leiden 1978, p. 101. Il faut encore ajouter ici que dans la lettre que le pape Grégoire XI adresse au chancelier de l'université Jean de la Chaleur le 29 février 1372 on trouve des références à Jacques d'Elville, mais aucune n'est faite à son *socius* Onofrius de Rome. Cf. GREGOIRE XI, *Lettres communes*, A. M. HAYEZ – J. MATHIEU – M. F. YVAN (ed.) (on Brepolis, *Ut per litteras apostolicas...*, n° 21035, dernière consultation 2018-06-12). Voir l'introduction de C. Schabel au volume *The Cistercian James of Elville (†1393): Author at Paris and Authority at Vienna*, in M. BRINZEI – C. SCHABEL (ed.), (SSent., 3), Turnhout 2018, p. 1-20, ici 4-5.

qui payaient une somme supérieure à 20 francs étaient motivés principalement par le fait d'obtenir un raccourci dans leurs études<sup>20</sup>. Cela pourrait aussi être le cas d'Onofre, qui a dû déboursier de l'argent pour achever le plus vite ses études à Paris afin de se rendre plus vite à Pérouse. Sans interpréter le témoignage de Jean de Bâle, Gallo avance aussi l'idée que probablement Onofre est déjà en Italie en 1371 et qu'entre cette date et 1384, moment où il est devenu évêque de Volterra il a enseigné dans le *studium generalium* de Pérouse où d'ailleurs se trouvaient à l'époque aussi tous ses écrits (commentaire biblique, *Sentences*, *Sermones*)<sup>21</sup> destinés à l'enseignement<sup>22</sup>.

En l'absence d'autres dates, on ne peut que tenter de découvrir le portrait intellectuel d'Onofre en s'appuyant sur les témoignages de ses contemporains et de leurs notices. Damascius Trapp avait déjà suggéré dans une brève note de bas de page de son magistral article que les guides à suivre pour découvrir Onofre sont Jean de Bâle et Jean Régis, fait confirmé d'ailleurs par Marcolino<sup>23</sup>. Essayons de voir ce qu'on peut retirer lorsqu'on analyse ces sources.

### *Jean de Bâle et son témoignage concernant Onofre de Florence*

Jean de Bâle semble être un témoin clef lorsqu'on tente de trouver des échos d'Onofre. Il mentionne son confrère italien à deux reprises dans ses vespéries et deux fois dans ses questions sur les *Sentences*.

Ses vespéries<sup>24</sup> qui ont eu lieu à Paris entre décembre 1371 et janvier 1372<sup>25</sup> se lisent dans le manuscrit München, Clm 26711 (f. 386ra-396ra). Jean y cite Onofre en tant qu'*amicus meus baccalarius Onofrius*. Cela signifie qu'au début de l'année 1372, Onofre n'est pas encore *magister* et qu'il se peut qu'il ait été licencié plus tard, probablement en 1373 même s'il n'apparaît pas sur la liste de 1373<sup>26</sup>. Quant à la référence *amicus meus*<sup>27</sup>, il est difficile d'apprécier le degré de leur relation, tout autant que de déterminer si la courtoisie de Jean de Bâle est sincère, rhétorique ou ironique. Il est possible que son frère augustin allemand adopte en fait une attitude moqueuse, car après avoir certifié qu'Onofre a donné de l'argent au chancelier pour son diplôme, il le critique chaque fois lorsqu'il évoque ses positions doctrinales. Si l'on comprend bien Jean de Bâle, alors cet *amicus meus* ne semble pas être un *ami de la vérité*, car selon Jean, Onofre se trompe avec constance. Voici ses deux premiers témoignages.

Au début de ses vespéries, Jean de Bâle donne la structure de sa question : *declaratio terminorum*, suivie des *aliquas conclusiones*, concernant les *conclusiones recitabo doctorum et sanctorum sententias authenticas*. A partir de ces citations, il déterminera quelques *regulas*

<sup>20</sup> BERNSTEIN, *Pierre d'Ailly and The Blanchard Affair*, p. 99.

<sup>21</sup> Une liste de ses ouvrages se trouve dans D. PERINI, « Fr. Onofrius Stecchetti de Visdomini », *Bibliographia Augustiniana*, vol. III, Firenze 1935, p. 211 ; et encore GALLO, « La Retorica del magister Onofrio », p. 598-599.

<sup>22</sup> L'introduction de Gallo dans ONOFRIO DA FIRENZE, *Retorica*, p. XVII-XVIII.

<sup>23</sup> D. TRAPP, « Augustinian Theology of the 14th Century: Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore », *Augustiniana*, 6 (1956), p. 146-274 pour ici p. 268-269, n. 112. Voir l'introduction de Marcolino dans IOHANNES DE BASILEA OESA, *Lectura*, vol. I, p. 81.

<sup>24</sup> Sur les vespéries voir Z. KALUZA, *Nicolas d'Autrécourt ami de la vérité*, p. 51, n. 114 ; p. 54, n. 122.

<sup>25</sup> Voir l'introduction de V. Marcolino dans IOHANNES DE BASILEA OESA, *Lectura*, vol. I, p. 29.

<sup>26</sup> La même situation se trouve aussi dans le cas de son *socius* Jacques d'Eltville qui a débattu en même temps qu'Onofre ses *principia* en 1369-1370. Des informations dans les colophons de ses manuscrits indiquent qu'Eltville a été *magister* après 1373. Voir l'introduction de SCHABEL, « Introduction », p. 5-6. Pour la liste de licenciés voir T. SULLIVAN, *Parisian Licentiate in Theology, A.D. 1373-1500. A Biographical Register. Vol. 1. The Religious Orders*, (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 37), Leiden 2004, p. 12-13.

<sup>27</sup> Le titre de l'ouvrage *Nicolas d'Autrécourt ami de la vérité*, de Z. Kaluza est aussi inspiré par l'usage que Nicolas fait de ce terme de l'*amicus veritatis*, notamment dans son traité *Exigit ordo*.

*catholicas veras*. Cela sera suivie des objections et à la fin il donnera ses solutions. Dans cette géographie d'arguments on peut localiser les références à Onofre dans la partie des *sententias authenticas*.

Dans le premier article, Jean de Bâle centre la discussion sur la Trinité et sur la façon qu'a le Fils d'être l'image du Père. La discussion est enrichie par des réflexions sur la relation des personnes dans la Trinité et sur la nature des perfections des personnes divines. Un lieu commun parmi les théologiens, surtout du XIV<sup>e</sup> siècle, semble être d'aborder pour ce genre d'analyse la définition d'une pure perfection. Celle-ci, est enracinée dans le *Monologion* d'Anselme<sup>28</sup> lorsqu'il analyse quel prédicat peut être énoncé de la nature divine. Quoique celui-ci n'emploie pas le terme de *perfectio simpliciter*, cette syntagme a eu une longue fortune, qui a été reconnue par Duns Scot comme la *famosa descriptio*<sup>29</sup>. Jean de Bâle cite Onofre par rapport à cette définition afin de le critiquer car, selon lui, Onofre, *son ami*, ne se distingue pas des autres (*de aliis non differebat*) et sa réponse est insuffisante (*quasi insufficientis respondet*)<sup>30</sup>. Il est évident que Jean n'est pas impressionné par la position d'Onofre, et même s'il ne donne aucun renseignement sur les autres positions auxquelles il rattache celle d'Onofre, on peut penser qu'il s'agit de Grégoire de Rimini et d'Alfonsus Vargas Toletanus<sup>31</sup> qui, parmi les augustiniens, accordent dans leurs discussions sur la matière de la distinction 25 du livre I des *Sentences* de Pierre Lombard une attention particulière à la dite définition anselmienne de ce qu'ils nomment la *perfectio simpliciter*.

La deuxième référence à son 'ami' se lit dans le deuxième article de ses vespées lorsqu'il discute si la créature est coéternelle à Dieu ou autrement dit si Dieu a créé l'homme dans l'éternité et non *temporaliter*. Dans le troisième corollaire, Jean critique toute une suite de frères ermites augustiniens, composée des figures majeures de l'ordre, reconnus pour avoir soutenu dans leur livre II de leurs *Sentences* que Dieu *aliquam creaturam eternaliter et non temporaliter producere vel produxisse*. Il s'agit de : Thomas de Strasbourg, Grégoire de Rimini et Ugolin d'Orvieto. A cette cohorte, Jean ajoute Onofre, qu'il accuse d'avoir souscrit à cette direction de pensée :

*Tertium corollarium contra Gregorium, Hugolinum, Thomam de Argentina in eorum libris secundis : Simpliciter est impossibile vultum filialem aliquam creaturam eternaliter et non temporaliter producere vel produxisse. Patet corollarium ex dictis, quia vel facit sic quod creatura esset Deo coeterna, et hoc est impossibile, vel sic quod ipsa esset producta ante quodlibet tempus, et hoc etiam est impossibile, ex conclusione. Ex quo patet quod minus verum dixit pater et amicus meus baccalarius Onofrius in responsione proxima ordinaria qua dixit quod potuit eternaliter aliquid creatum vel mutabile produxisse. Patet satis ex dictis*<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI, *Monologion*, c. 15, *Opera Omnia*, ed. F. S. SCHMITT, vol. I, Edinburg 1948, p. 28-29.

<sup>29</sup> Pour l'histoire de cette définition voir J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, (STGM, 107), Leiden-Boston 2012, p. 391-393. Et encore M.J.F.M. HOENEN, *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, (STGM, 50), Leiden-New York-Koln 1993, p. 27-28.

<sup>30</sup> IOHANNES HILTALINGEN DE BASILEA, *Vespera*, München, Clm 26711, f. 389va : *Ex hiis patet quod pater meus et amicus Onofrius respondendo vel ab aliis non differebat vel insufficientius quasi ad omnia argumenta respondebat. Et hec de corollariis prime considerationis sint dicta*.

<sup>31</sup> ALFONSUS VARGAS TOLETANUS, *Questiones super libros Sententiarum*, I, dist. 25-27, art. 2, concl. 1 (transcrit L. CIOCA : <http://thesis-project.ro/alphonsusvargas/texts.html>). GREGORIUS ARIMINENSIS, OESA, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, dist. 26-27, art. 1, ed. A. D. TRAPP – V. MARCOLINO, elab. V. MARCOLINO – W. SIMON – W. URBAN – V. WENDLAND, vol. 3, Berlin-New York 1984, p. 59-61.

<sup>32</sup> IOHANNES DE BASILEA, OESA, *Vespera*, München, Clm 26711, f. 294vb.

Selon Jean, Onofre se joint à ses prédécesseurs augustins en souscrivant à l'idée qu'une créature ou un être changeable (*mutabile*) peut être produit de toute éternité (*eternaliter*). Jean estime cette hypothèse impossible et ne manque pas l'occasion de critiquer à nouveau la position d'Onofre en énonçant de façon tranchante que ce que l'*amicus meus* soutient est *minus verum*.

Jean de Bâle demeure sans doute un témoin important dans la reconstruction des idées d'Onofre étant donné qu'il le cite à deux reprises dans son commentaire des *Sentences* soutenu à Paris en 1368-1369<sup>33</sup> et rédigé où édité entre 1368-1371<sup>34</sup>. Les dates de ce commentaire sont intéressantes, car on peut comprendre que les fragments que Jean reproduit du commentaire d'Onofre ont été ajoutés en fait au moment de la mise au net du texte de Jean. En fait, si Jean a lu ses *Sentences* dans l'année académique 1368-1369 et Onofre entre 1369-1370, il en résulte qu'en 1368 Jean ne pouvait pas citer un texte qui est institutionnellement produit/défendu entre 1369-1370, à moins qu'une copie d'une 'variante italienne' ou pré-parisienne du commentaire d'Onofre n'ait été en circulation entre les frères augustins à Paris.

Mais, voyons maintenant ce que Jean cite d'Onofre. La réponse est donnée dans le livre I, distinction 19, première conclusion où Jean place son confrère en compagnie de Grégoire de Rimini. Son intérêt est, cette fois-ci, de réfuter la position d'Onofre concernant la nature des attributs distinguant les trois personnes de la Trinité :

*Ex quibus sequitur primo, <quod> Gregorius libro 1 distinctione 8 quaestione 2 articulo 1 similiter et Onofrius insufficienter describunt attributum. Patet, quia plura /M111rb/ dimittunt in suis descriptionibus, quae tamen hic rationabiliter ponuntur. Secundo sequitur, quod Onofrius in materia ista et alibi in suis dictis sibi contradicit. Nam alibi dicit notionalia dicere perfectionem simpliciter, et hic dicit per hoc attributum a notionali differre.*<sup>35</sup>

Jean n'est pas tendre avec Onofre. Il caractérise sa position comme insuffisante et incomplète, et conclut qu'Onofre se contredit lui-même (*sibi contradicit*). Cette attitude critique se retrouve lorsque Jean de Bâle se réfère pour la deuxième fois à Onofre dans son commentaire. Cette fois-ci, le contexte est donné par le livre I, distinction 41, deuxième conclusion, lorsque Jean de Bâle s'intéresse aux causes de la prédestination. Est-ce que Dieu est la cause de la prédestination et de la damnation éternelle ? Le deuxième corollaire analyse la validité de cette conséquence : *A est reprobatus, igitur ab aliquo peccato erit vitiat*, car Jean défend l'idée que c'est la faute et le péché qui déterminent une damnation éternelle. La discussion est présentée à travers les lunettes de Jean sous la forme d'un résumé d'une confrontation orale entre Jean de Bâle et son confrère Ugolin d'Orvieto où Onofre intervient pour défendre la position d'Ugolin. Le débat semble être connecté avec d'autres thèses similaires débattues dans les vespérales de Jean. Afin de comprendre la référence à Onofre, il faut s'attarder un peu sur le contexte de cette confrontation. Jean soutient que la cause de la réprobation réside dans la faute ou le péché. Afin de renforcer sa thèse il cite l'autorité de Pierre Lombard, qui, dans la distinction 40, c. 2 en reformulant un passage du Pseudo

---

<sup>33</sup> Voir l'introduction de V. Marcolino dans IOHANNES DE BASILEA, OESA, *Lectura*, t. 1, p. 27-29. Il faut encore ajouter que Marcolino se sert pour sa datation de l'ouvrage de Z. Kaluza, *Thomas de Cracovie contribution à l'histoire du collège de la Sorbonne*, (Académie Polonaise des Sciences, Institut de Philosophie et de Sociologie), Wrocław-Varsovie-Cracovie-Gdansk 1978. Pour la lecture des *Sentences* pendant une unique année à Paris voir W. DUBA, C. SCHABEL, "Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year *Sentences* Lecture at Paris", *Recherche de Théologie et Philosophie médiévales*, 84/1 (2017), p. 143-179 at p. 146-159.

<sup>34</sup> Voir l'introduction de V. Marcolino dans IOHANNES DE BASILEA, OESA, *Lectura*, vol. I, p. 42.

<sup>35</sup> IOHANNES DE BASILEA OESA, *Lectura Super Quattuor Libros Sententiarum, Super Primum Librum*, ed. V. MARCOLINO, coop. M. BRINZEI – C. OSER-GROTE, (Cassiciacum-Supplementband, 20.2), vol. II, Würzburg 2017, p. 230, l. 3-9.



Augustin *Hypognosticon* selon lequel Dieu « a connu à l'avance que les pécheurs vivent dans le péché »<sup>36</sup>, affirme que Dieu réserve la peine éternelle à ceux qui sont dans la faute<sup>37</sup>. Jean, ajoute qu'Ugolin défend le contraire de cette idée lorsqu'il dit que Dieu est miséricorde et qu'il peut aussi supprimer la faute, ce qui aurait comme conséquence immédiate le fait que Dieu choisit qui serait damné et qui mériterait une vie éternelle. Jean contre-attaque et ajoute que dans l'état actuel de la chose (*stante lege*), donc sans l'intervention de la toute-puissance divine, il n'y a pas de *subductio culpe*. De plus, Jean montre son étonnement devant la position d'Ugolin, en ajoutant qu'il ne peut pas croire qu'Ugolin défend cette position (*non possum credere, quod doctor iste fecerit hanc rationem*) car elle serait contradictoire avec d'autres passages des questions des *Sentences* d'Ugolin et cela l'amènerait à accepter qu'il n'y a pas de différence entre être immune à la faute (*immunitas a culpa*) et être digne d'une vie éternelle (*dignitas de vita aeterna*). Pour renforcer sa critique envers Ugolin, Jean ajoute que selon lui : *Ista consequentia est bona : Ille est indignus vita eterna, igitur in culpa*, mais qu'elle n'est pas valable aux yeux d'Ugolin (*que nichil valeret apud doctorem*). De plus, il ajoute qu'en faveur de la position d'Ugolin (*ipsum salvare*) d'autres (*aliqui dicunt*) - parmi lesquels, Onofre - ont introduit une triple dénomination de ce que signifie indigne. On retrouve enfin la voix d'Onofre qui parle en défense d'Ugolin et annonce qu'est indigne : (a) celui qui est dans le péché, (b) celui qui n'a pas de grâce, (c) et celui qui n'est pas digne, quoique n'étant pas indigne et ne se trouvant pas dans la faute tout en n'ayant pas de grâce. Voici le récit de Jean :

*Tertio sic : Ista consequentia est bona 'Ille est indignus vita eterna, igitur in culpa' ; que nichil valeret apud doctorem iudicio meo. Verum est tamen, quod aliqui volentes ipsum salvare, sicut Onofrius, dicunt, quod in materia ista triplex est denominatio: Nam quidam possunt dici indigni, et isti sunt in peccato. Quidam digni, /M141vb/ et isti sunt in gratia. Quidam non digni, non tamen indigni, et isti sunt existentes sine gratia et culpa*<sup>38</sup>.

Jean qui n'accepte pas l'idée d'une prédestination divine comme cause de la damnation éternelle oppose à Onofre une autre classification qui insiste sur le fait que l'état de damnation est attaché à la faute ou au péché, car même ceux indignes qui n'ont pas la gloire ont péché, et donc sont dignes de la peine.

*Ideo apparet mihi aliter dicendum, quod debet fieri denominatio illa, scilicet quod quidam sunt digni, quidam indigni, quidam indigni gloria dignique pena. Et hec via probabilior michi videtur.*

Selon Jean, c'est le péché qui corrompt et cause l'état de la réprobation. La damnation et la peine éternelle sont les effets de la faute. Il combat donc toute alternative qui pourrait suggérer que Dieu choisit à qui enlever le péché et à qui refuser la vie éternelle. Être indigne de la vie éternelle n'est pas concevable dans l'absence du péché. Onofre semble être dans un autre camp que celui d'Ugolin qui, radical, mise sur la miséricorde de Dieu.

En citant Onofre en compagnie des figures majeures des ermites augustins, Jean de Bâle montre l'accord de la pensée d'Onofre avec l'école augustinienne. Il faut encore ajouter que le contenu de cette citation fait le lien avec les préoccupations d'Onofre tel que les

<sup>36</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV Libris Distinctae* I, d. 40, c. 2, vol. 1, Grottaferrata 1971, p. 286-288, 17, 1-3. PSEUDO-AUGUSTIN, *Hypognosticon*, VI, 8 (PL, 45), col. 1661z.

<sup>37</sup> IOHANNES DE BASILEA, OESA, *Lectura*, vol. II, p. 366-337, l. 28-29, 1-2: *Probatur corollarium : Nam secundum Magistrum supra distinctione 40 haec consequentia est bona : Iste est reprobatus, igitur Deus aeternam poenam sibi praeeparavit. Sed non sine culpa. Igitur corollarium verum.*

<sup>38</sup> IOHANNES DE BASILEA, OESA, *Lectura*, vol. II, p. 367, l. 13-19.

<sup>38</sup> IOHANNES DE BASILEA, OESA, *Lectura*, vol. II, p. 367, l. 24-27.

assigne le franciscain Jean Régis, le *socius* d'Onofre, lors de sa lecture des *Sentences*, dans son cahier de notes où l'on peut trouver une autre référence à Onofre. Le récit de Jean de Bâle trouve donc écho chez Jean Régis où, de nouveau, l'on découvre Onofre très impliqué dans les discussions sur la prédestination et la méritologie. Il faut donc suivre de près le témoignage de Jean Régis.

### *Jean Régis et ses notes sur Onofre de Florence*

Le manuscrit Paris, BnF, lat. 15156 représente l'unique témoin manuscrit contenant les questions des *Sentences* du franciscain Jean Régis<sup>39</sup>. Il a lu son texte à Paris durant l'année académique 1369-1370. Ce codex a été faussement attribué à Jean Gerson, mais aujourd'hui personne ne doute de sa vraie paternité<sup>40</sup>.

Les questions de Régis sur les *Sentences* sont précédées, dans le codex, d'un dossier composé des quatre *principia* de Régis, sur lesquels Glorieux avait attiré l'attention dans une publication de 1951<sup>41</sup>. J'ai récemment montré comment Glorieux a mésinterprété la structure de ces *principia*, notamment lorsqu'il a considéré que, parmi les quatre leçons, le dernier *principium* était le plus long<sup>42</sup>. En fait, une lecture attentive à la succession des arguments dans le texte peut corriger la division proposée par Glorieux. Je reprends ici la description que j'ai davantage détaillée ailleurs<sup>43</sup>. Le premier *principium* : f. 34r-39r, le deuxième *principium* : f. 39r-40r ; le troisième *principium* f. 40r-41r et quatrième *principium* f. 41r-42r.

On remarque, à l'œil nu, une régression de la taille de chaque *principium*, ce qui s'explique par l'état inachevé du texte. Il est probable que Régis ait accordé plus d'attention au premier *principium* et, par la suite, qu'il ait juste bouclé quelques notes afin d'esquisser la structure et d'introduire ses *socii*. Pour conclure, ces *principia* ne contiennent pas une édition d'auteur mais seulement le brouillon de ce qui aurait pu être débattu, dans l'année académique 1369-1370, à la Faculté de théologie de Paris. Cette hypothèse permet de mieux comprendre le fait que le texte qui est contenu entre les f. 42r-55v ne transmet pas le contenu

<sup>39</sup> Je préfère la graphie de Jean Régis. Celle-ci a été acceptée également dans le cas d'un autre auteur avec un nom homonyme, à savoir *Johannes Regis Parrhiensis*, un célèbre musicien qui a vécu entre 1425-1496 et que la bibliographie secondaire nomme Jean Le Roy, quoique Jean du Roi faisait plus de sens puisqu'en latin *Regis* est un génitif.

<sup>40</sup> A cause d'une signature du XVI<sup>ème</sup> siècle se trouvant sur le dernier feuillet du manuscrit, Longpré a initialement attribué le manuscrit au chancelier Jean Gerson. L'hypothèse a été reprise par Combes et combattue par Glorieux. E. LONGPRÉ, « Le commentaire sur les *Sentences* de Jean Gerson », *Archivum Franciscanum Historicum*, 23 (1930), p. 251-252; A. COMBES, « Notes sur les *Sententiae Magistri Johannis Gerson* du manuscrit B.N. lat 15156 », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 12 (1939), p. 365-385, pour ici p. 381-385; P. GLORIEUX, « Le commentaire sur les *Sentences* attribué à Jean Gerson », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 18 (1951), p. 128-139 ; G. OUY, « Enquête sur les manuscrits autographes du Chancelier Gerson et sur les copies faites par son frère le célestin Jean Gerson », *Scriptorium*, 16 (1962), p. 275-300.

<sup>41</sup> GLORIEUX, « Le commentaire sur les *Sentences* attribué à Jean Gerson », p. 128-139.

<sup>42</sup> Selon Glorieux : « Au f. 41 se lit le quatrième *principium*, de beaucoup le plus développé ». Et encore lorsqu'il analyse l'autoréférence de Régis au f. 49v il considère que ce feuillet est une partie du quatrième *principium* : « Il se livre en effet, au f. 49. C'est lui qui intervient en huitième lieu, lors du quatrième *principium* » dans GLORIEUX, « Le commentaire sur les *Sentences* attribué à Jean Gerson », p. 132, 134. La remarque est reprise par Courtenay lorsqu'il dit : « For example, in 1369-1370 Johannes Regis, O.F.M., listed his fellow bachelors in numerical order according to the sequence in which they began, and in his principium IV they are cited in the same numbered sequence ». W.J. COURTENAY, « The Course of Studies in the Faculty of Theology at Paris in the fourteenth century », in S. CAROTI – R. IMBACH – Z. KALUZA – G. STABILE – L. STURLESE (ed.), « Ad Ingenii Acutitionem ». *Studies in Honour of Alfonsus Maierù*, (TEMA, 38), Louvain-la-Neuve 2006, p. 67-92, here p. 89, n. 71.

<sup>43</sup> M. BRINZEI, « When Theologians play Philosopher: a lost Confrontation between James of Eltville and his *socii* on the Perfection of Species and its infinite Latitude », in M. BRINZEI – C. SCHABEL (ed.), *The Cistercian James of Eltville (†1393): Author at Paris and Authority at Vienna*, (SSent., 3), Turnhout 2018, p. 43-77.

plus développé du quatrième *principium*, tel que l'avait apprécié Glorieux, mais seulement le 'carnet de notes' de Régis où il a recueilli des bribes d'arguments de la confrontation avec ses *socii*.

La preuve en est que le matériel du f. 42r-55v est divisée en 9 petits sous-chapitres, chacun étant dédié à l'un des ses *socii*. Chaque sous-chapitre est introduit par un titre mentionnant le nom du *socius* et dans certains cas, le titre est précédé d'un numéral qui suggère l'ordre d'entrée dans le débat<sup>44</sup>. Pour être plus claire, je reproduis ici la liste du manuscrit : <primus> Bachalarius de domo Carmelitarum (f. 42r-43v) ; secundus magister Richardus de Bellomonte secretarius regine (f. 43v-44r) ; tertius bachalarius magister Franciscus Christofori de Cerbono (f. 44r-45v) ; quartus bachalarius Johannes Textoris de Cerbono (f. 45v-46v) ; sextus bachalarius bernardista <Jacobus de Altavilla> (f. 46v-47v) ; <septimus> alius bachalarius ordinarius de domo Predicatorum (f. 47v-49v) ; octavus: Ego frater Johannes Minor (f. 49v)<sup>45</sup> ; <novus> Frater Onofrius de Florentia bachalarius ordinarius Augustini (f. 49v-52r) ; <decimus> Frater Johannes Corbechon bachalarius secundarius Augustini (f. 52r-54v) ; quintus (sic !) bachalarius magister Johannes de Diadona (f. 54v-55v)<sup>46</sup>.

Cette partie du manuscrit, à savoir les f. 42r-55v, se révèle donc être un état intermédiaire du texte, précédant une réélaboration des *principia* par son auteur. Rassemblés par le secrétaire de Régis<sup>47</sup>, le dossier réunit probablement les confrontations entre ce franciscain et ses *socii*. Chaque sous-chapitre contient les réponses de Régis aux contre-arguments de ses condisciples, mais aussi des bribes inédites des textes de ces *socii*, car, afin de réfuter les thèses de ses opposants, Régis résume chaque fois la position de chacun de ses adversaires. Cela faisait probablement partie du rituel de déroulement de *principia*, même si on ne trouve pas des indications sur ce détail dans le statut de l'université de Paris qui renseigne sur certains aspects de cette pratique académique<sup>48</sup>. On note encore que parmi les condisciples de Jean Régis on trouve des figures marquantes de la fin du XIV<sup>ème</sup> siècle<sup>49</sup>, mais dont les *principia* et leurs commentaires des *Sentences*, à l'exception de celui de Jacques

<sup>44</sup> Pour le numéro manquant je propose, entre crochets, un numéral afin de reconstituer l'ordre de leur débat.

<sup>45</sup> En fait, il semble que Régis entre dans le débat en tant que le 8<sup>ème</sup> *socius* ; le dossier f. 49v-52r recueille sa confrontation avec Onofre. Voir dans l'annexe la transcription de leur discussion.

<sup>46</sup> Une notice biographique de chacun de ces auteurs se trouve dans GLORIEUX, « Le commentaire sur les *Sentences* », p. 133–134. Certaines informations ont été reprises et complétées par J. W. COURTENAY, "James of Eltville, O.Cist., his Fellow *sententiarii* in 1369-70, and his Influence on Contemporaries", in M. BRINZEI – C. SCHABEL (ed.), *The Cistercian James of Eltville (†1393): Author at Paris and Authority at Vienna*, (SSent., 3), Turnhout 2018, p. 3-24 et encore W.J. COURTENAY, "Principal Cohorts in the Fourteenth Century", in M. BRINZEI – W. DUBA (ed.), *Principia between Institutional Exercise and Philosophical Debate*, (SSent., 6), Turnhout 2019 (prochainement). Ces auteurs sont également traités dans W. J. COURTENAY, "Theological Bachelors at Paris on the Eve of the Papal Schism. The Academic Environment of Peter of Candia", in K. EMERY – R. FRIEDMAN – A. SPEER (ed.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A tribute to Stephen F. Brown*, (STGM, 105), Leiden 2011, p. 921-952.

<sup>47</sup> Des nouvelles informations suggèrent de plus en plus que les candidats à la lecture des *Sentences* bénéficient souvent de l'aide d'un secrétaire. Voir l'exemple de Guillaume de Brienne ou Pierre d'Allouagne. Cf. W.O. DUBA, *The Forge of Doctrine. The Academic Year 1330-31 and the Rise of Scotism at the University of Paris*, (SSent., 2), Turnhout 2017, p. 38, 68, 70, 211, 245. Sur les *principia* de Pierre d'Allouagne voir S. LIVESEY, "Pierre d'Allouagne and Saint-Omer," p. 381-392. Des traces matérielles dans les notes marginales des manuscrits dévoilent bien cette pratique. Cela peut être aussi le cas du manuscrit Paris, BnF, lat. 15 156, d'autant plus qu'il n'est pas difficile de juger que le manuscrit ne serait pas un autographe. Plusieurs fautes montrent que le scribe n'a pas une compréhension d'auteur du texte qu'il reproduit.

<sup>48</sup> DENIFLE, CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. II, Paris 1891, p. 692, 700-701.

<sup>49</sup> On peut appeler ici brièvement Richard le secrétaire de la reine. Voir un bref portrait dans COURTENAY, "The Course of Studies in the Faculty of Theology", p. 78-79. Et encore Jean Corbechon, qui s'est rendu célèbre, par la suite, pour ses traductions pour la cour royale. Voir pour celui-ci B. RIBEMONT, « Jean Corbechon, un traducteur encyclopédiste au XIV<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de recherches médiévales*, 6 (2007), p. 1-21.

d'Eltville<sup>50</sup>, sont perdus aujourd'hui. A travers les lunettes de Jean Régis, on peut se connecter directement aux tensions de leurs débats et mieux comprendre les intérêts philosophiques de ces aspirants au titre de docteur en théologie. La diversité doctrinale abordée impressionne, car ils débattent sur : les limites des degrés de la perfection d'une espèce, sur la beauté de Dieu, la prédestination, la causalité divine, la vision béatifique, la grâce divine, l'intensité morale d'un acte, etc. Ces discussions permettent également de dévoiler quelques aspects du profil doctrinal d'Onofre.

Selon le récit de Jean Régis, la confrontation avec Onofre, son *ordinarius socius*, se résume à deux prises de positions que l'on peut identifier ici comme la thèse A : est-ce que le Christ peut être méritoire en dehors de la grâce ? Cette thèse A est extraite du premier *principium*, et elle est le deuxième corollaire de la troisième conclusion du second article<sup>51</sup>. La thèse B est la suivante : est-ce qu'une grâce plus grande cause un acte plus méritoire ? Cette thèse est toujours débattue dans le premier *principium*, puisqu'elle est la deuxième conclusion principale du deuxième article<sup>52</sup>. De cette thèse B découle aussi un corollaire qui vise à prouver qu'une grâce peut être augmentée. Il faut encore remarquer, que, dans le premier *principium*, la thèse B est présentée avant la thèse A. En identifiant la source de ces deux thèses on peut ainsi dater la confrontation entre Onofre et Jean Régis entre le 24 septembre et le 3 octobre 1369 pour le premier *principium* et en janvier pour le deuxième *principium*.

Avant de s'attarder sur ces deux thèses, il faut ajouter un mot sur la nature des notes que Régis a recueillies à partir de sa confrontation avec Onofre. Je propose une transcription du f. 49v-52r du manuscrit Paris, BnF, lat. 15156 dans l'annexe de cette étude. Le texte décourage le lecteur et l'égare à cause d'un apparent chaos dans la chronologie des arguments. Cela s'explique par le fait que nous sommes devant les annotations prises à partir d'une confrontation orale. Le manuscrit de Jean Régis est un carnet de notes<sup>53</sup> et il doit être

<sup>50</sup> Dans le manuscrit Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, El. f. 47 contenant dans la première partie les questions des *Sentences* d'Angelus Dobelin, j'ai récemment identifié vers la fin du manuscrit deux questions contenant la *questio collativa* de Jacques d'Eltville. Concernant le commentaire de Dobelin et la *tabula* édité à partir de ce manuscrit voir D. TRAPP, "Angelus de Dobelin, Doctor Parisiensis, and His Lectura", *Augustinianum*, 3 (1963), p. 389-413. Z. Kaluza mentionne plusieurs fois cet auteur dans son volume *Études doctrinales sur le XIV<sup>e</sup> siècle. Théologie, logique, philosophie*, Paris 2013. Il parle de Dobelin et de ses sources anglaises dès ses années de formation à l'EPHE lors d'une conférence intitulée « Sources manuscrites françaises et anglaises de la formation d'un théologien parisien au XIV<sup>e</sup> siècle » tenue à l'École Pratique des Hautes Études en 1973 voir *L'Annuaire de l'École pratique des hautes études*, 82 (1973), p. 223-224. Une description détaillée de ce manuscrit peut être lue dans B. TÖNNIES, *Die Handschriften der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena. Band 1. Die mittelalterlichen lateinischen Handschriften der Electoralis-Gruppe*, Wiesbaden 2002, p. 124-126.

<sup>51</sup> JOHANNES REGIS, *Principium I*, Paris, BnF, lat. 15156, f. 36v : Elle peut se lire ainsi dans le premier *principium* : *Secundum corollarium quod stante ordinatione divina nullus potest extra gratiam sibi mereri de condigno infusionem gratie. Probatur, quia aliter prima gratia daretur ex meritis, contra Augustinum lib. De bono perseverentie.*

<sup>52</sup> JOHANNES REGIS, *Principium I*, Paris, BnF, lat. 15156, f. 36v : *Secunda conclusio principalis quod non semper actus a maiori gratia procedens est magis meritorius actus a minori gratia procedente. Probatur, quia aliter sequeretur quod existentes in minori gratia nunquam posset gratiam suam gratie alterius existentis in maiori gratia coequare.*

<sup>53</sup> Les carnets de notes des auteurs médiévaux représentent une documentation unique et foisonnante permettant donc de reconstituer le puzzle de débats perdus. A la lumière de l'ouvrage emblématique de Zenon Kaluza *Thomas de Cracovie : contribution à l'histoire du collège de la Sorbonne* publié en 1978, on comprend mieux aujourd'hui que ce qu'Etienne Gaudet a fait dans ses carnets devait probablement être une pratique courante dans les universités médiévales, surtout après 1330, lorsque le papier a été introduit comme support alternatif au parchemin. (Voir à propos de cela W. O. DUBA, *The Forge of Doctrine. The Academic Year 1330-31 and the Rise of Scotism at the University of Paris*, (SSent., 2), Turnhout 2017, p. 34.). Il faut ajouter que récemment les carnets de notes d'auteurs commencent à gagner l'intérêt des chercheurs et d'autres exemples peuvent s'ajouter au cas de Thomas de Cracovie. On trouve à Bâle, dans les notes de Johannes de Rinfeldia transmises par le

décrypté comme une sténographie qui tente de saisir l'essentiel du débat, la tension de la confrontation entre les deux candidats. Ainsi, il laisse de côté des détails qui rendraient probablement la lecture plus fluide. Par exemple, il manque les références bibliographiques. Les citations explicites des autorités canoniques (Augustin, Aristote, autres maîtres *moderni* ou *antici*), très souvent insérées dans les commentaires des *Sentences* et présentes dans d'autres *principia* (édités sur une forme plus achevée par leurs auteurs), sont éliminées dans le récit de Régis. La seule citation qui puisse être identifiée est une référence biblique qui en fait devient une partie d'une réponse de Régis.

La succession des arguments et le développement des idées se fait par sauts, car dans le manuscrit on trouve au début l'analyse de la thèse A, ensuite celle de la thèse B, suivie par deux reprises d'A, et encore des reprises sur B. Ensuite, revient sur A pour en finir avec un long examen de cette thèse. C'est le rythme du dialogue qui dicte cette succession. Devant une telle situation, je propose donc de numérotter les paragraphes de l'édition se trouvant en annexe afin de tracer le déroulement de l'argumentation et d'essayer de rendre plus cohérente la confrontation entre Régis et Onofre.

Thèse A : le Christ est méritoire par lui-même en dehors de la grâce :

§1-4>>>§9-14>>>§23-29

Thèse B : une grâce plus grande cause un acte plus méritoire :

§5-8>>§15-22>>30-51

De plus, afin de guider le lecteur, j'ai opté pour la méthode des références internes. Ainsi, j'ai ajouté entre crochets la source du passage, par exemple : le deuxième corollaire de la troisième conclusion. En parallèle de la numérotation des paragraphes j'indique avec le signe ~ la correspondance entre deux paragraphes. Afin de rendre plus visible le dialogue entre les deux *socii* j'insère aussi entre les crochets le nom de l'un <Onofrius> et de l'autre <Regis>.

A : est-ce que le Christ est méritoire par lui-même ?

La première thèse (A) marque le désaccord entre Onofre et Jean Régis sur la nature méritoire du Christ, à savoir sur la possibilité d'être méritoire par lui-même en dehors de la grâce. Le franciscain, rejette la doctrine pélagienne et défend l'idée qu'aucun homme (*nullus*) ne peut avoir le mérite de *condigno* en dehors de l'infusion de la grâce divine. En réplique au franciscain, Onofre soutient [2] que le Christ a pu être méritoire de *condigno* de l'infusion de la grâce divine en dehors de la grâce créée, en vertu de son charisme, qui est une grâce gratuite, et par l'infinie justice de ses actes. De plus, Onofre rappelle que rien n'est refusé au

---

manuscrit Basel, A-X-44. Ce manuscrit fait actuellement l'objet du projet RISE-PN-III-P4-ID-PCCF-2016-0064. (Voir M. BRINZEI, « Inside of a nootbook gender : The case study of codex A-X-44 », in F. WÖLLER – U. ZAHND, *Intersecting Knowledge : The Dominican Library in Basel (1233-1559)*, Berlin (prochainement), quelque chose de similaire, tout comme dans le manuscrit St. Omer, Bibliothèque de l'agglomération 504 avec les notes de Pierre d'Allouagne (Voir S. LIVESEY, "Pierre d'Allouagne and Saint-Omer, Bibliothèque de l'agglomération 504", in C. ANGOTTI – M. BRINZEI – M. TEEUWEN (ed.), *Portraits de maîtres offerts à Olga Weijers*, (TEMA, 65), Turnhout 2013, p. 381-392 et aussi W. O. DUBA, "Rebuilding the Stemma: Understanding the Manuscript Tradition of Francis of Marchia's Commentaries on Book II of the *Sentences*", in A. SPEER – F. RETUCCI – T. JESCHKE – G. GULDENTOPS (ed.), *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary: Historical, Philosophical, and Theological Issues*, (RTPM. Bibliotheca, 9), Leuven 2014, p. 119-169, at p. 142). Et c'est aussi le cas d'Annibaldo di Ceccano et de Landulf Caracciolo (voir W. O. DUBA, "Masters and Bachelors at Paris in 1319: The *lectio finalis* of Landolfo Caracciolo, OFM", in A. SPEER – TH. JESCHKE (ed.), *Schüler und Meister*, (MM, 39), Berlin-Boston 2016, p. 315-366, ici p. 347).

Christ, il peut donc être méritoire de *condigno* de l'infusion de la grâce en dehors de la grâce créée. Onofre oppose donc le cas singulier du Christ pour s'attaquer à l'université de la thèse de Jean Régis.

Dans les paragraphes [9, 10, 11], Jean Régis formule des arguments pour réfuter Onofre. Selon le premier [8]: considérer que le Christ serait en dehors de la grâce contredit le précepte biblique selon lequel : *nous avons tous reçu la grâce* (Jean 1, 16). Deuxièmement accepter la position d'Onofre [9] à savoir que le Christ peut être méritoire de *condigno* d'une infusion de la grâce divine en dehors de la grâce créée, signifierait admettre la validité de la perspective pélagienne (*si ratio sua valet, sequitur quod Pelagius non erravit*) à savoir que quelqu'un peut se sauver par lui-même.

Suite à ce premier échange, le ton de la discussion monte, et on peut remarquer comment leur rencontre dans le 3ème *principium* est résumée dans les paragraphes [23-29] où des éléments très techniques sont introduits dans cette confrontation théologique sur la nature méritoire des acte du Christ et de la possibilité de mériter la grâce divine en dehors de la grâce créée. En fait, le débat se déplace vers le domaine de la logique et les armes de l'attaque sont à chercher dans de la théorie de la proposition. Les deux *socii* font preuve de leur facilité à se battre sur les règles logiques.

A partir du paragraphe [25] on peut retracer comment Onofre joue avec le modèle des énoncés du type *de dicto* (à propos de ce qui est dit) et *de re* (à propos de la chose). Il insiste donc qu'il y a une dissemblance entre une proposition du type : *Stante ordinatione divina Christus potuit non esse in gratia* et la proposition *Christus potuit non esse in gratia stante ordinatione divina*. La différence entre ces deux propositions ne repose pas seulement sur l'ordre des termes qui les composent, mais aussi sur le fait que dans le premier cas il s'agit d'un énoncé visant la composition d'alternatives simultanées et appliquées à un même état de choses. Pour prendre un autre exemple : *Petrus existens albus potest esse niger* signifie que Pierre tout en étant blanc peut être noir. Dans le cas de la proposition : *Petrus potest esse niger existens albus*, il s'agit d'un énoncé au sens divisé, qui implique des alternatives simultanées dans des moments alternatifs du temps, signifiant que Pierre peut être noir lorsqu'il est blanc. En soulignant la différence entre ces propositions, Onofre s'adresse à Jean Régis et le demande quelles sont les conditions de vérité de la proposition : *Petrus existens predestinatus potest esse prescitus*. Régis comprend la subtilité et essaie de trancher, car s'il dit qu'elle n'est pas vraie alors il doit assumer la cause de la fausseté, mais s'il confirme qu'elle est vraie alors il doit également accepter que la thèse d'Onofre est vraie, à savoir que, sans une influence extraordinaire de Dieu, donc selon la puissance ordonnée de Dieu, le Christ peut mériter le salut en dehors de la grâce créée.

Jean Régis s'adapte au contexte et à la nature du débat lorsqu'il tente de répondre avec les mêmes armes dialectiques [26-28]. Il dit qu'«à ce doute logique... je réponds par une distinction logique» et il essaie de montrer la fausseté qui peut en découler lorsque le jeu dialectique de la composition et de la division s'applique à des propositions ayant un contenu théologique. Ainsi, il est clair que, Pierre étant prédestiné, il ne peut pas être simultanément *prescitus*, car il s'agit des deux états contradictoires qui ne peuvent pas exister en même temps. En démontrant cela, Régis arrive à indiquer que la thèse d'Onofre, à savoir le Christ peut être méritoire de *condigno* en dehors de la grâce, ne peut pas se justifier logiquement telle qu'Onofre a tenté de la montrer. Malheureusement, il nous manque ici les réponses d'Onofre pour voir comment il a réagi aux réponses du franciscain Jean Régis. La question reste donc ouverte, de savoir si Onofre a vraiment défendu une doctrine pélagienne, en se servant de l'exemple du Christ pour démontrer qu'il y a au moins un homme qui a pu être méritoire par lui-même en dehors de la grâce divine.

B : une grâce plus grande cause une acte plus méritoire

Le débat entre les deux *socii* est entretenu par ce que j'ai annoncé comme la thèse B : est-ce qu'un acte produit par une grâce plus grande est plus méritoire qu'un acte produit par une grâce moindre ? La thèse est énoncée dans la deuxième conclusion du deuxième article du deuxième *principium*.

Selon Onofre, la réponse à cette question est positive [6-7], car l'acte d'une grâce plus grande est toujours plus plaisant à Dieu qu'un acte produit par une grâce moindre. Pour renforcer sa position, il introduit une sorte de définition étymologique en démontrant qu'*actus dicitur gratus Deo, quia a gratia procedet*, et, par conséquent, si la grâce est plus intense, alors l'acte en résultant sera plus agréable à Dieu.

Jean Régis réfute cette idée, car selon lui admettre que la grâce est la seule raison pour qu'un acte soit méritoire annule le rôle de l'effort de la volonté lorsqu'il faut faire le choix de devenir méritoire. Il ajoute *plus confert conatus voluntatis ad actum esse meritorium*. Afin d'être plus explicite et pour montrer la limitation de la thèse d'Onofre, dans le paragraphe [16], Jean Régis introduit l'exemple de Socrate et Platon qui, ayant la même grâce, choisissent de faire des actes méritoires, sauf que Socrate le fait avec plus d'ardeur dans sa dévotion et avec un effort de la volonté plus grand. C'est cet effort personnel de Socrate qui rendra plus méritoire son acte par rapport à celui de Platon.

Par la suite, Régis énonce trois suppositions [17-19] afin d'expliquer ce qui rend un acte méritoire. Les deux *socii* s'accordent sur le fait que la grâce n'est pas le principe absolu qui rend un acte méritoire. En fait, le libre arbitre le complète (*concurrit*) car c'est par notre libre arbitre qu'un acte nous est imputé. La deuxième supposition est neutre entre les positions des deux *socii* : ni un effort plus soutenu de la volonté, ni une grâce plus grande n'est la cause d'un acte plus méritoire. La troisième supposition certifie que la conjonction entre le libre arbitre et davantage de grâce rendent un acte plus méritoire seulement si la volonté intervient et fait le choix d'un acte qui rendra plus des bénéfices à l'influence de la grâce (*eliciatur a voluntate melius utente gratia illa*).

Jean Régis se sert de ces trois suppositions afin d'insister sur l'idée que, selon lui, ce qui assure toujours plus de mérite est un effort plus grand. Le rôle de la volonté de faire mieux valoir la grâce devient un point d'accrochage entre Régis et Onofre, et Jean Régis [32] réaffirme sa position selon laquelle ce n'est pas une grâce plus grande qui rend un acte plus agréable à Dieu, mais le fait que cet acte résulte par le choix de la volonté qui agit pour faire mieux valoir la grâce. A cela, Onofre semble réagir [33] un peu irrité par la dimension tautologique de l'argument de Régis (*contra responsionem istam replicat fortiter pater*) en tranchant que la solution du franciscain n'en est pas une (*ergo solutio nulla*). En fait, Onofre explique que celui qui bénéficie déjà d'une grâce plus grande fait également le meilleur usage d'elle (*melius utitur ea*). De plus, celui ayant une grâce plus grande se sert de cette grâce selon la vocation de cette grâce (*inclinationem gratie*), car autrement celui qui ne ferait pas cela détruirait la grâce et par conséquence imposerait un obstacle dans l'action de la grâce (*obicem gratie*).

Cette formule provoque une réaction immédiate de la part de Régis [34] qui veut savoir ce qu'Onofre veut dire par l'expression *inclinationem gratie*, car selon lui il y a deux manières de la comprendre. Selon la première, il s'agit d'une disposition à faire des actes agréables (*producendum actum gratum*), et ainsi n'importe quel degré de grâce incite à faire un acte agréable ou plaisant et quiconque agit de manière méritoire agit selon la disposition de la grâce. Selon la seconde manière de définir 'la disposition de la grâce', on comprend une sorte d'égalité entre l'acte méritoire et le degré de la grâce, sauf qu'il n'est pas toujours le cas que plus de grâce causera plus de bonnes choses et que, donc, l'acte sera plus méritoire. La réponse d'Onofre est absente. Jean Régis ajoute que ce qu'Onofre définit en tant que destruction de la grâce comme obstacle de la grâce n'est pas vraiment applicable dans ce

contexte. De plus, cela impliquera que la volonté agira toujours pour choisir des actes méritoires conformes avec la grâce. Jean Régis rappelle qu'Onofre n'accepte pas de donner un rôle à la volonté dans le chemin vers les actes méritoires (*credo pater meus non concederet*), et de toute manière la grâce par son action en vue de produire des actes méritoires limiterait l'action de la volonté (*gratia voluntatem in actibus meritoriis limitaret*).

Un autre point de la confrontation entre Onofre et Jean Régis est la question de savoir si celui qui a une grâce moindre peut mériter une augmentation de sa grâce. Idée avec laquelle Onofre semble être d'accord [43]. Comme nous avons déjà vu lors de l'analyse de la première thèse, on retrouve à nouveau quelques paragraphes montrant la méthodologie qui se cache derrière la confrontation entre les deux *socii*. En fait les paragraphes [43-45] peuvent être considérés comme des exercices scolaires où les deux *socii* jonglent avec la théorie des conséquences, lorsqu'il s'agit de montrer comment un argument peut être vrai ou faux en fonction de la vérité ou de la fausseté de l'antécédent de la conséquence. Jean Régis ne défie pas Onofre seulement par la logique mais aussi par son ton ironique, comme le montre l'exemple qu'il choisit : '*Frater Onofrius est papa, igitur est sacerdos*'. Ainsi il utilise la règle classique *ex falso quodlibet*, à savoir qu'à partir d'un antécédent faux on peut en tirer une conclusion vraie, car bien qu'Onofre ne soit pas pape, il est vrai qu'il est un prêtre, par son appartenance à l'église.

Le cahier de notes de Jean Régis donne accès seulement à une partie de cette confrontation entre le franciscain et Onofre. Malheureusement, on ne peut pas la compléter et donner une image plus claire de leur débat, en devinant toutes les réponses d'Onofre aux objections du franciscain Jean Régis.

### *Conclusions*

Le beau portrait d'Onofre de Florence de l'ancien convent des ermites de St. Augustin de S. Barnaba de Milan a inspiré cette étude. Onofre, un auteur oublié, inconnu dont les textes sont aujourd'hui perdus, reprend vie lorsqu'on creuse les sources accessibles, déjà mentionnées par D. Trapp et V. Marcolino. A travers les lunettes de Jean de Bâle et Jean Régis, ses contemporains, on découvre le profil doctrinal de ce maître, et son goût pour la morale chrétienne, son intérêt pour la nature de la prédestination, de la grâce et du mérite qui semblent être des préoccupations constantes chez lui. On peut ainsi davantage mesurer la contribution des ermites augustinien à la doctrine théologique qui précède la Réforme et on peut mieux intégrer Onofre dans le paysage doctrinal encore très mal connu de la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle.