

Prophétesses et prophéties
dans la seconde moitié du pontificat
de Pie IX (1859-78).
Entre défense du pouvoir temporel
et Apocalypse hétérodoxe
par *Hilaire Multon*

La phase finale du Risorgimento, caractérisée par le démantèlement de l'Etat pontifical, se caractérise par une poussée de fièvre prophétique en France et en Italie, dont l'Eglise en tant qu'institution se fait l'écho tout autant qu'elle en réprovoque les excès. Face aux défis du monde moderne, le système de valeur intransigeant édifie une grille de lecture opposant une civilisation du mal héritée de la Révolution et un royaume du Bien dont l'imminence est proclamée avec assurance¹. Tout se passe comme si le processus unitaire révélait les éléments apocalyptiques et millénaristes contenus en creux dans l'intransigeance catholique. De la perte des légations de Romagne, en juin 1859 à la fin du pontificat de Pie IX, les «voix prophétiques» aspirant à une *renovatio mundi* constituent les foyers vivants d'un catholicisme tourné vers l'attente d'un grand événement, d'un miracle². Vecteur de la culture politique intransigeante et contre-révolutionnaire, ce prophétisme apocalyptique témoigne de la prégnance du rejet des Lumières et de la Raison parmi les élites cléricales.

Il révèle aussi les aspirations des fidèles qui saisissent l'occasion de ce *moment* prophétique pour défendre une religion plus charnelle et plus proche des humbles. Face au clocher paroissial, face au clergé institué, les prophétesses annonçant l'érection de nouveaux lieux de culte traduisent les désirs des croyants en matière de dévotions. En d'autres termes, le discours légitimant le projet d'une restauration chrétienne porté par certaines figures prophétiques est inséparable de la prolifération des dévotions et des cultes qui caractérise la restauration du catholicisme après l'onde de choc révolutionnaire. Les prophétesses, avant de servir une apologétique intransigeante, sont d'abord le fruit des aspirations populaires en faveur d'un culte dépouillé des rigueurs post-tridentines, souvent porteuses de violentes charges contre le clergé. Le prophète des «temps mauvais» de la Papauté se caractérise par son ambivalence: légitimant le pouvoir temporel et la nécessité d'une expiation des fautes imputées à l'orgueil de la Raison, il porte aussi en lui une affirmation virulente contre les prudences épiscopales et l'attentisme clérical. Instance

de légitimation aux yeux des publicistes catholiques, il définit aussi une ligne de contestation et de remise en cause de *l'ordo Ecclesiae*, comme en témoigne les procès instruits par la congrégation romaine du Saint-Office vis-à-vis de certains individus, suspectés d'encourager l'anticléricalisme et de remettre en cause l'ecclésiologie dominante. L'ouverture des fonds du Saint-Office et de l'Index permet désormais au chercheur de dessiner la ligne de partage entre le discours prophétique servant les intérêts de l'Eglise ici et maintenant – c'est-à-dire capable d'être régulé dans le cadre d'une dévotion – et celui qui s'inscrit en rupture avec les formes de l'institution, conduisant parfois à la création d'une Eglise parallèle, comme dans le cas du «prophète de l'Amiata», David Lazzaretti (1834-78)³.

Cette identité incertaine, révélée par le contexte d'incertitudes né de la chute du pouvoir temporel, permet de mesurer les contradictions inhérentes au système de pensée intransigeant. Parce que ce dernier se définit en opposition à l'héritage philosophique des Lumières et de la Révolution française, il nourrit un anti-rationalisme puissant, une mystique de l'imprécation qui s'oppose à une logique de conservation de l'ordre social et religieux. Plus qu'un conservatisme politique, l'intransigeantisme apparaît comme un schème intellectuel nourrissant de multiples postures, parmi lesquelles la phraséologie prophético-apocalyptique⁴. Parce qu'elle considère le monde ici-bas comme une manifestation du pouvoir de l'Antéchrist, comme une anticipation du règne de Satan, cette sensibilité nourrit une forte charge subversive et contestataire à l'égard de l'Eglise établie, souvent accusée de connivence et de complicité avec les ennemis de la foi. Au même rang que le naturalisme, le protestantisme et la Révolution, les catholiques libéraux font figure de suppôts de Satan dans le discours apocalyptique qui se diffuse à partir de la défaite des soldats du Pape à Castelfidardo en novembre 1860, première étape symbolique dans l'effondrement définitif du pouvoir temporel.

I

Le prophétisme pontifical: la légitimation d'un pouvoir déchu

Les prophéties et vaticinations sur l'avenir qui circulent en France et en Italie à partir de 1860 relèvent d'un genre convenu, celui du prophétisme pontifical. Aux XIV^e siècle et au début du XV^e siècle, les femmes présentant des «phénomènes extraordinaires» deviennent des références légitimant l'un ou l'autre camp dans les compétitions opposant les légitimités pontificales. Pendant la période du Grand Schisme, chaque prétendant cherche à se prévaloir d'un tel appui: Catherine de Sienne pour Urbain VI, Marie Robine pour Benoît XIII, Jeanne-Marie de Maillé pour Alexandre VII. Le processus d'émancipation de l'Etat par rapport à l'Eglise pose d'autres

problèmes, mais il nourrit un prophétisme catholique fondé sur le rejet des principes gouvernant le monde moderne. La mise en cause du pouvoir temporel des Papes constitue à cet égard une étape supplémentaire dans le procès de sécularisation des sociétés européennes. C'est ce contexte dramatique qui alimente le *ventennio* prophétique qui encadre la prise de Rome par les armées du général Cadorna le 20 septembre 1870. Toutefois, le contenu même du discours prophétique et ses vecteurs colorent ce prophétisme pontifical de thèmes politiques, expressions du projet de restauration chrétienne des milieux intransigeants.

1.1. Formes et modes de diffusion des prophéties

Les recueils et almanachs prophétiques publiés pendant la période considérée révèlent un corpus vaste couvrant un large prisme chronologique et spatial. Y apparaissent des prophéties attribuées aux Pères de l'Église – saint Rémi, archevêque de Reims, saint Césaire, archevêque d'Arles – des prophéties datant de l'époque médiévale – Hildegarde de Bingen (1098-1180), Brigitte (1302-73), Catherine de Sienne (1347-80), Werdin d'Otrante, Jean de Rochetaillée, Malachie – des prophéties datant de la Contre-Réforme – celle de Barthélémy Holzhauser (mort en 1658), de Marie d'Agréda – des vaticinations contemporaines des Lumières, comme celles attribuées à Grignon de Montfort, à Alphonse de Liguori ou à Benoît Labre. A ces strates historiques s'ajoutent les «prophéties contemporaines», c'est-à-dire postérieures à la Révolution, interprétée comme une rupture fondamentale, parmi lesquelles celles attribuées à Anna Maria Taïgi (1769-1837)⁶, à l'abbé Mathurin Souffrant (1755-1828), curé de Maumusson (diocèse de Nantes)⁷, à Marie Lataste (1822-47), à Rosa Colomba Asdente (1781-1847), dominicaine du couvent de Taggia (diocèse de Vintimille)⁸, ou bien encore à Joséphine du Bourg (1788-1862), en religion Marie de Jésus, fondatrice de la congrégation des soeurs du Saint-Sauveur à Limoges⁹. Cette liste non exhaustive permet de définir les contours de la galaxie des prophètes convoqués par les publicistes intransigeants afin de raffermir la foi des fidèles.

En effet, l'ensemble de cette littérature repose sur la certitude d'un renversement imminent de l'histoire en faveur de la Papauté, dont le thème mobilisateur du «Grand Pape», associé à la figure du «Grand Monarque», constitue le point focal. L'ensemble de ces «voix prophétiques» concordent ou convergent pour déterminer avec certitude l'avènement d'un règne de triomphe pour l'Église et pour son chef. L'ensemble de ce corpus traduit une vision de l'histoire humaine fondée sur le providentialisme historique et sur l'assurance du triomphe ultime de la Foi sur le Mal. A cet égard, la construction des ouvrages sous la forme de dyptiques

est caractéristique d'une sensibilité opposant le temps du Châtiment et des malheurs qui s'abat sur l'Église – écho des «persécutions» subies par les catholiques face à l'orgueil national – et le temps du Triomphe et de la Paix¹⁰. Dans ce schéma dialectique, la figure du «Grand Pape», que la littérature apocalyptique associe souvent à Pie IX du fait de la longévité de son pontificat, est indissociable de la figure du «Grand Monarque», inséparable des aspirations des légitimistes en faveur d'une restauration des Bourbons sur le trône de France. En février 1871, à la suite de la défaite de Napoléon III face à la Prusse, est élue une Assemblée nationale à majorité monarchiste qui nourrit les espoirs des fidèles du comte de Chambord, petit-fils du roi Charles X, souvent présenté sous le nom d'Henri V^{II}. Toutefois, au-delà de la campagne politique associant restauration monarchique et défense du pouvoir temporel, se déploie une mythologie du Roi sauveur qui traverse les Alpes, comme en témoigne les nombreuses occurrences de cette figure dans l'anthologie du père Domenico Cerri, publiée à neuf reprises entre 1854 et 1871¹² ou dans les articles de la «Civiltà cattolica» signés par le père Raffaele Ballerini¹³. Un humus prophétique imprègne les milieux intransigeants, dans lequel la figure du «Grand Monarque» joue un rôle de premier plan¹⁴. Même si son discours prophétique est largement inspiré par ses soutiens français, le prophète David Lazzaretti se présente lui-même comme le Sauveur attendu, restaurateur de l'ordre social chrétien, appui fidèle du Pape, allant jusqu'à s'inventer une légitimité dynastique. A bien des égards, la politique de laïcisation menée par la maison de Savoie dans le jeune royaume d'Italie entretient l'espérance d'un Salut extérieur, souvent espérée de la «fille aînée de l'Église», en même temps qu'elle nourrit la fidélité de certaines personnalités du clergé vis-à-vis des cercles politiques hostiles au processus unitaire sous l'égide du Piémont. S'il manque de coordination et d'unité, le courant de fidélité dynastique se renforce après la proclamation du royaume d'Italie, notamment en Toscane, où s'opposent les tenants du «modératisme» (*moderatismo*) et un courant anti-libéral et clérical, autour de l'archevêque de Pise, Cosimo Corsi, et de fonctionnaires du Grand-duché¹⁵.

Ce discours de légitimation du pouvoir temporel s'appuie sur un certain nombre de vecteurs, parmi lesquels la presse intransigeante. On trouve de nombreux échos des prophéties anciennes ou contemporaines dans les colonnes de la «Civiltà cattolica», organe des jésuites romains fondé en 1850, mais aussi dans «L'Armonia», fondée à Turin, en juillet 1848¹⁶. La vision mythologique d'une restauration des principes de la *societas christiana* par l'entregent d'un «Grand Pape» figure également dans des périodiques de dimension plus modeste, notamment dans l'Etat pontifical. «La Lima», «La Frusta», ou «La Voce della Verità», dont la

typographie tout autant que la langue révèlent un lectorat populaire et dévot, ouvrent leurs colonnes à ce genre de prédictions¹⁷. Plus que la presse catholique à grand tirage, ce sont les almanachs saisonniers qui permettent une large diffusion de ces vues sur l'avenir: "Il Galantuomo", édité par les Salésiens de Turin, constitue l'un des modèles du genre, mêlant conseils pratiques, prières, textes édifiants et vaticinations¹⁸. En France, l'"Almanach du Surnaturel" ou l'"Almanach du Rosier de Marie" sont le témoignage du succès de ce genre de littérature auprès d'un public dévot en quête de miracles et de prodiges¹⁹. A la tête de ces dernières publications, on trouve l'une des figures du catholicisme apocalyptique de la période, Adrien Péladan (1815-90), légitimiste convaincu, auteur de nombreuses brochures et de nombreux ouvrages contenant le récit de prophéties et de phénomènes extraordinaires²⁰. Véritable «chevalier d'industrie pieuse», le personnage est au cœur d'un réseau d'informations organisé autour de certains éditeurs catholiques et bénéficiant de l'appui financier des élites traditionnelles hostiles à la modernité²¹.

A ces publications destinées à un public dévot font écho les articles consacrés aux révélations privées et aux vaticinations dans la presse catholique plus institutionnelle comme "Le Pèlerin", organe du Conseil général des pèlerinages lié aux Augustins de l'Assomption, ou l'"Univers" de Louis Veuillot²². Ces prophéties attribuées à une figure hier inconnue sont le fait de simples fidèles. Ce sont souvent des femmes, parfois religieuses, souvent intégrées à un tiers-ordre, qui en transmettent le contenu. Elles en reçoivent la grâce par l'entregent de phénomènes extraordinaires de nature fort diverse. La prolifération des apparitions mariales après celle de La Salette en 1846 et celle de Lourdes en 1858 est inséparable de cette vague prophétique: la Vierge parle aux voyantes et prophétise sur les temps futurs. Par ailleurs, une effervescence dévotionnelle touche la France et dans une moindre mesure l'Italie en voie d'unification, conduisant à l'émergence de réputations mystiques, pour lesquelles les extases ou les souffrances endurées s'accompagnent de messages du Ciel. La mystique visionnaire essaime en quelques points et trouve des relais parmi les publicistes intransigeants, qui présentent ces «virtuoses du surnaturel» comme de véritables «saintes». De la stigmatisée Palma Matarelli (1825-88), originaire du diocèse d'Orta (Pouilles) à Marie Bergadieu (1830-1904) ou "Berguille", l'extatique de Fontet (diocèse de Bordeaux, Gironde), en passant par Marie-Julie Jahenny (1850-1941), la "stigmatisée de Blain" (diocèse de Nantes, Loire-Inférieure), des voix féminines donnent à entendre une rhétorique de l'expiation et du rachat et prophétisent l'arrivée de grands malheurs sur les hommes s'ils ne se convertissent pas²³. L'inspiration apocalyptique n'est pas neuve, mais elle reçoit une attention soutenue et une légitimité du fait des circonstances. Elle est relayée par

certains cercles cléricaux et par certains notables, animés par le désir de restaurer l’alliance du trône et de l’autel.

1.2. L’identité des prophétesses

La *fama sanctitatis* naît alors de la concordance entre les malheurs prédits et les difficultés dans lesquelles se trouve le Pape Pie IX. Les femmes que l’on dit douées du don de prophéties sont généralement issues de la campagne, paysannes ou domestiques, éventuellement religieuses, le plus souvent membres d’un tiers-ordre²⁴. A la suite d’une apparition de la Vierge ou de révélations reçues, elles se lancent dans une carrière de visionnaires ou de prophétesses, sous la conduite d’un curé et sous l’étroite protection du château. Leur action est inséparable des formes de dépendance sociale et culturelle qui sont entretenues par les notables traditionnels. Le pouvoir d’attraction de la mystique se diffuse d’ailleurs à partir des cercles de sociabilité de l’aristocratie provinciale qui y trouve une forme d’exutoire face aux affronts et aux humiliations subies depuis la Révolution. Signalons par exemple le rôle de la confrérie du Saint-Sacrement de Bordeaux, composée de notables légitimistes, dans la naissance de la réputation “mystique” de Berguille Bergadieu de Fontet²⁵.

Par la suite, ce sont les obligés ou les clients de cette élite de la terre qui alimentent et croyances et dévotions, formant un premier cercle de croyants autour de la visionnaire. Les faits sont ensuite pris en charge et diffusés sous forme de brochures ou d’opuscules, publiés par des maisons d’édition religieuse de province et parfois par un éditeur plus important. A cet égard, la maison Victor Palmé joue un rôle de premier ordre dans la constitution d’une «littérature visionnaire» fondée sur le merveilleux et la crédulité²⁶. C’est elle qui édite le *Rosier de Marie*, véritable «caverne aux miracles» du catholicisme, auquel collaborent les publicistes catholiques les plus en vue, notamment Adrien Péladan.

Le discours de ces mystiques repose sur l’annonce de châtiments, manifestations du courroux divin, qu’il s’agit d’apaiser par une sacralisation de la vie sociale. Face à l’irreligion, cette mystique visionnaire oppose un projet fondé sur la création de nouvelles formes dévotionnelles ou sur l’érection de nouveaux lieux de culte, en marge de la paroisse ou du clocher. Cette sacralisation du calendrier religieux ou de l’espace religieux doit permettre de refouler le Mal et de mettre fin à la sécularisation, présentée comme le règne de l’Antéchrist. Ce type de croyance prend son sens dans une culture populaire et rurale pour laquelle le terroir se définit aussi par ses caractéristiques religieuses. La naissance ou la consécration d’un nouveau lieu de culte dans un but d’expiation nourrit les espérances des fidèles pour lesquels le cadre institutionnel de la commune est encore

peu perceptible. En dépit de la loi du 21 mars 1831 instituant l'élection du conseil municipal, la pratique autoritaire du Second Empire et des gouvernements d'ordre moral limite considérablement la démocratisation des pratiques politiques à l'échelle locale²⁷. Dans bien des terroirs de tradition catholique, ce sont encore les limites de la paroisse qui déterminent le sentiment d'appartenance à une «petite patrie»²⁸.

En Italie, la fragilité du processus unitaire et son inachèvement assure au maillage paroissial un rôle majeur dans l'organisation des sociabilités locales²⁹. A cet égard, tout projet de redéfinition ou de transformation de ce dernier apparaît comme un événement et comme un projet autour duquel se polarise le débat public. Toute la force de ce prophétisme apocalyptique repose précisément sur le fait qu'il s'appuie sur l'inachèvement des cadres administratifs et politiques de la République en France et de l'Etat issu du Risorgimento en Italie. En proposant une géographie imaginaire et rêvée, en légitimant une nouvelle hiérarchie des pouvoirs, il fonde une fierté et un sentiment d'appartenance et permet à la communauté des dévots de s'identifier aux projets ambitieux avancés par la mystique. Cette dernière, placée au centre des préoccupations, dans un faisceau convergent d'admiration ou de moquerie, alimente alors la chronique locale et fait bénéficier de sa réputation le village, le couvent ou le hameau où elle dit bénéficier des dons du Ciel.

Or cette popularité acquise conduit parfois le prophète à se présenter comme le détenteur d'un message de vérité, dont le contenu excède la Révélation. Dans la mesure où le dépôt de la foi est fixé par cette dernière, l'Eglise considère avec attention et prudence les révélations privées qui lui parviennent, instruisant une procédure de contrôle à divers échelons³⁰. Dans la mesure où ce prophétisme aspire à une transformation radicale de l'état du monde issu de la Révolution, il porte en lui une charge contestataire qui conduit les autorités ecclésiastiques à écarter ou condamner. Il révèle dans son surgissement les procédures de contrôle et de régulation mises en œuvre par l'Eglise catholique face à l'expression des charismes individuels.

2

Un prophétisme contestataire: l'intervention des autorités ecclésiastiques face aux dérives anticléricales

2.1. Le rôle de l'*imprimatur*

Bien des prophéties et des vaticinations qui circulent au cours de la période accompagnant la chute du pouvoir temporel comportent de

fortes diatribes contre le clergé, suspecté de complicité et de passivité. Plusieurs exemples témoignent de cette sensibilité et révèlent le caractère post-joachimite de cette veine apocalyptique³¹. Dans la parole prophétique, la projection dans l'avenir tend à délégitimer la présence de l'Église en tant qu'institution. La place singulière occupée par la voyante de La Salette Mélanie Calvat témoigne de cette position. Si l'évêque de Grenoble installe les missionnaires de La Salette sur la "Sainte montagne" afin d'accueillir les pèlerins, il rencontre plus de mal pour canaliser les ambitions de Mélanie. Postulante chez les sœurs de la Providence à Corenc (Isère), elle y prend l'habit le 10 octobre 1851 sous le nom de sœur Marie de la Croix. Vénérée par les pèlerins, on l'incite alors à raconter son expérience. Ce prosélytisme ne plaît guère à Mgr Ginouhiac, évêque de Grenoble, qui fait obstacle à la prononciation des vœux en 1853. N'appréciant guère les prédictions qu'on lui prête, il l'envoie au carmel de Darlington, en Angleterre l'année suivante. Afin de faire connaître son secret, dont elle dit qu'il doit être révélé en 1858, elle obtient de quitter l'Angleterre et se fixe chez les sœurs de la Compassion à Marseille en 1860, puis auprès de Mgr Petagna, évêque de Castellamare di Stabia, près de Naples, en mai 1867³². La vie d'errance et les nombreux changements de résidence de celle qui se fait alors appeler sœur Marie de la Croix témoignent des difficultés rencontrées par les autorités diocésaines afin de mettre fin à son activité de voyante et de prophétesse³³. En dépit des proclamations de Mgr Fava, selon lesquelles la mission de Mélanie serait achevée, celle-ci poursuit sa quête en faveur de l'établissement d'un nouvel ordre religieux, appelé ordre de la Mère de Dieu, ou Ordre des Apôtres des derniers temps, selon le texte du *secret* qui lui a été confié le 20 septembre 1846. Au cours de la période considérée, le texte du *secret* est l'objet d'une redécouverte et suscite la polémique parmi les catholiques avides de lire les signes des temps.

Une lettre de Mgr Zola, évêque de Lecce, et par ailleurs directeur spirituel de Mélanie Calvat, éclaire la genèse de sa publication au cours des années 1870³⁴. Le 30 janvier 1870, la voyante de La Salette remet à l'abbé Félicien Bliard, missionnaire apostolique, un document «avec sa déclaration d'authenticité et sa signature» caractérisé par de nombreux silences et de nombreuses omissions, «remplaçant [par des etc.] les parties du secret qu'elle ne jugeait pas devoir encore dévoiler»³⁵. Le 24 février 1870, l'abbé Bliard en adresse une copie certifiée conforme au Père Piotr Semenenko, supérieur du Séminaire polonais à Rome et consultant de l'Index. Le secret se répand ainsi, sous forme de manuscrit, dans certaines communautés religieuses et parmi le clergé. Dès 1871, des publicistes cherchant le succès publient le texte confié par l'abbé Bliard. En mars 1871, Victor de Stenay propose le texte du secret dans *L'Avenir*

dévoilé jusqu'à l'Antéchrist³⁶. La même année, l'abbé Curicque publie le secret dans la quatrième édition des "Voix prophétiques", à partir de la copie du Père Semenenko, «remise à la disposition d'un de [ses] amis, comme [lui] pèlerin de Rome»³⁷. L'avocat Régis Girard, directeur de la "Terre Sainte", dévot de La Salette, fait éditer le texte dans un ouvrage apologétique imprimé à trois reprises entre 1871 et 1872: *Les Secrets de la Salette et leur importance*³⁸. En août 1872, Victor de Stenay insère le texte du secret dans ses *Derniers avis prophétiques*, publiés chez Victor Palmé³⁹. Il précise que sa version a été amendée, à partir de la deuxième édition de l'ouvrage de Girard et des rectifications faites par Mélanie elle-même en octobre 1871. Ces dernières ont été transmises à l'abbé Célestin Cloquet, ancien vicaire général du diocèse de Maurienne, directeur du journal "Le Libérateur", qui les a publiées dans son numéro de février 1872⁴⁰. L'abbé Delbreil le reproduit aussi, avec des commentaires sur la responsabilité du sacerdoce, dans le volume qu'il consacre à La Salette, toujours chez Victor Palmé⁴¹. Une course à l'inédit s'engage alors dans le milieu des publicistes intransigeants afin d'obtenir la meilleure version du secret, ou du moins une version qui ne soit pas l'objet des remarques acerbes de Mélanie, laquelle exerce un contrôle vigilant sur la diffusion du contenu.

En 1873, l'abbé Félicien Bliard publie le document, accompagné de commentaires, dans une brochure intitulée *Lettres à un ami sur le Secret de la bergère de La Salette*, qui obtient l'approbation du cardinal-archevêque de Naples, Sixte Riario Sforza⁴². Dans la lettre qu'il adresse à l'abbé Roubaud, Mgr Zola certifie l'approbation donnée par le prélat le 30 avril 1873 et authentifie la lettre qu'il a lui-même adressée après sa promotion à l'évêché d'Ugento (Pouilles), datée du 1^{er} mai 1873⁴³. L'*imprimatur* de la curie de Naples octroie une autorité à l'opuscule. Son auteur s'empresse de le présenter au Supérieur des Résurrectionnistes, le Père Semenenko, véritable pivot de la diffusion du secret au sein de la Curie, au même titre que Mgr Baillès, ancien évêque de Luçon⁴⁴. Le secret se transmet ainsi sans soulever de scandale, sans susciter de grave polémique. Les protections dont le consultant polonais bénéficie en cour de Rome – notamment au sein de la Congrégation de l'Index – ainsi que la forte personnalité des évêques italiens engagés à ses côtés freinent les adversaires. Les publications mentionnées plus haut «vont leur petit chemin sur l'annonce et la recommandation de quelques semaines religieuses et journaux catholiques» selon les mots employés par Mgr Baillès dans la lettre qu'il adresse à Régis Girard⁴⁵.

Mais ce sont les protecteurs italiens de la bergère qui accélèrent la publication de ce dernier et lui confèrent une véritable reconnaissance ecclésiastique. Mgr Zola, chanoine de Notre-Dame de Piedigrotta près

de Naples, devenu évêque de Lecce en 1877, accorde son *imprimatur* à la publication du *secret*, qui constitue un véritable brûlot contre le clergé. La genèse de sa publication témoigne de l'intérêt suscité par son contenu dans les milieux du catholicisme intransigeant sensibles au prophétisme. En revanche, les réactions négatives de plusieurs évêques français témoignent des réticences et des oppositions soulevées par une rhétorique utilisant le clergé comme un bouc-émissaire des malheurs qui s'abattent sur l'Église⁴⁶. Le dossier conservé au Saint-Office révèle une forme de résistance hexagonale face à l'activité de prophétesse de la bergère de La Salette, qui se réfugie auprès de prélats italiens et auprès de prêtres français au profil peu conventionnel⁴⁷. Ainsi il n'est pas sans intérêt de souligner l'abondante correspondance que Mélanie entretient avec le chanoine de Brandt (1812-1903), prêtre du diocèse d'Amiens, secrétaire particulier de deux évêques⁴⁸, qui a un temps caressé les idées de l'abbé Joseph-Antoine Boullan (1824-93)⁴⁹, ou bien avec l'abbé Hector Rigaux (1841-1930), curé d'Argoeuves (diocèse d'Amiens), collectionneur d'ouvrages de Nostradamus⁵⁰.

La présence de l'abbé Boullan situe le propos aux confins du catholicisme et de l'occultisme. Popularisé par le romancier Huysmans grâce au personnage du docteur Johannès de *Là-bas*, ce prêtre a très tôt un goût prononcé pour les phénomènes extraordinaires. A partir de 1855, il collabore au *Rosier de Marie*, dirigé par l'abbé Pillon de Thury, curé d'Ercuis (diocèse de Beauvais) et fait connaître prodiges, miracles et signes prophétiques à ses lecteurs⁵¹. Dès cette période, il prêche une spiritualité de la réparation et annonce le «règne de Marie». En 1856, sa rencontre avec une religieuse converse belge, Adèle Chevalier, le conduit à fonder *l'Oeuvre de la Réparation*, installée à Sèvres en 1859. Dénoncé à l'évêque de Versailles, accusé d'escroquerie, il est condamné à trois ans de prison. Remis en liberté en 1864, il prononce une "confession" à Rome en octobre 1868, qui lui permet l'absolution de ses fautes mais ne le relève pas de la suspension *a divinis*. En octobre 1871, il participe à la rédaction des "Annales de la sainteté au XIX^e siècle", créées deux ans auparavant par l'abbé Bonhomme⁵². En décembre 1875, une circulaire du cardinal Guibert, archevêque de Paris, condamne la revue dans laquelle Boullan développe une théologie de la Réparation jugée hétérodoxe. C'est à partir de cette date qu'il se rapproche du carmel vintrasien, continuant à exercer un ministère mystico-magique⁵³. Faisant connaître des «doctrines d'un mysticisme fort suspect», tentant de créer «une sorte d'association secrète en dehors de toute autorité ecclésiastique», Boullan est présenté comme un hérétique par le cardinal Guibert, à même «d'entraîner les âmes en des voies dangereuses et dans des erreurs condamnés par l'Église»⁵⁴.

En novembre-décembre 1874, c'est dans cette revue qu'il fait con-

naître les apparitions mariales ayant eu lieu à Saint-Jean de Maurienne. Celles-ci ont rencontré des opposants, y compris au sein du clergé, qui ont «eu recours à Rome», mettant un frein à «l'exaltation des grandeurs de l'auguste Vierge Marie» dans le petit diocèse savoyard. Dans la plupart des récits livrés au public, le clergé se caractérise par sa prudence et sa tiédeur, à l'exception de quelques personnalités éprises de surnaturel, comme le «doux et vénéré» Mgr Vibert, évêque de Saint-Jean de Maurienne (Savoie), caractérisé par son soutien indéfectible à la cause du pouvoir temporel et par son goût pour le surnaturel⁵⁵.

2.2. Le recours au Saint-Office

A partir de 1866, l'affaire du «Cantianillisme», qui a déjà terni la réputation du prélat mauriennais, traduit les dérives hétérodoxes qui accompagnent le développement des lieux prophétiques. Arrivée en Savoie en compagnie de l'abbé Thorey, prêtre interdit du diocèse de Sens, Cantianille Nicout-Bourdois se prétend l'objet d'expériences mystiques qui la mettent en relation avec l'au-delà. Prétendant avoir le pouvoir de libérer plusieurs millions d'âmes du Purgatoire et annonçant son rôle dans la consommation des temps, cette dernière est dénoncée par certains clercs et certains fidèles, inquiets de l'empire qu'elle exerce sur le vieil évêque et sur ses proches collaborateurs⁵⁶. L'affaire est relancée en août 1873, avec les apparitions de la Vierge dont une domestique, Théotiste Covarel, se dit témoin après avoir fait un pèlerinage en l'honneur de Notre-Dame de La Salette. Le contenu du discours rapporté par la voyante traduit une forte dimension anticléricale, dans la lignée du *secret* de la bergère de La Salette qui commence alors à circuler. Dans le rapport consacré aux faits allégués, le chanoine Albrieux, homme de confiance de l'évêque, décrit ainsi les paroles de la Vierge:

La très-sainte Vierge, dans presque toutes les apparitions que nous venons de décrire, a exprimé avec douleur le malheur de ses prêtres [...] Dans son apparition du Samedi-Saint, dont nous avons déjà parlé, lorsqu'elle tenait le saint-Enfant Jésus mort entre ses bras, elle déclara à la Voyante que c'étaient les péchés des prêtres qui l'avaient réduite, avec son divin Fils, dans ce déplorable état; le mal, disait-elle, était si grand, qu'il était presque sans remède et qu'elle se voyait forcée de laisser éclater sur eux la colère céleste⁵⁷.

Echo direct des paroles attribuées à la Vierge sur la montagne de La Salette, cette dernière parole traduit les jeux d'emprunt existant entre les mariophanies de la période. A la demande de Mgr Billiet, archevêque de Chambéry, l'affaire est instruite par le Saint-Office et conduit à la mise au pas de Mgr Vibert, contraint de se démettre en 1876⁵⁸. Instance

suprême de régulation du dogme, la congrégation romaine mesure, dans le cas présent, les périls que peut entraîner pour l'unité religieuse les phénomènes d'allégeance et de clientélisme perceptibles dans l'imbroglia mauriennais. A ce choix dogmatique et ecclésiologique s'ajoutent en outre des considérations d'ordre politique, dans la mesure où les partisans de Vibert, notamment l'avocat Benjamin Daymonaz (1837-99)⁵⁹, excitent un projet de suppression du diocèse mauriennais à la demande du député gambettiste Paul Bert⁶⁰. En d'autres termes, le fait d'écarter un évêque vieilli, pris par une fièvre insatiable de prodiges, obéit aussi à une logique politique.

Cette mise en cause de la sensibilité apocalyptique trouve une confirmation dans la condamnation dont fait l'objet Bernardino Negroni (1817-99), virulent polémiste intransigeant, prompt à dénoncer les fautes du clergé de Vénétie face aux aspirations du libéralisme et face au naturalisme philosophique. Né à Badolo (Romagne), ce prêtre barnabite publie la plupart de ses oeuvres à Bologne. En 1862, il publie anonymement *Il clero veneto dell'anno 1862*, violent pamphlet contre le clergé de Vénétie, accusé de corruption, mais aussi de frayer avec la franc-maçonnerie et les idées libérales. L'ouvrage est dénoncé à l'Index par le patriarche de Venise, lui-même renseigné par l'évêque de Vérone. Selon ce dernier, «le Père Barnabite l'a [lui-aussi] menacé d'un tel opuscule»⁶¹. L'accusation la plus grave lancée par l'abbé Negroni consiste à affirmer que le clergé de Vénétie est hostile au Pape. Pour avancer cela, il cite une bombe lancée à Padoue, dans l'église del Carmine, alors que s'y déroule une prédication en faveur du Pape. Contre «ceux qui se montrent plutôt adorateurs de Jansénius que du Christ, plus protestants que catholiques, plus apostats que chrétiens», le Père Barnabite ne tempère pas ses propos⁶². Son attachement au pouvoir temporel et son anti-libéralisme en matière politique le situent dans le courant intransigeant, sous sa forme la plus exacerbée. Ses imprécations se fondent dans un langage symbolique qui caractérise la littérature de combat des intransigeants:

La majorité [des prêtres de Vénétie] est imbue des principes et erreurs de Jansénius et s'exalte pour les utopies de Rosmini et Gioberti, elle a bu le calice des erreurs d'outremont et d'outre-mer [...] elle est enchaînée au républicanisme vénète, au joséphisme, mais détachée du cœur de l'unité catholique et hostile au Pape et à Rome⁶³.

L'avis négatif du consultant repose sur trois points: «le fait de diffamer, de calomnier et d'insulter injustement une grande quantité de prélats et de prêtres»; «le fait de blâmer le Saint-Siège, soit pour avoir approuvé la congrégation des Pères de la Charité ou Rosminiens, soit pour tolérer des désordres et des maux très graves avec une connivence coupable»;

«le fait d'avoir apporté matière à scandale aux Bons et aux Méchants, puisque les premiers se décourageront en jugeant les maux pires qu'ils ne sont et les seconds triompheront d'un livre qui est la preuve qu'ils ont beaucoup d'amis et d'adhérents»⁶⁴.

L'année suivante la publication d'une somme intitulée *Dell'ultima persecuzione della Chiesa et della fine del mondo* inscrit le prêtre barnabite dans une littérature apocalyptique qui fleurit dans le contexte de la guerre livrée par les armées du Piémont aux soldats du Pape⁶⁵. «Ses conceptions naissent du climat troublé de l'Eglise au moment de la fin du pouvoir temporel» rappelle Daniele Menozzi, qui évoque en écho les publications de Crétineau-Joly sur la pénétration des franc-maçons dans l'Eglise⁶⁶. De fait le texte de Negroni multiplie les références au complot de l'intérieur, utilisant les métaphores de la maladie et du poison. Il met en cause les ordres réguliers:

“En chacun d'eux s'était introduit le germe sectaire, il n'y en avait pas un seul qui n'avait un membre infecté à l'exception des jésuites”, avant de s'en prendre aux prélats, “adulateurs [de la secte maçonnique]” et au Pape lui-même: “Pie IX devait permettre et établir avec des lois de tels maux si bien aujourd'hui il était commun d'entendre que le Pape était le chef de la secte [maçonnique]”⁶⁷.

Cette charge véhémement suscite la colère du consultant, le capucin Eusebio di Monte Santo, qui conclut son avis par ces mots:

L'auteur par un zèle excessif et par amertume a oublié le but qu'il poursuivait en écrivant et les devoirs du respect, de la charité chrétienne et de la justice; même s'il a agi pour des raisons et des fins différentes, il est parvenu au même but que les sectaires, c'est-à-dire malmener la réputation des Pontifes, des évêques, des ordres religieux, en jetant dans la fange leur autorité, en provoquant la désobéissance et la rébellion par des calomnies, en suscitant chez les fidèles un motif de scandale⁶⁸.

Par un *decretum* du 15 mars 1864 les deux livres du Père Barnabite sont placés à l'Index, l'auteur se soumettant et réprouvant ses oeuvres⁶⁹. Malgré ce geste, l'auteur est emprisonné au Vatican en 1865, conservant dès lors une image de martyr dans les milieux apocalyptisants en conflit avec le dicastère romain. Dans une lettre d'un certain Jean de Dom-pierre adressée au cardinal Parocchi le 13 juin 1901, il est fait mention de Bernardino Negroni, «courageux prêtre» qui a révélé les «forfaitures machiavéliques dans le haut-clergé d'Italie» et qui est appelé «le pieux Péladan de l'Italie»⁷⁰. Or ce personnage qui évoque, dans la lettre citée plus haut, son passé de zouave pontifical et ses dix-huit années comme officier dans l'armée française, est lui-même objet d'une enquête de la

congrégation de l'Index pour un ouvrage intitulé *Comment tout cela va finir. L'avenir jusqu'à la fin des temps. Histoire anticipée des derniers âges du monde*⁷¹. On apprend donc de la plume de ce représentant du milieu apocalyptisant lié au secret de La Salette et au foyer nantais constitué autour de l'extatique Marie-Julie (1851-1940) que Negroni est «sorti des prisons du Saint-Office à la faveur de l'arrivée, providentielle pour lui, des Piémontais⁷². C'est ce personnage picaresque qui inspire Adrian Péladan lorsqu'il parle du «nouveau Job», témoignage de l'admiration portée par une certaine frange du milieu intransigeant pour ce publiciste ennemi des grands.

Dès 1873, il adresse toutefois plusieurs courriers à la congrégation de l'Index afin d'obtenir la permission de publier une «seconde édition corrigée» de *l'Ultima persecuzione della Chiesa*⁷³. «Il [l'auteur] ne devait pas la réimprimer sans obtenir l'approbation [...] Si on en est arrivé à une condamnation solennelle qui fustige l'œuvre et déshonore l'auteur, ce dernier a le droit incontestable et naturel d'en connaître la cause» avance-t-il, soulignant le fait qu'il avait obtenu l'accord du «docte et saint évêque» de Fossombrone pour cette seconde édition⁷⁴. Il n'est pas sans intérêt de souligner le sentiment d'urgence qui anime le publiciste: «Les événements nous poussent à agir et il est nécessaire de commencer de suite l'impression, et peut-être que le temps ne suffira pas». Dans cette même lettre, adressée le 1^{er} novembre 1873, Negroni confesse sa soumission aux décisions de l'Eglise, acceptant «n'importe quelle modification que l'on estime opportune, pourvu que l'œuvre soit acceptée», mais il juge très durement l'attitude du cardinal Alfieri, alors préfet de la Congrégation de l'Index, «qui n'a pas su lui donner un motif de l'interdiction»⁷⁵. En 1874, «un recueil identique de prophéties et d'autres oeuvres sur le sujet» paraît, lui-aussi condamné par l'Index⁷⁶. En revanche, alors même qu'il est animé par une perspective apocalyptique relativement semblable, l'ouvrage en 7 volumes qu'il publie en 1876 n'est pas condamné par le dicastère romain⁷⁷. Révélant un anti-maçonnisme exacerbé, il témoigne des prolongements anticléricaux du catholicisme intransigeant dans sa version la plus exacerbée. La trahison et les compromissions avec l'apostasie et le libéralisme s'explique par la présence au sein même de l'Eglise d'un complot de l'intérieur. Le «complexe obsidional» anime en profondeur la sensibilité apocalyptique de la culture intransigeante et conduit certains publicistes vers des prises de position hostiles aux Princes de l'Eglise. Pour Negroni,

puisque 89 a représenté la première grande victoire de la secte antichrétienne et les catholiques libéraux se proposent de réaliser un 89 dans l'Eglise, il apparaît évident à ses yeux que la secte de Satan agit à l'intérieur de cette même Eglise,

en occupant notamment des postes de gouvernement⁷⁸.

Si le monde intransigeant se démarque de telles prises de position, comme en témoigne la polémique livrée par la “Civiltà cattolica” contre Bernardino Negroni, ce dernier puise néanmoins ses convictions dans la même matrice culturelle et intellectuelle, dans le même rejet radical du libéralisme et des idées issues des Lumières. La réception des thèses de Negroni par le périodique des jésuites révèle d’ailleurs les étapes du détachement progressif des voix autorisées vis-à-vis de ce type de littérature prophético-apocalyptique. En 1863, Valentino Steccanella épouse les points de vue avancés par l’auteur de *Dell’ultima persecuzione della Chiesa e della fine del mondo*⁷⁹. En 1874, non sans une pointe d’ironie, G. Oreglia di Santo Stefano critique l’exégèse de Negroni, qui trouve une présence maçonnique dans la Bible à partir de Cain⁸⁰. Enfin, en 1880, G. Zocchi condamne fermement la thèse selon laquelle la fin du monde serait imminente, qui constitue la clef de voûte de la production de Negroni. Ce dernier affirme en effet que l’Eglise est parvenue au degré suprême de la décadence, dans la mesure où elle a perdu tout le pouvoir social dont elle bénéficiait auparavant, en particulier au Moyen Age et qu’il voit se réaliser la prophétie selon laquelle de nombreux fidèles doivent faire défection, à cause de la présence des catholiques libéraux en son sein. Se référant à l’abbé Augustin Barruel (1741-1820) et à ses *Mémoires pour servir à l’histoire du Jacobinisme*, Negroni s’inscrit dans un filon ésotérique, qui trouve son origine dans l’idée d’un complot et d’une lutte secrète entre le Mal et le Bien⁸¹. Dom Jean-Baptiste Pitra (1812-99), jeune bénédictin en mission à Paris, lorsqu’il interprète dans une lettre à son Supérieur dom Prosper Guéranger (1805-75) le coup d’Etat du prince-président en 1851 comme une revanche de l’armée sur les sociétés secrètes, relaie ce modèle⁸².

Bernardino Negroni, publiciste marginalisé par les sanctions de la congrégation de l’Index, n’en continue pas moins une œuvre de divulgation des prophéties annonçant l’imminence des fins dernières. Il fonde “La Tromba apocalittica”, périodique édité à Bologne, qui sert de caisse de résonance pour les prophéties contemporaines. Il n’est pas sans intérêt de relever qu’il publie un article au sujet du prophète David Lazzaretti (1834-78), auteur d’ouvrages fortement influencés par le prophétisme apocalyptique, en relevant toutefois les incohérences de ce dernier⁸³. D’autre part, il compte parmi ses lecteurs un autre collectionneur de révélation particulières, Adrien Péladan, qui cite un article de “La Tromba” du 11 août 1888, soulignant les négligences de l’opinion catholique vis-à-vis des textes prophétiques et citant les pages du *secret* de Mélanie où il est déclaré que l’Italie subira «les plus rudes châtements» et qu’elle sera abandonnée

aux «sectes sataniques»⁸⁴. La Salette constitue le point de rencontre quasi-obligé entre les esprits considérant comme imminente la fin des temps et scrutant les «voix prophétiques» qui glosent sur ce thème.

La Mère de Dieu, en effet, dans ce document d'une si austère solennité, adresse au libéralisme catholique, si répandu et si audacieux, les mêmes reproches que les prophètes hébreux à la Synagogue. Les pharisiens modernes ont fait la même guerre acharnée à la révélation de La Salette que les pharisiens de Jérusalem à la prédication du messie [...]. Nous approchons des derniers temps du monde, prédits par les anciens et les nouveaux voyants, par le Christ, les Apôtres et les Saints Pères. Il est manifeste que de nos jours, elle-même, la Mère de Dieu, conformément à l'Apocalypse, dans toutes ses apparitions, nous présente très justement les menaces du Seigneur et les fléaux qui sont imminents, de même qu'ils sont mérités et inévitables,

commente Adrien Péladan dans le même article⁸⁵. Pour avoir poussé très loin sa logique, et s'en être pris aux évêques, aux cardinaux et même au pape Pie IX, Bernardino Negróni, pourfendeur de la «secte antichrétienne» sous toutes ses formes, est suspendu *a divinis*. Sa production révèle les frontières intérieures du catholicisme intransigeant du XIX^e siècle, dont certaines modalités d'expression conduisent vers un anticléricalisme et un anti-curialisme extrêmement virulent, portés par une vision apocalyptique du monde de l'ici-bas.

2.3. De l'anticléricalisme à la fondation d'une Eglise dissidente

Cette mise en cause radicale de la légitimité de l'institution conduit parfois, outre à une condamnation par l'instance de régulation du dogme au sein de la curie, à l'émergence d'une Eglise dissidente et parallèle⁸⁶. Dans l'exemple déjà cité de David Lazzaretti (1834-78), c'est le rejet du clergé établi qui fonde la dissidence religieuse. Tandis qu'il s'entoure de prêtres oratoriens de Gradoli (diocèse de Montefiascone) – Filippo Imperiuzzi (1845-1921) et Giovanni Battista Polverini (1837-1927) – le prophète de l'Amiata aspire à restaurer la religion dans sa gloire et sa majesté. Le projet visant à construire un nouveau lieu de culte dans une zone peu accessible trouve d'ailleurs l'appui de nombreux volontaires, mais aussi celui de l'évêque de Montalcino, Mgr Raffaele Pucci Sisti, conscient de la nécessité d'une recharge symbolique face au désintéressement et à l'indifférence religieuse⁸⁷. Si la mission du prophète se limite à cet élan de ferveur, l'Ordinaire en accepte le contenu comme la forme. C'est à partir du moment où le «prophète» se présente à ses disciples comme *Cristo, Giudice e Duce*, c'est-à-dire après son procès devant le Saint-Office en mars 1878, qu'il acquiert un pouvoir de subversion et de contestation.

Ne reconnaissant pas la légitimité du nouveau Pape, successeur de Pie IX, le «prophète de l'Amiata» verse alors dans une ecclésiologie que ses dénonciateurs n'hésitent pas à qualifier de périlleuse. Ses contacts lyonnais à partir de 1876 et surtout en 1877, lorsqu'il s'installe dans le quartier du Gourguillon, dans le quartier de la Croix-Rousse, l'on sans doute aidé dans le processus d'émancipation vis-à-vis du magistère. Il fraie vraisemblablement avec des adeptes du «carmel vintrasien»⁸⁸, comme en témoigne la lettre de dénonciation adressée au Saint-Office par Mgr Caverot, cardinal-archevêque de Lyon⁸⁹.

À partir des derniers mois de sa prédication, Lazzaretti crée une filiation sacerdotale propre, déliant les deux prêtres oratoriens qui le suivent de leur ordination catholique. Si Filippo Imperiuzzi lui reste fidèle jusqu'à la mort, Polverini se rétracte devant le tribunal du Saint-Office par peur de la sanction canonique⁹⁰. En outre, le mot même employé par Lazzaretti afin de désigner ses fidèles traduit le surgissement d'une Église parallèle, la *Chiesa giurisdavidica*, en même temps qu'il révèle l'espoir naïf que l'Église de son baptême, celle qui est inspirée par l'Esprit-Saint, accueille sa révélation prophétique⁹¹. Invoquant le péril révolutionnaire, l'Ordinaire ordonne à partir du printemps 1878 un contrôle accru sur les ermites du Monte Labbro, qui conduit à la fusillade du 18 août 1878, au cours de laquelle le «prophète» est tué par un tir de la patrouille de carabinieri dirigée par le délégué chargé de la sécurité publique⁹². Plus qu'un martyr de la foi ou un «Savonarole rustique»⁹³, l'historiographie a évalué l'aventure de Lazzaretti à l'aune de ses expérimentations sociales, l'érigeant en précurseur du socialisme rural⁹⁴. La redécouverte de son discours prophétique et religieux permet aujourd'hui de traduire la complexité d'une figure qui s'insère dans la vague prophétique accompagnant la chute du pouvoir temporel⁹⁵. Par la pluralité de ses soutiens et de ses réseaux, Lazzaretti participe autant d'une sensibilité apocalyptique greffée sur la matrice intransigeante que d'un socialisme phalanstérien, dont son principal soutien français, est lui-même dépositaire⁹⁶.

3 Conclusion

L'exemple singulier de Lazzaretti traduit les craintes cléricales face à l'émergence d'un pôle prophétique fort qui s'affirmerait face au pôle sacerdotal et face à la légitimité ecclésiastique. Il manifeste également les courants de pensée suspectés d'hétérodoxie qui travaillent l'intransigeance catholique dans son combat contre le monde moderne. Ce combat, dont la dimension eschatologique et apocalyptique se révèle décisive, donne naissance aux «voix prophétiques» qui surgissent au moment de la chute du pouvoir temporel et de l'achèvement territorial

du processus d'unification de l'Italie. Ce prophétisme relève autant de la «piété panique» (Alphonse Dupront), c'est-à-dire du *désir spontané* de sécurité de la part des fidèles, comme le révèlent les prédictions accompagnant les apparitions de la Vierge et les virtuosités mystiques qui fleurissent alors, que de la *stratégie* élaborée par les publicistes et les clercs intransigeants afin de mettre en ordre de bataille les fidèles catholiques. La lecture apocalyptique des événements ordonnée aux prophéties traduit en effet la volonté de mobilisation de ceux-ci face au périls de la modernité. «Excroissances aberrantes de l'arbre intransigeant»⁹⁷, ces révélations s'accordent en profondeur avec le catholicisme né de la contre-révolution. Si elles prennent racine dans les «temps mauvais» traversés par la papauté, ces prédictions révèlent en profondeur la fragilité de la reconstruction tissée à partir des années de la Restauration. Elles traduisent aussi l'influence profonde auprès de certains fidèles des dévotions relancées au XIX^e siècle, parmi lesquelles le culte marial⁹⁸ et le culte au Sacré Cœur⁹⁹. Ces leviers, utilisés dans une logique réparatrice et parfois millénariste – l'annonce du «règne de Marie» se retrouve dans la théologie hétérodoxe de l'abbé Boullan comme dans les écrits des thuriféraires du *secret* de La Salette – conduisent parfois à une mise en question radicale de l'Église-institution, révélant les lignes de fuite du prophétisme visionnaire d'inspiration apocalyptique. Au delà de ce *ventennio* particulièrement riche, si le filon apocalyptique ne s'épuise pas, il ne rencontre plus les relais alors présents dans les milieux cléricaux et se perd dans une position plus marginale.

Notes

1. Les articles majeurs donnant un premier aperçu de ce courant apocalyptique à l'époque du pontificat de Pie IX: J.-M. Mayeur, *Mgr Dupanloup et Louis Veuillot devant les prophéties contemporaines en 1874*, dans "Revue d'histoire de la Spiritualité", 48 (1972), pp. 193-204; C. Prandi, *Le catholicisme italien à l'époque de l'unité: Apocalypse et compromis*, dans "Archives de Sciences sociales des Religions", 1984, 58/1, pp. 67-83; P. G. Camaiani, *Castighi di Dio e Trionfo della Chiesa. Mentalità e polemiche dei cattolici temporalisti nell'età di Pio IX*, dans "Rivista storica italiana", 88 (1976), pp. 708-44; Id., *Il diavolo, Roma e la Rivoluzione*, dans "Rivista di storia e letteratura religiosa", VIII (1972), p. 485-516; G. Martina, *La fine del potere temporale nella coscienza religiosa e nella cultura dell'epoca in Italia*, dans "Archivum Historiae Pontificiae", IX (1971), pp. 309-76; P. Stella, *Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco. Messagi profetici di Don Bosco a Pio IX e all'imperatore d'Autria (1870-1873)*, dans "Rivista di storia della Chiesa in Italia," IV (1968), p. 448-69.

2. L'expression est empruntée à l'abbé Jean-Marie Curicque (1827-92), prêtre du diocèse de Metz, auteur de *Voix prophétiques ou signes, apparitions et prédictions recueillis principalement des Annales de l'Église touchant les grands événements du XIX^e siècle et l'approche de la fin des temps*, V. Palmé, Paris 1872 (5^e édition), 2 voll.

3. Archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi (désormais ACDF), Fondo Santo Ufficio, Stanza storica, *Processo contro David Lazzaretti e fautori (1878)*, St.St.S2-b.

L'ouvrage de référence demeure: C. Pazzagli (éd.), *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata. Protesta sociale e rinnovamento religioso*, Atti del Convegno, Siena e Arcidosso, 11-13 maggio 1979, Nuova Guaraldi Editrice, Firenze 1981. Signalons également les publications de documents du *Centro Studi David Lazzaretti* (Arcidosso, Toscane): L. Niccolai, *Forme di culto, religione e società nell'area amiatina. Indagine biografica e materiali per il progetto "Sacro e Profano"*, Arcidosso 2001; S. Ulivieri, S. Nanni, *Religione e Società sull'Amiata tra '700 e '800. Ricerche documentarie su David Lazzaretti e l'esperienza lazzaretista*, Arcidosso 2001. Dans une perspective de sociologie, l'essai de G. Filoramo, *Metamorfofi del tempo apocalittico nel movimento di Davide Lazzaretti*, dans *Millenarismo e New Age. Apocalisse e religiosità alternativa*, Dedalo, Bari 1999, pp. 133-54.

4. Sur le débat historiographique autour des concepts d'intransigeantisme et d'intégrisme catholique: E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret catholique antimoderniste: la "Sapinière" (1902-1921)*, Casterman, Paris-Tournai 1969; Id., *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Casterman, Paris-Tournai 1977; Id., article *Intégrisme* dans "Dictionnaire historique de la Papauté" (P. Levillain dir.), Fayard, Paris 1994, pp. 912-4. La synthèse de P. Airiau, *L'Eglise et l'Apocalypse du XIX^e siècle à nos jours*, Berg international, Paris 2000, reprend le débat dans une perspective d'histoire des idées.

5. Sur ce sujet: A. Vauchez (éd.), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII^e-XVI^e siècles)*, Mélanges de l'Ecole française de Rome, Moyen Age-Temps modernes, 102 (1990); A. Vauchez (éd.), *Fin du monde et signes des temps: visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII^e-début XV^e)*, Colloque de Fanjeaux 27 (1991), Privat, Toulouse 1992; A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Albin Michel, Paris 1999; R. Rusconi (éd.), *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600* [Atti del IV congresso internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore, 14-17 settembre 1994], Rome 1996; Id., *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999; B. Mac Ginn, *Visions of the End: apocalyptic traditions in the Middle Ages*, Columbia University Press, New York 1979.

6. Sur Anna Maria Taigi, béatifiée en 1920: M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, dans L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma 1994; F. De Palma, *Il modello laicale di A.M. Taigi*, dans E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione, 1815-1915*, Rosenberg e Sellier, Torino 1997, pp. 529-46.

7. Né à Saint-Herblon (Loire Inférieure), Mathurin Souffrand (1755-1828) devient maire de sa paroisse au début de la Révolution, mais ne tarde pas à démissionner. Ayant refusé de prêter serment, il exerce clandestinement son ministère dans toute la région d'Ancenis. En mai 1795, il reparait à Maumusson, tout en continuant à être inquieté par le pouvoir thermidorien. Nommé officiellement desservant à la fin de l'année 1799, il vit en bons termes avec le régime napoléonien, tout en déplorant l'abandon des biens de l'Eglise. Ayant mis la main sur les *Commentaires de l'Apocalypse* écrits au XVII^e siècle par l'allemand Barthélemy Holzhauser, il croit y lire l'histoire de son temps et de l'avenir et acquiert une réputation de "prophète". Croyant en la survivance de "l'enfant du Temple", heurté par la présence de jacobins et de serviteurs de l'Empereur auprès de Louis XVIII, il ne tarde pas à mécontenter les autorités de la Restauration qui viennent l'arrêter en 1817, avant de classer l'affaire. Comme tous les Vendéens, il entretient le culte du Sacré Cœur auquel il consacre sa paroisse le 3 juin 1818. Sur ce personnage romanesque: M. Faugeras, *Mathurin Souffrand*, dans "Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine", t. III, *La Bretagne* (M. Lagrée dir.), Beauchesne, Paris 1990, p. 389-90.

8. Attestées par l'avocat Filippo Ghu, procureur du monastère, authentifiées par le Père prieur, ses prophéties s'inscrivent dans un genre apocalyptique à l'efficacité éprouvée: on y parle de «persécution contre l'Eglise», de la naissance d'un «Antéchrist» et des «martyrs liés à la guerre très sanglante livrée à la religion». D. Cerri, *I futuri destini degli Stati e delle nazioni ovvero profezie e predizioni riguardanti i rivolgimenti di tutti i regni*

dell'Universo sino alla fine del mondo, F. Martinengo, Torino 1854, pp. 115-9. [Università pontificia salesiana, Centro Studi Don Bosco, 50-1-102]. Les prophéties attribuées à sœur Rosa Colomba sont reprises dans les versions revues et augmentées des *Futuri destini*. Neuf éditions se succèdent entre 1854 et 1871. Sur ce point, on peut se reporter à Pietro Stella, *Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco. Messagi profetici di Don Bosco a Pio IX e all'imperatore d'Austria (1870-1873)*, dans "Rivista di storia della Chiesa in Italia", IV (1968), p. 448-69; Id., *Cultura e associazioni cattoliche tra la Restaurazione e il 1864*, dans *Storia di Torino*, vol. VI, U. Levra (a cura di), *La città nel Risorgimento (1798-1864)*, Einaudi, Torino 2000, p. 516. L'abbé Curicque accorde également une place aux prophéties de la sœur Rosa Colomba dans ses *Voix prophétiques: Propphéties de la Sœur Rosa Colomba de l'ordre de Saint-Dominique en Italie*, V. Palmé, Paris 1872, vol. II, livre 12, chapitre 18. Adrien Péladan la cite également abondamment dans *Dernier mot des prophéties ou l'Avenir prochain dévoilé*, chez l'auteur, Nîmes 1878, 130 pp. [BNF 8° Lb57-6898A].

9. J.-M. Curicque, *Voix prophétiques*, V. Palmé, Paris 1872 (5^e édition), pp. 388-91. Sur cette fondatrice: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. III, coll. 1745-47; *Catholicisme*, t. XIII, coll. 862-3.

10. Citons par exemple: E.-A. Chabauty, *Lettre sur les prophéties modernes et concordance de toutes les prédictions jusqu'au règne d'Henri V inclusivement*, Oudin, Poitiers 1871, p. 119. Sur ce compilateur mal connu: H. Multon, *Un prophète millénariste: Emmanuel-Augustin Chabauty, chanoine de Poitiers (1827-1914)*, dans "Revue d'Histoire de l'Église de France", t. 85, juillet-décembre 1999, pp. 315-31.

11. Sur la campagne favorable à la restauration et la personnalité du comte de Chambord: R. de Castries, *Le grand refus du comte de Chambord. La légitimité et les tentations de restauration, 1830-1886*, Hachette, Paris 1970; P. Levillain, *Un cheval-léger de 1871-1875. Joseph de la Bouillerie*, dans "Revue historique", t. 228 (1977), pp. 81-122; S. Rials, *Le chambordisme, dans Révolution et contre-révolution au XIX^e siècle*, Albatros/Diffusion Université Culture, Paris 1987; M. L. Brown, *The Comte de Chambord: The Third Republic's Uncompromising King*, Duke University Press, Durham, N. C., 1967; M. L. Brown, *Catholic-Legitimist militancy in the early years of the French Third Republic*, dans "Catholic Historical Review", 60 (1974), pp. 233-54; R. Locke, *French legitimists and the Politics of Moral Order in the Early Third Republic*, Princeton University Press, Princeton 1974.

12. D. Cerri, *I futuri destini degli Stati e delle nazioni ovvero profezie e predizioni riguardanti i rivolgimenti di tutti i regni dell'Universo sino alla fine del mondo*, F. Martinengo, Torino 1854, 119 pp. [Pontificia università salesiana, Centro Studi Don Bosco, 50-1-143]. La 5^e édition, qui date de 1861, comporte 361 pages [Centro Studi Don Bosco, 50-1-103]. La 7^e édition, qui date de 1871, comporte 467 pages [Centro Studi Don Bosco, 50-1-110].

13. R. Ballerini, *Nei mali presenti conforti ai cattolici*, dans "La Civiltà cattolica", XXII (1871), s. VIII, vol. 4, pp. 513-29; Id., *I vaticini e i nostri tempi*, dans "La Civiltà cattolica", XXIII (1872), s. VIII, vol. 6, pp. 5-23 et p. 291-309; "L'oroscopo dell'anno 1873", s. VIII, vol. 9, pp. 5-16.

14. Sur ce sujet: E. Muraise, *Celui qui vient des ténèbres. Histoire et légende du Grand Monarque*, Albin Michel, Paris 1975; P. Airiau, *Le Grand Monarque dans le catholicisme français (XIX^e-XX^e siècles)*, dans "Politica Hermetica", 14, 2000, pp. 66-95.

15. A. Silvestrini, *I moderati toscani e la classe dirigente italiana (1859-1866)*, L. Olschki, Firenze 1958; Id., *Il movimento antiunitario in Toscana (1859-1866)*, L. Olschki, Firenze 1967; Z. Ciuffoletti, *Le classi dirigenti toscane e il lazzarettismo*, dans C. Pazzagli (éd.), *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata*, pp. 142-56; S. Mugnaini, *Spiriti, profeti, fattucchiere: l'abate Pierini annunzia la sua "Vera buona novella"*. *La reazione cattolica in Toscana*, dans "Rassegna storica toscana", XXXI-2, 1985, pp. 241-66. Sur le cardinal de Pise Cosimo Corsi: G. Roncioni, *Due episodi pisani relativi ai rapporti fra Chiesa e Stato negli anni successivi all'unità d'Italia*, dans "Bollettino storico pisano", serie III, XXIV-XXV (1955-56), pp. 243-57.

16. Sur la "Civiltà cattolica": A. Cestaro, *Roma capitale ne La Civiltà cattolica*, dans *Un secolo da Porta Pia*, Guida, Napoli 1970, pp. 219-47; G. De Rosa (éd.), *Civiltà cattolica (1850-1945)*. *Antologia*, L. Landi, San Giovanni Valdarno 1971; F. Dante, *Storia della Civiltà*

cattolica (1850-1891). Il laboratorio del Papa, Studium, Roma 1990. Sur "L'Armonia": P. Cozzo, *Protestantismo e stampa cattolica nel Risorgimento. "L'Armonia" e la polemica antiprotestante nel decennio preunitario*, dans "Rivista di storia e letteratura religiosa", 2001, pp. 77-113.

17. *L'anno 1871*, dans "La Frusta, giornale politico morale", n. 1, 3 janvier 1872 et nn. 2, 4 janvier 1872; *Le apparizioni misteriose nelle provincie oltre Reno*, dans "La Lima, giornale romano umoristico", anno II, n. 48, 13 juin 1872; *Le apparizioni di Croci misteriose*, dans "La Frusta, giornale politico morale", n. 142, 27 juin 1872 [ces périodiques sont consultables dans les Archives de la maison généralice des Assomptionnistes, via San Paolo V, 55, Rome].

18. Ces almanachs annuels, publiés par l'imprimerie des Salésiens de Turin, figurent dans la réimpression anastatique des *Opere edite* de Don Bosco, Roma, Libreria dell'Ateneo salesiano, 30 voll. Sur cette production: P. Stella, *Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco. Messaggi profetici di Don Bosco a Pio IX e all'imperatore d'Austria (1870-1873)*, dans "Rivista di storia della Chiesa in Italia", IV (1968), pp. 448-69; P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, vol. II, *Mentalità religiosa e spiritualità*, Libreria dell'Ateneo salesiano, Roma 1981 (2^e édition), pp. 532-47.

19. Sur le *Rosier de Marie*, on peut consulter la notice de Jacques Maître dans *Catholicisme*, Letouzey et Ané, Paris 1993, vol. XIII, coll. 118-9.

20. Parmi ceux-ci: A. Péladan, *Nouveau "Liber Mirabilis", ou Toutes les prophéties authentiques sur les temps présents avec notes, explications et concordance*, chez l'auteur, Nîmes 1871, [BNF Microfiche M 17453]; Id., *Dernier mot des prophéties, ou l'Avenir prochain dévoilé par plusieurs centaines de textes authentiques, notamment les prédictions de l'extatique de Fontet, de celle de Blain*, chez l'auteur, Nîmes 1881 (5^e édition) [BNF 8-Lb57-6898C]; Id., *Evénements miraculeux de Fontet, de Blain, de Marpingen. Prophéties authentiques des voyantes contemporaines Berguille et Marie-Julie. Ouvrage entièrement inédit avec le résumé des événements de Fontet, d'après les principes de Saint Thomas, livre de l'abbé Daurelle récemment publié à Rome, avec permission des supérieurs et soumis au jugement du Saint Siège*, chez l'auteur, Nîmes 1878 [BNF 8-Lb57-6898 bis]; Id., *Dernier mot des prophéties. Deuxième partie inédite. La prophétie des pontifes romains... La vie de Saint Malachie... Suivent plus de 200 textes sur les temps présents, parmi lesquels les prédictions d'Anna Maria Taigi, le véritable secret de Mélanie (de la Salette) et beaucoup d'autres révélations du plus grand intérêt, avec un discours sur la proximité de la grande rénovation sociale d'après des prophéties contemporaines*, chez l'auteur, Nîmes 1880 [BNF 8-Lb57-6898 ter].

21. J.-C. Drouin, *Un légitimiste mystique du XIX^e siècle: Adrien Péladan (1815-1890)*, dans J.-P. Laurant, V. Nguyen (éds.), *Les Péladan*, L'Age d'Homme, Les dossiers H, Genève 1990, pp. 13-9; C. Beaufile, *Joséphin Péladan (1858-1918)*, Jérôme Millon, Grenoble 1993.

22. Dans *Le Pèlerin*, le père François Picard publie un texte intitulé *Les visions* le 13 décembre 1873 (pp. 442-9). L'organe des Assomptionnistes publie deux autres articles sur les prophéties: *Quelques mots sur les prophéties*, (4 avril 1874), *Les prophéties sur l'Antéchrist* (11 avril 1874). Le journal dirigé par Veillot se fait l'écho des prophéties de l'abbé Chabauty le 28 mai 1872. Par ailleurs il donne la traduction de l'article du Père Ballerini intitulé *I vaticinii e i nostri tempi*, dans sa livraison du 24 octobre 1872. Veillot lui-même s'empare du débat suscité par la prolifération des prophéties dans un article du 4 avril 1874 intitulé *Crédulité*.

23. Sur ces figures mal connues, on peut consulter l'ouvrage du docteur Antoine Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, Jérôme Millon, Grenoble 1996 (édition établie par Joachim Boufflet. L'édition princeps date de 1894) ainsi que les notices consacrées à ces "mystiques" visionnaires par Adrien Péladan dans *Dernier mot des prophéties*, Nîmes 1878 et par l'abbé Jean-Marie Curicque dans ses *Voix prophétiques*, V. Palmé, Paris 1872. Jacques Maître a établi les notices biographiques de Marie Bergadieu et de Marie-Julie Jahenny dans *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse socio-historique*, Cerf, Paris 1997, pp. 354-9 et pp. 382-3. Sur Palma d'Oria, aucune recherche scientifique n'a abouti pour le moment. La situation incertaine de ce petit diocèse du Salento entre 1860 et 1867 peut être

appréhendée à travers: C. Turrise, *Le diocesi di Oria nell'Ottocento. Aspetti socio-religiosi di una diocesi del Sud (1798-1888)*, Università gregoriana (Analecta gregoriana, vol. 214), Roma 1978; F. Argentina, *monsieur Luigi Margarita vescovo di Oria e la lotta col suo clero durante il Risorgimento*, Tipografia Levante, Bari 1955; M. A. Borrisi, *Ordine e disordine nelle diocesi di Oria (1860-1861)*, dans *La Terra d'Otranto nella seconda metà dell'Ottocento* (Atti del convegno di studi, Oria, 29-30 gennaio 1983), Oria 1984, pp. 85-94; F. Gaudio, *Episodi reazionari del clero di Terra d'Otranto nel 1861-1865*, dans "Annali della Facoltà di Magistero dell'Università degli studi di Lecce", 3 (1973-74), pp. 227-42.

24. Anna Maria Taigi est tertiaire trinitaire, Palma Matarelli, stigmatisée d'Oria, est membre du tiers-ordre de Saint-François. Sur ce thème: J.-M. Sallmann, *Eremitismo e Terzi ordini dalla fine del secolo XV alla metà del secolo XIX*, dans Mario Rosa (éd.), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 181-206.

25. Le principal publiciste de Fontet, V. de Portets (pseudonyme de Victor Lac de Bosredon), est membre de cette confrérie. Défenseur ardent de la voyante de Fontet, il est soutenu par la *Terre Sainte* par son directeur l'avocat Régis Girard ainsi que par le *Rosier de Marie*. Il publie les lettres sur la voyante de Fontet dans *l'Union du Sud Ouest*, avant de les rassembler dans des opuscules par l'éditeur agenais André Roche. V. de Portets, *Lettres sur la voyante de Fontet. 1^{re} série comprenant les événements accomplis en 1873, du 27 avril au 25 décembre*, A. Roche, Agen 1874; Id., *Lettres sur la voyante de Fontet. 1^{re} série comprenant les événements accomplis du 25 décembre 1873 au 1^{er} avril 1874*, A. Roche, Agen 1874; Id., *Lettres sur la voyante de Fontet. 1^{re} série comprenant les événements accomplis en 1874, du 25 mars au 15 août. 3^e édition augmentée de trois lettres nouvelles qui continuent le récit des événements jusqu'au 20 septembre*, A. Roche, Agen 1874; Id., *La Résurrection de Berguille, suite aux Lettres sur la voyante de Fontet, avec le récit de l'éclatante guérison du 2 août 1875*, H. Pélagaud et Roblot, Lyon 1875.

26. Sur cette maison d'édition et sur l'ensemble du réseau des éditeurs catholiques en France: C. Savart, *Les catholiques en France au XIX^e siècle. Le témoignage du livre religieux*, Beauchesne, Paris 1985.

27. Sur l'importance de cette loi dans le processus de politisation des campagnes françaises: M. Agulhon, *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la Seconde République*, Le Seuil, Paris 1979; C. Guionnet, *Elections et apprentissage de la politique. Les élections municipales sous la Monarchie de Juillet*, dans "Revue française de Science Politique", 46 (1996), pp. 555-77; G. Pécout, *La politisation des paysans au XIX^e siècle. Réflexions sur l'histoire politique des campagnes françaises*, dans "Histoire et sociétés rurales", 2 (1994), pp. 91-125.

28. P. Boutry, *Le clocher*, dans P. Nora (éd.), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris 1992, t. III, pp. 3081-107.

29. L. Allegra, *Il parroco, un mediatore tra alta e bassa cultura*, dans *Storia d'Italia. Annali 4: Intelletuali e potere*, Einaudi, Torino 1980, pp. 936-45.

30. P. Adnès, *Révélation privées* dans *Dictionnaire de Spiritualité*, LXXXVI-LXXXVIII, Beauchesne, Paris 1987, coll. 482-92.

31. Par joachimisme, nous entendons l'attente d'un règne de l'Esprit, succédant au règne du Père et du Fils, durant lequel l'humanité rassemblée se convertit et l'Eglise est comblée des dons de l'Esprit. Par post-joachimisme, nous entendons un courant issu du joachimisme ayant des visées politiques. Ces définitions sont empruntées aux travaux d'Emile Poulat (cfr. note 4), de Jean Séguy, *Sociologie de l'attente, Le retour du Christ*, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1983, pp. 71-102. Nous signalons également: *I millenarismi in Occidente*, dans G. Filoramo (éd.), *Storia delle religioni*, vol. V, *Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, Laterza, Bari 1997, pp. 269-300.

32. Sur Mgr Francesco Saverio Petagna (1812-78): G. Celoro Parascandolo, *Monsignor Saverio Petagna, il vescovo della carità, il difensore della fede*, Congregazione delle Religiose dei Sacri Cuori, Roma 1986; Id., *Il governo episcopale di Monsignore Francesco*

Saverio Petagna nei suoi scritti, Congregazione delle Religiose dei Sacri Cuori, Pompei 1992. Fondateur des Religieuses du Sacré Cœur de Jésus et Marie, Mgr Petagna est l'objet d'un procès de béatification en cours.

33. L'itinéraire complexe de Mélanie Calvat, écartelée entre la France et l'Italie, est l'objet d'appréciations divergentes. Parmi ses défenseurs: H. Dion, *Mélanie Calvat, bergère de La Salette. Etapes humaines et mystiques*, Téqui, Association des enfants de Notre-Dame de La Salette, Paris 1984; H. Guilhot, *La vraie Mélanie de La Salette*, Téqui, Paris 1995 (édition princeps: Saint-Cénére éditions, Saint-Michel, 1973). Parmi les positions critiques: J. Stern, *La Salette. Documents authentiques*, t. I, DDB, Paris 1980; Id., *La Salette. Documents authentiques*, tt. II et III, Cerf-Association des Pèlerins de La Salette, Paris 1983, 1990; Id., *Mélanie Calvat*, dans *Catholicisme, Hier-Aujourd'hui-Demain*, Letouzey et Ané, Paris 1979, t. VIII, coll. 1110-1. Signalons aussi: D. Moulinet, *Cinquante ans après l'apparition de La Salette. L'abbé Emile Combe et Mélanie*, dans F. Angelier, C. Langlois (éds.), *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996)*, Jérôme Millon, Grenoble 2000, pp. 89-106.

34. Mgr Salvatore Luigi Zola (1812-98) est né à Pouzzoles (Campanie). Chanoine régulier du Latran, il devient recteur du sanctuaire de Notre-Dame de Piedigrotta, près de Naples et fait alors la connaissance de la bergère de La Salette, qui réside à Castellamare di Stabia (Campanie) depuis 1867, sous la protection de Mgr Petagna. Nommé évêque d'Ugento en 1873, dans un diocèse situé à l'extrémité de la péninsule du Salento (Pouilles), il est promu au siège épiscopal de Lecce le 22 juin 1877. C'est à ce titre qu'il accorde son *imprimatur* à la publication du secret en 1879. Sur ce prélat mort en odeur de sainteté: R. Ritzler, P. Sefrin, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. VIII, (1846-1903), Patavii 1978; G. Chiriatti, *Il servitore di Dio monsignore Salvatore Luigi Zola*, Modernissima, Lecce 1936; F. Corteville, *La Bergère de Notre-Dame de La Salette et le Serviteur de Dieu Mgr Zola, évêque de Lecce*, Association les Enfants de Notre-Dame de La Salette et Saint-Grignion de Montfort, Beaupréau 1981. L'ouvrage écrit en italien ne mentionne ni le nom de Mélanie, ni celui de La Salette: son auteur a vraisemblablement occulté un sujet délicat dans la perspective du procès de béatification de l'évêque. L'ouvrage écrit en français comporte la traduction d'extraits de l'ouvrage précédent: il se caractérise par une tonalité apologétique et par une dévotion très marquée envers les écrits de Mélanie Calvat. Une biographie critique de celui qui demeure évêque de Lecce jusqu'à sa mort reste donc à faire. Sur l'épiscopat du Mezzogiorno dans le cadre du Risorgimento: A. Monticone, *I vescovi meridionali, 1861-1878*, dans *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878), Relazioni*, Vita e pensiero, Milano 1973, pp. 59-100; B. Pellegrino, *Chiesa e rivoluzione unitaria nel Mezzogiorno. L'episcopato meridionale dall'assolutismo borbonico allo Stato borghese (1860-1861)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979; Id., *Istituzioni ecclesiastiche nel Mezzogiorno moderno*, Herder (Italia Sacra, 52), Roma 1993.

35. Archivio diocesano di Lecce, Lettre de Mgr Zola à l'abbé Isidore Roubaud, 24 mai 1880.

36. «Nous en avons le premier confié le texte à l'impression, au mois de mars 1871, d'après une copie d'un religieux du diocèse de Nantes». V. de Stenay, *Derniers avis prophétiques*, V. Palmé, Paris 1872, p. 146 [BNF 8-Lb57-8151]. Le volume où le secret de Mélanie figure pour la première fois est: *L'Avenir dévoilé jusqu'à l'Antéchrist, Supplément* [contenant la traduction littérale des chiffres et abréviations du premier volume, avec des interprétations complémentaires, suivies de 40 nouvelles prophéties enrichies d'annotations], V. Palmé, Paris 1871.

37. Abbé J. M. Curicque, *Voix prophétiques*, V. Palmé, Paris 1871 (4^e édition) I, II, chapitre 2, p. 107.

38. R. Girard, *Les secrets de La Salette et leur importance. Détails sur ces mystérieuses révélations*, imprim. Allier, Grenoble 1871 [BNF Lk7-15700]. L'ouvrage est réédité la même année, puis une troisième fois en 1872. En tête de l'opuscule, on trouve une lettre laudative de Mgr Baillès, ancien évêque de Luçon, alors consultant de l'Index.

39. V. de Stenay, *Derniers avis prophétiques*, V. Palmé, Paris [août] 1872, pp. 130-58.
40. Ivi, p. 146. L'abbé Cloquet publie aussi des lettres et explications de Mélanie ainsi que la copie du texte confié à l'abbé Bliard, toutefois il omet de faire figurer les passages relatifs aux prêtres et aux communautés.
41. Abbé F. Delbreil, *Le nouveau Sinai, menaces et promesses de Notre-Dame de La Salette*, V. Palmé, Paris 1873.
42. Abbé Félicien Bliard, *Lettres à un ami sur le Secret de la bergère de La Salette*, tip. Ancora, Naples 1873. Sur le cardinal-archevêque de Naples: G. Russo, *Il cardinale Sisto Riario Sforza e l'unità d'Italia (settembre 1860-luglio 1861)*, Istituto meridionale di cultura, Napoli 1962; Id., *L'azione politico-religiosa del cardinale Sisto Riario Sforza dal ritorno in diocesi (1866) al concilio Vaticano I*, Agar, Napoli 1967.
43. Archivio diocesano di Lecce, Lettre de Mgr Zola à l'abbé Isidore Roubaud, 24 mai 1880.
44. «Je vous envoie par le même courrier qui emporte cette lettre, quatre exemplaires de mes *Lettres à un ami sur le Secret de la bergère de La Salette*. Si vous croyez la chose possible et convenable, j'ose prier Votre Révérence d'en déposer un exemplaire aux pieds de Notre Saint Père et de lui demander sa bénédiction pour moi [...] Je vous serais bien obligé, Mon Très Révérend Père de vouloir bien transmettre cet opuscule à la congrégation de l'Index et me faire savoir si elle y trouve ou non, quelque chose de contraire à la Doctrine catholique et désirerais être informé que les exemplaires vous sont parvenus; mais surtout, mon très Révérend Père, je tiendrais à connaître sur cette publication, le Jugement de Votre Révérence et celui de Mgr Baillès». Archives de la Congrégation des Résurrectionnistes (ACR, Rome), Sacerdotes 41080, Lettre de l'abbé Félicien Bliard au Père Semenenko, Bourg-sur-Gironde, 16 juin 1873. Sur le Père Piotr Semenenko (1814-86), fondateur de la congrégation de la Résurrection en 1836: *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1988, t. XIV, coll. 549-553; L. Kwiatkowski, *La vita di Padre Pietro Semenenko*, Congregazione dei Padri Resurrezionisti, Roma 1953; J. Iwicki, J. Wahl, *Resurrectionist charism. A history of the Congregation of the Resurrection*, Congregation of Resurrection, Rome 1986, vol. 1.
45. R. Girard, *Les secrets de La Salette et leur importance. Détails sur ces mystérieuses révélations*, imprim. Allier, Grenoble 1871, pp. 3-4 [BNF Lk7-15700].
46. ACR, *Fundatores* 4002, Marseille, 1^{er} mars 1881. Les archives de la Congrégation de la Résurrection renferment cette note adressée par Amédée Nicolas au Père Semenenko dans lequel il adresse des «renseignements sur les huit prélats français qui sont opposants au Secret publié par la bergère, parce qu'ils continuent à être opposants au miracle de l'apparition». Sous le titre *Quelques réflexions à soumettre à qui de droit sur le miracle du 19 septembre 1846 et le secret de la bergère*, l'avocat dresse un tableau relativement précis des opposants à la diffusion du *Secret*. Il s'agit selon lui du cardinal Bégnier, archevêque de Cambrai, décédé en février 1881, du cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen, du cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux, de Mgr Guilbert, évêque d'Amiens, auparavant de Gap, de Mgr Chaulet d'Oultremont, évêque du Mans, de Mgr Cortet, évêque de Troyes – lequel a dénoncé le *Secret* à l'Index – de Mgr Lecoq, évêque de Nantes et de Mgr Besson, évêque de Nîmes. Sur le personnel ecclésiastique des débuts de la III^e République: J.-O. Boudon, *L'Épiscopat français à l'époque concordataire (1802-1905)*, Cerf, Paris 1996; J. Gadille, *La Pensée et l'action politique des évêques français au début de la III^e République (1870-1883)*, Hachette, Paris 1967, 2 voll.
47. Archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Censura Librorum*, 1879-1888, t. II, 19, dossier La Salette.
48. Archives diocésaines d'Amiens, DA 362, dossier personnel d'Alexandre de Brandt.
49. Ivi, DA 362, dossier personnel d'Alexandre de Brandt, Lettre du Père Jean Stern, archiviste des Missionnaires de Notre-Dame de La Salette (Rome), 3 janvier 1987. La lettre mentionne la rencontre, en 1861, entre une ancienne religieuse de la Providence de Corenc

(Isère), Thérèse de Maximy, et l'abbé de Brandt, dans le but de fonder un Institut pour la sanctification du clergé à Mons, en Belgique. Or Thérèse de Maximy a connu la bergère de La Salette, mais aussi Adèle Chevalier, sœur converse étroitement lié aux projets de l'abbé Boullan [d'après Archives de la curie des Missionnaires de La Salette (Rome), 16-C-4, *Notes du Père Louis Beaup sur Mélanie depuis 1846 à 1901*, Cahier de 37 pages de notes sur Mélanie ordonnées chronologiquement].

50. Archives diocésaines d'Amiens, DA 334, dossier Hector Rigaux, curé d'Argoèves.

51. Sa première publication est une traduction de *La vie divine de la Très-Sainte Vierge Marie*, ouvrage du père Amedeo de Cesare, inspiré de la *Cité mystique de Dieu* de Marie d'Agréda (1602-55). En 1853, il publie à Colmar (Haut-Rhin) un *Abrégé de la cité mystique* de Marie d'Agréda, plusieurs fois réédité.

52. Sur Joseph-Antoine Boullan: *Dictionnaire de biographie française*, vol. VI, 1954, coll. 1362-3; J. Bricaud, *L'abbé Boullan, sa vie, ses doctrines et ses pratiques magiques*, Chacornac, Paris 1927; M. Thomas, *L'abbé Boullan et l'œuvre de la Réparation*, dans *La Tour Saint Jacques*, X (1957), pp. 72-90; M. Belval, *Des ténèbres à la lumière. Etapes de la pensée mystique de J. K. Huysmans*, Maisonneuve-Larose, Paris 1968, p. 135 et sq.; R. Griffiths, *The reactionary revolution*, New York 1965, pp. 130-3.

53. Sur le vintrasisme et ses avatars: *Catholicisme*, vol. XV, (2000), coll. 1174-76; *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XV/2, 1950, coll. 3052-3055; H. De Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, vol. II, Lethielleux, Paris 1981, pp. 328-31; M. Garçon, *Vintras, hérésiarque et prophète*, Nourry, Paris 1928; R. Griffiths, *Révolution à rebours. Le renouveau catholique dans la littérature en France de 1870 à 1914*, Desclée de Brouwer, Paris 1971, pp. 125-9; C. Guillet, *La rumeur de Dieu. Apparitions, prophéties et miracles sous la Restauration*, Imago, Paris 1994, pp. 107-32; J.-P. Laurant, *L'ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, L'Age d'homme, Lausanne 1992. Arrivé à Lyon le 20 février 1876, Boullan tente de conquérir les disciples de Vintras, orphelins depuis la mort du "prophète" en décembre 1875. Il rencontre de nombreuses résistances parmi les fidèles du Carmel vintrasien – notamment de la part d'Edouard Souleillon, «Pontife de prudence et conservateur des archives de l'œuvre» – tout en obtenant la confiance de M. Soiderquelk, «Pontife de cordiale et de sainte unification» qui le reconnaît comme l' élu de Dieu et le successeur du «prophète de Tilly». En janvier 1877, il s'installe à Lyon, 60 route d'Heyrieux, dans la maison même de la famille Soiderquelk et y poursuit sa propagande. C'est dans cette maison qu'est signalée la présence de Lazzaretti à la fin de l'année 1877 (ACDF, ivi, vol. III, Lettre du cardinal-archevêque de Lyon au Saint-Office, 29 mai 1878). En fondant le "Carmel Trématique Eliaque", Boullan se sépare *de facto* des autres vintrasiens: trois Pontifes sur un total de dix-neuf se séparent du Collège des Pontifes carméléens pour le suivre. Sur ce point précis: J. Bricaud, *L'abbé Boullan*, cit., pp. 27-44.

54. BNF E-2400 (Paris 1875/12/18, N 55), "Circulaire de S. E. le cardinal-archevêque de Paris au sujet du recueil intitulé *Annales de la Sainteté au XIX^e siècle*", 2 fol.

55. BNF H-12108, "Nature, caractère et but des apparitions de la Très-Sainte Vierge qui ont eu lieu à Saint-Jean de Maurienne, pendant les années 1873 et 1874", dans *Annales de la Sainteté au XIX^e siècle*, vol. X, novembre 1874, pp. 382-7; "Jugement à porter des apparitions de la Très-Sainte Vierge à Saint-Jean de Maurienne", dans *Annales de la Sainteté au XIX^e siècle*, vol. X, décembre 1874, pp. 467-71.

56. ACDF, *Fondo Santo Officio, Stanza storica, Vertenza tra il vescovo e il clero di Moriana a proposito di Canzianilla Nicout-Bourdois e Teotista Covarel (visionarie) 1870-1876, St.St.C5-c*, Lettre de l'abbé Charles Thorey (17 septembre 1865); Mémoire de l'abbé Charles Thorey au sujet de la condamnation de son ouvrage (26 novembre 1867); Lettre de Cantianille Bourdois au Saint Père (5 octobre 1867).

57. J. Albricieux, *Rapport fait sur ordre de Mgr l'évêque de Maurienne à la Commission par lui établie pour examiner le fait des apparitions de la très-Sainte-Vierge à Saint-Jean de Maurienne, pendant les années 1873 et 1874*, Victor Goupy, Paris 1874, pp. 7-8.

58. Sur les apparitions et phénomènes “mystiques” dans le diocèse de Maurienne au temps de Mgr Vibert, on peut consulter: C. Sorrel, *Aspects du culte marial dans le diocèse de Maurienne à la fin du XIX^e siècle*, dans *Chemins d'histoire alpine. Mélanges dédiés à la mémoire de Roger Devos*, Archives départementales de Haute Savoie, Annecy 1997, pp. 183-215; C. Sorrel, *François-Marie Vibert (1800-1876)*, dans *Dictionnaire du monde religieux contemporain*, VIII, *La Savoie*, Beauchesne, Paris 1996, pp. 409-10; P. Dompnier, *Polémique sur de prétendues apparitions en Maurienne*, dans *Vie religieuses en Savoie. Mentalités. Associations. Actes du XXI^e Congrès des sociétés savantes de Savoie, Annecy, 1986*, Mémoires et Documents publiés par l'Académie Salésienne, XCV, Annecy 1988, pp. 149-59; H. Multon, *Catholicisme intransigeant et culture prophétique: l'apport des archives du Saint-Office et de l'Index*, dans “Revue historique”, CCCIV/1, 2002, pp. 109-37.

59. Sur ce personnage également lié à la prédication de David Lazzaretti en France: *Dictionnaire de biographie française*, vol. X, col. 401; H. Multon, *Les marges du christianisme au XIX^e siècle: l'exemple de David Lazzaretti, prophète du Monte Amiata (1834-1878)*, dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome-Italie Méditerranée (MEFRIM)*, 113, 2001/1, pp. 406-7. Ce dernier devient un des plus ardents défenseurs de la cause survivantiste, considérant le prétendant Naundorff comme “l'enfant du Temple”, fils de Louis XVI. En 1890, il épouse l'une des soeurs du prétendant Naundorff, retiré à Breda, et se fait appeler Daymonaz de Bourbon.

60. B. Daymonaz, *La séquestration de Théotiste Covarel et le vol d'un évêché de France en plein XIX^e siècle*, Bertin, Paris 1876. Le libelle se trouve dans le dossier rassemblé par les consultants du Saint-Office: ACDF, *Fondo Santo Ufficio, Stanza storica, Vertenza tra il vescovo e il clero di Moriana a proposito di Canzianilla Nicout-Bourdois e Teotista Covarel (visionarie) 1870-1876, St.St.C5-c*.

61. ACDF, Index, Protocolii, 1862-64, *parere* du Père Francesco Nardi (24 août 1863), p. 1.

62. «Più adoratori di Gansenio che di Cristo, più protestanti che cattolici, più apostati che cristiani», dans Bernardino Negroni, *Il clero veneto nell'anno 1862. Per un testimonio di vista e di fatto*, tip. Mareggiani, Bologna 1862, p. 141.

63. «La maggioranza [dei preti veneti] è guasta da principi ed errori di Gansenio, esaltate dalle utopie rosminiane e giobertiste, ha beuto al calice degli errori d'oltremonte, e d'oltre mare [...] è usa alle catene del Republicanismo veneto e del Giuseppinismo, è distaccata dal centro dell'Unità cattolica, è avversa per animo al Pontefice e a Romaz», *ivi*, p. 157.

64. ACDF, Index, Protocolii, 1862-64, *parere* du Père Francesco Nardi (24 août 1863), p. 9.

65. *Dell'ultima persecuzione della Chiesa e della fine del mondo*, Fossombrone 1863, 6 voll. [BAV, Racc. Gen. Storia-V-5857].

66. D. Menozzi, *La Chiesa e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993, p. 113.

67. *Dell'ultima persecuzione della Chiesa e della fine del mondo*, Fossombrone 1863, vol. IV, p. 209, p. 233 et p. 243.

68. «L'autore per soverchio zelo ed amore ha dimenticato il fine per il quale scriveva e i doveri della riverenza e della Cristiana carità, e della giustizia: e benché per ragioni e fini diversi, nel fatto è riuscito allo stesso scopo dei settari, cioè malmenare la fama dei Pontefici, dei vescovi e degli ordini religiosi, gittando nel fango l'autorità, insinuando la disobediencia e la ribellione accreditando le calunnie, ed ai fedeli porgendo occasione di scandalo», ACDF, Index, Protocolii, 1862-64, *parere* du Frère Eusebio di Monte Santo (15 décembre 1863), pp. 10-1.

69. ACDF, Index, Protocolii, 1862-64, *decretum* du 15 mars 1864, “Auctor laudabiliter se subiecit et opus reprobavit”.

70. ACDF, Index, Protocolii, 1900-02, doc. 167, copie d'une lettre de Jean de Dompierre à S. E. le cardinal Parocchi, ex-vicaire de Sa Sainteté et vice-chancelier, 13 juin 1901.

71. J. de Dompierre, *Comment tout cela va finir. L'avenir jusqu'à la fin des temps. Hi-*

stoire anticipée des derniers âges du monde, Rennes 1900. Recommandé par “La Croix” (13 septembre 1900), par la “Libre Parole” (19 septembre 1900), ainsi que par le missionnaire apostolique Alfred Parent de Nantes, «polémiste irréfutable du secret de La Salette et partisan déclaré de la pieuse stigmatisée Marie-Julie» selon les mots du consulteur (*parere* du 25 avril 1901).

72. ACDF, Index, Protocolii, 1900-02, doc. 167, copie d’une lettre de Jean de Dompierre à S. E. le cardinal Parocchi, ex-vicaire de Sa Sainteté et vice-chancelier, 13 juin 1901.

73. ACDF, Index, Atti e documenti, 1867-74, doc. 219, lettre de Bernardino Negroni au cardinal De Luca, préfet de la S. C. de l’Index, 12 mai 1874.

74. Ivi, doc. 218, Lettre de Bernardino Negroni au cardinal De Luca, 28 avril 1874.

75. Ivi, doc. 215, Lettre de Bernardino Negroni adressée à un Très Révérend Père, 1^{er} novembre 1873.

76. B. Negroni, *Sulla prossima fine del mondo*, Bologna 1874 [Bibliothèque de l’Index, C.III.37].

77. Id., *Storia passata, presente e futura della setta anticristiana e antisociale ora massoneria*, Bologna 1876-78, 7 voll. [BAV, R. G. Storia V 2070].

78. Menozzi, *La Chiesa e la secolarizzazione*, cit., p. 113.

79. “La Civiltà cattolica”, 14 (1863), I, p. 129.

80. Ivi, 25 (1874), IV, p. 732; 26 (1875), I, p. 94-9. Ce même collaborateur recense avec beaucoup de modération les travaux d’un Jacques Créteineau-Joly qui identifie lui aussi une pénétration maçonnique au sein de l’Eglise. “La Civiltà cattolica,” 26 (1875), III, p. 598-606 et p. 733-43. En 1859, dans *L’Eglise romaine en face de la Révolution*, ce dernier publie les papiers de la Charbonnerie, société secrète oeuvrant pour l’unité italienne, après leur saisie par la police pontificale. Sur la personnalité et les thèses avancées par Créteineau-Joly: G. Martina, *Pio IX (1846-1850)*, Università Gregoriana Editrice (Miscellanea Historiae Pontificiae, 33), Roma 1974, pp. 537-8.

81. B. Negroni, *Storia passata, presente e futura della setta anticristiana e antisociale ora massoneria*, Bologna 1876-78, vol. I, “Avertissement”, p. 21. L’ouvrage de l’abbé Augustin Barruel est préparé dans les milieux de l’émigration à Hambourg et publié entre 1797 et 1799. L’auteur prétend révéler le complot des *Illuminati* contre les monarchies chrétiennes. Il fait figure de classique dans le panthéon de la contre-révolution et du traditionalisme politique, au même titre que Burke, Maistre ou Bonald. Sur l’abbé Augustin Barruel: Ph. Boutry, *Dieu*, dans *Histoire des droites en France*, Gallimard, Paris 1992, vol. III; G. Gengembre, *La Contre-révolution ou l’histoire désespérante*, Imago, Paris 1989, [bibliographie à compléter, Dictionnaire de biographie française].

82. Archives Saint-Pierre de Solesmes, Lettre de dom Jean-Baptiste Pitra à dom Prosper Béranger, Paris, 7 novembre 1851. Cité par J.-P. Laurant, *L’ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, L’Age d’Homme, Lausanne 1992, p. 32 et p. 45 (note).

83. B. Negroni, “La Tromba apocalittica”, (Bologna), 1880, n. 45.

84. *Où en est l’Italie*, dans *Annales du Surnaturel*, 5 (1888), 10^e livraison, pp. 293-5.

85. Ivi, pp. 293-4.

86. Sur le prophétisme de Davide Lazzaretti, on peut citer parmi les ouvrages fondamentaux: G. Barzellotti, *Monte Amiata e il suo Profeta David Lazzaretti*, Treves, Milano 1910; A. Gramsci, *Il Risorgimento (Quaderni del carcere)*, Einaudi, Torino 1974, pp. 199-203; E. Lazzareschi, *David Lazzaretti*, Morcelliana, Brescia 1944; C. Pazzagli (a cura di), *Davide Lazzaretti et il Monte Amiata. Protesta sociale e rinnovamento religioso (Atti del Convegno, Siena e Arcidosso, 1979)*, Nuova Guaraldi Editrice, Firenze 1981; E. Tedeschi, *Per una sociologia del millenio: David Lazzaretti, carisma e mutamento sociale*, Marsilio, Venezia 1989. Deux articles en français: J. Séguy, *David Lazzaretti et la secte apocalyptique des Giurisdavidici*, dans *Archives de Sciences sociales des Religions*, 5, 1958, p. 71-87; H. Multon, *Les marges du christianisme*, cit.

87. ACDF, *Fondo Santo Ufficio, Stanza storica, Processo contro David Lazzaretti e fautori* (1878), St.St.S2-h, Lettre de Mgr Raffaele Pucci Sisti au Saint-Office, 22 février 1873, Atti, fol.

8; *Relazione* du Père Marcolino Cicognani, consultant du Saint-Office, p. 8. Raffaele Pucci Sisti, né à Urbino en 1809, est ordonné prêtre en 1832. Docteur en théologie du séminaire romain Saint-Apollinaire, il devient professeur d'histoire ecclésiastique, d'éloquence et de théologie dogmatique au séminaire de Sienne et à ce titre chanoine métropolitain de cette ville. Il est nommé évêque de Montalcino le 23 février 1872 jusqu'à sa mort le 19 février 1879. Se reporter à R. Ritzler, P. Sefrin, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevii*, vol. VIII (1846-1903), p. 319.

88. Sur ce groupe dissident, cfr. note 51.

89. ACDF, *ivi*, vol. III, Lettre du cardinal-archevêque de Lyon au Saint-Office, 29 mai 1878. Né à Joinville (Haute-Marne) en 1806, curé puis vicaire général dans le diocèse de Besançon, évêque de Saint-Dié à partir 1849, Mgr Caverot devient archevêque de Lyon en juillet 1876. Il est fait cardinal le 12 mars 1877. On peut consulter à son sujet: Boudon, *L'Episcopat français*, cit.; J. Dechelette, *Vie du cardinal Caverot, archevêque de Lyon*, Vitte, Lyon 1890. La principale source d'informations du cardinal Caverot est un lettre d'un prêtre italien exilé en France, Onorio Taramelli, datée du 27 avril 1878, qui est annexée au rapport qu'il adresse au Saint-Office.

90. «Mi dispiace immensamente di avere colla mia condotta profanato il mio carattere, di aver disgustato i miei Superiori, di aver dato tanto scandalo alle anime, e sono pentito di cuore, e spero di ottenere da Dio e dalla Chiesa un pieno perdono». ACDF, *ivi*, vol. II, *Relazione* du Père Marcolino Cicognani, *Informativo, costitutivo ed esame dei libri*, p. 38. Un manuscrit désormais conservé au *Centro Studi David Lazzaretti* d'Arcidosso (Toscane) nous renseigne sur l'appréhension des faits par ce témoin central: G. B. Polverini, *Io e Montelabaro: ossia la storia del misterioso David Lazzaretti sorto nel 1868, scomparso tragicamente dalla scena nel 1878*, (ms. 1913-15). Sur les conditions de l'écriture de ce mémoire: V. E. Giuntella, *Una fonte importante per la storia di David Lazzaretti e del suo movimento*, dans *Studi in onore di A. Pincherle, Studi e materiali di Storia delle religioni*, 38 (1967), pp. 232-44.

91. J. Séguy, *David Lazzaretti et la secte apocalyptique des Giurisdavidici*, dans *Archives de Sciences sociales des Religions*, 5, 1958, pp. 84-5.

92. Après la comparution de Lazzaretti devant le tribunal du Saint-Office le 12 mars 1878, l'état se resserre sur les deux prêtres qui l'accompagnent. Mgr Focacetti, évêque de Montefiascone, dépêche un enquêteur sur les lieux tandis que l'évêque de Montalcino ordonne la fermeture de la chapelle du Monte Labbro, la suspension *a divinis* des deux prêtres, l'interdiction de célébrer des messes et de toute autre charge ecclésiastique dans le diocèse voisin de Montefiascone. A partir du printemps 1878, les autorités civiles sont alertées sur les dangers de trouble à l'ordre public par l'évêque de Montalcino, qui adresse au Saint-Office les références précises de ces courriers au Ministre des Grâces et de la Justice, au Procureur général près la Cour de Florence, au préfet de Grosseto, responsable du maintien de l'ordre dans la zone incriminée. ACDF, *Fondo Santo Ufficio, Stanza storica, Processo contro David Lazzaretti e fautori (1878)*, *St.St.S2-b*, vol. II, Lettre de Mgr Raffaele Pucci Sisti, évêque de Montalcino, 20 mars 1878, Lettre de Mgr Focacetti, évêque de Montefiascone, 8 mai 1878.

93. T. Perrens, *Un Savonarole rustique à la fin du XIX^e siècle*, dans "Nouvelle Revue", 1888.

94. L'invention de l'objet historique Lazzaretti par Antonio Gramsci détermine largement ce filon interprétatif (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edition critique de l'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Torino 1975, vol. III, pp. 2279-83). La note intitulée *Messianismo*, qui commente un article d'Armando Cavalli publié le 16 novembre 1930 dans la "Nuova Antologia", – *Correnti messianiche dopo il '70* – fait partie du *Quaderno 6*, rédigé entre 1930 et 1932. La note intitulée *David Lazzaretti* fait partie du *Quaderno 25*, rédigé en 1934. On le retrouve dans les analyses consacrées à Lazzaretti par Hobsbawm (*I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Einaudi, Torino 1966) ou par Henri Desroche (*Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Mouton,

Paris-La Haye 1969). Pour une vue d'ensemble sur l'historiographie consacrée Lazzaretti, nous renvoyons à notre article *Les marges du christianisme au XIX^e siècle*, cit.

95. L'article pionnier est celui de Francesco Pitocco, *Utopia sociale e rivolta religiosa nel movimento lazzarettista*, dans C. Pazzagli (a cura di), *Davide Lazzaretti e il Monte Amiata. Protesta sociale e rinnovamento religioso*, Nuova Guaraldi Editrice, Firenze 1981, pp. 157-71. Pour une lecture de l'expérience lazzarettiste dans une perspective de sociologie comparée des religions: G. Filoramo, *Metamorfosi del tempo apocalittico nel movimento di Davide Lazzaretti*, dans *Millenarismo e New Age. Apocalisse e religiosità alternativa*, Dedalo, Bari 1999, p.p 133-54.

96. Par sa mère, Agathe Parrat-Brillat, Léon-Anthelme Juvanon du Vachat, juge au tribunal civil de Belley (Ain), principal bailleur de fonds de Lazzaretti lors de ses séjours français, est le petit-neveu du penseur utopiste Charles Fourier (1772-1837), inventeur du "phalanstère". Sur le séjour de Fourier dans le Bugey – région où Lazzaretti demeure lors de son second séjour français en 1876 – on peut signaler deux articles d'Emile Poulat qui révèlent les liens profonds unissant le philosophe à ses nièces: E. Poulat, *Le séjour de Fourier en Bugey (1816-1821)*, dans "Le Bugey", fasc. 43 (novembre 1956), pp. 5-27; Id., *Note sur un beau-frère de Fourier, le sou-préfet Rubat*, dans "Le Bugey", fasc. 45 (1958), pp. 60-6. Je remercie chaleureusement Monsieur Jean du Vachat, arrière-petit-fils du protecteur de Lazzaretti, pour les renseignements qu'il m'a fournis sur son aïeul. Archives départementales de l'Ain, 2E 1306, Acte de naissance de Léon-Anthelme Juvanon du Vachat, né le 19 février 1832 à Arandas (Ain, diocèse de Belley).

97. J.-M. Mayeur, *Mgr Dupanloup et Louis Veuillot devant les prophéties contemporaines en 1874*, dans "Revue d'histoire de la Spiritualité", 48, 1972, pp. 193-204.

98. Sur l'articulation entre culte marial et eschatologie au XIX^e siècle: M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, dans L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma 1994, pp. 363-6; M. Warner, *Alone of all her sex. The myth and the cult of Virgin Mary*, Weidenfeld and Nicholson, London 1976, p. 258 et sq.; P. G. Camaiani, *Il diavolo, Roma e la Rivoluzione*, dans "Rivista di storia e letteratura religiosa", VIII (1972), pp. 485-516; J. Séguy, *Maristes et eschatologie*, dans "Recherches et documents du Centre Thomas More", 29 (1981), pp. 1-15; J. Coste, *Marie dans l'Eglise naissante et à la fin des temps*, dans "Acta Societas Mariae", 29 (1981), pp. 418-51.

99. Sur l'articulation entre dévotion au Sacré Cœur et attente des fins dernières: D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma 2001.

HILAIRE MULTON