

**Racines indo-européennes et branches chrétiennes :  
Le Sapin de Noël vu par Otto Huth**

Lays Farra

Mémoire de Master en Histoire et Sciences des Religions  
Université de Lausanne.  
Dir. Nicolas Meylan.



**UNIL** | Université de Lausanne

Faculté de théologie  
et de sciences des religions



[...] á þeim meiði  
er manngi veit  
hvers af rótum renn.

*Hávamál* §138

þæt wæs geara iu, (ic þæt gyta geman),  
þæt ic wæs aheawen holtes on ende,  
astyred of stefne minum. [...]

*Dream of the Rood*  
(l. 28-30)

## **Remerciements**

Je dois remercier pour l'achèvement de ce mémoire :

- Nicolas Meylan pour ses conseils précieux
- Zoran pour sa présence indispensable
- Ma famille pour leur soutien
- Camille pour CPS
- Antoine pour un peu d'anglais
- Ernest Müller pour ses photographies

**Table des Matières**

<b>Titre</b>	1
<b>Table des Matières</b>	5
<b>Introduction</b>	7
<b>Otto Huth (1906-1998)</b>	8
<b>Biographie</b>	8
<b>Problèmes de Folklore</b>	15
La naissance incertaine de la folkloristique	15
L'exemple des contes populaires	16
<b>Invention de la tradition sous le nazisme</b>	22
Folklore, nationalisme, pensée völkisch	23
Le mythe aryen	25
Nazisme, christianisme et néo-paganisme.	27
La (re)création de festivals völkisch	30
La nazification de Noël, l'exemple du Julleuchter	31
<b>Wald et Baum avant le Projet <i>Wald und Baum</i></b>	34
Les anciens Germains et la forêt	34
Théories sur le culte des arbres et le vitalisme forestier avant Huth	35
Jakob Grimm	35
Wilhelm Mannhardt	38
Jan de Vries	39
L'influence de Klages	40
L'arbre de vie comme symbole völkisch	42
<b>Der Lichterbaum</b>	42
<b>Histoire du Sapin de Noël</b>	43
Premières mentions du Sapin	43
L'apparition des luminaires	46
Une autre tradition Hanséatique ?	47
Remarques sur cet examen et le folklore	49
<b>Le but du livre de Huth</b>	50
Stratégie rhétorique du Lichterbaum	51
Réponse aux théories rivales	53
Les théories de l'origine chrétienne (Jacoby)	53
Otto Lauffer (1934)	54
Lily Weiser-Aall (1923)	56
Chercher là où il y a de la lumière	56
Prédécesseurs médiévaux du sapin de Noël d'après Huth	57
Récupération de la théorie de Tille « Blütenbaum = Lichterbaum »	57

Arbres lumineux arthuriens.	58
Candélabres médiévaux	60
Personnages tués sur l'Arbre-Monde	62
Problèmes du Lichterbaum	64
Un retour à Wirth : racines impaires et branches paires ?	64
Quelques parallèles encombrants	67
<b>Conclusion</b>	69
<b>Bibliographie</b>	74
<b>Annexes</b>	89
Annexe 1 : Scène de la Descente de la Croix des <i>Externsteine</i>	89
Annexe 2 : Logo de Widukind Verlag	90
Annexe 3 : dédicace de Huth à Hauer	90
Annexe 4 : Incipit de Das Fällung des Lebensbaumes.	90
Annexe 5 : Images du Julleuchter	91
Annexe 6 : Extraits de Weitzel (1939)	92
Annexe 7 : « Arbres de vie » répertoriés par Fehrlé	93
Annexe 8 : Cartes de classement de Weigel	94
Annexe 9 : Extrait de Conrad Dannhauer	94
Annexe 10 : August Schreiber	95
Annexe 11 : Extrait des archives de l'hôpital du Saint-Esprit	95
Annexe 12 : Photographies de <i>Weihnachtspyramiden</i>	97
Annexe 13 : Gravure de Joseph Kellner	97
Annexe 14 : Illustrations suisses du sapin de Noël	98
Annexe 15 : Extrait de la chronique de Balthasar Russow	99
Annexe 16 : Illustration du Salzburger Missale et fresque du couvent des Annonciades	100
Annexe 17 : Lustres modelés sur la Jérusalem céleste	102
Annexe 18 : Chandelier de S. Kunibert	103
Annexe 19 : Carte des localités pertinentes au début de l'histoire du sapin de Noël en Alsace	104
Annexe 20 : La roue de l'année chez Wirth	105
Annexe 21 : Le <i>Lebensbaum</i> chez Wirth	106
Annexe 22 : Bateau des morts et <i>Weihnachtsbaum</i> chez Wirth	109
Annexe 23 : Le pictogramme de la couverture de Huth	110
Annexe 24 : Discussion de la rune-racine par Wirth	111
Annexe 25 : <i>Midsommarstång</i> chez Wirth	116
Annexe 26 : Peinture rupestre reproduite par Mantel	117

## Introduction

En 1936, l'Ahnenerbe, l'institut de la SS dédié à l'étude du passé germanique, lançait le projet *Wald und Baum*, son premier grand appel à contributions, qui conduirait à la publication de multiples livres et articles sur le rôle de l'arbre et de la forêt dans la symbolique, la psyché et plus généralement la culture allemandes, à travers le temps.

Pour cela, Otto Huth écrivit *Der Lichterbaum* (L'arbre de lumière, ou l'arbre-lumineux) au sujet de l'histoire du sapin de Noël, sur lequel il avait précédemment écrit des articles.

Il s'opposait fermement et explicitement aux promoteurs, en ses termes, d'une folkloristique « scolaire », une « science de l'âme sans âme » (« Seelenkunde ohne Seele »), qui fait directement écho à une « Volkskunde ohne Volkstum »<sup>1</sup>, c'est à dire une folkloristique qui ne prend pas en compte l'ethnie, la branche raciale, du *Volk*. Cet idéal *völkisch*, c'est-à-dire d'un racisme intégral orienté vers le mythe d'une renaissance nationale<sup>2</sup> dirigeait ses critiques contre les folkloristes biaisés par leur humanisme ou leur christianisme (surtout catholique) et qui voudraient nier le génie des fondateurs romantiques de la discipline (Herder, Arndt, Görres, Grimm, Uhland) qui avaient, dit Huth, encore plus raison qu'ils ne le réalisaient.

En ses propres termes, le but de son livre est :

[de prouver] que l'arbre-lumineux est la représentation culturelle de l'arbre-monde (*Weltbaum*), qu'on peut le trouver dans les mythes germaniques et en même temps, qu'il est probable que — malgré le silence des sources — il jouait un rôle dans le culte<sup>3</sup>.

Le liant à Yggdrasil et d'autres témoignages médiévaux, antiques et modernes quant aux fonctions symboliques de l'arbre, il tentait de montrer que ce symbole de Noël, généralement considéré comme inoffensif et sans grande portée symbolique, était en réalité une relique, un souvenir, d'une coutume véritablement germanique et par extension aryenne.

En décembre de cette année, il donnerait sur ce sujet une des conférences mensuelles de la communauté de travail pour le folklore allemand (*Arbeitsgemeinschaft für Deutsche Volkskunde*), l'intervention étant destinées à la presse, afin que les discussions journalistiques s'alignent avec la vision nationale-socialiste du folklore<sup>4</sup>. Et à la Noël 1937, Heinrich Himmler offrit un exemplaire du livre à tous les membres de son cabinet personnel<sup>5</sup>. À cette approbation de la part du pouvoir nazi devait s'ajouter un certain succès éditorial, car en 1939, on en imprimait déjà la seconde édition.

Mais en quoi le sujet de ce livre, le sapin de Noël, était-il crucial au point de générer une telle approbation dans les hautes sphères de la SS ? Quelle fonction occupait-il dans la propagande nazie ? Pourquoi les lecteurs auraient-ils si facilement accepté qu'on dépeigne cette coutume de Noël qui ne se manifeste qu'autour de l'an 1500 comme originant dans la préhistoire indo-européenne ?

<sup>1</sup> « Der breüchtigen Seelenkunde ohne Seele entspricht genauestens eine Volkskunde ohne Volkstum. Es ist sestzustellen, dass die bürgerlich-professorale sogennante Volkskunde der Zeit um 1900 - mit ihren letzten Nachzüglern wie Lauffer, Naumann, usw. - genau das Gegenteil von dem lehrt, was die revolutionären Begründer dieser Wissenschaft (Herder, Arndt, Görres, Grimm, Uhland) erkannten. » Huth, *Der Lichterbaum*, 1938, pp. 9-10. (Ci-après désigné *Lichterbaum*) ; "L'infâme science de l'âme (*Seelenkunde*) sans âme correspond exactement à une folkloristique (*Volkskunde*) sans ethnie (*Volkstum*). Il est notable que la soi-disant folkloristique bourgeois-professorale d'autour de l'an 1900 - avec ses derniers trainards comme Lauffer, Naumann, etc. - enseigne généralement le contraire de ce que les fondateurs révolutionnaires de cette science (Herder, Arndt, Görres, Grimm [p. 10] Uhland) reconnaissaient. » Traduction personnelle, comme toutes les traductions françaises à partir de Huth.

<sup>2</sup> Koehne 760 citant Griffin 1991:87-8.

<sup>3</sup> « Gelingt es uns zu erweisen, dass der Lichterbaum die kultische Darstellung des Weltbaums ist, so können wir ihn im germanischen Mythos wiederfinden und zugleich wahrscheinlich machen dass er auch damals - trotz des Schweigens der Quellen - im Kult eine Rolle spielte. » (*Lichterbaum* p. 10)

<sup>4</sup> Lixfeld 158.

<sup>5</sup> « Himmler verschenkte Huths Lichterbaum zum Julfest 1937 an alle Mitarbeiter seines Persönlichen Stabes. » (Fahlbusch, Haar et Pinwinkler 2017) Aussi Rusinek 51 citant tous deux : BAB, BDC-Akte 0589, Friedhelm Kaiser, Verlagsprüfbericht, 1.3.1938.

*Der Lichtenbaum* s'appuyait en fait sur certaines tendances préexistantes, à exagérer l'antiquité du folklore, à recréer des cultes de la fertilité dès que de la végétation était impliquée dans une coutume, et le sujet de Noël de l'arbre de Noël lui-même, avait déjà été instrumentalisé, comme on va le voir, dans certaines sphères nationalistes de la folkloristique allemande.

Mais pour mieux placer ce petit livre en contexte, nous allons commencer par récapituler la vie et l'oeuvre de son auteur : Otto Huth.

## Otto Huth (1906-1998)

### Biographie

D'après Horst Junginger, qui a sans doute fourni l'exposé le plus complet de la carrière de Huth, il n'existe malheureusement pas, pour l'heure, de travail de travail global sur sa vie et son oeuvre<sup>6</sup>. Dans cet exposé nous nous appuyons principalement sur ses travaux, ceux de Simon Gerd, ainsi que quelques contributions de Bernd-A. Rusinek, Michael Kater et Bernard Mees<sup>7</sup>.

Otto Huth naît le 9 mai 1906 à Bonn, d'un père neurologue. Il suit des études en théologie de 1925 à 1930 d'abord à Bonn, Kiel (dès 1927) puis à Marburg (1929-1930)

Il est membre du *Deutsch-Völkischen Frieheitsbewegung* dès 1924, dans le mouvement séparatiste alsacien (Junginger 1999:251), il joint la SA et le syndicat des étudiants national-socialistes en 1928. (Fahlbusch, Haar et Pinwinkler 2017:320)

En mai 1932 il est diplômé pour un travail sur le dieu romain Janus<sup>8</sup> effectué sous la tutelle de l'historien des religions Carl Clemen, proche des sciences bibliques et dans le travail duquel on ne trouve pas de références *völkisch* ou néopaiennes. Huth y postulait la parenté profonde cultes romain et germanique. Incluant une perspective raciste il se concentrera ensuite sur la culture et la religion des Indo-Européens. (Fahlbusch, Haar et Pinwinkler 2017:318)

Son travail ultérieur combine les influences de Ludwig Klages, qui faisait partie des relations de son père, et de l'ésotériste aryanisant Herman Wirth.

Le « biodynamisme » de Klages l'a certainement influencé dans son analyse vitaliste du culte des arbres, du cycle de l'énergie cosmique et naturelle qui fondait supposément l'antique religion germanique. Il partageait avec Wirth l'intérêt pour une ancienne gnose, issue de différentes préhistoires (indo-européennes, mégalithiques, des Canaries) au fil de sa carrière, mais toujours révélée par des investigations philologiques ou archéologiques vues comme hasardeuses par le reste de la profession. À cela s'ajoutait l'influence du néopaganisme de Jakob Wilhelm Hauer, surtout visible dans ses écrits polémiques les plus antichrétiens. Son livre de 1938 sur le sens profond du *Lichtenbaum* en tant qu'ancienne coutume indo-européenne liée au renouvellement de la vie est pour ces influences une intersection naturelle, quoique pas forcément harmonieuse, de par son contexte d'écriture.

<sup>6</sup> Communication personnelle.

<sup>7</sup> Pour les écrits de Horst Junginger, principalement sa thèse de 1997 publiée sous le titre : *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft : das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches*, Stuttgart, Steiner, 1999, principalement pp. 248-268 sur Huth ; ainsi que la notice qu'il rédigea dans Fahlbusch, Haar et Pinwinkler 2017:318-321, de même que sur le projet *Wald und Baum* (1297-1307) ; pour les livres qu'il dirigea, on peut relever son introduction (pp. 1-103) et son article sur Wüst (« From Buddha to Adolf Hitler, Walter Wüst and the Aryan Tradition », pp. 107-177) dans *The Study of Religion under the Impact of Fascism* (2008) et *Nordic Ideology between Religion and Scholarship* dirigé par lui et Åkerlund (2013). Quant à ceux de Simon Gerd (collègue parfois cité par Junginger 2008:47, 52, 70, 108n5) on trouvera notamment son article *Himmels Bibel*, 10 p., disponible en ligne <<https://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/himmelerbibel.pdf>> comme beaucoup de ses recherches sur des sujets liés sur son portail de l'université de Tübingen : <<https://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/>>. Nous ont aussi servis Rusinek (2000), Kater (2006[1974]) et Mees (2008).

<sup>8</sup> *Janus. Ein Beitrag zur altrömischen Religionsgeschichte* («Janus. Une contribution à l'histoire des religions de la Rome Antique »).

Dès l'été 1933, Wirth commença à discuter de ce qui deviendrait l'Ahnenerbe avec Heinrich Himmler et Wilhelm Darré, la *Studiengesellschaft für Geistesurgeschichte Deutsches Ahnenerbe* étant fondée par décret du 1<sup>er</sup> juillet 1935.

Mais entretemps, avait éclaté une controverse autour des travaux de Wirth, qui avait préparé une nouvelle édition commentée de la *Ura Linda Chronik*, un témoin supposé d'un ancien paganisme germanique transmis de père en fils jusqu'à sa « découverte » en 1868, mais très vite généralement considérée comme une forgerie<sup>9</sup>. S'appuyant sur ce texte, il théorisait les origines de la civilisation aryenne dans l'Atlantide et tentait de reconstruire sa mythologie. La véritable particularité de Wirth ici serait le recours au folklore et à la culture matérielle dans son analyse, puisque cette idée d'un empire atlante, émergeant de la civilisation des mégalithes et dont la mythologie serait éclairée par la *Ura Linda Chronik* se trouvait aussi en 1934 dans *Unsere Ahnen und Atlantis* de Albert Herrmann, archéologue de l'université de Berlin. (Vidal-Nacquet 125-7) Avant cela, Zschaetzsch avait déjà annoncé *L'Atlantide, patrie primitive des Aryens*<sup>10</sup> dans son livre de ce titre en 1922. Rosenberg y faisait aussi allusion<sup>11</sup>.

On peut interpréter ce recours à l'Atlantide comme une tentative de raccorder avec le motif romantique du pouvoir civilisateur indispensable des Aryens face à la « primitivisation » du portrait des Aryens/Indo-Européens qui avait résulté de changements de paradigmes dans l'analyse de la préhistoire : la chronologie étendue et la culture matérielle révélée par l'archéologie battait en brèche l'idée des Indo-Européens comme un peuple de l'âge du bronze, et le développement de catégories racistes replaçait la supériorité dans un cadre biologique. (Demoule 2014:109-155) Herrmann ou Wirth usent de leurs théories sur la civilisation mégalithique ou le folklore comme passerelle vers cette supériorité culturelle ou spirituelle des Aryens que l'archéologie ne souligne plus suffisamment.

Cependant si les inférences ésotériques de ces modèles ne gênaient pas Himmler ou Darré, personnages sensibles aux idées *völkisch*, elles n'étaient pas pour plaire à tous les nazis. Comme le suggère Rusinek (2000:273), son semblant de « féminisme aryen » (même si l'expression est certainement abusive), de valorisation d'un principe féminin nourricier, était sans doute dans certains cercles nazis moins séduisant que la virilité des *Männerbunden* décrites par Höfler ou Lily Weiser-Aall. Un débat public sur l'authenticité de la *Ura-Linda Chronik* fut notamment organisé le 4 mai 1934. Alors que Gustav Neckel, philologue important notamment pour son édition de l'Edda poétique, Arthur Hübner, philologue médiéviste, et Alfred Bäumlér, philosophe nazi, se détournèrent de Wirth dont ils avaient pu par le passé considérer les thèses avec sympathie, Otto Huth fut un des seuls chercheurs universitaires, avec Walter Wüst, à publiquement le défendre. Intervenant au nom du *Reichsbund für Volkstum und Heimat*, Huth invoquait ses travaux sur le culte du feu indo-européen, notamment celui de Vesta à Rome, qui formeraient la base d'un de ses livres de 1943<sup>12</sup>. D'après un rapport des événements, sa présentation fut perturbée par les cris du public : « Mehr Feuer! » (plus de feu !) et « Hut ab! » (chapeau bas, vraisemblablement un calembour sur son nom). Sans qu'on soit complètement certain de la portée exacte des quolibets, cela ne pointe pas dans la direction d'un public conquis. Wüst, se voulant peut-être conciliant argua ensuite que la *Ura-Linda Chronik* devait avoir un cœur authentique malgré des altérations évidentes et demandait une nouvelle édition critique pour le délimiter — une condamnation implicite de l'édition de Wirth<sup>13</sup>.

Huth aida également Wirth à organiser une exposition sur le « Heilbringer » (le sauveur, messie) présentant les supposées preuves archéologiques qu'il aurait trouvé d'une religion messianique venue de Thulé et centrée sur un héros solaire, dont le christianisme aurait bien sûr été une pâle imitation. Une seconde exposition de Wirth impliqua de nouveau Huth en mai 1935 en coopération avec le *Reichsnährstand* (une institution chargée de la régulation de la production de nourriture) sur le thème

<sup>9</sup> Pour mention de quelques publications sur la controverse, voir Gerd 2-3.

<sup>10</sup> *Atlantis die Urheimat der Arier mit eine Karte*, Arier Verlag, Berlin, 1922, réimprimé en 1935.[pdf]

<sup>11</sup> Voir le début du *Mythe du vingtième siècle*, Rosenberg 1939:27 sqq., trad. von Scholle 1986:26 sqq.

<sup>12</sup> Et aussi un article de 1939 : « Der Feuerkult der Germanen, Hat der latin. Vestakult eine germ. Entsprechung? », *Archiv für Religionswissenschaft* 36, pp. 108-134.

<sup>13</sup> Junginger 2008:118-9 ; Gerd *Himmlers Bibel* 7.

de l'arbre de vie dans les coutumes germaniques (« Der Lebensbaum im germanischen Brauchtum »). Pour l'ouverture Himmler donna un discours diffusé en direct à la radio et achèterait 2000 objets de l'exposition (pour un total de 9000 Reichsmarks). (Junginger et Akerlund 114-5)

Malgré la polémique citée plus haut, Wirth fut la figure centrale de la fondation de l'Ahnenerbe en juillet 1935, et ce n'est que progressivement que Himmler se séparera de lui, y songeant d'après Kater dès le début de 1936. (Kater 43) En mars, il lui fut interdit de correspondre au nom de l'Ahnenerbe sans permission, et en octobre il fut rappelé à l'ordre à ce sujet. Craignant les critiques d'autres chercheurs (notamment ceux affiliés à Rosenberg) et d'autres éléments du parti nazi, Himmler promut plus agressivement une ligne directrice avec une plus grande apparence de scientificité et de cohérence pour se préserver des accusations de mysticisme. Il imposa par exemple un moratoire sur les publications faisant des *Externsteine* un ancien sanctuaire du paganisme germanique, estimant que des preuves plus convaincantes demanderaient des excavations plus poussées. (Junginger 2008:121) Les *Externsteine* (déformation de *Eckensternensteine*) sont un massif rocheux naturel, dans l'actuelle Westphalie-Lippe, d'ailleurs proche de la forêt de Teutobourg, lieu d'une bataille importante pour le nationalisme allemand de par la victoire écrasante du chef germain Arminius (Hermann) contre les légions romaines de Varus en septembre de l'an 9. Dès le XIX<sup>e</sup> siècle, on en fit un haut lieu de culte germanique préchrétien, notamment à cause d'un détail d'une image rupestre qui s'y trouve. Une paroi montre la Descente de la Croix, mais une figure, identifiée à Nicodème, semble tenir debout sur quelque chose pour mieux décrocher le corps du Christ<sup>14</sup>. L'artefact sur lequel il est monté a pu être interprété comme une chaise ou une simple plante, mais suivant ces théories, il s'agirait en fait d'une représentation déformée d'Irmingsûl, l'arbre servant de pilier au ciel et vénéré par les Saxons, avant qu'il ne soit détruit par les forces de Charlemagne en 772, comme mentionné par les *Annales regni Francorum*<sup>15</sup> et Rodolphe de Fulda († 865)<sup>16</sup> ensuite cité par Adam de Brême<sup>17</sup>.

La scène chrétienne aurait donc tenté de moquer ou d'humilier ce symbole païen. Plutôt qu'à l'ère carolingienne, le bas-relief a probablement été façonné à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, où ce genre de survivance paraît plus hasardeuse. Quoiqu'il en soit cette image (une fois cette supposée déformation rectifiée) est devenu pour le néo-paganisme germanique la représentation d'Irmingsûl, et figure d'ailleurs en tête de *Der Lichtenbaum* dans le logo de Widukind Verlag<sup>18</sup> -- Widukind (aussi : Wettekind, Widuking) étant le principal adversaire de Charlemagne pendant ses campagnes contre les Saxons, avant qu'il ne soit vaincu et se convertisse au christianisme.

Le fait qu'Himmler ait tenu à l'exactitude des spéculations publiées sur les *Externsteine* peut surprendre, étant données les autres théories fantasques qui pouvaient fleurir sous son égide. Sans entrer dans la psychanalyse, Himmler semble avoir eu une relation ambivalente à l'autorité scientifique : agronome de formation, éleveur de poulet par métier, il voyait la science comme un moyen en vue d'une fin, mais il gardait un respect timide pour les autorités scientifiques, et avait toujours peur de ne pas être pris au sérieux par celles-ci, espérant les rallier à sa cause. Quant au cabinet de seconds couteaux qu'il avait rassemblé dans l'Ahnenerbe, il les aurait volontiers échangés contre des pointures plus respectées s'il avait pu les diriger à son gré, mais s'enorgueillait aussi d'être la source de leur succès. (Oesterle 198)

Carriériste et parfaitement loyal, Wüst sembla à Himmler être un parfait délégué, moins fantasque que Wirth et qui servirait mieux ces objectifs. La hiérarchie changeante peut être illustrée par le fait qu'il fut

<sup>14</sup> Voir l'annexe 1 pour une reproduction de la gravure rupestre.

<sup>15</sup> Éd. Kurze et Pertzii 1895:34-5.

<sup>16</sup> « Truncum quoque ligni non parvae magnitudinis in altum erectum sub divo colebant, patria eum lingua Irmingsul appellant, quod Latine dicitur universalis columna, quasi sustinens omnia. » (*Translatio S. Alexandri*, chap. 3, « De Miraculi S. Alexandri », éd. MGH, Pertz 1829:661) ; « Il y avait aussi un tronc d'arbre d'une taille peu commune, dressé verticalement, qu'ils [les Saxons] vénéraient en plein air, et qu'ils appelaient dans leur langue "Irmingsul", qu'on peut rendre en latin par "pilier du monde", comme s'il soutenait toutes choses. »

<sup>17</sup> Voir les deux mentions côte-à-côte en annexe de l'édition Wetzel 1881:89-90.

<sup>18</sup> Voir l'annexe 2 pour le logo de Widukind Verlag.

demandé à Wirth d'attendre les conclusions d'une enquête de Wüst sur la rune Odal avant de publier son propre livre sur le sujet, et en fait de ne rien publier sans avoir consulté Wüst avant<sup>19</sup>. Cette inféodation intellectuelle fut institutionnalisée en février 1937, lorsque Wüst remplaça Wirth à la tête de l'Ahnenerbe. (Oesterle 202-8)

Cette mise au pas toucha également Jakob W. Hauer, le professeur de Huth qui dut dès avril 1936 abandonner l'idée d'une grande organisation néopaienne au sein du Reich. (Junginger 2008:151-6)

Huth était son assistant. (Junginger 2008:72) et l'exemplaire de son *Die Fällung des Lebensbaumes* de la bibliothèque de l'université de Tübingen comporte notamment une dédicace de sa main souhaitant à Hauer des salutations chaleureuses (*Herzlichen Grüßen*) pour la Noël (*Julfest*) 1936<sup>20</sup>.

C'est dans une veine polémique très *völkisch* et néopaienne qu'il rédige donc *Die Fällung des Lebensbaumes* en 1936, qui se trouve être principalement une attaque contre le christianisme, dont l'imposition en Allemagne aurait rompu l'harmonie de la race germanique avec le cosmos par la destruction de ses traditions – comme on le détaille plus bas.

Huth rejoint l'Ahnenerbe en mars 1937, où il se retrouve à la tête du département sur l'histoire de la « foi » indo-européenne. (*Indogermanische Glaubengeschichte*)

Le 20 novembre 1937 le projet *Wald und Baum in der arisch-germanischen Geistes- und Kulturgeschichte* (forêt et arbre dans l'histoire de l'esprit et la culture aryano-germaniques) fut officiellement lancé par Wüst. Ce fut premier grand appel à contributions de l'Ahnenerbe, qui conduirait à la publications de multiples livres et articles sur le rôle de l'arbre et de la forêt dans la psyché et la culture allemande, et par extension « aryenne ». Un budget de 200'000 Reichsmarks fut accordé aux premières années du projet. Certes, si les instructions/corrections n'étaient pas suivies, les allocations versées aux chercheurs devaient être remboursées. Jusqu'à l'interruption du projet au début de la guerre en octobre 1939, chaque chercheur recevait généralement 100RM mensuels, 170 pour ceux traitant deux sujets comme Trathnigg<sup>21</sup>. Les émoluments de Huth s'élevaient à 200RM (de par son statut de directeur d'un département) à quoi s'ajoutaient une aide du *Reichsgemeinschaft für Deutsche Volksforschung* et son salaire comme rédacteur de Germanien (1933-1943), où il fut avec 300 rections et 30 articles, un des deux plus grands contributeurs, avec Plaßmann. (Fahlbusch, Haar et Pinwinkler 2017:1298-1302 ; Junginger 1999:252-3)

Cette année, il publie donc *Der Lichterbaum*, liant la question de l'arbre de Noël, entre autres choses, à ses précédents travaux sur le culte du feu chez les Indo-Européens. (Junginger 1999:249-250)

Malgré ses affinités intellectuelles avec eux, cela se produit après la mise au pas de Wirth et Hauer, et ses projets de passer l'habilitation passent au second plan. Il refuse ainsi la proposition de Hauer de devenir son assistant. (Junginger 1999:254)

Comme il le confesse dans une lettre à Hauer du 1<sup>er</sup> janvier 1937, son travail n'était pas bien reçu à Bonn, et attaqué pour son manque d'objectivité<sup>22</sup>.

Quand, fin 1938, Huth recontacte Hauer pour passer l'habilitation à Tübingen, celui-ci le met en garde contre des attaques similaires. Au départ, Hauer trouve le travail de Huth insuffisant, surtout pour faire face à des critiques opposés à leur projet intellectuel et qui y chercheraient des failles pour le discréditer, mais il passe finalement sous la direction de Hauer sa *Dozentur* en histoire des religions générale avec deux leçons probatoires en novembre 1939 sur La signification des traditions des Canaries pour l'histoire des religions indo-germaniques (*Die Bedeutung der kanarischen Überlieferung für die indogermanische Religionswissenschaft*) et sur l'origine et le sens du *Lichterbaum* (*Herkunft und Sinn des Lichterbaumes*). (Junginger 1999:256-7)

<sup>19</sup> Cf. Junginger 2008:122, lors d'une réunion de travail à son domicile du 31 août 1936, Himmler demandait à Sievers de transmettre cette directive à Wirth.

<sup>20</sup> Mentionné par Junginger 1999:253, Voir annexe 3 la reproduisant.

<sup>21</sup> Cf. Rusinek 33.

<sup>22</sup> « In Bonn befürchte er, daß seine Arbeit "nicht objektiv beurteilt" werde, schrieb Huth Anfang 1937 an Hauer. » (Junginger 1999:254n32) cf. Lettre de Huth du 1<sup>er</sup> janvier 1937 .BIKNL-H, Bd. 138, p. 644.

Avec le déclenchement de la guerre, et les restrictions budgétaires attenantes, le département de Huth se trouvait en péril. Pour faire faire des économies à l'Ahnenerbe, l'Université de Tübingen se proposa de l'héberger, et du même mouvement on fit aussi venir Otto Rössler (1907-1991) pour assister Hauer au *Arische Seminar*, malgré la perte de revenus que ça impliquait pour lui. (Junginger 1999:258-260) Rössler, qui avait d'ailleurs épousé la sœur de Huth en 1938, était un chercheur africaniste, sémitisant (et très antisémite), qui au sein de l'Ahnenerbe s'intéressait particulièrement aux Canaries<sup>23</sup>. Cependant, toujours pour des raisons budgétaires, les chaires prévues pour Rössler et Huth ne purent pas voir le jour. (*Ibid.* 261-2)

Avec cette raréfaction des opportunités académiques, les connexions nazies de Huth ont certainement pu aider sa carrière<sup>24</sup>. Hauer lui avait conseillé à ces fins de rejoindre le parti nazi. Il en fait la demande le 19 août 1939 et est incorporé le 1er décembre suivant. Il rejoint ensuite la SS en janvier 1940 où il sera promu *Untersturmführer* [sous-lieutenant] le 30 avril 1941 et *Obersturmführer* [lieutenant] le 9 novembre 1943<sup>25</sup>.

À l'initiative de Sievers, il est nommé le 1er avril 1942 à la *Reichsuniversität* nouvellement créée de Strasbourg (Junginger 2008:25, 141), un de ces établissements qui participent, entre autres, de la guerre de propagande dans les pays conquis.

Sur le plan académique, il publie en 1942, un ouvrage de folklore *Sagen, Sinnbilder, Sitten des Volkes* et voit le projet d'expédition aux Canaries de Rössler annulé à cause du contexte de la guerre et de tension avec l'Espagne de Franco. (Fahlbusch, Haar et Pinwinkler 2017:320 cf. Gerd) En 1943 il développe encore ses idées sur le culte du feu chez les Indo-Européens dans son livre *Vesta*.

Fin 1943, Huth serait impliqué plus directement dans l'effort de guerre — quoique ce fut en vêtements civils<sup>26</sup>. Après l'invasion de la Norvège d'avril à juin 1940 et la fermeture subséquente de l'Université d'Oslo, 65 professeurs et 1500 étudiants avaient été arrêtés pour des comportements séditieux. 650 furent immédiatement déportés dans le Reich. Parmi ceux-ci environ 360 furent envoyés à Buchenwald et le reste au camp Sennheim près de Strasbourg, à des fins de rééducation. (Singer 1944) Là, Otto Huth et Walter Wüst devaient discourir devant eux afin de les persuader de joindre l'effort anti-bolchévique des nazis, de par leur héritage racial nordique commun<sup>27</sup>. Ce travail impliquait également le recrutement de volontaires pour la Waffen-SS. (Junginger 1999:262-3) Au sein des discours destinés à les rééduquer, on trouva aussi une conférence de trois heures de Quellmallz sur les chansons folkloriques, et une présentation de Wolfram sur la migration des tribus de l'est germanique et les parallèles germano-nordiques dans le domaine de la danse folklorique et des processions de Noël. La folkloristique faisait donc clairement partie de l'arsenal de persuasion nazi, même si ici sans grand succès, comme le déplorait Fritz Schwalm<sup>28</sup>.

Huth faisait en effet partie de la *Germanischer Wissenschaftseinsatz* (GWE), section de l'Ahnenerbe qui devait coordonner les projets nazis paneuropéens visant à fédérer l'adhésion pour la « Grande Allemagne » dans les territoires occupés, une organisation dans laquelle sa femme travaillait également. Huth aurait dans ce contexte été délégué du *Nederlandsche Kultuurraad* de Geerto

<sup>23</sup> Voir la bibliographie chronologique de ses écrits établie par Simon Gerd et disponible sur son site : <<https://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/ChrRoessler.pdf>>.

<sup>24</sup> Il n'est pas le seul à faire ce genre de calculs : « Most of the scholars who could be taken seriously came to the Ancestral Inheritance for more obvious material reasons. The appeal, quite simply, was badly needed research accounts, possibilities for travel abroad, and foreign currencies and excursions. » (Oesterle 212)

<sup>25</sup> Junginger 1999:262 ; 2008:320. Dow et Lixfeld traduisent *Untersturmführer* par « 2<sup>nd</sup> lieutenant » (Oesterle 220), *Obersturmführer* devenant alors « 1<sup>st</sup> lieutenant » (Lixfeld 1994:227). Au sein de la SS cela pouvait recouvrir un commandant de peloton dans la Waffen-SS, un officier de police ou un surveillant dans les camps de concentration. Dans le cadre de SS « académiques » comme Huth, il y a cependant un découplage entre le grade conféré et la hiérarchie militaire proprement dite.

<sup>26</sup> Quoiqu'il intervienne en sa capacité de membre de la SS, Schneider avait demandé à ce que Huth intervienne en vêtements civils. (Junginger 1999:264-5)

<sup>27</sup> Junginger 1999:264, 2008:71 ; Kater 2006:185 *sqq.*

<sup>28</sup> Oesterle 236-8 ; Kater 2006:185-6, 407.

Schneider (aussi Snijder) auquel s'était aussi rallié l'historien des religions hollandais Jan de Vries. (Junginger 1999:264) Junginger tenta de clarifier son engagement à ce sujet lorsqu'il le rencontra deux fois en 1994 mais ses réponses restèrent prévisiblement vagues. (Junginger 2008:74-6)

Ayant peu d'étudiants pendant la guerre, Huth pouvait se concentrer sur les tâches de l'Ahnenerbe et renseignait aussi le SD Alsacien sur des questions de religion. (Junginger 1999:262) Il s'attela également à une édition de Nietzsche.

Après la guerre, Wolfram Sievers sera condamné à mort et pendu pour les crimes qu'il avait administré, notamment des expériences mortelles conduites sur des détenus, mais Kater se demandait pourquoi le jugement se limitait à Sievers, alors que Wüst, qui avait feint l'ignorance, restait libre. (Junginger 2008:108, 144-5) Parmi d'autres associés, Huth devait aussi savoir. Devant l'avancée des alliés, en octobre 1944, Huth prend ses dispositions pour repartir en Allemagne et notamment faire transporter sa bibliothèque au château de Tübingen, où il accompagne Sievers et Wüst qui fuient également. Dans la correspondance qui traite du déménagement de sa bibliothèque, est également mentionné le transfert des travaux de Sievers d'une manière qui laisse penser qu'il en connaît la nature, si sa proximité physique avec les activités ne le compromettait déjà pas assez. (Junginger 1999:265)

À Tübingen il continue à travailler à l'Institut du folklore de Gutstav Bebermeyer. (Junginger 1999:266)

Huth a très tôt fait partie de courants *völkisch* qui ne dominaient pas les universités, qui perdent en force une fois les nazis au pouvoir et que l'unité nationale requise pour l'effort de guerre ne permet plus de concessions à l'anticléricalisme néopaïen. Les idées et la rhétorique qui y étaient liées sont désormais source de conflit et le ton de Huth évolue donc beaucoup entre le brûlot antichrétien de 1936 et son examen du sapin de Noël en 1938, qui se veut plus objectif et moins venimeux. Comme Wüst, son ascension peut s'expliquer par cette plasticité, cette capacité à s'adapter au mouvement là où Wirth ou Hauer sont perçus comme beaucoup moins fiables, moins flexibles à cause de certaines de leurs idées fixes.

Plusieurs thèmes traversent la carrière de Huth, par exemple celui de l'Atlantide. Mais dans le contexte de ce reflux *völkisch*, le concept ne fait pas de véritable apparition dans son analyse du *Lichterbaum*, alors qu'avant la déchéance de Wirth il défendait l'idée avec lui, et qu'après la guerre il y reviendra. Lié est le thème d'un reliquat important de culture proto-indo-européenne dans les Canaries, ce qui aurait dû être élucidé par le projet de Rössler.

Après la guerre il fut jugé comme collaborateur (*Mitläufer*) et interdit d'enseignement, mais continua à publier dans des cercles connotés politiquement, il écrit notamment un article sur « Alfred Schuler und die Urganosis » dans un *Festschrift* fêtant les 75 ans de Ludwig Klages<sup>29</sup>. De même en 1971 il contribuera à *Hestia* le *Jahrbuch* de la *Klages-Gesellschaft* 1967/1969<sup>30</sup> aux côtés de Hans Eggert Schröder, responsable des archives de Klages au Schiller-Nationalmuseum ; Albert Wellek, psychologue de la musique et jadis membre de la ligue national-socialiste des enseignants ; Hans Kasdorf, théologien ; et Françoise Wiersma-Verschaffelt, biographe de Klages et autrice d'articles tels que « Les trois degrés d'initiation au Graal païen » (1949).

En 1953, Huth écrivit une revue des thèses de Spanuth, qu'il qualifia de « scientifiquement sérieuses »<sup>31</sup>. Celui-ci avait écrit un livre sur l'Atlantide en 1953 à Stuttgart (*Das Enträtselte Atlantis*) qu'il identifie à l'Heligoland (archipel au Nord-Ouest de l'Allemagne), livre d'ailleurs traduit en France par Plon l'année suivante. La réaction majoritaire ne fut pas dupe de ses objectifs, peut-être moins subtilement dissimulés quand il publiera deux autres opus *Atlantis, Heimat, Reich und Schicksal der Germanen* (1965) et *Die Atlanter Volk aus dem Bernseiland* (1976) à Tübingen chez l'éditeur

<sup>29</sup> « Alfred Schuler und die Urganosis » in Herbert Hönel (ed.), *Ludwig Klages - Erforscher und Kunder des Lebens*, 1947:209-212.

<sup>30</sup> Bonn: Bouvier Verlag, 1971 cf. Lebovic 200, 271.

<sup>31</sup> « überzeugend, [...] kühn, [...], wissenschaftlich ernstzunehmen » cité par Kater 372.

ouvertement nazi Graebert — même si au fil du temps il insiste plus discrètement sur le caractère « aryano-germanique » de l'Atlantide. (Vidal-Naquet 127-8, 174)

En effet, après-guerre, les discours sur les indo-européens sont trop évidemment connotés, surtout avec son passé. Huth semble donc s'être reporté sur une préhistoire plus large et anodine. Son article sur les contes et la « religion mégalithique »<sup>32</sup> apparaît dans le compte-rendu d'un livre de Jan de Vries rédigé par Mircea Eliade pour la *Nouvelle Revue Française* :

Jan de Vries discute longuement l'hypothèse de C. W. von Sydow sur l'origine indo-européenne des contes merveilleux (p. 48 sq., 60 sq.). Les difficultés d'une telle hypothèse sont si évidentes qu'elles dispensent d'y insister, et von Sydow lui-même a été amené à modifier ses vues. Il incline maintenant à reculer la naissance des contes plus avant encore dans le passé, et précisément dans la culture mégalithique pré-indo-européenne. Dans une étude récente, *Märchen und Megalithreligion (Paideuma, V, 1950)*, Otto Huth s'est emparé de ce point de vue, et on regrettera que Jan de Vries n'ait pas jugé nécessaire de l'examiner. Selon Otto Huth, les deux motifs dominants des contes, le voyage dans l'au-delà et les noces de type royal appartiendraient à la « religion mégalithique ». On s'accorde généralement à localiser le centre originaire de la culture mégalithique en Espagne et en Ariège du Nord occidentale ; de là, les vagues mégalithiques ont poussé jusqu'en Indonésie et en Polynésie. Cette diffusion à travers les trois continents expliquerait, d'après Huth, l'énorme circulation des contes. Malheureusement, cette nouvelle hypothèse force d'autant moins la conviction qu'on ignore presque tout de la « religion mégalithique ».

(Eliade 1956:886-7)

Quand l'Atlantide passait de mode autour de 1934, on le voyait disparaître des écrits de Huth pour se concentrer sur le discours scientifique sur l'héritage racial des *Indogermanische*. Maintenant que c'est ce dernier discours qui est trop connoté, Huth doit se reporter d'abord sur l'Atlantide, profitant du voile ésotérique et fictif du sujet, puis sur une autre préhistoire encore : la civilisation mégalithe, indistincte, mais toujours centrée sur les Canaries et l'Afrique du Nord.

Il se reporta aussi sur des études de folklore moins connotées, notamment sur le sujet classique des contes<sup>33</sup>. Dans ce cadre on peut citer une de ses études dans *Symbolon*, une revue annuelle de symbologie (*Jahrbuch für Symbolforschung*, cf. Mees 261). En 1955, il se penche sur le motif de la « montagne de cristal » (*Glasberg*) dans les contes folkloriques, et de l'ascension du protagoniste en son sein sur trois marches de métaux de plus en plus précieux. Il théorise que ce motif datait de l'âge du fer et s'était peut-être répandu à partir de la région de Thrace<sup>34</sup>. Dans la même revue, en 1962, il

<sup>32</sup> « Märchen und Megalithreligion », *Paideuma*, V, 1950, pp. 12-22.

<sup>33</sup> Par exemple son article « Wesen und Herkunft des Märchens: Märchen und Gnosis », *Universitas* (4), 1949, pp. 651–654.

<sup>34</sup> « Der Glasberg » (1955 publié en 1961), *Symbolon* (2), pp., 15-32. Cf. Résumé : « In one of his studies Otto Huth has made a detailed investigation of the meaning of the symbol of the crystal mountain. The hero of the legend wins for himself a girl who is sitting on the mountain (Brynhild, Brunhild) if he (Sigward, Siegfried) succeeds in riding up the three steps-of which one is copper (red), one silver (white), and one gold (yellow)-to reach the summit of the mountain (Danish version). But these three steps can also appear as three mountains lying one after another in a horizontal sequence or as one on top of another in a vertical sequence. Moreover, they can also take the form of three regions or levels which rise after one another like steps. In a certain version of the Gesar Saga deriving from western Tibet, the hero is required to make his way through nine (three times three) gates, the last of which is of gold, before he can reach his consort. In one variant version, according to which the three levels are made of iron (either blue or black), silver, and gold, Huth suspects the presence of an influence from the Iron Age and, perhaps, from the region of Thrace. » (Hummel et La Fleur 1971:205-6) Il publie (republie ?) un article sur le même sujet en 1984.

s'interrogeait sur l'influence essénienne et mandéene sur le nouveau testament<sup>35</sup>. Et en 1971, dans *Antaios* sur le cycle de Siegfried et Kriemhild<sup>36</sup>.

De 1961 à 1971 il travaille comme référent d'histoire des religions à la bibliothèque de Tübingen, concluant une série de parallèles que sa carrière a pu avoir avec son collègue Werner Müller, qui y travaillait aussi : une thèse sous la direction de Carl Clemen à Bonn, la direction d'un département de l'Ahnenerbe, la fuite de Strasbourg à Tübingen à la fin de la guerre, et avoir pris refuge dans sa bibliothèque, après avoir été interdit d'enseignement. (Junginger 2008:170n166) 1971 marque son départ à la retraite même s'il continue à écrire, notamment une contribution à un livre d'études des contes dans le cadre de la psychologie des profondeurs<sup>37</sup> et un livre sur Wilhelm Raabe paru en 1985. (Mees 261)

Huth décède en 1998.

## Problèmes de Folklore

La naissance incertaine de la folkloristique

Devenu l'objet d'une discipline presque indépendante, la folkloristique, le folklore n'est un objet d'études évident que depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Le concept même de culture populaire ou folklorique implique une série de dichotomies : oral et non écrit, indigène et non transculturel, païen et non chrétien. Sa définition est donc presque entièrement négative : des pratiques populaires, donc qui se démarquent de celles de l'élite de la société ; des pratiques perpétuées oralement, donc sans le support de l'écrit ; souvent conçues comme des pratiques païennes, qui seraient plus anciennes que, ou en tout cas incompatibles avec, le christianisme. Les sources historiques seront donc souvent muettes sur cet objet, par définition, puisqu'il ne peut exister qu'à distance des écrits et des classes sociales qui les produisent.

Le catalogage de cette sphère d'activité humaine « suppose à la fois un intérêt des lettrés pour le peuple, et la conscience qu'une tradition est en train de disparaître. » (Simonsen 29) et avant l'émergence de tels projets intellectuels, nos traces de cette histoire seront donc accidentelles.

Mais mêmes les premiers à montrer un intérêt pour les pratiques populaires manifestent un intérêt très orienté et loin d'être innocent.

Ainsi le témoignage de Jean-Baptiste Thiers (1636-1703) quant à diverses pratiques populaires dans son *Traité des Superstitions*<sup>38</sup>. Il est généralement cité dans les prémisses de l'ethnographie, comme un des premiers collecteurs systématique de traditions populaires aux côtés par exemple de Jacobus Hondius, Johann Georg Schmidt (Frijhoff 2006:202-3), de Lebrun (Belmont 1975:30) ou de Perrault. Il fait par exemple partie des sources des *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1723-1743) et des *Superstitions anciennes et modernes* (1733-1743) de Jean-Frédéric Bernard.

Mais comme son titre le laisse supposer, ce catalogue de pratiques jugées superstitieuses est destiné à éduquer les prêtres au sein de l'élan missionnaire pour « rechristianiser » les campagnes (Berger 1986:37 ; Cottret et Delumeau 266-302) ce qui passait souvent par la condamnation d'un « ensemble de petits rites collectionnés par les fidèles afin de résoudre des problèmes pour lesquels l'Eglise n'avait pas de solution disponible » (Mayeur 1997:926) et le « désenchantement » à la Weber plus large quant à la magie et la superstition. (Frijhoff 193-5)

<sup>35</sup> « Das Mandäerproblem - das Neue Testament im Lichte der mandäischen und essenischen Quellen », *Symbolon* (3), 1962, pp. 18-38.

<sup>36</sup> « Sigfrid und Chrimhild. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zum Nibelungenlied », dans *Antaios*, 1971, pp. 437-447.

<sup>37</sup> « Das Sonnen-, Mond und Sternkleid », dans Wilhelm Laiblin (ed.), *Märchenforschung und Tiefenpsychologie*, Darmstadt 1975:151-160.

<sup>38</sup> Première édition 1679 ; revue et augmentée en 1697. Suit un deuxième volume en 1703-4, concernant le mésusage des sacrements. Les deux sont ensuite compilés, après la mort de Thiers en 1741, puis réédité sans changement en 1777.

Le but de Thiers est de combattre ces pratiques, mais il décrit les raisonnements qui sous-tendent ces « vaines observances » avec « plus de détails qu'une simple condamnation requerrait » (Burke 1978:283) ce qui suppose déjà un intérêt pour ces productions culturelles. De « [d]u Cange à Littré, de Jean-Baptiste Thiers à Van Gennep » (Lebrun 1982:221) la folkloristique s'est donc appuyée sur de telles condamnations pour faire le portrait des traditions dénoncées. Dans les exemples on compterait le charivari (aussi discuté par Thiers dans son *Traité des jeux* [...] de 1686) ou les « Evangiles des Quenouilles » (Jeay 1982) mais les folkloristes ont tout aussi bien relevé les limites de leur perspective. Ces « archives de la répression » (Lebrun 1982:225) restent une source d'informations légitime — et pour certaines pratiques la seule — mais elles ne devraient pas nourrir le fantasme d'un « folklore intemporel » (Lebrun 1976:445-6) ni la continuité de ces descriptions stéréotypées masquer les évolutions qu'on peut y déceler au fil du temps. (e. g. Lebrun 1982, Perrenoud 1983). Autrement dit : ces condamnations reposent sur des modèles érudits, des clichés et des stéréotypes qui risquent parfois de cataloguer les pratiques populaires à l'emporte-pièce. Des dénonciations identiques, se rapportant aux mêmes stéréotypes peuvent donc recouvrir des pratiques finalement très différentes et, à l'inverse, des pratiques similaires peuvent se retrouver dénoncées sous des concepts très différents. Il faut se garder de croire que ces catalogues de condamnations nous donnent un accès immédiat aux pratiques populaire d'antan.

On peut même douter qu'il y a chez Thiers une véritable entreprise de collecte de données folkloriques. Un témoignage contemporain nous dit explicitement que

Quand il s'était mis en tête d'écrire sur un sujet qu'il choisissait toujours extraordinaire ou bizarre, il feuilletait parmi toutes les tables de ses livres, dont il avait bon nombre d'assez singuliers, et allait à la quête dans les bonnes bibliothèques ou chez ses amis, pour fournir à ses desseins et jetait sur le papier ses découvertes<sup>39</sup>.

Parfois il s'appuie certainement sur son expérience directe (Lebrun 1976:446) mais la très longue liste d'autorités ecclésiastiques invoquées devrait déjà faire soupçonner que ces catalogues tiennent de la construction de papier, passée au gauffrier de la scolastique.

#### L'exemple des contes populaires

L'étude des contes populaires fut particulièrement importante dans la formation de la folkloristique et son développement peut nous montrer en quoi certaines présuppositions courantes ne survivent pas véritablement à l'examen<sup>40</sup>. Y'a-t-il une culture populaire véritablement indépendante de la culture lettrée ? Quand elle est consignée par cette même élite, comment peut-on être sûrs que leur curiosité et leurs intérêts propres n'influencent pas leurs observations ? Face aux témoignages folkloriques recueillis, comment évaluer l'ancienneté des pratiques décrites si nos témoignages se concentrent sur les deux derniers siècles ou manquent presque complètement ? En cas de parallèles forts entre les histoires de deux populations, comment discerner dans quel sens eut lieu l'emprunt, si elle fut héritée par les deux peuples ou si la similarité tient à une autre convergence ?

En outre, comme l'anthropologie et l'ethnologie (les analyses de la variété culturelle humaine), l'analyse des coutumes ou le concept même de rituels sont constitués, comme l'anthropologie et l'ethnologie en général à partir d'une variété de fronts : les catalogues de peuples des historiens antiques (et le regain d'intérêt antiquisant pour ces discours au XVI<sup>e</sup> siècle), les analyses philosophiques des Lumières, les récits de voyageurs, les explorations coloniales ou proto-coloniales, le discours ecclésiastique sur le rite et les polémiques confessionnelles, le folklore proprement dit, etc. et le croisement de ces traditions

<sup>39</sup> Bibliothèque municipale, Grenoble ms. 227, recueil de lettres de D. Bonaventure d'Argonne ff. 28-9 cité par Revel 1998 (§20) ; en anglais Revel 1984:265n15.

<sup>40</sup> C'est par exemple par les contes que Mathes Ziegler a démarré sa carrière de *Volkskunde* par son doctorat à l'hiver 1936 avec pour sujet « Die Frau im Märchen. Eine Untersuchung deutscher und nordischer Märchen » (Lixfeld 80).

reste à défricher<sup>41</sup>. Par contraste les études sur les contes suivirent un développement relativement univoque, tout en servant de terrain d'essai à de nombreux paradigmes, ce qui peut illustrer ces dynamiques avec moins de facteurs en jeu.

Une première critique courante, et sans doute fondée, est que chez Perrault, comme dans les autres recueils participant à la « mode des Fées » de la fin du XVII<sup>e</sup> (par L'Heritier, D'Aulnoy, etc.), la nécessité de rivaliser de moralité avec les fables, pour briguer leur position privilégiée dans la littérature éducative, donna une nouvelle signification aux récits qu'ils transmettaient, et cette perspective d'édification induisit une pudeur accrue quant aux motifs sexuels ou violents qui pouvaient parsemer ces contes. (Eichell-Lojkine 108-110 et *passim*) « Les moralités en vers, les clins d'œil au public, manifestent aussi un paternalisme certain à l'égard du merveilleux populaire, tenu à tort pour une marque de crédulité. » (Simonsen 1984:25) Leur « filtre galant » nous masquerait ce que ces histoires devaient être quand elles circulaient oralement<sup>42</sup>.

Mais c'est toujours partir du principe qu'ils ne font que consigner les histoires de conteurs populaires, même s'ils les remanient, principe déjà présent dans le *Mercur Galant* où Perrault écrit<sup>43</sup>. Or, il est indéniable que certaines des sources de Perrault et compagnie furent littéraires, et non orales, particulièrement l'italien Straparola et le napolitain Basile. (Eichell-Lojkine 81-2 et *passim*)

Perrault lui-même dit dans une lettre-préface avoir tiré *Grisélidis* de son « papier bleu », marque de la vente itinérante de cette littérature, alors que le récit était déjà « dans le sac de tous les colporteurs »<sup>44</sup> ce que confirme l'abbé Dubos. (Leclerc 1991) Madame de Murat admet carrément qu'elle s'est inspirée de Straparola<sup>45</sup>. Et même les frères Grimm tirèrent certains de leurs contes de sources écrites en supposant seulement qu'elles avaient une origine orale<sup>46</sup>.

Il existe bien une série d'institutions, notamment des veillées de travail, durant lesquelles des histoires étaient racontées, et certaines ont pu même être étudiées tant qu'elles existaient. (Simonsen 34-40) Noël Du Fail en décrit dans ses *Propos rustiques* de 1547, mais introduisant un rassemblement villageois, il mentionne un personnage d'ex-instituteur qui apporte à l'assemblée « de ces vieux livres, & nous en lire tant que bon nous semble, comme un Calendrier des Bergers, les fables de Esope, le Romant de la Rose »<sup>47</sup> manifestant clairement que ces espaces n'étaient pas imperméables à la culture écrite. Ces contes seront ainsi de nouveauensemencés par l'écrit dans la conscience populaire.

Puisqu'ils ont démarré l'histoire de la collecte moderne des contes, les Grimm ont la réputation d'avoir une méthode de collecte plus fondée que les remaniements littéraires de Perrault. Et on voit en effet chez eux un certain souci quant aux sources des histoires, et au langage dans lequel elles sont

<sup>41</sup> Cf. Poirier 7-20 ou plus complètement Vermeulen 1-23, pour une rétrospective de l'historiographie de l'anthropologie/ethnologie et les zones d'ombre qui y restent : « [...] the history of eighteenth-century ethnology and its connection to nineteenth-century ethnology, has not been studied in any detail. » (Vermeulen 9) quoique de nombreuses études insistent sur la différence, entre les deux siècles, des discours sur la variété des cultures.

<sup>42</sup> Ce qu'on retrouvera dans le *Cabinet des Fées* de Joseph de Mayer (40 vol., 1785-9) ou dans les livres destinés aux enfants, qui seront contrôlés de près par l'Eglise puis par l'Etat. E.g. de Ségur, *Nouveaux Contes de Fées* (1857) ; Sand, *Contes d'une Grand-Mère* (1876).

<sup>43</sup> *Mercur Galant*, janvier 1697, pp. 249-252, cité par Eichell-Lojkine 101.

<sup>44</sup> « Lettre à Monsieur \*\*\* en lui envoyant *Grisélidis* » Cf. Eichell-Lojkine 112. Reproduite dans Colognat et Delmas 2007:9.

<sup>45</sup> Voir l'avertissement au début de ses *Histoires sublimes et Allégoriques* (1699), reproduit dans l'édition moderne Parat 2006:200, cité par Eichell-Lojkine 147, 342.

<sup>46</sup> « For instance, in two instances, the Brothers Grimm found Medieval Latin tales in manuscripts, transcribed their Latin, and adapted them in German translation to become components in the KHM. » (Ziolkowski 64) « Der gläserne Sarg » (KHM 163, ajouté en 1837) est aussi tiré d'un roman de 1728.

<sup>47</sup> « Et celuy (dis je) qui avec ce grand bonnet enfoncé en la teste, tient ce vieux livre. [...] Ma foy, dist il, c'est un Rogier bon temps, lequel passé ha cinquante ans quil tenoit lescolle en ceste Paroisse, mais changeant son premier mestier est devenu bon Vigneron : toutesfois quil ne se peult passer encore aux festes de nous apporter de ces vieux livres, & nous en lire tant que bon nous femble, comme un Calendrier des Bergers, les fables de Esope, le Romant de la Rose » Noël Du Fail, *Propos rustiques*, 1547, édition Arthur de la Boderie 1878:15. Cf. Tatar 23.

exprimées. En outre, ils seraient les témoins d'une violence plus crue, présumée plus archaïque et « populaire » que les délicatesses de Perrault. Cependant la commercialisation des *Kinder- und Hausmärchen* tendra à polir et aseptiser le livre au fil des éditions, homogénéisant le langage et altérant voire supprimant les histoires qui ne conviendraient pas aux enfants notamment en ce qui concerne, les grossesses, le sexe et l'inceste<sup>48</sup>, tout en rajoutant probablement quelques proverbes moraux<sup>49</sup> ou imprécations<sup>50</sup>, donc même s'ils n'égrènent pas une leçon à la fin de chaque histoire, il y a clairement une perspective morale : les Grimm le vendaient même comme un manuel de bonnes manières (*Erziehungsbuch*)<sup>51</sup>.

On trouve certes des scènes violentes qui n'étaient pas chez Perrault : on force la belle-mère de *Schneewittchen* à danser avec des souliers de fer chauffés au rouge jusqu'à ce qu'elle meure, et à la fin de *Aschenputtel* des oiseaux éborgnent les viles belles-soeurs<sup>52</sup> mais elles ont une fonction de rétribution<sup>53</sup> (donc morale). Par contre ils ne parlent pas de la belle-mère ogresse de la seconde moitié de La Belle au Bois Dormant, la Rotkäppchen des Grimm voit une fin heureuse où elle et sa grand-mère parviennent à duper un second loup après avoir été libérées du premier alors que chez Perrault elle meurt. La fin heureuse étant une dimension importante des autres versions « folkloriques » et du conte populaire en général<sup>54</sup>. On aurait tort de présenter la morale et la violence comme les deux pôles d'un axe avec, à une extrémité, la morale supposément artificielle de Perrault et à l'autre les Grimm témoignant de la crudité authentique de l'oral. Comme pour Barbe-Bleue, c'est précisément parce qu'il essaie de moraliser la sexualité que Perrault dépeint un loup meurtrier<sup>55</sup>.

Cette approche qui revient à décider par des retranchements souvent arbitraires quelle version est la plus archaïque, organique du conte, afin de pouvoir trier les autres, revient souvent – ironiquement – à négliger les versions les plus anciennes de ces contes, notamment leurs avatars médiévaux quand elles ont été compilées dans des fables, des fabliaux, des *exempla*, des sermons, ou encore de la littérature exégétique rabbinique<sup>56</sup> tout en négligeant l'apport de « passeurs de contes » comme le *Kalila wa Dimna*, un recueil d'histoires perse puis arabe qui traduit et transmet à l'Europe quelques fables animales du *Pañcatantra*, collection indienne de contes. (Eichell-Lojkine 51)

<sup>48</sup> Hans Dumm qui rend les femmes enceintes par la pensée apparaît dans la première édition mais pas la seconde, de même que le fait que ce soit la grossesse de Rapunzel qui révèle son convolage avec le prince dans la seconde édition (Tatar 18) le maître chasseur de Viehmann change aussi (Rölleke 1975:144-46), le Roi Crapaud ne retombe plus sur le lit de la princesse, enlevant la dimension érotique qu'il pouvait y avoir (Rölleke 1980:192-93), « la fille sans mains » est aussi purgée de ce que le meunier demandait la main de sa propre fille, cf. Tatar 7-8.

<sup>49</sup> Le premier conte, *Der Froschkönig* mentionne l'importance de respecter sa parole. « Wilhelm Grimm still slipped in adages about the importance of keeping promises. Rather than coming to terms with the absence of a moral order and the presence of repetitive narrative segments (e.g., prohibition/ violation, command/fulfillment), he persisted in adding moral pronouncements even where there was no moral. » (Tatar 176)

<sup>50</sup> Les lecteurs des Grimm compatissaient apparemment trop avec l'héroïne de *Das faule Spinnerin* (KHM 128), qui parvenait à échapper à la corvée du filage, car entre l'édition 1837 et 1840 des KHM, les Grimm ont rajouté à la fin : « aber das muß du selbst sagen, es war eine garstige Frau. » ; « mais vous devez vous dire, c'était une vilaine femme. » (Grimm 1840:228) L'ajout reste inchangé jusque dans l'édition de 1857. (Armél Guerne traduit : « Mais il faut avouer, aussi, que sa femme était une fameuse garce ! » 1986[1967]:II.225)

<sup>51</sup> Voir la préface à l'édition de 1819, maintenue dans les éditions suivantes. (Grimm 1840:xii)

<sup>52</sup> Dans la traduction de Deulin 1879:287-298.

<sup>53</sup> « une morale ingénue » qui « souffre et refuse l'injustice des faits, le tragique de la vie, construisant un univers dans lequel chaque injustice obtient réparation » André Jolles paraphrasé par Calvino 2003:559, cité par Eichell-Lojkine 280

<sup>54</sup> Voir par exemple, la *Morphologie du Conte* de Propp.

<sup>55</sup> Sa moralité conclut : « Je dis le loup, car tous les loups / Ne sont pas de la mesme sorte : / Il en est d'une humeur accorte, / Sans bruit, sans fiel et sans couroux, / Qui, privez, complaisans et doux, / Suivent les jeunes demoiselles / Jusque dans les maisons, jusque dans les ruelles. / Mais, hélas ! qui ne sçait que ces loups doucereux / De tous les loups sont les plus dangereux ! »

<sup>56</sup> Simonsen 19-23 ; Eichell-Lojkine 41-61, 65-85.

De façon symptomatique il a régulièrement été avancé que le Petit Chaperon Rouge n'avait pas de précédent littéraire et donc qu'il devait bien être un récit oral premièrement collecté par Perrault<sup>57</sup> puis par les Frères Grimm, utilisant certains motifs violents trouvés dans d'autres versions populaires pour prouver qu'ils avaient aseptisé l'histoire. Cependant cela demande de négliger le cas de la *Fecunda Ratis* d'Egbert de Liège (XI<sup>e</sup> s.), où une jeune fille dotée d'un vêtement rouge lors de son baptême est protégée par Dieu des assauts d'une meute de loups. (Berlioz 1991) La possibilité que le rouge vienne donc de ce qu'elle fut baptisée à la pentecôte, dont c'est la couleur liturgique, prêterait par exemple les hypothèses à la Bettelheim sur sa signification sexuelle. (Pastoureau 54)

Les prémices médiévales d'autres histoires sont mieux connus mais ils posent aussi problème. Avant *La Belle au Bois Dormant* de Perrault et son inspiration la plus directe, Basile, on trouve quelques « belles endormies » dans diverses histoires médiévales<sup>58</sup> : par exemple le *Lai d'Eliduc* de Marie de France<sup>59</sup> (XII<sup>e</sup> s.), *Blandin de Cornouailles*<sup>60</sup> (XIV<sup>e</sup> s.), *Frayre de Joy et Sor de Plaser*<sup>61</sup> (XIV<sup>e</sup> s.) ou dans le *Perceforest*<sup>62</sup> (XIV<sup>e</sup> s.).

Mais même dans ce cas-là, l'absence d'intersections entre folkloristes et sinologues, par exemple, rend très rare la discussion de certaines histoires médiévales chinoises qui correspondent pourtant au type. (Starostina 2012) Ni la diffusion, ni l'émergence spontanée ne suffit à expliquer de façon satisfaisante les parallèles découverts. Mais ici se révèle peut-être aussi un des manquements fondateurs du folklore : comme le livre suffisamment une encyclopédie de 1961 il s'agit d'appliquer avec parcimonie les leçons de l'ethnologie à l'Occident :

Alors que l'ethnologie s'occupe uniquement des peuples primitifs ou des peuples semi-civilisés, l'étude du folklore a pour but de recueillir les valeurs culturelles et les modes de vie des peuples civilisés, tels qu'ils ont été transmis à travers les âges. (Wagner 1961:706)

Autrement dit, pour prendre des termes allemands, la différence entre *Völkerkunde* et *Volkskunde*. Au début de son *Histoire de l'ethnologie*, Jean Poirier reconnaît que « le folklore, sous sa forme élargie fait partie intégrante de la recherche ethnologique » mais « déborde le cadre du présent volume » qui va se concentrer « sur le contenu traditionnel de l'ethnologie, qui s'est, jusqu'à une époque récente, surtout préoccupée des civilisations pré-scripturales » (1974:6). Mais la bipartition entre civilisation et barbarie n'était pas si tranchée, il reste une zone médiane qui échappe à la folkloristique comme à l'ethnologie :

Les « hautes civilisations » pré-industrielles étant l'objet de disciplines particulières, les sciences orientalistes : l'islamologie, l'indianisme, la sinologie. (*Ibid.*)

Hiérarchie orientaliste fondamentale : l'Occident domine (et étudie les autres), ensuite viennent les « Hautes Civilisations » déchues, qui ont pu avoir un âge d'or intéressant avant leur décadence, et qui méritent leur discipline propre ; puis enfin les barbares et les sauvages, le lot de l'ethnologue.

Retrancher artificiellement le corpus occidental des autres participe inévitablement à ces apories : ce qui est folklorique c'est ce qui est européen, *mais* sans venir de l'élite, sans être chrétien, sans être écrit - malgré le fait que la stratification sociale, le christianisme et l'écriture soient des facettes incontournables de l'histoire européenne.

Ce qui est « folklorique » n'est révélé ainsi que par comparaison, par le recoupement d'autres versions et l'établissement de types de conte partagé, fondé sur l'opposition entre les accidents qu'on trouve

<sup>57</sup> Discussion dans Ziolkowski 2007:93-124.

<sup>58</sup> Simonsen dit qu'elle est empruntée à Basile qui s'est « peut-être inspiré du roman médiéval de *Perceforest* » (p. 25).

<sup>59</sup> Texte et traduction dans l'édition B. de Roquefort 1820:l.402-485.

<sup>60</sup> Traduction dans Baumgartner 1989:925-956.

<sup>61</sup> Édition Thioliier-Méjean 1996.

<sup>62</sup> Édition Roussineau, 345a-346d, t. III, vol. 3, pp. 87-91. Traduction dans Roussineau 2017:307-422.

dans chacune des versions collectées, forcément altérées, et l'essence authentique du conte, plus grand dénominateur commun de celles-ci.

Parmi les plus prolifiques à soutenir cette approche fut l'école finnoise, dite historico-géographique, qui expliquait la variété des *versions* et *variantes* de *motifs* d'un type de conte comme le résultat de sa diffusion à partir d'une version originelle. Aux côtés de Kaarle Krohn (1926) son représentant le plus illustre est certainement Antti Aarne. Dans le sillage des commentaires sur les versions parallèles des contes des Grimm par Bolte et Polivka (1913-1932, 5 vol.) le classement de son *Verzeichnis der Märchentypen* (1910) fut prolongé par Stith Thomson (1928, 1961)<sup>63</sup> puis mis à jour par Hans-Jörg Uther en 2004, l'Aarne-Thomson-Uther index (ATU) restant un répertoire indispensable des contes populaire tout en illustrant mieux que jamais les limites de ces analyses. Von Sydow proposa déjà que la diffusion et l'évolution du folklore était trop irrégulière et composite pour que les « cercles dans l'eau » proposés par Krohn en soient une bonne représentation (Simonsen 43) et les réponses aux excès du structuralisme à la Propp allèrent dans la même direction<sup>64</sup>.

On peut grossièrement grouper les paradigmes qui cherchent à expliquer les similarités culturelles entre populations en trois groupes<sup>65</sup> :

1. Diffusion : l'artefact culturel a été transmis et reproduit par imitation suite à un contact.
2. Émergence : les deux populations ont réagi de même manière à des expériences similaires face à des facteurs externes dans leur environnement, à des technologies qu'ils ont adoptées, aux propriétés existantes d'une plante ou d'un animal, etc.
3. Parallélisme : sans contact ni facteur externe, l'esprit humain a produit des formes qui lui sont innées (e. g. l'inconscient collectif jungien)

Cela laisse cependant beaucoup de place à la variation, notamment parce que de nombreux auteurs utilisent tour à tour chacun des paradigmes ou parce qu'ils sont nuancés par d'autres explications pour expliquer la diversité des pratiques humaines. En outre, un paradigme se justifie en supposant ou affirmant l'improbabilité des autres familles d'explications : une ressemblance serait trop forte pour être le fruit d'une invention indépendante et donc doit être le résultat d'une diffusion ; la distance entre deux occurrences semble trop grande pour permettre un contact et donc doit être le résultat d'une émergence spontanée.

Le mode de pensée diffusionniste n'est pas nouveau, en fait on le trouve déjà dans les généalogies noachites de la Genèse, qui expliquent la diversité des peuples du Proche-Orient par leur place dans les descendants des trois fils de Noé (Sem, Cham et Japhet), qui se sont répandus à partir du sommet où l'Arche s'était échouée après le Déluge. (Genèse 10 ; 1 Chroniques 1) Hors de la Bible, la même logique sous-tend les généalogies troyennes médiévales où divers peuples se voulurent descendants des Troyens pour égaler le prestige des Romains<sup>66</sup>. Elle sous-tendra le travail de nombreux théologiens et ethnologues, jusqu'à par exemple James Cowles Pritchard. De même on trouvait une forme de proto-évolutionnisme chez Strabon ou Girardus Cambrensis, de même que des théories « convergentes » sur l'influence du climat resurgiraient régulièrement de l'Antiquité au XIX<sup>e</sup> siècle. (Dohe 23)

Mais parmi les grands débats fondateurs de l'anthropologie se poserait la question duquel de ces paradigmes explique le mieux l'état des cultures humaines à la surface de la terre.

---

<sup>63</sup> Cf. Simonsen 31-2, 41.

<sup>64</sup> Simonsen 51-4 ; Eichell-Lojkine 414.

<sup>65</sup> Tripartition notamment faite en Campbell 1988:18-9 qui acceptait les trois explications suivant le contexte, cf. Segal 214-5.

<sup>66</sup> Pour les Francs dans le *Liber Historiae Francorum* (Krusch 1888:II.241) et interpolé dans *l'Historia Francorum* du pseudo-Frédégaire (Krusch 1888:II.45-6) ; repris pour les Lombards dans *l'Origo Gentis Langobardorum* (VII<sup>e</sup> s.) et après ça dans *l'Histoire des Lombards* de Paul Diacre. pour les Bretons chez Nennius, *Historia Brittonum* I.10 (IX<sup>e</sup> s.) et Geoffrey de Monmouth, *Historia Regum Britanniae* I.3 (c. 1136) ; pour les scandinaves dans *l'Edda* de Snorri Sturluson (1220). Sur tout cela voir : McKitterick 2004:10-11, 17 et Beaune 1985 pour l'usage du mythe au Moyen Âge.

Les premiers écrits de Tylor restaient diffusionnistes, et certains thèmes diffusionnistes se manifesteraient dans ses travaux ultérieurs, mais son évolutionnisme, plus influent, émergea précisément en réponse aux impasses du diffusionnisme dominant. (Stocking 181-2) Il analysait les sociétés humaines comme le fruit de longs perfectionnements au fil du temps, par incréments d'intelligence et d'organisation (Tylor 1881:15), différentes sociétés trouvant donc indépendamment des solutions similaires aux mêmes problèmes. Des survivances (*survivals*) qui ont été préservées malgré l'évolution de la société permettraient de témoigner de son état antérieur. (Tylor 1871:1.16)

Face à cela on verrait un regain du diffusionnisme, notamment dans l'anthropologie allemande. Bastian inaugura la notion de *Culturkreise* (ensuite *Kulturkreise*, généralement traduit « cercles de culture », parfois « cycles de culture ») en 1876 mais au cœur de son oeuvre se trouvait la tension entre idées élémentaires (*Elementargedanken*) et leur version se manifestant dans chaque peuple en fonction de leurs conditions d'existence (*Völkergedanken*)<sup>67</sup>.

Ses successeurs, Ratzel et Graebner allèrent encore bien plus loin dans cette réaction contre l'évolutionnisme. Ils postulaient que loin d'une évolution unilatérale que tout peuple à la surface de la terre parcourrait avant de s'arrêter sur un des degrés de l'échelle, la variété des cultures humaines était mieux expliquée par l'émergence exceptionnelle de certains complexes civilisationnels qui ensuite se diffuseraient sur le globe. (Stocking 180) Un autre diffusionniste rattaché à cette école « historico-culturelle » fut le professeur Wilhelm Schmidt et sa recherche du monothéisme primordial<sup>68</sup> dont la méthode « reste soumise au primat théologique ». (Poirier 89)

Au-delà des problèmes posés par l'état incomplet des données à partir desquelles ces inductions étaient tentées, et ce alors que les corpus ethnographiques s'accroissaient grandement, cela conduisit parfois à un travers presque entièrement symétrique à l'évolutionnisme : l'histoire humaine étant expliquée comme un dégradé de dégénérescence (qu'elle soit d'origine raciale ou environnementale) à partir de ces foyers de civilisation. Des cas typiques étant la tentative de Frobenius de connecter le monde austronésien à l'Afrique et l'hyperdiffusionnisme anglais de William Rivers, W. J. Perry, Elliot-Smith et Hocart<sup>69</sup>. Il y eut aussi des tentatives d'anthropologie chrétiennes qui crurent déceler des tribus perdues d'Israël aux Amériques ou ailleurs. Rivers avait d'ailleurs suggéré à Hocart que leurs recherches se rapprochaient dangereusement de ce type de spéculations<sup>70</sup>.

Tous ces problèmes du diffusionnisme se retrouvent dans les études indo-européennes (voir la section consacrée ci-dessous).

Dans tous ces questionnements se trouve impliquée une autre dichotomie fondamentale du folklore entre ce qui est hérité et ce qui est acquis, suite à une diffusion, la tâche de la discipline étant de faire la part des deux. Se crée aussi une hiérarchie où la population dont émane l'artefact culturel est vue comme supérieure, plus inventive et prestigieuse, par rapport à celle qui l'adopte. Parmi tant d'autres les écrits de Herbert Grabert et Karl von Spieß montrent cette dichotomie<sup>71</sup>.

Dans le contexte romantique qui s'opposait aux idées universalistes issues, notamment, de la Révolution Française, cela prit en Allemagne une dimension foncièrement nationaliste, déjà et surtout

<sup>67</sup> Exemple souvent cité, le cas de l'arc, donc l'idée (grosso modo, propulser des projectiles) s'est différemment manifestée à travers le monde. (Trautmann-Waller 2004a:§9, 2004b:§22) Certes, on ne le trouve pas en Australie, mais pour Bastian c'est simplement un effet du manque d'arbres appropriés, pas d'une inaptitude essentielle des Australiens ou un signe de ce qu'ils étaient coincés à un stade antérieur d'évolution. Dans leur environnement, la lance et le boomerang remplissaient l'office de « l'idée élémentaire » de l'arc. (Koepping 86-7)

<sup>68</sup> Sur Schmidt voir Arvidsson 2006:257-263.

<sup>69</sup> Sur ce renouveau du diffusionnisme, voir Stocking 1995:179-232 ; Poirier 91.

<sup>70</sup> « The late Dr. Rivers once remarked to me 'we are coming back to the point of view of the 'Lost Tribeists'. » Critique de *Children of the Sun* par Hocart [1925:119-120](#) il continue : « [...] writers on Polynesia seldom distinguish their facts from their theories and that their theories lag very little behind those of the Lost-Tribeists », cf. Stocking 229.

<sup>71</sup> « Herbert Grabert strictly separated "personal goods from adoptive goods". and thus peasantry and Christianity were conceived of "as two different worlds." [...] Karl von Spiess ascertains that "the old Aryan heritage was covered over by a western Asiatic temple spirit." » Bausinger 1994:24.

chez les frères Grimm : le folklore devait délimiter les frontières de la nation, et aider le peuple allemand à prendre conscience de son patrimoine commun.

Ainsi n'auraient-ils pas dû écarter le conte de *Dornröschen* de leur recueil ? Cette resucée de la *Belle au Bois Dormant* de Perrault et de ses multiples antécédents médiévaux français ou occitans devrait être trop « latine » pour unir la nation allemande. Cependant ils peuvent heureusement invoquer l'histoire de Brynhild dans la Saga des Nibelungen (X<sup>e</sup> s.) pour prouver la germanité de leur version<sup>72</sup>. On a pourtant de bonnes raisons de soupçonner que *Dornröschen* dérive essentiellement de la version de Perrault, immensément diffusée : Marie Hassenpflug dont ils tenaient l'histoire, descendait d'une famille de protestants français exilés, et sa mère parlait encore français<sup>73</sup>.

De nombreux folkloristes Sorriano, Thérèse ont remarqué que ce conte était étrangement absent de collectes du matériau oral qui étaient faites, en France ou ailleurs, et toutes celles qu'on trouve (comme celle des Grimm) semblent ultimement dériver de Perrault, ce qui laisse penser que son origine était véritablement écrite.

Pour l'histoire du sapin de Noël, cette entrevue du sujet certes distinct des contes peut nous intéresser au-delà de son caractère formateur dans l'élaboration du folklore comme objet d'étude.

D'abord, les contes partagèrent avec l'histoire des religions les modes des explications univoques qui tentaient de les réduire à une origine et une fonction unique. Tour à tour les contes furent une expression de la mentalité primitive des indo-européens et de leur mythologie solaire allégorique (Hyacinthe Husson 1874) ; la cible d'un hyperdiffusionisme où tous les contes viendraient d'Inde (Theodor Benfey, 1859 ; Emmanuel Cosquin, 1922) ; ou encore des échos lointains de rituels, qu'ils soient totémiques (Arnold Van Gennep 1906), de fertilité cyclique (Paul Saintyves, 1923), ou encore d'initiation (Vladimir Propp, 1946). (cf. Simonsen 44-50)

Ensuite, le folklore implique la conscience de la disparition de cet objet d'étude, qui ne devient une curiosité que parce que les structures de son contexte social d'apparition n'ont plus de rapport avec la vie de ceux qui le consignent et commencent à s'y intéresser.

Eichell-Lojkine note que les contes de fées ont été très tôt destinés aux enfants, en tout cas présentés comme tels à travers l'image de la vieille femme racontant des histoires aux enfants, alors que leur public était d'abord des adultes de la haute société. à un moment où l'enfance devient « le conservatoire des pratiques folkloriques »<sup>74</sup>. Tout comme l'arbre de Mai (*Maypole*) a cessé d'être une pratique répandue et est devenu la marque de certains festivals enfantins, ou bien volontairement réutilisé lors d'un *revival* folklorique ou encore les multiples jeux autour des œufs de Pâques, souvent rétrogradés d'un passe-temps impliquant toute la communauté à un divertissement spécifiquement enfantin. (Newall 1971:340)

Certes, parmi un des premiers témoignages de la pratique, celui de Beck discuté plus bas, on voit le sapin déjà destiné aux enfants, ce qui implique peut-être qu'il n'a pas eu d'existence séparée de ce devenir enfantin. Toujours est-il qu'il doit certainement son succès mondial à ce qu'il a accompagné la transformation de la Noël moderne, s'adaptant à une nouvelle conception de l'enfance.

### **Invention de la tradition sous le nazisme**

Le sujet du sapin de Noël tel qu'étudié sous le troisième Reich et dans les cercles nationalistes se situe au croisement de plusieurs discours. Le sapin était déjà l'objet de spéculations avant Huth, par des folkloristes comme Lily Weiser-Aall en 1923 ou Otto Lauffer en 1934 — que nous allons examiner ci-dessous — mais aussi en 1935 par Eugen Fehrle, chef du *Verband der Volkskundevereine* association

<sup>72</sup> La préface de la seconde édition des KHM (1814) n'exclura que le Chat Botté.

<sup>73</sup> Sur la possibilité de cette influence directe, voir : Rölleke 1980:III.441-547 ; Neemann 1991 ; Dollerup 1990:339 ; Landry 2005:72-3 ; Heidmann 2012:§7.

<sup>74</sup> Ariès 1973:67 cité par Eichell-Lojkine 113-4.

faïtière de folkloristes, et considéré comme le *leader* de la *Volkskunde* nazie<sup>75</sup>. Plusieurs membres de l'Ahnenerbe s'y prêteraient aussi. Avant lui, le sujet fut effleuré par le philologue germanisant Otto Plaßmann<sup>76</sup> en 1936, et sera à nouveau discuté après Huth par d'autres collègues : le folkloriste et historien de l'art germanisant Friedrich Mößinger en 1938<sup>77</sup> et Otto Paul, germaniste lié à la direction de l'institut pour la recherche de la question juive (*Instituts zur Erforschung der Judenfrage*), dans un article non publié de 1939<sup>78</sup>.

Folklore, nationalisme, pensée völkisch

Premièrement, le succès des discours sur la germanité du sapin de Noël dans les cercles nationalistes illustre les liens indéfectibles entre folklore et nationalisme allemand. L'élan nationaliste donné par les Grimm à la discipline se retrouverait presque inchangé chez des folkloristes « bourgeois-nationaux »<sup>79</sup> actifs sous le Second Empire comme John Meier<sup>80</sup> (1864-1953) ou Otto Lauffer (1874-1949) ainsi que de figures plus ouvertement conservatrices comme Wilhelm Riehl. Collecter les traditions populaires ne fut jamais une entreprise purement scientifique pour consigner des activités humaines qui étaient rarement attestées, pour simplement augmenter la somme des connaissances humaines. Comme le dit John Meier le véritable but de la *Volkskunde* est :

d'isoler la particularité nationale de son peuple ainsi que de distiller les éléments purement germaniques et, partout où c'est possible, exposer où et à quel point la race a été un facteur déterminant<sup>81</sup>.

Cela devient cette sorte d'opération alchimique où, si l'on parvient à éliminer tout ce qui est romain, chrétien, importé ou imposé, on peut parvenir à distiller par contraste l'essence véritable de la germanité autochtone<sup>82</sup>. Et une fois découverte, on peut retourner cette connaissance au *Volk*, au peuple, pour leur régénération spirituelle<sup>83</sup>, et se débarrasser de ce qui n'est pas proprement allemand.

Le *Volk* est l'un de ces termes allemands inexplicables qui évoquent bien autre chose que leur sens spécifique. Il désigne quelque chose de beaucoup plus général que le « peuple » car, dès la naissance du romantisme allemand de la fin du XVIIIe siècle, ce mot signifiait, pour les penseurs allemands, l'union d'un groupe de personnes et d'une "essence" transcendante. On pouvait appeler cette essence "nature", "cosmos" ou "mythos" ; mais, dans chaque cas, elle était unie à la nature la plus intime de l'homme et représentait la source de sa créativité, la profondeur de ses sentiments, son individualité et son unité avec les autres membres du *Volk*.  
(Mosse 2006:21)

<sup>75</sup> *Vom germanische Wintermaien zum deutschen Weihnachtsbaum* (1935) ; "Fehrle sought to combine the constancy of customs with the constancy of blood (his favorite example was the Christmas celebration and the Christmas tree)" Emmerich 1994:48. Sur Fehrle voir Assion 1934:112-134.

<sup>76</sup> Joseph Otto Plaßmann, « Julnacht – Weihenacht » (1.12.36) "FM-Zeitschrift" 3, 12, BAK NSD 41/259, ed. Simon Gerd <<https://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/PlassmannJul.pdf>> (5 p.)

<sup>77</sup> Friedrich Mößinger cite Huth positivement, *Germanien*, Hefte 5, pp. 145-155 (153) Mai 1938.

<sup>78</sup> Otto Paul, "Mittwinter, Allerlei um den Lichterbaum", BA BDC PA. Paul, 30 oct 1939, Ed. Simon Gerd <<https://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/PaulOMittw.pdf>> (15 p.)

<sup>79</sup> Terme de Lixfeld (pp. 1-30) pour décrire la folkloristique nationaliste précédant le Troisième Reich.

<sup>80</sup> Secrétaire de la ligue des sociétés allemandes de folkloristique (Verband deutscher Vereine für Volkskunde), comme le sera d'ailleurs Fehrle après lui, et une figure importante de l'élaboration de l'Atlas du folklore allemand (1926-1933) dont il eut l'idée dès 1917. (Lixfeld 14-17)

<sup>81</sup> « to isolate the national uniqueness of one's own folk as well as distill out the pure German elements and wherever possible to lay bare where and in how far race has been a determining factor » Meier 1940:208 traduit dans Lixfeld 17 n. 81.

<sup>82</sup> Dans le chapitre III de son livre *Deutsche Sitte* (1920), Lauffer examinait au les effets des importations étrangères, notamment la culture courtoise médiévale, la loi romaine et surtout le christianisme (« medieval courtly culture, of roman law and especially of christianity », Lixfeld 15) sur la culture germanique. Dans son article « Die Entwicklungsstufen der germanischen Kultur: Umwelt und Volksbrauch in altgermanischer Zeit » (1926) il s'inquiéterait des effets de l'imposition de la valeur chrétienne de la Charité. (Lixfeld 113-5)

<sup>83</sup> Voir par exemple « Die Volkskunde als Wissenschaft » in Riehl 1858:205-229.

Parce qu'ils avaient lu dans cette importance accrue du folklore la promesse de fonds pour réaliser les institutions centralisées qu'ils avaient souhaité sans succès sous le Second Empire et la République de Weimar, ou simplement de par leurs affinités politiques<sup>84</sup>, les folkloristes rallièrent majoritairement les nazis avec un enthousiasme plus ou moins calculé et cette fonction identitaire resta donc un des buts principaux de la folkloristique sous le Troisième Reich. (Lixfeld 121-2)

La place fondamentale du folklore dans les institutions culturelles du Troisième Reich, transcende les rivalités qu'on y trouve, mais il vaut la peine de se pencher sur les affinités intellectuelles que Huth pouvait avoir au sein de celles-ci, et quelles loyautés contraignent son parcours. En effet, même s'ils étaient largement d'accord sur la nécessité de restaurer le folklore proprement germanique, divers dignitaires nazis s'écharpaient sur la question de qui aurait le privilège d'orchestrer cela et comment<sup>85</sup>. De Vienne, deux écoles mythologiques concurrentes avaient par exemple foisonné sous le nazisme. Une se ramifiait aux travaux de Rudolf Much sur les *Männerbunden*, prolongés par ses élèves Lily Weiser-Aall, Otto Höfler, Eberhard Kranzmeier, Rudolf Kriss et Richard Wolfram. S'y rajoutèrent d'autres comme Rudolf Stumpf. Wolfgang Emmerich les appelait "ritualistes" de par leur tendance à expliquer les constructions culturelles comme des reliquats de rites disparus, principalement les rites extatiques pratiqués par les *Männerbunden*, sociétés masculines initiatiques. Cette école trouva plutôt refuge auprès de l'Ahnenerbe. En face, une école qu'on pourrait qualifier de "mythologue" descendait de Leopold von Schroeder, auteur du très lu *Arische Mythologie*. Influencé par Chamberlain, la question du Mythos et sa préservation était au centre de son analyse, et ces légendes héritées de aryens ne sauraient surtout pas être l'émanation accidentelle de pratiques extatiques irrationnelles. Georg Hüsing et Spieß parmi d'autres émules qui se refusaient à imaginer les anciens Aryens croyant aux démons et à la magie trouvèrent plutôt refuge autour du Cercle de Rosenberg<sup>86</sup>.

Lixfeld distingue donc deux principaux foyers : la « folkloristique noire » qui s'élabore sous l'égide de Himmler à l'Ahnenerbe, et une « folkloristique brune » qui elle s'organise autour de Rosenberg et des principes décrits dans son *Mythe du vingtième siècle*, au sein de l'*Arbeitsgemeinschaft für deutsche Volkskunde* (Lixfeld 67-105).

Les deux constellations de chercheurs se disputaient des nominations de professeurs, des terrains archéologiques, des fonds de recherche, etc. (*Ibid.* 135) mais les différences intellectuelles concrètes entre ces factions ne sont pas toujours évidentes : Comme le relève Bockhorn, malgré cette différence certes importante, ces deux écoles partagent un grand nombre d'idées-clé : la continuité d'une religiosité aryenne, nordique, à travers les rites de la paysannerie allemande. Huth donc écrit son *Fällung des Lebensbaumes* de la même plume que beaucoup de passages du *Mythus* de Rosenberg. Toutefois, le carriérisme de Huth le poussait à ne pas se limiter aux cercles de Wirth et Klages ou à la SS, il avait aussi des liens avec le département *Volkskunde* du *Reichsführung des Reichbundes Volkstum und Heimat* dirigé par Werner Haverbeck et le *Reichsarbeitsgemeinschaft für Deutsche Volkskunde*, fondé le 5 janvier 1937 par Ziegler sous l'influence de l'Amt Rosenberg. Analyser son œuvre dans le cadre de la rivalité entre Rosenberg et Himmler ne nous semble donc pas pertinent<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Cf. Lixfeld 1-30. Voir par exemple le rôle préliminaire joué par l'*Atlas der Deutsche Volkskunde* l'appel de Meier pour un institut national de folklore en 1917 et 1926, Lixfeld 1-12.

<sup>85</sup> Goebbels, Rosenberg et Ley conclurent ainsi un accord le 23 mai 1942 pour que Goebbels s'occupe des célébrations et du calendrier publiques quand Rosenberg aurait plutôt les célébrations internes au parti. (Lixfeld 131)

<sup>86</sup> Sur ces deux écoles, voir Bockhorn 1994.

<sup>87</sup> Bausinger notait, en parlant de l'autre séparation supposée entre idéologues et folkloristes professionnels : « The scholars who offered their services very early to folk-national work came for the most part from the second group [i.e. les idéologues] but they were not excluded from the unions and leagues of scholarly *Volkskunde*. Otto Huth would be an example. His search for the Indo-Germanic roots of the tree of life fit the ideas of the SS Office of Ancestral Inheritance just as well as it did those of the Rosenberg Bureau. [nous soulignons] It was equally as acceptable to the organs of folk-national work as it was to regional journals of scholarly *Volkskunde*. » Bausinger 1994:94-5.

D'ailleurs ces débats et conflits entre nazis ne devraient pas masquer la mesure dans laquelle leur idéologie est largement partagée<sup>88</sup>. Citant Bruce Lincoln (1999:125), Turcanu parle de Höfler « qui avait réussi à choquer même Alfred Rosenberg avec son interprétation nazie des significations religieuses des 'Geheimbunde' » (2003:274) comme si c'était un *excès de nazisme* qui choquait Rosenberg — ce qui en ferait, par contraste, un nazi modéré, alors qu'il s'agit simplement d'un désaccord sur la nature de la religion des indo-européens. Ludwig Klages avait ainsi été dénoncé par Rosenberg et par le *Völkischer Beobachter* comme incompatible avec le nazisme<sup>89</sup>, ce que ses apologistes aujourd'hui peuvent invoquer pour le blanchir, mais ça n'empêche pas leur proximité intellectuelle ni son influence sur d'autres nazis. Huth a pu tenter d'exagérer ce contraste pour se dédouaner, en prétendant par exemple que *Germanien*, plutôt qu'un organe aux ordres, était en fait une revue visant un nouvel humanisme et même un siège de résistance spirituelle au pouvoir nazi. (Junginger 108) Friedrich von der Leyen, avait été puni de par l'ascendance juive de sa femme, mais cela n'empêche pas les profondes influences *völkisch* de ses écrits avant ça<sup>90</sup>. Les conflits au sein du parti sont ainsi brandis comme de fausses preuves de résistance au régime<sup>91</sup>.

Certes, il n'est pas toujours facile de faire la différence entre les discours idéologiquement déformés par le nazisme et ceux qui se faisaient « seulement » l'écho de « l'idéologie germanique » sur l'essence du *Volk* qui existaient de longue date auparavant. Bausinger rappelle que de nombreux penseurs prolongeant ces discours n'étaient pas alignés idéologiquement avec les nazis, leur résistèrent ou subirent des persécutions comme par exemple le prélat Georg Schreiber, persécuté par la Gestapo ou Kurt Huber, qui fut exécuté en juin 1943 pour sa résistance en lien avec la Rose Blanche. (Bausinger 1994:22-3) Malgré l'importance de la tâche qui lui était attribuée, la *Volkskunde* ne fut pas élaborée en un système unifié. Un vocabulaire et des motifs partagés, même idéologiquement connotés, masquaient parfois des interprétations concurrentes. Il n'était donc pas rare qu'après la guerre des folkloristes s'accusent l'un l'autre de nazisme avant de brandir en défense des preuves de leur persécution. (Bausinger 1994:27)

### Le mythe aryen

À l'exaltation de la germanité, les discours nazis et avant cela *völkisch* insistaient aussi sur son caractère aryen, c'est-à-dire indo-européen. Les discours sur les Indo-Européens s'étaient développés avec la découverte des correspondances entre les différents membres de cette famille de langue, très discutés dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais qui s'inséraient aussi dans des modèles bien plus anciens.

Au fil du XIX<sup>e</sup> siècle, leur fonction identitaire prendrait en occident une place de plus en plus importante, devenant le vecteur d'un mythe d'origine de l'Occident différant de la Bible, et parfois indépendant quoique les généalogies noachites jouent aussi un rôle dans leur naissance<sup>92</sup>.

Émergeant de l'orientalisme et de l'indomania européenne les portraits des indo-européens dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle se concentrent encore sur leur haute culture, de par les découvertes de textes indiens et perses qui avaient déclenché l'entreprise de comparaison. Ils sont ainsi imaginés très proches des indiens védiques, un peuple de l'âge du bronze, et une unité principalement culturelle. Par contraste, les indo-européens occidentaux ne sont généralement pas vus si favorablement, par exemple chez Jules Michelet :

<sup>88</sup> Dans le cas de Wüst, voir Junginger 2008:107.

<sup>89</sup> Après une défense anonyme de ses thèses dans le journal des Jeunesses Hitlériennes, le 27 avril 1938, Rosenberg prononcerait un discours contre les thèses de Ludwig Klages pour l'ouverture du semestre d'été de l'université de Halle, principalement affirmant que dans sa dichotomie idéaliste entre la Vie et l'Esprit, houspillait trop les grecs, leur préférant les cultes extatiques matriarcaux du proche-orient, bref, il n'accordait pas une place assez importante à la race. Cf. aussi *Völkischer Beobachter* du 10 décembre 1942.

<sup>90</sup> Sur Friedrich von der Leyen, voir Baumgarten 2017 (publication à venir).

<sup>91</sup> Autre exemple de dissension « Eugen Fehrle and Karl von Spiess, although they were obedient National Socialists, remained lifelong enemies, and each one claimed to have created the real National Socialist Volkskunde. » Emmerich 1994:48.

<sup>92</sup> Voir Olender 1989 ; Arvidsson 2006.

Mon livre naît en plein soleil chez nos parents, les fils de la lumière, les Aryas, Indiens, Perses et Grecs, dont les Romains, Celtes, Germains, ont été des branches inférieures.

(Michelet 1864:iv)

Chez des penseurs comme Ernest Renan se développerait aussi l'opposition marquée entre les Aryens et les Sémites, prolongation des Tables des Peuples bibliques<sup>93</sup>. De par le rôle notamment de la *Germania* de Tacite et de la bataille de la forêt de Teutobourg dans le « roman national » allemand, le nationalisme allemand s'était beaucoup construit en opposition avec Rome, ce qui s'alignait aussi avec une opposition religieuse entre protestantisme germanique et catholicisme romain, mais une fois que Romains et Germains furent rassemblés dans la famille indo-européenne, de nombreuses images de la décadence romaine urbaine et cosmopolite se reportèrent sur des discours antisémites. (Dohe 28) Stig Wikander, dont les biais idéologiques seraient aussi à discuter, opposait ce premier « aryanisme romantique » à un « aryanisme naturaliste » où ces discours mueraient vers un essentialisme raciste plus tardif, où la dimension culturelle serait éclipsée par, ou réduite à, un fondement racial ; et où les origines indo-européennes supposées se recentreraient sur l'Europe.

Il y a certes une différence de ton dès la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, avec la domination plus large du racialisme, le développement du champ de la préhistoire et les nationalismes européens : on voit apparaître les Aryens blonds aux yeux bleus venus du nord chez des penseurs comme Vacher de Lapouge, Houston Chamberlain, Karl Penka ou Gustav Kossinna<sup>94</sup>.

Mais Stefan Arvidsson considère que la frontière entre ces deux ayanismes était trop floue pour être significative, notamment parce que les idées de "race aryenne" ne peuvent échapper aux ambiguïtés de la notion de race elle-même au XIX<sup>e</sup> siècle (et au-delà), catégorie tour à tour biologique, culturelle ou même spirituelle ; élargie ou rétrécie suivant les circonstances politiques. Ernest Renan pourrait être cité dans cette première vague d'aryanisme romantique, républicaine et orientaliste, par contraste avec par exemple Gobineau qui serait la quintessence du racialisme ouvertement antirépublicain<sup>95</sup>. Renan dit bien que les différences raciales ont perdu de leur pertinence historique avec le développement de la civilisation pour laisser la place à des facteurs culturels<sup>96</sup>. Mais malgré quelques discours égalitaires, il soutint explicitement les idées de Gobineau, tout comme d'autres de ses correspondants tel que Tocqueville<sup>97</sup>. Renan est régulièrement raciste, simplement il considère que la différence, au sein de la race blanche, entre aryens et sémites<sup>98</sup>, est principalement culturelle. Et déjà chez Coeurdoux, un des précurseurs des études indo-européennes, on trouvait une dimension raciale<sup>99</sup>. Elle se trouvait déjà

<sup>93</sup> Parmi d'autres passages célèbres, l'introduction de son *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* : « Ainsi la race sémitique se reconnaît presque exclusivement à des caractères négatifs [...]. En toute chose, [elle] nous apparaît comme une race incomplète par sa simplicité même. Elle est, si j'ose le dire, à la famille indo-européenne ce que la grisaille est à la peinture, ce que le plain chant est à la musique moderne ; elle manque de cette variété, de cette largeur, de cette surabondance de vie qui est la condition de la perfectibilité. » (Renan 1855:17)

<sup>94</sup> Sur Vacher de Lapouge, voir Demoule 2014:145-152 ; sur Chamberlain pp. 152-3 ; sur Penka, p. 98 ; sur Kossina, pp. 195-206.

<sup>95</sup> Cette science "n'était pour lui qu'un moyen de satisfaire sa haine de la démocratie et de la révolution" Combris 1937:158-9 cité par Poliakov 1971:265, renvoyant à une Lettre au Baron von Prokesch-Osten. Parlant de son *Histoire des Perses* : "Ce à quoi je pense, c'est à ne pas me perdre dans les détails que l'érudition menace de traîner après elle, ni dans les goûts, ni dans les petits plaisirs de l'orientaliste. Tout cela ce n'est que des moyens, et je n'en veux pas faire un but. Au fond la situation de mon esprit est telle, — une haine de la démocratie et de son arme, la Révolution —, que je la satisfais en montrant, en des traits véritables, révolution et démocratie, en disant d'où elles viennent et où elles vont " (citée par Nouty 1961)

<sup>96</sup> « [...] la langue se substitua presque complètement à la race dans la division des groupes de l'humanité, ou plutôt le mot race changea de sens. La langue, la religion, les moeurs firent la race bien plus que le sang. » Renan cité par Olender 1989:84.

<sup>97</sup> Poliakov 1971:270.

<sup>98</sup> Lassen fait aussi des aryens et sémites deux rameaux de la race blanche dans ses *Indische Alterthumskunde* (4 vol., 1847-58), cf. Arvidsson 2006:94.

<sup>99</sup> « C'est un fait qui aux Indes ne souffre pas le moindre doute, que les Brahmes viennent du nord ; et encore aujourd'hui, ceux qui sont nés dans des pays plus septentrionaux, se regardent comme

en fait dans les Tables des Peuples, ordonnées sur la généalogie de Noé après le Déluge, qui formaient encore la base de ses réflexions et de celles de Jacob Bryant ou William Jones, souvent vus comme précurseurs ou fondateurs de la discipline<sup>100</sup>. Et le mythe n'est jamais loin de resurgir. Comme l'écrit Clémence Royer en 1879 :

Supposer, comme on l'a fait depuis longtemps, que Sémites, Aryas et Mongols pouvaient avoir eu quelque part sur le dos d'une montagne quelconque un berceau commun, d'où les trois races auraient ensuite rayonné en divergeant et en se hâtant de se tourner le dos, comme on le suppose dans la postérité tricolore des fils de Noé, c'est inventer un mythe qui n'a pas même, comme les mythes éponymes des anciens, le mérite de symboliser l'histoire, c'est renouveler et rajeunir le conte du paradis terrestre, avec moins de poésie et encore moins de bon sens<sup>101</sup>.

Nazisme, christianisme et néo-paganisme.

Un problème se posant au nazisme se trouvait être l'incompatibilité théorique entre leur idéologie raciale, et l'universalisme chrétien, alors que le christianisme restait la religion dominante en Allemagne. Cette tension de principes n'empêchait bien sûr pas des alliances dans la pratique.

Une solution superficielle fut « d'aryaniser » Jésus, d'opposer au maximum le christianisme au judaïsme. Sans explicitement se situer dans une axiologie indo-européens/sémites plus large Schopenhauer tentait une rescousse du christianisme en lui attribuant des origines indiennes, qui le distingueraient du judaïsme. L'incarnation de Dieu n'est-elle pas un écho aryen du concept indien des avatars ? Ne voit-on pas une sorte de *Saniassi* oriental dans l'ermite errant Jean-Baptiste ? (Seillère 31-33)

Fichte se demandait déjà si le christ était bien d'origine juive (Poliakov 1971:118). Lagarde nia « l'enracinement de l'existence et de l'essence de Jésus dans le peuple juif »<sup>102</sup>. Cela pouvait faire écho à un argument théologique : de par sa mission universelle, Jésus transcende son origine juive (Seillère 128), mais Lagarde, « père fondateur de l'antisémitisme moderne » (Dohe 31 ; von See 1994:300) souhaitait un christianisme germanique, centré sur l'expérience religieuse intérieure plutôt que sur le dogme, le dogme étant pour lui une tare intrinsèquement juive, dérivée du légalisme hébraïque porté par Saint Paul. (Mosse 2006:33) Arthur Bonus (1896) l'accompagna dans le souhait d'une « germanisation du christianisme » (*Germanisierung des Christentums*)<sup>103</sup>.

L'idée d'un « Christ Aryen » pour couper complètement Jésus du judaïsme serait popularisée par Wagner<sup>104</sup> (qui identifie le Christ à Siegfried, cf. Dohe 32) et son cercle, dont par exemple Houston Stewart Chamberlain<sup>105</sup> ou Arthur Seidl<sup>106</sup>.

Rosenberg évoquait au début du *Mythe du XX<sup>e</sup> siècle* les migrations des amorites atlanto-aryens s'établissant en Egypte et en Palestine, où ils « composèrent la couche nordique de la future Galilée [...] d'où devait surgir Jésus »<sup>107</sup>. Mais Renan participait déjà à cet effort pour « déjouer » Jésus, affirmant que le christianisme était bien « la religion aryenne par excellence »<sup>108</sup> de par son développement parmi les indo-européens. Max Müller pensait aussi que le christianisme n'était pas un simple développement du judaïsme mais à travers l'influence grecque avait réussi une synthèse inédite entre pensée aryenne et sémitique. (Molendijk 2016:121)

---

supérieurs aux méridionaux. La couleur des Brahmes est bien moins basanée que celle des autres Indiens, ce qui indique le lieu de leur origine. » Son mémoire reproduit par Anquetil-Duperron 1808:665.

<sup>100</sup> Sur les Tables des Peuples de Bryant et Jones, voir Lincoln 1999:85-100 ; Arvidsson 2006:14-20.

<sup>101</sup> Clémence Royer, *Bulletin de la société d'anthropologie de Paris*, 1879:249. ; cité par Demoule 139.

<sup>102</sup> Lagarde 1873:65 cité par Poliakov 1971:351.

<sup>103</sup> Bonus 1896 Cf. Räd Müller 2012.

<sup>104</sup> Richard Wagner, *Werke* X.232.

<sup>105</sup> Sur le « Christ Aryen » chez Chamberlain voir Seillère 123-9 ; Dohe 33-4.

<sup>106</sup> Voir Seidl 1890, subtilement intitulé « Jesus der Arier ».

<sup>107</sup> Rosenberg 1939:27, trad. von Scholle 1986:32 ; Cf. Vidal-Naquet 127.

<sup>108</sup> Renan cité par Olender 97.

Une autre solution fut d'abandonner complètement le christianisme et de se revendiquer pleinement du paganisme german pré-chrétien. Hauer promouvait un de ces projets de néo-paganisme, peut-être le plus abouti malgré son insuccès final. (Dohe 34-5) Pour faciliter la transition, on pouvait aussi tenter de recréer le christianisme avec des morceaux de paganisme, comme le tentait Wirth en tentant de reconstruire un *Heilbringer* venu de Thulé, figure messianique de remplacement.

Par-delà leurs fidélités rivales à Himmler ou à Rosenberg, les écoles folkloristiques nazies s'accordaient cependant sur la nécessité de la destruction des Eglises, et remplacement de leurs systèmes symboliques et artistiques (Lixfeld 73-4) que ce soient les « mythologues viennois » à Karl von Spieß (Spieß 1933) ou les tenants de la théorie ritualiste des *Männerbunden*, qui était activement combattue par Ziegler, l'âme damnée de Rosenberg, mais adoptée par Huth et la constellation de penseurs SS dans laquelle il se trouvait. Dans *Le Mythe du vingtième siècle*, Rosenberg accusait l'Eglise de s'être coordonnée pour détruire les fondements raciaux de la culture germanique et les remplacer par une corruption tour à tour africaine ou asiatico-sémitique<sup>109</sup>, la récupération *völkisch* de festivals chrétiens est donc vue comme le rétablissement de l'ordre détruit lors de la conversion germanique au christianisme.

C'est également la thèse de Huth en 1936 dans son *Der Fällung des Lebensbaumes*, inspiré par le biodynamisme de Ludwig Klages<sup>110</sup>. La pensée de ce dernier met en scène la tension et l'opposition fondamentale entre la Vie et l'Esprit. Huth présente donc le christianisme comme la religion de l'Esprit par excellence, porteur d'une rationalisation excessive qui tuerait les structures symboliques nécessaires au déploiement de la Vie, résolument irrationnelle. Difficile donc d'être chrétien pour une « personne de bonne santé raciale » (*rassisch gesunde Mensch*)<sup>111</sup>.

Plusieurs pages de citations bibliques (pp. 6-9) illustrent pour lui le caractère stérile de la « jahwistisch-christlichen Geistreigion » (p.6), la critique biblique, quoique naïve, ayant révélé que « cette sainte bible était la plus vieille source (*Urkunde*) du bolchévisme »<sup>112</sup>.

Parmi ces abolitions mortifères il fait de longs catalogues d'interdits conciliaires pour mettre en évidence les interdictions ecclésiastiques qui pesèrent sur diverses portions du folklore : les chants populaires (pp. 33-6), les contes populaires et les sagas (pp. 36-7), les danses (pp. 37-8), l'interprétation des rêves (pp. 40-45), etc.

Comme pour les citations bibliques, on décèle peut-être ici un reste de ses premières études théologiques, notamment sous Carl Clemens, dont il utilise le *Fontes Historiae religionis Germanicae*, 1928. (p. 47)

La conversion de l'Allemagne au christianisme fut donc « le premier acte nihiliste d'Europe » (p. 17)<sup>113</sup> comme pour les autres « *naturreligiöser Völker* » qui ont abandonné leur religion de la Nature pour la religion de l'Esprit (p.9).

Le symbole par excellence de cet affrontement donne son titre au livre : « l'abattage (*Fällung*) de l'arbre de vie au nom de l'Esprit Canonisé (*heiligesprochenen Geistes*) » (p.10) L'arbre sacré symbolise plus que tout le lien des « peuples naturels » à la nature, et leur vénération du mystère de la vie. De par le grand amour des peuples indo-euroéens pour les arbres et les forêts, une fête *völkisch* sans arbre est inconcevable. (p. 14) Préludant la thèse de son *Lichterbaum*, il en fait une « image primordiale de l'Arbre de Noël » (*Urbild des Weihnachtsbaumes*), de l'Arbre-Monde (*Weltbaum*). (p. 14)

<sup>109</sup> Lixfeld 68-9, 128. Rosenberg trad. von Scholle 1986:148-152 et *passim*.

<sup>110</sup> Huth 1936. Voir l'incipit de *Das Fällung des Lebensbaumes* en Annexe 4.

<sup>111</sup> Fahlbusch, Haar et Pinwinkler 2017:318 ; « Der naturverbundene, rassisch gesunde Mensch, der sich zum Christentum bekennt, missversteht nur sich selbst, denn was besagt die bestegeglaubte Überzeugung des Kopfes gegen die Macht der unbewussten Instinkte! » (p. 10)

<sup>112</sup> « diese heilige Bibel die älteste Urkunde des Bolschewismus ist » (p. 5) Il cite d'ailleurs *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin* de Dietrich Eckart et Adolf Hitler (1925). (p. 47)

<sup>113</sup> Il ajoute : « La conversion fut donc le modèle de toutes les anciennes révolutions, auquel ne répond que la révolution allemande, qui est le signe du rétablissement des valeurs germaniques. » ; « Die Bekehrung ist demnach das Vorbild aller Revolutionen alten Stils, denen allein die deutsche Revolution entegentritt, die im Zeichen der Wiederaufrichtung der germanischen Werte steht. » (p. 47)

Sa discussion de la guerre de l'Eglise contre les arbres sacrés ouvre avec ce qui doit en être l'exemple le plus connu : le Chêne de Gaesmere<sup>114</sup>, abattu par Saint Boniface et dont le bois est ensuite transformé en chapelle dédiée à Saint Pierre. (pp. 15-16)

Contre le « soi-disant monothéisme primordial (*Urmonotheismus*) » de Wilhelm Schmidt (p. 46) il invoque Van der Leeuw (1933:145) – d'ailleurs protestant<sup>115</sup>. Il cite aussi Fehr, autre catholique, qui s'oppose à l'idée protestante que l'Eglise aurait nourri la superstition au Moyen Âge. Pour lui au contraire, les décrets des conciles montrent une lutte sans relâche contre cela. Mais Huth répond que « Fehr oublie que ces Lumières (*Aufklärung*) ecclésiastiques signifient véritablement un assombrissement du peuple, car elles aliènent les habitants de la nature et du monde »<sup>116</sup>. Cependant, si les catholiques sont particulièrement visés, cela n'amène pas un biais spécialement favorable envers les protestants, tout au plus salue-t-on les apports de leur critique biblique malgré sa naïveté. (*op. cit.* p. 47) Tout christianisme est décrié comme porteur d'une raison sèche et mortifère, constamment ramené d'ailleurs à son origine juive. Le livre se conclut sur :

« La voyante est morte - le prêtre judaïque a emménagé. » (« Die Seherin starb - der judaistische Priester zog ein. », p. 45)

Le ton de *Der Lichterbaum* est bien moins polémique, mais son introduction désignait encore comme premier adversaire, les préjugés chrétiens et humanistes en folkloristique<sup>117</sup> qui persistaient à nier la continuité germanique – Huth s'inscrivant explicitement dans la lignée de Grimm et Herder.

Cependant ce genre de proclamations néopaiennes, même de la part de dignitaires du Reich, doivent souvent être envisagées comme des vœux pieux. Comme le pointe Junginger, on aurait tort de voir le Troisième Reich comme essentiellement néopaien. Ses manifestations les plus cohérentes se limitaient aux rites internes de la SS et au mouvement de la foi allemande, rapidement discrédité pour privilégier une unité avec les églises, certes *völkisch* mais indistincte<sup>118</sup>. Ces discours, quoique venimeux, servirent surtout à neutraliser les portions les plus universalistes du discours chrétien, et à leur disputer leur influence culturelle, plutôt qu'à abolir ces institutions. L'ésotérisme comme le néopaganisme furent tolérés dans le parti nazi, mais la posture du « christianisme positif » avant la prise de pouvoir, puis l'urgence de l'union nationale face à la guerre à la fin des années 30, mirent régulièrement le holà aux tentatives de déchristianisation voulues par ces courants : on ne pouvait se passer du soutien des chrétiens.

Les protestants pouvaient se montrer plus compatibles avec les mouvements *völkisch*, dont la pointe émergée fut les *Deutsche Christen* (Kershaw 249-281) ; de multiples réformes nazies pouvaient trouver leur assentiment en « invoquant l'esprit de sacrifice, l'idéalisme et le dépassement du matérialisme égoïste et de la décadence culturelle » (*Ibid.* 251) et leur faisaient peut-être aussi miroiter l'élimination de certains rivaux confessionnels, notamment les témoins de Jéhovah. (*Ibid.* 255)

Mais le ton restait différent du conflit ouvert avec les catholiques, particulièrement en ce qui concerne l'éducation. (*Ibid.* 287-328) Notamment la querelle des crucifix (*Ibid.* 475-503) Les protestants restaient généralement conservateurs même si également déçus par la fermeture des écoles confessionnelles et le monopole étatique sur l'éducation (*Ibid.* 281)

<sup>114</sup> Épisode de la *Vie de Boniface* écrite par Willibald.

<sup>115</sup> Voir aussi son article sur le culte du feu germanique, Huth 1939.

<sup>116</sup> « Dass diese kirchliche Aufklärung tatsächlich eine Verdummung des Volkes bedeutet, weil sie das Volk der Natur und Welt entfremdet, übersieht Fehr gefliessentlich. » (p. 47)

<sup>117</sup> « Grâce à eux la continuité germanique, que les romantiques avaient déjà reconnue comme vraie est prouvée, alors que les biais des érudits humanistes et théologiques la niaient à tort. » ; « Durch sie wird die germanische Kontinuität bewiesen, welche die Romantiker bereits richtig erkannten, während humanistisch und theologisch voreingenommen Gelehrte sie irrümlich bestritten. » (*Lichterbaum*, p. 8)

<sup>118</sup> Hitler annonce ainsi dans un discours de 1933 que les Eglises sont très importantes pour préserver le *Volk*. (Bausinger 1994:23n71 citant Staswieskiv 804)

### La (re)création de festivals völkisch

Néanmoins le folklore allait effectivement servir les projets *völkisch* de renaissance nationale, par le rétablissement de rituels appropriés au *Volk*. Il y eut un véritable projet de création et recréation de festivals folkloriques, sans être toujours explicitement païen.

Hans Strobel tenta par exemple de récupérer les festivals chrétiens, par exemple en changeant la date de leurs manifestations folkloriques, déplaçant la fête des morts au 9 novembre, reculant les célébrations de Mai associées à la Pentecôte, à la Fête-Dieu à Kirchberg ou encore à Brixentaler où la procession serait remplie de drapeaux nazis, et des officiels du parti remplaceraient l'église dans la circumambulation autour de l'arbre de mai<sup>119</sup>. Comme le remarque Bausinger, bien que Strobel affirme que Noël avait remplacé la fête romaine de Sol Invictus, il ne cherche pas à rétablir le culte solaire romain, mais plutôt d'en revivifier un germanique, malgré son absence d'attestations<sup>120</sup>. Il réaffirme que le but de la *Volkskunde* est de restaurer une culture en accord avec la pureté du sang, la pureté raciale du peuple, débarrassée des artefacts culturels étrangers<sup>121</sup>.

Ces restaurations impliquaient donc une part reconnue d'innovations nazies, et en plus d'une piste folklorique-néo-païenne, ce processus de déchristianisation s'appuyait aussi sur des tentatives purement nationalistes : culte aux soldats tombés pendant la grande guerre, promotion d'un *Kriegsweihnachte* (Noël de guerre) par exemple.

Les institutions faïtières gérées par Rosenberg, notamment l'*Arbeitsgemeinschaft für deutsche Volkskunde* firent un point d'honneur à aligner la vie paysanne sur les principes illustrés dans son *Mythus*, notamment le cycle vitaliste de mort et renaissance en s'appropriant ou créant des festivités folkloriques. (Lixfeld 127) L'*Arbeitsgemeinschaft* envoya des questionnaires sur les fêtes se produisant hors de l'Eglise, recueillant 1600 réponses, et publiant en 1939 et 1942 des manuels sur la façon de produire ces rites, désignées comme fêtes du « cercle de la vie » (*Lebenskreis*) ou les fêtes de la vie

---

<sup>119</sup> « Strobel recommended not just a restyling of Christmas customs; he even pondered whether the holy processions which presumably bore pre-Christian traits could not be extracted out of church processions through the countryside. He asked : 'whether the old country parades in May, and during harvest time, could not be held again, without falsification, and in a form befitting the times, with celebratory songs and our holy symbol, the swastika, or a festive tree. If that were successful, we would not only have an old German custom once again in the service of our celebrations, we would also have positive folk-national work in the best sense of the word'. [Strobel 1939:87] » Bausinger 1994:26 ; réaffirmé dans son manuel de 1943, voir Lixfeld 128-130.

<sup>120</sup> « This attempt was made even with such obvious Christian festivals as Christmas. In a study published in the *Nationalsozialistische Monatshefte*, the folklorist Hans Strobel tried to use information from a Jesuit that the Christmas festival had replaced the Roman cult sol invictus. In Strobel's version this justified reestablishing the Germanic peasant Yule festival, not the Roman sun cult, and thus he was searching for Germanic relics. Even though they are rather sparse in contemporary customs, he was not hesitant to call for their renewal. » Bausinger 1994:24.

<sup>121</sup> « It can never be the purpose of German folk-national work to let this custom be destroyed through a sober intellect picking things apart. The goal is, and will continue to be, racially appropriate structuring without falsification. Primary to such structuring is a blood-bound world-view and a true belief that the separation of racial purity from that which is racially alien, the reestablishment of that which was "suppressed" to its ancient rights, and a freeing of the rebaptized from foreign admixtures. Helping create these prerequisites is an essential objective of our *Volkskunde* scholarship. When these prerequisites have been accomplished, then our folk will structure its customs anew, and base them on what which has always been. Where the old man has broken down and fallen, it will find the strength to create new forms of expression suitable to our blood-bound world-view. » Strobel 1936:1088 traduit dans Bausinger 1994:24.

(*Lebensfeiern*)<sup>122</sup>. La place des paysans dans la propagande nazie était une bien maigre contrepartie symbolique face à leurs plaintes réelles<sup>123</sup>.

Cela servait de support à l'édification de la vie saine, par opposition aux facteurs perçus comme corrompeurs par le nazisme : judaïsme, bolchévisme, libéralisme, voire catholicisme. Ce qui est ici désigné comme des « tares » culturelles sont conçues comme ayant des racines biologiques et même métaphysiques, ces différentes strates étant unies dans une mystique raciale où, comme l'écrit Rosenberg, « L'âme incarne la race vue de l'intérieur. Et à l'inverse, la race est l'extériorisation de l'âme »<sup>124</sup>. Ce combat ne peut donc pas s'arrêter aux portes des universités, et implique aussi la destruction des théories académiques liées à cette corruption, les folkloristes jugés trop libéraux ou sympathiques au christianisme. Ziegler attaqua ainsi féroceement Naumann, pour sa théorie des *gesunkenes Kulturgut*, i. e. que les créations culturelles coulaient des élites sur le bas-peuple et se dégradent en se diffusant dans la population. Pour sa folkloristique raciale, au contraire, la culture émerge naturellement de la fermentation du peuple créatif, et plus particulièrement de la paysannerie car elle est plus proche de la pureté raciale et de la terre. (Lixfeld 56, 86-7)

La nazification de Noël, l'exemple du *Julleuchter*

La fête de Noël sera inévitablement un point culminant de ces récupérations de par son importance dans l'année liturgique chrétienne, mais la nazification de cette fête rejoint également des portraits *völkisch* de la fête, montrant la spécificité germanique de la Noël, presque nationaliste, par opposition avec sa dimension universaliste et pacifiste encombrante. Comme le montre Joe Perry les nazis n'ont pas inventé ce chauvinisme lié aux « origines païennes »<sup>125</sup> de la fête et aux représentations idéalisées de la communauté nationale, mais ce fut un outil dans leur lutte pour l'hégémonie culturelle.

Le parti nazi naissant organisa des célébrations de « Yule » de 1920 à 1922 (pas en 1923 à cause de l'échec du Putsch de Munich) où la connotation nordique se superposait au solstice plus largement inséré dans l'idée du culte de la lumière propre aux aryens<sup>126</sup>.

Même s'il est difficile d'estimer l'impact concret sur le grand public, il semble que dans sa création de rituels l'Amt Rosenberg visa un plus grand public que l'Ahnenerbe, dont la production symbolique semble s'être beaucoup concentré sur la SS.

Un exemple marquant de cette dernière production peut être le *Julleuchter*, un petit bougeoir d'argile, dont le modèle a originellement été détérré d'une ferme Suédoise (Halland), il daterait probablement de la fin XVIII<sup>e</sup> ou du début XIX<sup>e</sup> siècle<sup>127</sup>. Dans une des faces est découpée une roue à six rayons et un cœur, à travers lesquels passerait la lumière d'une bougie posée à l'intérieur – faisant office de lanterne en plus d'un bougeoir.

<sup>122</sup> Handbuch zur Feiargestaltung im Lebenskreis (1939), Richtlinien für die Gestaltung der Lebensfeiern (1942) Cf. Lixfeld 132. Strobel, folkloriste en chef du bureau Rosenberg après le départ de Ziegler fournira un document prescriptif sur le sujet: Scheller et Strobel 1939.

<sup>123</sup> Quant à la loi sur les fermes héréditaires (Kershaw 96-9), le manque de main d'oeuvre, l'exode rural étant accéléré par les emplois industriels de la militarisation (110-116) ou le contrôle de l'économie en général (100-102, 106) et la dégradation de leurs conditions de travail (91, 118)

<sup>124</sup> Rosenberg trad. von Scholle 1986:2.

<sup>125</sup> Helmut Eberhart (1994) cite une critique de Hanns Koren et de ses interprétations supposément catholiques : « It is true that the customary practices of our fathers were rooted out with blood and sword by a catholic mission. Wherever the customs and practices of an earlier pagan time were too firmly rooted, they were given an apparent Christian meaning, as we can easily document with the Christmas and Easter festivals and with many other things. But dogma preces truth ! This fundamental premise of Volkskunde als religiöse Wissenschaft (!)[Folklore as Religious Science]— the title of another book by Dr. Koren— was found in almost all his lectures on Volkskunde and shows us clearly his intentions in the area. » Eberhart 1994:170.

<sup>126</sup> Sur Noël comme « fête la plus allemande » cf. Koehne 783 ; Rosenberg trad. von Scholle 1986:785.

<sup>127</sup> Voir annexe 5 pour des images de *Julleuchter*. Cf. Schild 2000.

À travers son interprétation runique de la *Ura Linda Chronik* qu'il édita en 1934 et dont il croyait à l'authenticité<sup>128</sup> Hermann Wirth, cofondateur de l'Ahnenerbe plus tard disgracié mentionnait que la roue à six branches sur sa face était en fait une image de l'année, et du monde (liée à « Wraldas2 son dieu suprême imaginé qui signifierait « Monde ») et un symbole runique de Jul, c'est-à-dire le solstice d'hiver. Et le cœur à ses côtés était le Cœur de Irtha (Mees 152) c'est-à-dire la déesse Terre-Mère<sup>129</sup>. Wirth se trouvait toujours du côté plus ésotérique et mystique du discours *völkisch*, notamment dans ses invocations de l'Atlantide, qui parsèment son commentaire de la *Chronik*. L'inauthenticité de la *Ura-Linda Chronik* n'était un secret pour personne et Huth fut, avec Wüst, un des rares à publiquement défendre Wirth quand la controverse éclata<sup>130</sup>. Wirth serait disgracié en 1937 et écarté des activités de l'Ahnenerbe.

Mais en 1936, la polémique n'empêchait pas Otto Plaßmann, autre membre de l'Ahnenerbe, de se répandre sur la symbolique du *Julleuchter* : partant des longs mois de l'hiver dans le cercle arctique, d'où les aryens auraient démarré leur expansion et dont ils tireraient leur force, jusqu'à Maître Eckhart en passant par les audacieux vikings et le culte de l'arbre verdoyant au solstice, il broyait un portrait de tout ce qui connectait ce bougeoir au parcours de l'âme germanique, incluant donc l'arbre de Noël<sup>131</sup>. Mais ce chandelier, quoiqu'il soit certainement un élément de culture matérielle intéressant de la vie paysanne suédoise autour de 1800, n'avait aucune connexion réelle à Noël. Il avait simplement été déterré et il avait été décidé, avec quelques devinettes à partir d'une forgerie, que la roue à six rayons qui se trouvait dessus devait être un symbole du solstice, *et donc* qu'il devait jouer un rôle dans un ancien culte germanique du solstice.

Une fois cela décidé, des imitations de ce candélabre ont été produites en masse dans l'usine de porcelaine d'Allach, plus tard déplacée au camp de concentration de Dachau, et des exemplaires en étaient offerts à Noël à tous les SS qui assistaient aux célébrations de Yule, avec des chandelles et une lettre de Himmler leur expliquant le don. Il était attendu qu'ils l'utilisent dans leur maison pour leurs célébrations familiales de fin d'année<sup>132</sup>. On le voit aussi allumé sur la photographie d'un mariage SS, montrant que son usage rituel débordait légèrement Yule<sup>133</sup>.

En 1939, un an après le *Lichterbaum* de Huth, Fritz Weitzel publierait une brochure prescrivant les rituels appropriés pour la famille des SS : *Die Gestaltung der Feste im Jahres und Lebenslauf in der SS-Familie*. Il y décrit les fêtes annuelles (Jul, Nouvel An, la fête de Pâques, le premier Mai, le solstice d'été, la fête des moissons, la fête des morts, pp. 9-62) et les rites de passage (naissances, mariages, enterrements, etc. pp. 64-76). C'est aussi une tentative transparente de trouver une fête germanique derrière chaque fête chrétienne, avec les mêmes significations : Novembre est ainsi un mois des morts, la Saint-Nicolas est en fait le *Wodanstage* et l'Épiphanie le *Friggtag* (p. 13) Scheller et Strobel listent les mêmes fêtes en 1939<sup>134</sup>. Weitzel préconise également pour les veillées de Noël de raconter des

<sup>128</sup> Le bougeoir est reproduit figures 221 et 222 de son édition de la *Ura-Linda Chronik*. « Und allein (schon) diese Tatsache, daß die Ura-Linda-Handschrift den Namen Wralda uns als den Gottesnamen überliefert und als sein ältestes Sinnbild das 6-speichige Rad, das Welten- und Jahresbild, aus dem die Schrift mit der Sonne herum entstanden ist, – diese Tatsache allein genügt, um die Quellenechtheit der Ura-Linda-Handschrift zu beweisen. » (Wirth 1934a:143-6)

<sup>129</sup> « Bauernleuchter aus gebrannten Ton in Turmform aus Halland (Mus. Stockholm) an den vier "Wänden" das "Herz der Irtha" und das "Jul" Wraldas » (Wirth 1934a:239)

<sup>130</sup> Junginger 2008:118-9 ; Gerd *Himmlers Bibel* 7.

<sup>131</sup> Plaßmann 1936, éd. Gerd <<https://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/PlassmannJul.pdf>>.

<sup>132</sup> La même dynamique de participation était attendue des SS qu'en ce qui concernait l'anneau SS qu'ils avaient reçu : l'utilisation du *Julleuchter* était attendue (Oesterle 209). Aussi dans un article du périodique *SS-Leitheft* Jahrgang 7 Folge 8a. Cf. John-Stucke 2000:217.

<sup>133</sup> Voir annexe 5. Quoique nous ne connaissions pas d'étude systématique sur le *Julleuchter* et son usage, il apparaît parfois dans les témoignages concernant des membres de la SS : E. g. Niemann 2015:110 ; Forbes 2010:446.

<sup>134</sup> « Calender Festivals : Christmas, Mardi Gras, Spring Fest (Easter), May (Pentecost), Summer Solstice, Harvest (Kirwe), Advent. Life festivals : baptism, wedding, funerals, memorials to the dead. National socialists : Prise de pouvoir (30 january) Day of National Work (1 may), the Reich Party Day (in Nürnberg), Harvest Thanksgiving, Putsch de la Brasserie de Munich (23 november). Small festival

contes des Grimm, mais avec une interprétation solaire. Le Petit Chaperon Rouge représentant le soleil, tout comme le sommeil puis réveil de Dornröschen représente le solstice — à lier bien sûr à Sigurd et Brynhild. (p. 18-19)

La roue de l'année (*Julrad*) est apprêtée différemment suivant la fête, notamment sur le sapin. Le *Julleuchter* est aussi utilisé au-delà de Noël, au milieu des bougies d'anniversaires (§25) ou pour allumer les feux de Pâques (§17), il est aussi rallumé au solstice d'été (§19) et à la fête des morts (§21) usant sa bougie au fil de l'année. À la fin de l'année, quand les bougies du sapin se sont éteintes, on brûle ce qui reste de sa bougie, et on la remplace par celle de l'année suivante<sup>135</sup>.

Dans leur quête de pureté pour recréer un Noël proprement germanique, les nazis n'avaient pas forcément l'histoire de leur côté, donc ce rituel de lumignons au solstice se retrouvait ancré sur un artefact sans rapport évident avec la période.

Huth le mentionne d'ailleurs dans *Der Lichterbaum* :

Ceux [les bougeoirs] d'argile [p. 28] ont la plupart du temps une forme à quatre, six ou huit côtés et sont souvent conçus comme une pyramide étagée. Ils portent presque toujours des ornements dans lesquels nous pouvons reconnaître des symboles antiques.

Nous y retrouvons souvent les étoiles à six et huit pointes et la roue à six rayons.

On a cru voir dans ces lumignons des répliques des tours cultuelles où le feu sacré brûlait. Ces tours, encore une fois, ont soit des représentations de la Montagne du Monde qui encore dans le mythe indo-européen se tenait au centre du monde<sup>136</sup>.

Il faut noter qu'aujourd'hui encore, des néo-nazis l'utilisent toujours comme symbole<sup>137</sup>.

La discussion de l'arbre de Noël par Huth, et son inclusion dans la discussion de Plaßmann, est une tentative similaire de nazifier un rituel, mais en prenant le problème par l'autre extrémité : une pratique très populaire, pratiquée mondialement en fait, mais pour laquelle il n'y a pas véritablement de signification universellement acceptée, l'occasion de promouvoir l'idée qu'il s'agit d'un ancien rituel aryen. Dans les mêmes années, Thilo Scheller remarquait une recrudescence d'une coutume apparemment nouvelle, allumer le sapin de Noël d'une flamme tirée d'un feu de joie de montagne, mais il défendit également qu'il s'agissait de la revivification d'une ancienne coutume<sup>138</sup>.

---

years : Mother's Day, the Day for Ethnic Germans, the Day for German Handwork, Offering days for the Winter Aid Work, Soup (Eintopf) sundays. » (Lixfeld 255)

<sup>135</sup> Voir l'annexe 6 pour quelques extraits de Weitzel 1939.

<sup>136</sup> « Diese aus Ton gefertigten Lichtstöcke haben meist vier, sechs- oder achtseitige Form und sind offer als Stufenpyramide gestaltet. Sie tragen fast immer Verzierungen, in denen wir alte Sinnbilder erkennen können. Besonders häufig schon wir den sechs- und achtrahligen Stern und das sechsspeichige Rad. Man hat diesen Leuchtern Nachbildungen von Kulttürmen erkennen zu können geglaubt in denen das heilige Feuer brannte. Diese Türme hinwiederum dürsten Darstellungen des Weltberges sein, der noch indogermanischen Mythos in der Weltmitte steht. [24a] Vgl. Verf. Der Julleuchter, 1937.] » *Lichterbaum* 27-8.

<sup>137</sup> Au sujet d'une exposition en l'honneur de Dugin à Milan : « They hold meetings, conferences, and have study centres, as well as symbols, like the sinister Yule lantern, the Julleuchter, which was manufactured and used by the SS, an object that the Arnia cooperative gifted Alexander Dugin with in June, in a ceremony at the Corte dei Brut. » (Palladino 2018, avec une photographie de Dugin tenant un *Julleuchter*) La « coopérative Arnia » est dirigée par Ines Pedretti, membre *du Nationalsozialistische arbeiter bewegung*. Le *Julleuchter* est aussi mentionné dans *The Secret King*, livre en hommage à Willigut (Moynihan 2001:149).

<sup>138</sup> « This is how it is stated in a study dealing with the large number of winter mountaintop fires which are preserved and later used to light domestic Christmas trees: "This train of thought led to the development of a new custom, not just a constructive 'discovering' since it can be traced back in its basic ideas to an ancient custom. » Bausinger 1994:25 citant Scheller 1939:293-4.

## Wald et Baum avant le Projet *Wald und Baum*

Le projet *Wald und Baum in der arisch-germanischen Geistes- und Kulturgeschichte* (forêt et arbre dans l'histoire de l'esprit et la culture aryano-germaniques) fut lancé le 20 novembre 1937 et interrompu en 1939 avec le début de la guerre. Début 1942, il fut demandé aux collaborateurs du projet s'ils voulaient travailler à nouveau sur leurs thèmes de recherche, sur 54 interrogés 30 répondirent présents — Huth pas. Le *Deutsche Forschungsgemeinschaft* donna 3000 RM mensuels pour faire fonctionner à nouveau le projet tandis que le ministère de l'alimentation et de l'agriculture donnait 12320 RM. Le projet fut à nouveau interrompu de par l'effort de guerre important dès les défaites de l'Axe de 1943 puis, logiquement, par la destruction du Troisième Reich<sup>139</sup>.

Plus de 60 monographies furent rédigées en quelques années sur les différentes fonctions symboliques et culturelles de la forêt et de diverses espèces d'arbres, sans compter les articles afférents publiés pendant leur préparation, typiquement dans la revue *Germanien*.

L'Irmensäule fut par exemple doublement discuté par Jakob Wilhelm Hauer dans le contexte indo-européen (« Die Irmensäule in der indogermanischen Überlieferung ») et par Otto Plaßmann dans le contexte germanique (« Die Irmensäule in der germanischen Überlieferung »). Des ressources non négligeables furent affectées à ce projet, et ce pendant une période de guerre qui faisait passer au second plan beaucoup d'entreprises académiques. C'était jusque-là le plus gros travail collectif orchestré par l'Ahnenerbe, et techniquement le premier.

Pour comprendre pourquoi ce sujet-là en particulier avait pu sembler pertinent, crucial et fédérateur, il faut nous pencher sur les fonctions idéologiques de la forêt et le développement des théories sur le culte des arbres chez les anciens germains

### Les anciens Germains et la forêt

La forêt a eu en Allemagne une longue histoire de symbole, d'abord romantique, où les profondeurs de la forêt en viennent à signifier les mystères d'une existence pleine, quoique dangereuse ou solitaire, opposée à l'artificialité de la civilisation. (Rusinek 2000:267-273) Ainsi la solitude du promeneur forestier, la *Waldeinsamkeit*, décrite par Ludwig Tieck (1773–1853) dans le poème du même nom<sup>140</sup> ou les œuvres de Joseph von Eichendorf, *Das Jäger Abschied*<sup>141</sup> (octobre 1810) ou son *Abschied im Walde bei Lubowitz*<sup>142</sup>, qui résonne aussi dans les peintures de Caspar David Friedrich.

De par la place centrale de la *Germania* de Tacite dans le nationalisme allemand, on songe à Arminius, vainqueur des romains à la forêt de Teutobourg. Le putschiste Kapp, évoque les vertus de cette rude existence forestière qui aurait préservé les Germains de la corruption et aurait garanti cette liberté première<sup>143</sup>. Parlant du déracinement des coutumes allemandes dans une métaphore filée sur la forêt, Schwartz mentionne « l'imposante forêt vierge (*Urwald*) où nos parents ont mené pendant des siècles une vie assez rude, quoique saine. »<sup>144</sup>. Alors *forstmeister* Hermann Göring compare l'éternité du

<sup>139</sup> *Fahlbusch, Haar et Pinwinkler* 2017:1298-1302 ; Junginger 1999:252-3.

<sup>140</sup> « Waldeinsamkeit, / Die mich erfreut, / So morgen wie heut / In ewger Zeit, / O wie mich freut / Waldeinsamkeit. / Waldeinsamkeit / Wie liegst du weit! / O Dir gereut / Einst mit der Zeit. / Ach einzge Freud / Waldeinsamkeit! / Waldeinsamkeit / Mich wieder freut, / Mir geschieht kein Leid / Hier wohnt kein Neid / Von neuem mich freut / Waldeinsamkeit. »

<sup>141</sup> « Was wir still gelobt im Wald, / Wollen's draußen ehrlich halten, / Ewig bleiben treu die Alten: / Deutsch Panier, das rauschend wallt... »

<sup>142</sup> « O Täler weit, o Höhen, / O schöner, grüner Wald, / Du meiner Lust und Wehen / Andächtger Aufenthalt! [...] »

<sup>143</sup> « Du bist ein Zerrbild der einst in deutschen Wäldern geborenen echten Demokratie, die die Führung und Herrschaft nur der Besten über sich anerkannte [...] » cité par Cavallie 1995:220 cité par Rusinek 270.

<sup>144</sup> « Il n'est plus question, justement, de l'imposante forêt vierge où nos parents ont mené pendant des siècles une vie assez rude, quoique saine. Ses plus beaux arbres furent ensuite déracinés dans la tempête des temps et à leur place on en planta d'autres venus de loin, qui étalèrent leurs racines et dressèrent leur ramure. » Schwartz 1862[1849]:1 trad. Rosa 2018:15.

peuple allemand et de sa forêt<sup>145</sup> tandis que pour le folkloriste Riehl le peuple allemand a « besoin de forêt comme les humains ont besoin de vin »<sup>146</sup>. Autre usage de cette métaphore filée dans le folklore, pour Otto Schmidt en 1940, le *Volk* allemand devait apprendre à voir ses traditions non pas comme un foisonnement de manifestations individuelles, d'arbres isolés, mais plutôt se concentrer sur la « forêt éternelle de la *Volkstum* allemande »<sup>147</sup>.

Comme le dit George Mosse :

L'élément essentiel [dans la pensée *völkisch*] est la relation de l'âme humaine avec son environnement naturel, avec l'« essence » de la nature. (Mosse 2006:21)

Un exemple déterminant se trouvait être que :

Selon de nombreux théoriciens *völkisch*, la nature de l'âme d'un *Volk* est déterminée par son paysage d'origine. Ainsi les Juifs étant un peuple du désert, sont considérés comme des êtres superficiels, arides, « secs », dépourvus de profondeur et sans la moindre créativité. À cause du caractère désolé des paysages désertiques, les Juifs sont un peuple spirituellement stérile, en opposition totale avec les Allemands qui, vivant dans les forêts sombres noyées dans la brume, sont profonds et mystérieux. Comme ils sont presque constamment plongés dans la brume, ils recherchent le soleil et sont de véritables *Lichtmenschen* (littéralement, « gens de lumière »). (Mosse 2006:21)

Une dimension aryaniste de cette opposition sera donc l'opposition de ce décor végétal fertile à la stérilité désertique dont viennent les Sémites. Léon Poliakov décrit les « caractérisations usuelles » que fait Werner Sombart dans *Les Juifs et la vie économique* (1911), un livre qui servira à la rédaction de *Mein Kampf* : « calculateurs talmudiques et nomades, issus du désert oriental, d'une part, fils de la généreuse nature germanique, des ses humides forêts, de l'autre » (Poliakov 1971:324) Mais un aryaniste « romantique » comme Renan, mettait déjà en scène l'idée que si Jésus a été plus qu'un sémite borné à son monothéisme, c'est parce qu'il vient de la verdoyante Galilée et non de la Judée désertique. (Olender 1989:98)

Ceci se raccordait à une constellation plus large de symbolisme de la Nature, qui dans les cercles *völkisch* se teinterait plus largement de connotations de pureté raciale<sup>148</sup>. De multiples contributions au projet *Wald und Baum* illustrent cela, et en particulier la tentative de Huth « d'aryaniser » l'arbre de Noël.

Théories sur le culte des arbres et le vitalisme forestier avant Huth

Jakob Grimm

Un passage en revue des théories sur le lien des Allemands au culte de le forêt doit commencer par un passage de Tacite qui, comme beaucoup d'autres extraits de sa *Germania*, serait célèbre et digne d'intérêt ne serait-ce que par les fonctions qu'il prendrait dans la nationalisme allemand<sup>149</sup> :

D'autre part, conscients de la majesté des dieux, *Ceterum nec cohibere parietibus deos neque in*  
les Germains ne conçoivent pas de les *ullam humani oris speciem adsimulare ex*

<sup>145</sup> « Wir haben uns jetzt daran gewöhnt, das deutsche Volk als ewig zu sehen. Es gibt kein besseres Bild dafür als den Wald, der ewig war und ewig bleiben wird. Ewiger Wald und ewiges Volk, sie gehören zusammen [...] » Gritzbach 1939:111, cité par Lehmann 1999:271.

<sup>146</sup> « Even if we were not in need of timber any more, we still would need the forest. The German Volk needs the forest like humans need wine. » traduction par Zechner 2011 de « Das deutsche Volk bedarf des Waldes wie der Mensch des Weines bedarf [...] » Riehl 1854:I.30.

<sup>147</sup> « The German folk should learn to see in its traditions not merely an endless number of individual manifestations. It should learn to see the eternal forest of its German folk-nation, not simply an assortment of isolated trees. » Schmidt 1940:96 cité par Bausinger 1994:93.

<sup>148</sup> Pour un passage en revue de ce développement voir Zechner 2011.

<sup>149</sup> Poliakov 1971:95-6.

emprisonner dans des murs ni de les représenter à l'image de l'homme. Ils leur consacrent des bois et des bosquets et donnent des noms de divinités à ce mystère, que seul leur sens religieux leur fait voir.

*magnitudine caelestium arbitrantur: lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellunt secretum illud, quod sola reverentia vident.*

Trad. Danielle de Clercq 2003.

Tacite, *Germania*, IX.2

C'est donc de Tacite que part Jakob Grimm dans sa *Deutsche Mythologie*. De sa *Germania* bien sûr, complétée par quelques mentions de son *Histoire* et ses *Annales*, pour dresser d'abord un portrait des lieux de cultes des anciens germains<sup>150</sup> puisque c'est l'absence de temples ou de statues qui implique l'importance du décor forestier et des arbres, la forêt étant le seul support de la vénération des Germains.

D'autres auteurs romains<sup>151</sup> et quelques vies de saints chrétiens<sup>152</sup> s'accordent sur l'importance des bois sacrés<sup>153</sup> que Grimm dit religieuse puis politique :

Le résultat [de notre recherche] est le suivant : dans les bosquets (*Haine*) que ce soit en montagne ou en extérieur, là était le siège du plus ancien culte des dieux (*Gottesdienstes*); là furent construits ensuite les premiers temples, et là aussi les assemblées (*Mahlstätten*) du peuple (*Volk*)<sup>154</sup>.

Mais fondamentalement, Grimm n'y voit pas l'essence de la religion germanique, qui pour lui reste centrée sur les récits des dieux et leur culte. La forêt l'intéresse ici surtout comme premier théâtre du culte germain, plutôt que comme un objet d'adoration en soi, mais il traite également du culte des arbres proprement dit<sup>155</sup> notamment les égards « superstitieux » décrits par diverses interdictions conciliaires. (*Deutsche* 540-1 ; *Teutonic* II.649)

Côté espèces d'arbres, Sulpice Sévère décrit dans sa vie de Saint Martin des païens qui acceptent la destruction de leur temple, mais pas de leur arbre sacré<sup>156</sup>, qui est un pin. (*Deutsche* II.544-5 ; *Teutonic* II.653-4 voir Supplément) Et celui que Boniface abattit à Gaesmere était un chêne. (*Deutsche* I.68 ; *Teutonic* I.72) Le fameux arbre sacré d'Uppsala, qu'une scholie d'Adam de Breme dit lié à des sacrifices est aussi dit d'espèce inconnue, l'Irminsul saxon n'est pas beaucoup plus clair<sup>157</sup>. Le frêne (*Esche*) doit être sacré, dit Grimm, comme l'implique le mythe de la création de l'homme (cf. chap. X) et Yggdrasil, même si sa nature prête aussi à débat. (chap. XXV) mais Grimm énumère aussi des usages liés aux cormier (*Rowan*), grand sureau (*Sambucus nigra*), genévrier (*Wacholder*), tilleul (*Linde*), sureau

<sup>150</sup> Cf. son chapitre 4 du tome I sur les temples : *Deutsche Mythologie*, tome I pp. 53-71, 4<sup>ème</sup> édition, 1875-1878, 3 tomes (ci-après abrégé *Deutsche*) ; trad. anglaise dans *Teutonic Mythology*, t. I, pp. 66-87, 4 tomes. (ci-après abrégé *Teutonic*) Pour Tacite sur les forêts cf. *Deutsche* I.56 sq. ; *Teutonic* I.70 sq.

<sup>151</sup> E.g. Claudien *Cons. Stilich* 1.288 ; *De Bello Get.* 545 (*Deutsche* I.57 ; *Teutonic* I.71).

<sup>152</sup> *Vita Bonifacii, Vita S. Amandi* (*Deutsche* I.58-9 ; *Teutonic* I.72-3).

<sup>153</sup> Que Grimm décèle aussi dans la toponymie, et de quelques régions qui ont conservé la tradition que tel bois fut jadis sacré. (*Deutsche* I.60 ; *Teutonic* I.74)

<sup>154</sup> « Das ergebnis ist: in hainen bald der berge bald anmutiger auen war des ältesten gottesdienstes sitz, da werden nachher die ersten tempel gebaut worden sein, da laugen auch die mahlstätten des volks. » (*Deutsche* I.71) ; « The results are these : the earliest seat of heathen worship was in groves, whether on mountain or in pleasant mead ; there the first temples were afterwards built and there also were the tribunals of the nation. » (*Teutonic* I.87)

<sup>155</sup> Chapitre 21, « Bäume und Thiere », dont le début porte sur les arbres : *Deutsche* II.540-545 notes III.186-192 ; *Teutonic* II.648-654, notes IV.1307-1313.

<sup>156</sup> Ils disent à Martin que s'il a confiance en Dieu il ne verra pas d'inconvénient à être placé sous l'arbre alors qu'il est abattu. Alors qu'il semble qu'il va être écrasé, il étend la main et le tronc est projeté en arrière, s'abattant sur les païens à la place. (§13) Voir la traduction Viot 1861:33-5.

<sup>157</sup> Irminsul cf. chap. VI : *Deutsche* I.95-8 ; *Teutonic* I.116-119.

(*Hollunder*), épicéa (*Fichte*) etc. ce qui ne semble pas révéler de hiérarchie claire des types d'arbres. (*Deutsche* II.542-4 ; *Teutonic* II.651-3) Grimm affirme qu'il faut distinguer les plantes et animaux « divinement honorés » (*göttlich verherten*) de ceux qui sont « saints et hauts (*heilig und hoch*) parce qu'en relation étroite (*näherem Bezug*) avec des dieux ou des esprits », mais affirme immédiatement ensuite que vu l'état de nos sources il nous serait impossible de faire la nuance entre les deux<sup>158</sup>.

Un des problèmes qui ressort de cet examen du problème par Grimm c'est l'utilisation régulière de données dont on peut douter du caractère germanique. Saint Martin officiant en Gaule, Grimm reconnaît que c'est un exemple celte. (*Deutsche* II.544 ; *Teutonic* II.653) de même un passage de la *Vita S. Germani Antisiodorensis* (378-448) qui « même si l'histoire est purement celtique », mérite une place en ses lignes pour illustrer à quel point il est courant de suspendre des têtes de victimes sacrificielles à des arbres. (*Deutsche* I.62 ; *Teutonic* I.77) C'est un problème plus général de considérer Celtes et Germains comme faisant partie d'un continuum dans lequel on peut piocher à loisir, par exemple plus tard chez MacCulloch<sup>159</sup>.

Maxime de Tyr affirmait que les celtes vénéraient Zeus sous la forme d'un chêne, ce que Grimm invoque car cela doit aussi valoir pour les *Deutschen* « et toutes les nations apparentées »<sup>160</sup>. Ceci pointe un autre problème : Grimm reconnaît sans peine que les Germains ne se limitaient pas à la vénération forestière, et postule simplement que c'était une forme importante et première du culte.

La discussion du problème similaire chez les Celtes par De Vries (*La Religion des Celtes*, 1984 [1963]) peut fournir un parallèle pertinent. Lui aussi postule d'une certaine manière un continuum celto-germanique, dans l'importance du sorbier chez les Germains par exemple, ou invoquant Yggdrasil comme exemple d'arbre cosmique (1984:196). Mais il considère que dans les descriptions gréco-romaines il y a certainement une part de construction littéraire artificielle qui spéculé par opposition à la pratique romaine : les Romains vénèrent des images enfermées par des murs, les Germains/Celtes, purs, sauvages, doivent donc se caractériser par l'absence de statues et un culte en extérieur. Or, la continuité archéologique gallo-romaine le pousse à affirmer qu'il devait déjà exister des temples avant la conquête romaine. (1984:200)

Côté germanique Grimm doit en effet reconnaître qu'il y avait des temples chez les Germains anciens, citant Tacite (la procession de Nerthus ; destruction d'un sanctuaire par Germanicus) et diverses vies de Saints (VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.) soit le même matériau qui lui faisait postuler l'importance des arbres. (*Deutsche* I.64-68 ; *Teutonic* I.79-84) Mais il ajoute que de par leurs talents architecturaux approximatifs, la hauteur des arbres devait sembler plus impressionnante que les temples qu'ils étaient capables de construire (*Deutsche* I.56 ; *Teutonic* I.69), l'arbre prend son importance par le l'absence ou le manquement des temples.

D'autre part, les témoignages des sources romaines ou des capitulaires chrétiens soulignent peut-être trop certaines coutumes rendues marginales précisément par l'imposition d'autres pratiques. À l'image des païens qu'affronte Saint Martin, si les lieux de culte sont monopolisés par le polythéisme romain, ou romanisé, puis le christianisme, il paraît inévitable que les pratiques populaires se produisent en extérieur, notamment dans des forêts, puisqu'aménager et entretenir un espace fermé leur est interdit.

Cherchant des comparaisons au culte des arbres allemand, Grimm ne se limitait pas aux Celtes, ni même aux indo-européens. S'il a certes contribué énormément à diffuser l'idée indo-européenne en Europe, notamment par la description des différentes familles linguistiques migrant l'une après l'autre

<sup>158</sup> *Deutsche* II.539 ; *Teutonic* II.647-8.

<sup>159</sup> Son *The Religion of the Ancient Celts* (1911) fait parfois un usage libéral de ces passerelles mais il écrit également un *Celtic and Scandinavian Religion* (1948) où il compare religions celtique et nordique dos-à-dos. C'est à lui que furent confiés les volumes *Celtic* et *Eddic* de la série *The Mythology of All Races*.

<sup>160</sup> *Deutsche* I.55 ; *Teutonic* I.69. Aussi invoqué par De Vries 1984:197 mais logiquement pour les Celtes. MacCulloch doute aussi : « Maximus of Tyre also speaks of the Celtic (? German) image of Zeus as a lofty oak » (1911:199)

en Europe au début de sa *Geschichte der deutschen Sprache* (1848), il n'utilisait pas les termes *arische*, *indogermanen*, ni même vraiment *germanische*, leur préférant presque exclusivement *deutsche*. (Poliakov 1971:225) Ce *focus* allemand contraste fortement avec la variété géographique de ses exemples, que ce soient les dryades grecques dont la vie dépend de leur arbre (*Deutsche* II.544 ; *Teutonic* II.653) ou quand il affirme que « l'accord des paganismes slaves, prussiens, finnois et celtes confirme l'allemand (*Deutsch*) » (*Deutsche* I.61 ; *Teutonic* I.76) sont aussi mentionnés les Ossètes et les Circassiens qui suspendent des victimes aux arbres (*Deutsche* II.542 ; *Teutonic* II.650). Hors famille indo-européenne figurent les Abasgi du Caucase mentionnés par Procope (*Deutsche* III.34 ; *Teutonic* IV.1309-1310) et les Estoniens qui auraient jadis sacrifié un faon noir sous certains arbres (*Deutsche* II.541 ; *Teutonic* II.649). Bref, « le culte dans les bosquets calmes et ombragés était pratiqué par de nombreuses nations »<sup>161</sup>.

Partant de là, on pourrait reconnaître le caractère trivial de ce culte : les humains sont entourés de végétation, donc tôt ou tard ils utiliseraient les arbres qui les entourent à des fins symboliques. Connecter toutes ces significations (et comme on le voit chez Grimm pas forcément prises dans le même espace culturel) risque toujours de fournir des faux positifs, ou de relever des tendances simplement transversales, plutôt que de combler ce que nous ignorons des anciens Germains. Une autre approche tout aussi critiquable mais par contre à portée universelle serait celle de Mircea Eliade qui peut consacrer un chapitre entier de son *Traité d'Histoire des Religions* au culte de la végétation semblant presque s'excuser du pêle-mêle : « Il ne faut pas se laisser troubler par la richesse presque illimitée des hiérophanies végétales » (Eliade 1983:274) Mais si cette richesse nous empêche de piocher hors d'Allemagne pour censément rendre le portrait des anciens Germains plus cohérents, ne devrait-elle pas aussi nous rendre prudent quant aux comparaisons à l'intérieur des témoignages germaniques, surtout pris dans n'importe quelle époque ?

Wilhelm Mannhardt

À la suite de Grimm, Wilhelm Mannhardt<sup>162</sup> adopte dans ses premiers travaux<sup>163</sup> le panthéon germanique qu'il a reconstitué, fait de figures anthropomorphes distinctes. Les animaux ou la végétation auraient d'abord eu pour rôle mythologique de « symboliser les épiphanies célestes, comme le soleil, l'éclair, le nuage, les rafales, etc. » (Rosa 2018:5) avant qu'ils ne soient humanisés complètement ou ne deviennent l'acolyte d'une divinité anthropomorphe. En 1865, Mannhardt discute l'association folklorique d'animaux avec la moisson, sa dernière gerbe notamment associée à un loup, et conclut comme Friedrich Woeste (1807-1878), Franz von Schönwerth (1810-1886), Rudolf Reuch (1810-1871) ou Wilhelm Gottlieb Beyer (1801-1881), que cela devait être rattaché à Odin, et ses loups de compagnie, Geri et Freki<sup>164</sup>.

En 1868 son *Die Korndämonen* explore ces esprits de la végétation plus indépendamment, sans forcément les considérer comme les prémices ou les hypostases d'autres puissances plus cohérentes. Découvrant l'anthropologie, notamment les écrits d'Adolf Bastian<sup>165</sup>, et de Edward B. Tylor<sup>166</sup>, il rompt encore plus nettement avec Grimm dans son chef d'oeuvre, *Wald- und Feldkulte*, publié entre 1875 et 1877.

<sup>161</sup> « Der gottesdienst im schattigen, stillen hain war bei vielen völkern üblich. » *Deutsche* III.34 ; « worshipping in the still and shady grove was practiced by many nations » *Teutonic* IV.1309.

<sup>162</sup> Sur Mannhardt, voir la notice bibliographique de Rosa 2018.

<sup>163</sup> *Germanische Mythen, Forschungen* (1858) issu de sa thèse et son *Die Götterwelt der deutschen und nordischen Völker* (1860).

<sup>164</sup> Rosa 2018:11-12. Geri et Freki sont décrits par Snorri dans son *Edda en Gylfaginning* 38.

<sup>165</sup> *Der Mensch in der Geschichte* (1860) ; *Der Baum in vergleichender Ethnologie* (1868). Cf. Rosa 2018:16.

<sup>166</sup> Il le lit en traduction : *Urgeschichte der Menschheit* (1867) et *Die Anfänge der Kultur* (1873) Cf. Rosa 2018:17.

D'abord la question de la germanité perd relativement en importance pour lui<sup>167</sup>. Ensuite, le *Volksgeist*, l'esprit de chaque peuple, était un concept central chez Herder ou Grimm car la présupposition de ce génie poétique permettait de garantir la cohérence des productions culturelles reconstituées. Lui préférant l'idée Tylorienne de « survivance », Mannhardt interroge plutôt cette cohérence à travers l'image géologique de strates qui s'interpénètrent<sup>168</sup>. Si on ne trouve pas tant de cultes de la végétation dans la mythologie nordique, c'est parce que la poésie qui la préserve est produite par et pour une aristocratie guerrière<sup>169</sup>. Les paysans allemands, quoique plus récents, seraient un raccourci bien plus fiable vers la « couche géologique » qui l'intéresse. Une coutume comme le sapin de Noël, même si elle n'est décrite que récemment peut donc témoigner d'une préhistoire mythologique :

Mais si Mannhardt admet, à titre d'hypothèse, que certaines représentations liées aux arbres, y compris le sapin et la bûche de Noël, la croix de la moisson ou la gerbe de la Passion, puissent avoir un fondement chrétien, par conséquent tardif et, à la limite, étranger, tout le porte à admettre leurs origines païennes (et européennes). (Rosa 2018:22)

Ainsi dans la section de son *Feld- und Waldkulte* consacrée à la bûche et à l'arbre de Noël<sup>170</sup> il liste quand même les éléments qui émaneraient du substrat chrétien de la coutume. (p. 249 sqq.)

Jan de Vries

La première édition de son *Altgermanische Religionsgeschichte* est parfois citée par Huth dans son *Lichterbaum*<sup>171</sup> donc il peut être intéressant de se pencher sur ce que De Vries dit du culte des arbres, après avoir regardé ci-dessus quelques-unes de ses mises en garde côté celte. Sa méthode n'est pas ici fondamentalement différente.

Il rejette les théories de Mannhardt, du moins dans leur acception littérale, mais détache plus encore le culte des arbres du culte des dieux. Manifestation désormais indépendante du culte de la vie, l'arbre devient un symbole en soi. L'arbre en tant qu'exemple marquant du pouvoir végétal de la nature se voyait attribuer une puissance magique<sup>172</sup>.

Il consacre quelques paragraphes au culte des arbres et des forêts<sup>173</sup>. L'arbre jouxtant le temple d'Uppsala, mentionné par Adam de Brême, serait donc une « image terrestre » de l'arbre cosmique<sup>174</sup> de même que l'Irmingsûl était une représentation de l'axe du ciel<sup>175</sup>. Il affirme ainsi comme Huth que :

<sup>167</sup> Le titre du premier volume de 1875 mentionne par exemple le culte de l'arbre chez les Germains mais aussi leurs « tribus voisines » (« Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme »).

<sup>168</sup> « À la façon dont les vestiges organiques des différentes périodes de formation terrestre se sont sédimentés les uns sur les autres pour former une montagne, la mémoire du peuple garde inconsciemment les strates des différentes périodes culturelles qu'il a traversées, non sans beaucoup d'influences étrangères. Mais ces strates se sont souvent déplacées et entrecroisées, le contenu de chacune s'est réarrangé avec celui des autres, sous l'action de l'érosion (Verwitterung), du mélange ou de simples jonctions externes ». Mannhardt 1877:xxviii, trad. Rosa 2018:18.

<sup>169</sup> « Si nos coutumes allemandes et scandinaves au sujet de la forêt et des champs cultivés ne se retrouvent pas plus souvent incrustées dans les traditions du paganisme nordique à proprement parler, cela est dû, en partie, au fait que les sources de cette mythologie qui ont survécu jusqu'à nous ne nous font connaître préférentiellement que la vision du noble guerrier, et rarement la pratique religieuse du paysan. Et aussi, en partie, au fait que ces sources sont en elles-mêmes assez restreintes. » Mannhardt 1868:viii trad. Rosa 14.

<sup>170</sup> *Wald- und Feldkulte*, tome I, chapitre III (« Baumseele als Vegetationsdämon ») section 9 « Christblock und Weihnachtsbaum », pp. 224-251. II.

<sup>171</sup> E. g. *Lichterbaum* p. 26 n. 24 ; p. 48 n. 1.

<sup>172</sup> « Der Baum, als herrliches Beispiel der vegetativen Kräfte in der Natur, hat magische Potenz. » de Vries 1937:100, sur ce pouvoir magique des arbres voir aussi 1937:41-2.

<sup>173</sup> §96, 1937:100 ; §249-250, 1970[1956]:350-352.

<sup>174</sup> « [...] ein irdisches Abbild von Yggdrasil » de Vries 1937:403

<sup>175</sup> « Hier ist die etwas schief aufgestellte Säule der Birke ein Abbild der Himmelsachse. » de Vries 1937:407.

Ces arbres avaient leur archétype (*Urbild*) dans la sphère mythique : l'arbre du monde Yggdrasill<sup>176</sup>.

Il reconnaît cependant la nature transversale de ces coutumes : on les trouve aussi chez les Celtes et les Slaves (1935:301) à vrai dire dans toute l'Europe (1935:302) et même toute la terre<sup>177</sup> et la tradition du *Weltbaum* est largement répandue en Asie, notamment chez des peuples Altaïques. (1937:407-410) Quand Huth le cite pour démontrer que « Ce mythe a été transmis seulement parmi les Germains, les Iraniens et les Indo-aryens; mais il n'y a pas de doute que c'est un mythe proto-indo-européen »<sup>178</sup>, de Vries s'appuie en fait sur l'accord des traditions ouraliennes. (De Vries 1937:404)

Dans la première édition, l'influence de Mannhardt marque le vocabulaire : il parle de *Naturdämonen* (1935:289-294, §239-243 ; 1937:372-380, §307-312), de *Korndämonen* (E.g. 1935:290). On y trouve seulement un en-tête « culte de la nature » (*Naturverehrung*, 1937:101) alors que la seconde édition étoffe et sépare une section consacrée au culte de des arbres (*Baumkult*) en tant que tel. (1970[1956]:I.350-2 §249-250) Il y rejette aussi « les conclusions trop ambitieuses de Mannhardt » (cf. §186) notamment l'idée que les dieux résidaient dans des arbres :

Ni le taxus d'Uppsala, ni le robur Jovis de Geismar, ni le chêne de Dodone n'étaient sacrés car un dieu y auraient résidé. Ils n'avaient qu'une relation très étroite avec les dieux. L'arbre était déjà sacré par la nature symbolique de la croissance naturelle<sup>179</sup>.

Quant au Maibaum, dans la première édition il le connecte à des peintures rupestres de l'âge du bronze, qui montrent un arbre, mais c'est en disant :

On trouve l'arbre dans les cérémonies de fertilité de différents peuples et à différentes époques ; les arbres de mai et les cérémonies qui y sont liées sont la continuation de telles coutumes jusqu'à nos jours<sup>180</sup>.

Dans le même livre, de Vries reste très sceptique de notre capacité à retrouver le Yule préchrétien après un millénaire de christianisme (1935:303-4) tandis que dans l'édition d'après-guerre, il inclut dans sa discussion du *Maibaum* le sapin de Noël qui « au plus sombre de l'hiver promet l'avènement du printemps »<sup>181</sup> lui conférant apparemment une antiquité indue.

#### L'influence de Klages

En discutant de ces peintures rupestres de l'âge du bronze en 1935, de Vries insiste sur le caractère répandu et finalement trivial de telles images d'arbres, tandis qu'en 1956 au contraire, il écrit :

[...] il est possible que les coutumes des peuples germaniques aient subi l'influence des cultures étrangères et que de nombreuses pratiques culturelles soient venues de l'Orient en

<sup>176</sup> « Solche Bäume hatten in der mythischen Sphäre ihr Urbild: der Weltbaum Yggdrasill [...] » de Vries 1937:101 Repris dans la réédition 1970:I.351.

<sup>177</sup> À propos des Scandinaves : « Pour le culte d'objets naturels, tels que des pierres et des arbres, des roches et des sources, que nous retrouvons sur la terre entière, nous n'avons besoin d'apporter aucune preuve particulière, car nous en avons déjà parlé pour les Germains du Sud. » ; « Für die Verehrung von Naturobjekten, wie Steinen und Bäumen, Felsen und Quellen, die wir ja an der ganzen Erde vorfinden, brauchen wir keine besonderen Beweise beizubringen, nachdem wir dies für Südgermanen schon erwähnt haben. » De Vries 1937:100.

<sup>178</sup> « Dieser Mythos ist nur bei den Germanen, Iraniern und Indoariern überliefert ; es ist aber kein Zweifel, dass es sche um einen altindogermanischen Mythos handelt. » *Lichterbaum* p. 48 citant de Vries 1937:404 *sqq* (particulièrement 410).

<sup>179</sup> « Weder der Taxus in Uppsala, noch das robur Jovis in Geismar, noch die Eiche in Dodona waren heilig, weil ein Gott darin gehaust haben sollte. Sie standen nur in einer besonders engen Beziehung zu den Göttern. Der Baum war an sich schon heilig und zwar durch den symbolhaften Charakter des natürlichen Wachstums » (§186, pp. 261-2)

<sup>180</sup> « Der Baum ist in Fruchtbarkeitszeremonien der verschiedenen Völker und Zeiten zu finden ; die Maibäume und die sich daran knüpfenden Zeremonien bedeuten das Fortleben solcher Bräuche bis in Gegenwart. » de Vries 1935:116.

<sup>181</sup> « [...] der Weihnachtsbaum, der in der dunkelsten Winterzeit die Verheissung des kommenden Frühlings bringt. » de Vries 1970:I.463.

particulier. Mais il est tout à fait invraisemblable que la coutume d'ériger un arbre de mai dans le village ne soit pas d'origine germanique ; Les dessins rupestres du sud de l'âge du bronze suédois nous ont déjà donné plusieurs exemples (voir § 78) qu'un sapin (*Tannenbaum*) a joué un rôle important dans le culte de cette époque. La vision animiste que Mannhardt représentait à l'époque est maintenant considérée comme obsolète ; mais nous devons certainement supposer que la branche ou l'arbre vert ont été associés à un pouvoir de promotion de la vie, efficace pour faire croître les plantes et les moissons au printemps.<sup>182</sup>.

On peut noter qu'à la distance prise avec l'évolutionnisme inspiré par l'anthropologie de Mannhardt, et une tentative d'élaborer un vitalisme animiste inspiré par, mais distinct de, sa pensée correspond une insistance sur la germanité du culte des arbres et sur l'ancienneté du sapin de Noël étrangement plus forte encore en 1956-7 qu'en 1935-7. Ce changement, même s'il reflète le fait que contrairement à Mannhardt, il est plus vitaliste qu'évolutionniste, peut aussi correspondre à une référence absente de sa bibliographie de 1935-7. La note qui suit ce dernier paragraphe cité renvoie en effet à *Der Geist als Widersacher der Seele* de Ludwig Klages<sup>183</sup>, même si on peut relever que le passage en question traite de nombreuses coutumes slaves.

Klages eut une profonde influence sur Huth, apparaissant parfois dans *Der Lichterbaum*, mais plus évidente encore dans son *Der Fällung des Lebensbaumes* publié dans une collection marquée par son « biodynamisme ». À travers Klages, Huth hérite lui aussi de l'idée d'un cycle cosmique de la vie, dont le rythme, le pouls même, pouvait être médié par certains symboles, dont les arbres sacrés<sup>184</sup>.

Ce cycle n'était pas le culte de la fertilité Mannhardtien, influencé par la littérature ethnologique et l'idée d'unité psychique de l'humanité, au contraire, il résonnerait avec un type particulier de peuple, de corps, et se trouve ainsi racialisé, biologisé. Klages souligne lui aussi le lien particulier des anciens Germains à la forêt, affirmant que, contrairement aux grecs par exemple, chez eux la sphère privée s'étendait à la nature elle-même : on y disait bonjour aux arbres, et on les informait de la mort du maître de la maison<sup>185</sup>. Les changements effectués par de Vries dans la vingtaine d'années écoulées entre les deux éditions de son *Altgermanische Religionsgeschichte* ne sauraient se limiter à Klages, mais c'est une influence qui ici semble le rapprocher de Huth.

---

<sup>182</sup> « Wir dürfen gewiß mit der Möglichkeit rechnen, daß das Brauchtum der germanischen Völker den Einfluß fremder Kulturen erfahren hat und namentlich aus dem Osten manches Kulturgut zugewandert ist. Es ist aber durchaus unglaublich, daß der Brauch, einen Maibaum im Dorfe aufzurichten, nicht einmal ursprünglich germanisch gewesen sein sollte ; die Felsenzeichnungen der südschwedischen Bronzezeit haben uns ja schon mehrere Beispiele dafür gegeben (s. § 78), daß ein Tannenbaum im damaligen Kult eine bedeutende Rolle gespielt hat. Die animistische Anschauung, die Mannhardt seinerzeit vertreten hat, ist jetzt als veraltet zu betrachten; aber wir dürfen gewiß voraussetzen, daß man dem grünen Zweig oder Baum lebensfördernde Macht zuschrieb, die für das Gedeihen der Pflanzen und Feldfrüchte im Frühling wirksam gemacht wurde. » De Vries 1970:351.

<sup>183</sup> Voir Klages 1981:1311-1313, chap. 73, « Elementarsymbole », originellement publié en trois volumes, de Vries donne donc « III, 1311-1313 », pagination conservée dans la 6<sup>ème</sup> réédition de 1981.

<sup>184</sup> « *Lebensphilosophers* turned to the sacred world as a store of images and symbols: the sacred body, the repetitive flow of time, and the biocentric focus on "cosmic life and blood symbolism." These were manifested in the ahistorical human appearance (*Schau*) of shapes (*Gestalt*) such as "the rod, cross, ring, egg, hand, finger, eye, etc.," mediated by the ancient symbol of **certain trees** "and the shape of the phallus. » (Lebovic 178, nous soulignons)

<sup>185</sup> « Im alten Germanien wünschte man dem Baum 'Guten Morgen' und sagte ihm feierlich den Tod des Hausherrn an. » Klages 1922:25, cité par Lebovic 96, 237. Aussi : « Wenn in Westfalen ehemals der Bauer den Bienenstöcken, den Getreidesäcken und nicht zuletzt den Bäumen den Tod des Hausherrn ansagte: „Der Wirt ist tot“, oder wenn die mährische Bäuerin den Obstbaum streichelte: „Bäumchen, bringe viele Früchte!“, oder wenn man gar die Bäume mit Ehrerbietung grüßte: „Guten Morgen, Gylde“ — so mag der Bildungsmensch das immerhin dahin mißverstehen, es habe sein Vorfahr Bienenstöcke, Getreidesäcke und zumal die Bäume für Personen gehalten. » Klages 1309.

### L'arbre de vie comme symbole völkisch

Le culte des arbres chez les anciens germains était donc un sujet relativement exploré quand Huth commence à écrire dessus. De même, pour ce que le culte des arbres participerait au culte ineffable du cycle de la vie, de la force vitale qui transcende le règne de la matière. Ainsi quand il aide Wirth à organiser une exposition sur le thème de « l'arbre de vie dans les coutumes germaniques » (*Der Lebensbaum im germanischen Brauchtum*) en 1935 (Junginger et Akerlund 114-5) et quand, sous l'influence directe de Klages, il décrit en 1936 la terrible chute du *Lebensbaum* causée par le christianisme.

L'arbre de vie, était en effet devenu un symbole fort prisé des symbologistes enthousiastes qui s'étaient multipliés dans les milieux *völkisch* à la suite de Guido von List ou Philip Stauff (Brednich 98-9) Eugen Fehrle en trouva dans une gravure préhistorique (Assion 119), une aube chrétienne représentant la crucifixion (Assion 120) et même dans des barreaux de fenêtres en fer, qui étaient probablement barbés non pour imiter des arbres, mais pour que les chats ne puissent pas y entrer !<sup>186</sup>

L'arbre de vie était ainsi une des catégories de classement de l'archive de symboles folkloriques administrée par Karl Theodor Weigel à Göttingen<sup>187</sup>.

Dans la génération précédente de folkloristes précédents, Otto Lauffer, moqué par Huth comme un « traînard » (*Nachzügler*), avait vilipendé la prolifération de cette tendance à voir des « arbres de vie » partout. (Brednich 108 citant Lauffer 1940:178) et il réitéra après-guerre sa condamnation de la symbologie du Troisième Reich comme étant sans valeur<sup>188</sup>.

Il faut admettre que l'idée d'un arbre de vie conférait immédiatement de la profondeur à tout motif arborescent ou végétal, sans véritable fondement.

Symptomatique de cette déformation, lorsqu'après-guerre Peuckert réarrange l'archive de symboles de Weigel, la catégorie « arbre de vie » redevient ce qu'elle était ultimement : un arbre. (Brednich 110)

### Der Lichterbaum

Annoncé<sup>189</sup> dès le 1er octobre 1937 le plan de travail de son livre, envoyé pour validation, ne diffère pas beaucoup du résultat final, l'ordre des sujets abordés est pratiquement identique même si le chapitrage diffère légèrement :

Projet envoyé à l'Ahnenerbe (sans date) <sup>190</sup>	Sommaire de <i>Der Lichterbaum</i> (1938)
1. Die Geschichte der Lichterbaumforschung. 2. Die germanische Wintersonnenwende und die deutsche Weihnacht. Die Geschichte der Weihnachtsfestforschung.	Einleitung : Zur Lage der Forschung (pp. 7-10)
3. Die älteren Belege für den Weihnachtsbaum und den Lichterbaum. 4. Die Verbreitung der Weihnachtsbaumformen im deutschen Volksraum. 5. Der Kultbaum der übrigen Jahres- und Lebenslauffeste.	Germanisches und Christliches in den Bräuchen der Zwölfen (pp. 11-20) Der Kultbaum des Mittwinterfestes (pp. 21-38)
6. Alter und Verbreitung des Baumschmucks. Die sinnbildliche Bedeutung des Baumschmucks. 7. Blütenbaum und Lichterbaum	Baum und Leuchter in kirchlichen Kult des Mittelalters (pp. 39-42)
8. Die Frage des Alters des Lichterbaums. Die Entsprechungen im germanischen Kreis und bei anderen indogermanischen Völkern. 9. Der indogermanische Mythos vom Weltbaum und die Frage seiner kultischen Darstellung.	Der Lichterbaum im Brauchtum indogermanischer Völker (pp. 43-7) Der Welbaum im indogermanischen und germanischen Mythos (pp. 48-51)

<sup>186</sup> Voir Assion 126n124 et les images de ces arbres de vie en annexe 7.

<sup>187</sup> Pour un exemple de ses cartes de classement voir l'annexe 8 qui reproduit Brednich 105-7.

<sup>188</sup> Lauffer et Peuckert 1951:331-5.

<sup>189</sup> Liste des projets 1 octobre 1937 Rusinek 283-4

<sup>190</sup> Rusinek 305-6, BAB BDC-Akte 0257, Otto Huth, « Ausführlicher Arbeitsplan Thema 34 : Der Lichterbaum » (s. d.)

10. Ausführliches Schrifttumsverzeichnis (vielleicht in systematischer Anordnung)	Schrifttum (p. 52) Anmerkungen (pp. 53-9) Abbildungsverzeichnis (p. 60) Abbildungen (pp. 61-)
---	--

*Der Lichterbaum* commence donc par une rétrospective de la recherche sur le folklore de Noël, Huth se situant explicitement dans le prolongement de la revalorisation romantique de l'héritage germanique qu'il décèle dans le folklore. Avec cela, la première moitié du livre est principalement une histoire des attestations du sapin de Noël, qui dévie parfois sur la discussion d'explications concurrentes de la coutume. La seconde moitié tente d'explicitier la signification supposée originelle du sapin de Noël, avant sa christianisation, en le recoupant avec d'autres rituels et images, surtout tirés de cultures indo-européennes. Huth postule ainsi que la coutume est liée aux fondements religieux les plus centraux des anciens Aryens, notamment leur cosmogonie de l'Arbre-Monde.

Son histoire du Sapin n'insère que peu d'analyse et ne diffère donc que très peu d'autres tentatives de répertorier le développement de cette coutume. Celle de Kurt Mantel en 1975, par exemple, la suit dans ses grandes lignes et cite d'ailleurs *Der Lichterbaum* régulièrement, notamment de par son cahier d'illustrations fourni, qui contient des images, pas forcément faciles à trouver, de diverses pyramides de Noël, couronnes, et autres variantes de constructions en branches de sapin.

Il peut donc être intéressant, pour voir comment Huth instrumentalise cette histoire, de présenter le développement du sapin de Noël, en incluant ce que Huth a omis, volontairement ou non.

## Histoire du Sapin de Noël

### Premières mentions du Sapin

Beaucoup des premières traces de ce qui deviendra le sapin de Noël se concentrent dans la région du Rhin et plus particulièrement en Alsace, où la tradition semble assez ancrée autour de l'an 1500. Même s'il y a certainement des coutumes parallèles hors de cette région, il est probable que ce soit de ce creuset que sa diffusion dans le reste du monde soit partie. (voir la carte en annexe 19 pour les localités évoquées ci-après)

Gérard Leser cite plusieurs prémices médiévaux<sup>191</sup>. Il y a par exemple des règlements forestiers qui expliquent quelle quantité de branches de sapins les paysans ont le droit de couper en hiver. On en trouve dès le XIII<sup>e</sup> siècle à Boersch<sup>192</sup> mais aussi à Andolsheim en 1431<sup>193</sup>, ou à Ammerschwihl au seizième, peut-être quinzième siècle<sup>194</sup>. On coupe du bois pour de nombreuses raisons, principalement pour faire du feu, mais les branchages frais n'y sont pas spécialement adaptés, ce qui laisse penser à un usage décoratif ou symbolique. Cependant, ces mentions individuelles ne peuvent pas prouver à elles seules que les arbres coupés sont dressés dans les maisons ou utilisés en lien avec les cadeaux.

<sup>191</sup> Voir Leser 1989 reproduit par Lambinet 2002.

<sup>192</sup> « In quo nemore villani tribus tantum diebus ante nativitatem domini potestatem habent excidendi ligna nullo alio tempore. » ; « Dans ce bois, les paysans trois jours seulement avant la naissance du Seigneur ont la possibilité de couper du bois, et en aucun autre temps » Rotule de Boersch (fin XII<sup>e</sup> ou XIII<sup>e</sup> s.) cf. Hanauer 1864:22.

<sup>193</sup> « Item ein jeglicher huber mag arn winnachtsabend in das selb holtz fahren und mag abhouwen und herausffuren, als er genent ist, und welicher weder pferd noch karen hat, der mag ein fart uff sinem lib danen ziehen oder tragen. Und wer ouch anders oder zu ander zyt dem obstat holtz daruss fürdt oder treyt, sol bessern an eins hern gnad und einem jeden huber 5 batzen » ; « De même chaque Huber peut se rendre le soir de Noël dans le même bois avec un chariot, couper du bois et l'emporter sur son chariot, comme cela lui est autorisé et celui qui n'a ni cheval ni chariot, pourra en emporter une charge sur son dos ou bien la traîner. Et celui qui sort du bois de la même forêt a un autre moment, soit en l'emportant sur un chariot ou en le portant sur son dos, doit payer à notre seigneur bienveillant et à chaque Huber 5 batzen » Cf. Hanauer 1864:193, Lambinet 2002.

<sup>194</sup> D'après Mantel 1977:9 on trouverait des traces en 1448 et 1531 cf. Lambinet 2002..

Ainsi en 1492 les comptes de la Cathédrale de Strasbourg font état qu'on a acheté « 9 tannen » donc neuf sapins, *a priori* pour leurs neuf paroisses au nouvel an<sup>195</sup>. En 1494, dans sa *Narrenschif*, ou *Nef des fous*, l'alsacien Sebastian Brant plaint celui qui n'accroche pas de branches vertes (*gryen tann*) en sa maison à la nouvelle année<sup>196</sup>. En 1508, Jean Geiler de Kaysersberg mentionne ces décorations de branches vertes, lui imaginant une origine païenne chez les Romains et dédiées à Janus, de par son lien au Nouvel An<sup>197</sup>. La ville de Kaysersberg mentionne d'ailleurs l'autorisation de couper des arbres en 1556<sup>198</sup>. Mais pour l'heure tout cela peut être expliqué par le simple fait de décorer avec de la verdure, quelque chose qu'on peut certes rattacher aux Calendes de Janvier romaines, surtout comme ça se rattache plus au Nouvel An qu'à la Noël.

Mais en 1601, de nouveau à Sélestat, l'échanson à l'Hôtel de ville, Balthazar Beck (1580-1641), décrit dans sa chronique les principales coutumes observées lors de diverses fêtes ou cérémonies et notamment celles de Noël. Il y chante le cérémonial des gardes forestiers apportant les « mais », donc les arbres coupés, il nous précise en outre la parure de l'arbre faite de pommes et d'hosties<sup>199</sup>, *öpfflin und hostien*. Et que le jour des rois, donc le 6 janvier, on invitait « Les fils des patriciens et des compagnons [à venir] secouer les mais »<sup>200</sup> *a priori* pour dépouiller l'arbre de ses décorations et friandises. Le prédicateur Conrad Dannhauer au milieu du XVII<sup>e</sup> mentionnait justement qu'on le décore de poupées et de sucreries pour ensuite le secouer et faire tout tomber<sup>201</sup> même s'il dit qu'il ne sait pas trop d'où ça vient.

Ces deux témoignages sont particulièrement significatifs, puisqu'ils fournissent dans la même région une explication cohérente quant aux friandises sur le sapin de Noël, qui leur donne une fonction plus que décorative et qui les lie à la coutume plus large des cadeaux aux enfants. Cette fonction de *piñata* est peut-être corroborée par un autre témoignage, même s'il est douteux.

L'archiviste de la ville de Freiburg-en-Breisgau, Heinrich Schreiber mentionne dans son histoire de la ville un rituel de la confrérie des boulangers. Ils dresseraient un arbre décoré de friandises et de décorations, et à la nouvelle année, ils auraient transporté un grand bretzel à travers la ville lors d'une procession encadrée par de la musique et leur porte-drapeau. Le bretzel fut donné à l'Armenvater, responsable des pauvres de la ville, et le vieil homme eut l'honneur de secouer l'arbre pendant que les autres pauvres ramassaient les pâtisseries ou fruits qui en tombaient. L'Armenmutter, son analogue féminin, ouvrit ensuite le bal alors que du vin était servi<sup>202</sup>.

<sup>195</sup> « Item Kouÿfft 9 Tannen in die 9 Kichspill, das gut jor darjnn zu empfohen, unnd darumb gebenn 2 Gulden » archives de la ville de Strasbourg, Liebfrauenwerk Bestand 1 OND 85 f°92v, extrait publié en ligne par l'Œuvre Notre Dame. Disponible à l'adresse : <<https://twitter.com/CathedraleLabs/status/809445790523527168>> (15 décembre 2016, consulté le 16 juillet 2019). Archivé à l'adresse : <<http://archive.is/YBEL7>> (consulté le 16 juillet 2019)

<sup>196</sup> « Vnd wer nit ettwas nüwes hat / Vnd vmb das nüw jor syngen gat / Vnd gryen tann riß steckt jn syn huß / Der meint er leb das jor nit vß / Als die Egyptier hielten vor » (Brant 1499:82v, « von achtung des gstitns », l. 37-41) ; « Car qui néglige les étrennes / pour aller chanter à l'An Neuf / d'orner son mur d'un rameau vert / il croit qu'il mourra dans l'année / comme l'ont cru les égyptiens » (trad. Taubes 1997:206, « D'observer les astres » [205-8]).

<sup>197</sup> *Die Eimis*, Geiler von Kaysersberg 1517:xlviij ; éd. Stöber 1875:46.

<sup>198</sup> Archives municipales de Kaysersberg, citées par Lambinet 2002.

<sup>199</sup> Balthasar Beck, *Schlettstadter Chronik*, Archives municipales de Strasbourg, Ms. 273. Cf Lambinet 2002.

<sup>200</sup> « Auff der heiligen kinig tag... Da sollen der herren und stubengesellen buoben kommen, die rneyen schüttlin » (Lambinet 2002)

<sup>201</sup> Dannhauer 1654:649. Voir annexe 9. « parmi les futilités dont on s'occupe dans le période de Noël plus que de la parole divine, arbre de Noël que l'on dresse chez soi, que l'on garnit de poupées et de sucre et que l'on laisse secouer et dépouiller », « d'où vient la coutume, je n'en sais rien, c'est un jeu d'enfants, mais préférable à d'autres fantaisies. » trad. Van Genep 2562-3.

<sup>202</sup> « ils ont décoré un grand arbre de Noël dans le manoir de l'hôpital, qui est resté intouché jusqu'à la nouvelle année. Mais alors ils ont transporté un grand bretzel à travers la ville, avec le soutien de leur porte-drapeau et la musique, qu'ils ont remise au pauvre père [Armenvater, responsable des pauvres]; sur quoi le vieillard eut l'honneur de secouer l'arbre puissant, dont les pâtisseries, les fruits, [et ainsi de suite], ont été ramassés par les pauvres. Immédiatement le vin fut servi et la danse commença, qui

Kurt Mantel a renoncé à trouver le document<sup>203</sup> et il renvoie<sup>204</sup> à Hefele en 1941 qui renvoie à Schreiber et lamente aussi : « la source n'est pas donnée »<sup>205</sup>. Il semble que le document existait mais fut perdu. Par le paragraphe précédent affirmant que la confrérie était bien établie en 1465, Schreiber implique que la coutume date de cette année et beaucoup en ont conclu que la coutume datait du XV<sup>e</sup> siècle<sup>206</sup>, ce qui serait significatif car probablement le premier témoignage de sapin de Noël — enfin techniquement de Nouvel An. Cependant la coutume aurait pu dater de bien plus tard, et si Schreiber a bien disposé d'un document qui en témoignait, il se peut qu'il n'ait pas eu plus d'indications pour le dater. Dans *Inventing the Christmas Tree*<sup>207</sup>, Bernd Brunner recule encore la date à 1419, date qu'on retrouve souvent quand cet arbre érigé est mentionné dans la presse comme premier sapin de Noël, pourtant sans raison. C'est peut-être à cause d'une mention de la confrérie (sans rapport) en septembre cette année-là dans les archives de l'Hôpital du Saint-Esprit<sup>208</sup>.

Néanmoins malgré cette incertitude, et même si la coutume devait être plus tardive<sup>209</sup>, ce serait une trace de plus d'une coutume rhénane où les pauvres (ou les enfants) s'arrachent les friandises et babioles secouées hors des arbres.

Ce processus n'est pas mentionné dans les autres sources, mais le sapin décoré est déjà bien établi en Alsace. En 1605 il est mentionné à Strasbourg, décoré de roses en papier, d'*Oblaten*, donc des oublies, des hosties non consacrées, de fil d'or (*Zischgolt*), de sucreries, etc.<sup>210</sup> On voit beaucoup de pommes, pour décorer les arbres de Noël, on trouve aussi des noix recouvertes de feuilles dorées et au XIX<sup>e</sup> siècle elles seront remplacées par les boules de Noël, en verre soufflé. Une légende veut que ce soit dû à une pénurie de pommes dans les Vosges en 1858, ce qui est possible, mais on en trouve déjà avant en Thuringe<sup>211</sup> avec d'autres légendes invérifiables<sup>212</sup>.

---

s'ouvrit avec la pauvre mère [Armenmutter] [...] » traduction personnelle de Schreiber 1858:IV.277-8, voir annexe 10.

<sup>203</sup> « Document non disponible, mais publié par l'archiviste de Fribourg Schreiber (né en 1793), publié par les archivistes fribourgeois v. Eisengrein et Hefele ; voir Eisengrein, page XV. Lorsque l'érection de l'arbre de Noël s'est produite pour la première fois, n'est pas spécifiée. » ; « Urkunde liegt nicht vor, wohl aber Veröffentlichung des Freiburger Archivars Schreiber (geb. 1793), die von den Freiburgern Archivaren v. Eisengrein und Hefele übernommen wurde; v. Eisengrein, S. XV. Wann die Aufstellung des Weihnachtsbaumes erstmals erfolgte, ist nicht angegeben. » Mantel 1977:180..

<sup>204</sup> Ses notes renvoient à « Weiser-All 1938, S.16, Fn. 10 lt. Mitteilung von Hefele, Schreiber, Bd..4, S.277, 278, Hefele 1941 , S. 314" (n. 44) idem "Siehe Schreiber, Bd. 4, S.277 ff., v. Eisengrein, S. XV, Hefele 1941 S. 314 und Weiser-All 1938, S. 16 » (n. 50)

<sup>205</sup> « Leider ohne Angabe der Quelle ». Mantel renvoie à : Friedrich Hefele, « Von alten Sitten und Bräuchen », *Jahresbuch Oberrheinische Heimat*. 28 Jg.. 1941, *Der Breisgau*, Hrsg. H. E . Busse, Freiburg, 1941 , p. 314. Dans la seconde édition le passage est en page 321.

<sup>206</sup> À commencer par Eisengrein 1876:xv qui reprend la date de 1465.

<sup>207</sup> « in 1419 the Freiburg Fraternity of Baker's Apprentices appears to have seen a tree decorated with apples, wafers, gingerbread, and tinsel in the local Hospital of the Holy Spirit. » Brunner 2012.

<sup>208</sup> Korth et Albert 1900:35-7. Voir Annexe 11.

<sup>209</sup> Un « weyhenacht meyen » est aussi mentionné à Freiburg en 1554, cf. Hefele 1929:134 cité par Lauffer 1934:52, donc l'arbre de Noël semble aussi y être présent plus tard.

<sup>210</sup> « Auff Weihenachten richtett man Dannenbaurn zu Strassburg in den Stuben auff, daran hencket man roszen ausz vielfarbigem papier geschnitten, Aepfel, Oblaten, Zischgolt, Zucker, etc. Man pflegt darum ein viereckent ramen zu machen undt vorrn. » Tille 1890 :68 ; « À Noël on érige des sapins à Strasbourg, dans les salons, on y accroche des roses en papier multicolore découpé, des pommes, des oublies, des Fils d'or, des sucreries, etc... On a l'habitude de mettre autour un cadre carré devant [...] » traduction personnelle. Cf. aussi Tille 1892. On trouverait aussi une mention à Turckheim en 1597 mais nous n'avons pas trouvé le texte original.

<sup>211</sup> Deschênes 2012 ; Ahrens 2011.

<sup>212</sup> « Lauscha ist Heimat der Christbaumkugel », *Westfälische Nachrichten* (24 décembre 2010). [En ligne] Disponible en ligne : <<https://www.wn.de/Archiv/2010/12/Das-Weihnachtsland-Thueringen-Lauscha-ist-Heimat-der-Christbaumkugel>> (consulté le 21 juin 2019)

## L'apparition des luminaires

Mais par rapport au sapin de Noël moderne, et d'autant plus au titre du livre de Huth, il manque encore un élément indispensable : les guirlandes lumineuses, les bougies. On trouve des luminaires dans le culte chrétien depuis au moins le quatrième siècle, et c'est une pratique populaire autour de Noël.

Les lumières se combinent à la verdure avant même qu'on voie proprement le sapin dressé. Dans une lettre du 11 décembre 1708, la Princesse Palatine, Elisabeth Charlotte d'Orléans, se rappelait que dans son enfance (ce qui remonterait aux années 1660) on mettait sur les tables des branches de buis accrochées d'une bougie<sup>213</sup>.

En 1716 une chronique de Schneeberg, l'*Historia Schneebergensis renovata* de Christian Meltzer, mentionne une pyramide de bougies lors de la messe de minuit. (1716:1177) Probablement que ce n'était que des bougies disposées en pyramide mais au XVIII<sup>e</sup> et surtout au XIX<sup>e</sup> siècle on verra beaucoup de *Weihnachtspyramide*, des constructions en bois couvertes de bougies et de figurines, et plus récemment leur taille s'est démultipliée pour devenir de grandes constructions occupant les marchés de Noël<sup>214</sup>. Certains pensent que ça a pu favoriser l'illumination du sapin<sup>215</sup>.

Toujours est-il que Karl Gottfried Kissling, professeur à Wittenberg, décrit en 1737 une dame de son voisinage qui avait décoré un arbre avec des bougies pour ses enfants qui y prenaient leurs cadeaux<sup>216</sup>.

À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle c'est une coutume qui est mentionnée en plusieurs endroits. Dans les écrits de Goethe en 1774<sup>217</sup> ou de Jung-Stilling en 1793. (Tille 1888:863) En 1785 en Alsace, la baronne d'Oberkirsch Henriette Louise de Waldner de Freundstein décrit la coutume ainsi : « Le grand jour arrive, on prépare dans chaque maison le *Thannenbaum*, le sapin couvert de bougies et de bonbons avec une grande illumination. »<sup>218</sup> Il apparaît également dans une gravure de Josef Kellner, dont la scène se situe probablement autour de 1790 si on se fie à l'habillement des personnages<sup>219</sup>.

Le poète Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) visita Mecklenburg-Strelitz en décembre 1798, et rapporta dans une lettre à sa femme datée du 23 avril 1799 :

Le soir de la veille de Noël, un des salons, dans lequel les parents ne doivent pas se rendre, est illuminé par les enfants ; un grand rameau d'if est fixé sur une table à une petite distance du mur, et une multitude de petites bougies sont accrochées au rameau [...] et des papiers colorés, etc., pendent et flottent des branches. Sous ce rameau, les enfants arrangent les cadeaux qu'ils destinent à leurs parents, tout en cachant dans leurs poches ce qu'ils se destinent les uns aux autres. Ensuite, les parents sont introduits dans la pièce, et chacun présente son petit cadeau ; ils sortent ensuite un à un les autres de leurs poches, et les présentent avec baisers et embrassades<sup>220</sup>.

<sup>213</sup> Van Gennep 2563. Pour la lettre d'Elisabeth d'Orléans cf. Helmolt 1997:212.

<sup>214</sup> Voir annexe 12 pour des photographies.

<sup>215</sup> Quelques-uns cités par Van Gennep 2568-9.

<sup>216</sup> Brugger 66 ; Tille 1893:260-1 ; Miles 1912:266, 271.

<sup>217</sup> « Il parla du plaisir que les enfants allaient goûter, et du temps où l'ouverture soudaine d'une porte et l'apparition d'un arbre décoré de bougies, de bonbons et de pommes, faisaient éclater les joies du paradis. » *Les Souffrances du Jeune Werther (Die Leiden des jungen Werthers)* trad. Porchat 1860:331.

<sup>218</sup> Montbrison 1869:179.

<sup>219</sup> « Das Christbescherens oder der fröhliche Morgen », reproduite dans Miles 1912, voir annexe 13. Cf. Tille 1889:175-6 ; 1893:248-9.

<sup>220</sup> « On the evening before Christmas Day, one of the parlours is lighted up by the children, into which the parents must not go; a great yew bough is fastened on the table at a little distance from the wall, a multitude of little tapers are fixed in the bough ... and coloured paper etc. hangs and flutters from the twigs. Under this bough the children lay out the presents they mean for their parents, still concealing in their pockets what they intend for each other. Then the parents are introduced, and each presents his little gift; they then bring out the remainder one by one from their pockets, and present them with kisses and embraces. » Coleridge 1895:289-290. Merci à Antoine Willemin pour la traduction.

Une gravure de 1799 à Zurich montre le sapin illuminé apporté par Saint Nicolas — mais bien à la Noël<sup>221</sup>.

Là où le sapin de Noël semble attesté explicitement dès 1600 et des traces ponctuelles permettent de plausiblement reculer cette date, sa version illuminée semble apparaître avec un retard d'environ un siècle<sup>222</sup>, ce qui va poser problème à Huth qui en fait une dimension centrale de son interprétation.

Une autre tradition Hanséatique ?

Une note de Huth mentionne un autre foyer possible pour le sapin : les traditions des *Schwarzhäupter* ou *Schwarzenhäupter*<sup>223</sup>, les « têtes de Noirs » une confrérie de commerçants allemands qui faisaient des affaires au sein de la ligue hanséatique, qui associe des villes marchandes du Nord de l'Europe, le long de la mer du Nord et de la mer Baltique, de Londres à Novgorod en passant par le Danemark et les pays baltes. Anu Mänd discute ces prémices possibles du sapin de Noël dans les coutumes festives de ces commerçants allemands qui font partie de l'élite des pays baltes dès le XV<sup>e</sup> siècle<sup>224</sup>.

À Tallinn (Reval), en 1441, un règlement de la confrérie affirme que :

« celui qui a été élu pour accomplir un devoir, que ce soit danser, inviter, servir, ou porter un arbre, ou quelque autre devoir, il devra s'y tenir. »<sup>225</sup>

Ça ne nous dit pas à quelle occasion cet arbre serait porté et comme le dit Mänd, le terme en moyen bas allemand utilisé, « *Bom* », peut signifier un arbre mais pourrait aussi se référer à un mât, un tronc nu, un chandelier (*Lichtbaum*), une barrière (*Schlagbaum*) ou un levier<sup>226</sup>, bref à peu près n'importe quel artefact de bois. Le mot « *Bom* » est d'ailleurs utilisé pour le poteau sur lequel on mettait le perroquet métallique qui servait de cible pendant leur concours de tir autour de Pâques<sup>227</sup> ou encore pour ce qui devait être de lourds chandeliers de bois portant de nombreuses chandelles lors de la procession de la Fête-Dieu<sup>228</sup>. En 1442 à Tallinn on a trace d'une facture payée pour qu'un *Bom* soit

<sup>221</sup> *Nationalkinderlieder für die zürcherische Jugend. Der Christnacht oder der St. Niklaus*, Zurich, 1799. cf. Brugger 62. On peut relever aussi relever une gravure de 1748 par David Herrliberger, dépeignant un vendeur à la criée de *Sanicklaus-Bäumli* (arbustes de Saint Nicolas), mais ici pas illuminés. Voir annexe 14 pour ces deux illustrations.

<sup>222</sup> Weiser-Aall remarque : « Erst 132 Jahre nach der ersten Erwähnung des Weihnachtebaumes schein er mit Lichtern geschmückt. » (p. 74) Huth répond que « Entretemps, A. Becker a attiré son attention sur la lettre de Lifelotte, les 132 ans sont donc réduits de moitié. Un appel à plus de prudence ! » (*Lichterbaum*, p. 55)

<sup>223</sup> Note 13 à la page 42 : « Über den Baumleuchter bei den Festen der Schwarzhäupter-Gesellschaft siehe Redlich in der "Niederdeutschen Zeitschrift", Jahrg. 13, 1935: Ein neuer Beitrag zur geschichte des Weihnachtsbaumes. Die Brauer gesellen wählten sich einen Baumträger, der bei Totenfeiern den Baum zu tragen hatte. Dieser Baum war "mit einem Licht versehen" und "mit Buchsbaum geschmückt". Nach R. Wissell, Des alten Handwercks Recht und Gewohnheit, 1929, II, S. 83 (ich verdanke den Nachweis W. Stief). » *Lichterbaum* p. 58.

<sup>224</sup> Voir principalement l'ouvrage de Mänd 2005.

<sup>225</sup> Traduction personnelle d'après l'anglais de Mänd 83. « Welk gesellen de to ammete gekoren werden, to danzende unde to biddende, to chenkende unde den bom to dregende, it sy wa ammete dat sy, de solen it holden. » *LECUB*, vol. IX, n°696 art. 3, Hildebrand 1889:487.

<sup>226</sup> Cf. le *Mittelniederdeutsches Wörterbuch* de Lübben et Schiller 1875-1881:I.382-3.

<sup>227</sup> Cf. Mänd 119-142 sur le Poppingjay Shoot, 130-131 sur la date.

<sup>228</sup> Des lumières sont mentionnées en 1458, 1459, 1460 : « den guden luden de delichte drogen » (Die Revaler Kaufmanns- oder Grosse Gilde, Rechnungsbücher (Einnahmen und Ausgaben) 1425-1532, aux archives municipales de Tallinn (TLA) coll. 191, inv. 2, n°16, p. 83 cité par Mänd 165n24) ; En 1484 il y avait 13 chandelles sur 13 « bome » : « Item anno 1484 jegen des hilgen lichames dach leid ik maken de 13 lichte up de 13 bome, dar quam to lislb. wasses. » p. 125 (cité par Mänd 165n27) ; les bome sont aussi mentionnés en 1505 : « unden broderen de de bome drogen » p. 158 (cité par Mänd 165n24) et en 1508 : « den 4 gerdeluden dede de bome dregen in des hilgen lychames feste. » p. 165 (*Ibid.*) ; Cf. Mänd 163-9 sur la Fête-Dieu.

peint, soit recouvert de peinture<sup>229</sup> ce qui ferait plutôt pencher la balance du côté du mât ou d'un porte-chandelles.

C'est seulement en 1584 que la *Chronique Livonienne* du prêcheur luthérien Balthasar Russow parle explicitement d'un « *Donnenbalm* », donc un *Tannenbaum*, un sapin, qui était décoré avec des fleurs mais c'est au début du Carême et pas à Noël<sup>230</sup>.

Riga s'enorgueillit, afin d'attirer le tourisme, d'être la ville de naissance du sapin de Noël, de par un arbre décoré qui aurait été dressé par les *Schwarzhäupter* à la Noël 1510 avant d'être brûlé au Carême<sup>231</sup>, mais tout le processus est en fait mentionné par un document qui ne décrit que les consignes quant à leur carnaval, avant le Carême, rien n'indique ici que l'arbre aurait été dressé à Noël<sup>232</sup>.

Il y a certes des réglemens qui parlent de *Bom* festifs pendant les *Drunke* (les festivals) à Tallinn (Reval) pour l'année 1513-4<sup>233</sup> et qui semblent explicitement concerner à la fois Noël et le Carnaval. Le dernier soir du *drunke*, il y avait une procession le soir. Deux frères *Schwarzhäupter* prenaient un arbre, un *Bom*, deux autres un deuxième et deux dansent avec des torches à leur suite. Ils allaient ensemble jusqu'à la place du marché, dressaient les arbres et dansaient autour<sup>234</sup>.

En imaginant une homogénéité entre les coutumes des *Drunke* de Riga et Reval, on a pu supposer qu'à Riga à la Noël 1510 il devait aussi y avoir un sapin dressé, et sans doute brûlé comme au Carême. Friedrich Amelung, entre autres, aurait facilité ces raccourcis (1885:28) en parlant de *Weihnachtsbaum* pour le *bom* de Tallinn de 1441, description pourtant impropre. Depuis 1996, on le voit resurgir dans des journaux Estoniens chaque année, ou des livres sur les coutumes de Noël. (Mänd 84 sqq.)

Et le 30 décembre à Reval sont mentionnées des torches accrochées à un *Bom* pour éclairer une dégustation de bière qui fait partie des festivités, mais encore une fois, il y a de grandes chances que ce soit un poteau ou un chandelier plutôt qu'un arbre<sup>235</sup>. Comme le montre Mänd ces coutumes changent beaucoup d'une ville à l'autre et au fil du temps, et beaucoup pointent vers le Carnaval plutôt que Noël.

Malgré leur ambiguïté, ces témoignages datent d'encre plus tôt, au début seizième, même quinzième siècle, on reste ici en terrain germanique. Ils présentent en outre de nombreux parallèles avec d'autres arbres dressés lors de festivités (arbres de mai, etc.), mais il faut relever que contrairement aux coutumes rhénanes, où l'on voit des babioles accrochées sur l'arbre, elles n'ont rien à voir avec les cadeaux de Noël destinés aux enfants, qui forment le cœur de la coutume telle qu'observée ultérieurement, où le sapin sert surtout à rassembler autour les présents.

<sup>229</sup> « Item so gheue wy noch to deme bome to malde 2 mr. vnd 7 s. » Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg (StAH) coll. 612-2/6 no. D 1 Schafferbuch 1430-1527, fol. 9r. cité par Mänd 84n126.

<sup>230</sup> Russow 1584:34b, *Scriptores rerum livonicarum*, 1848:II.46. Voir Annexe 15.

<sup>231</sup> Voir par exemple : <http://www.firstchristmastree.com/> ou la brochure de Brand et Kalimullin 17.

<sup>232</sup> *Schwarzhäupter Fastnachtsordnung aus dem Jahre 1510*, éd. Mettig et Stieda 1896: 623 [579-623].

<sup>233</sup> StAH coll. 612-2/6 Bruderschaft der Schwarzhäupter aus Reval, no. F 3 Schafferschragen und Gesetzbuch 1514-1535, pp. 1-30. Reproduit par Mänd 287-297.

<sup>234</sup> Même source que la note précédente : « [§50] Item des auendes alseden vth drincket, so sal men af luden vor der auent maltid vnde segghen: Aldus ffrundes, wy behouen 2 gude gheselle by deme ersten bome, den vnde den. Noch behoue wy 2 gude ghesellen by den anderen bom, den vnde den. Vnde ofte yumment gylde broder gheworden were vnde mit vns an ghedrunken hadde, de sal de druncke betalen myt vns, vnde sal de neghete syn de bom vth to dragende. [§51] Item so sal de ouersthe schaffer myt dem ersten schaffer, de ghekoren is vor dansen bet vp dat [p. 18] market. In dem anderen danse de ander schaffer sal mit deme anderen nighen schaffer dansen. Vnde so ghan de beiden spellude vor asse dat grothe spil vnde mit der luthen. Vnde sollen de bome a sticken vp de markedem vnde dansen dar eyens vmme, vnde denne den anderen bom, vnde so sal de ander dans ok vmme dansen. So dat gheschen is, so sollen se wedder gan vor de swarten houede, vnde dansen dar 2 reyse vor ouer vnde gan denne wedder in de swarten houede. » StAH coll. 612-2/6, pp. 17-8, §50-52, reproduit in Mänd 293. Voir Mänd 64 pour une description des événements.

<sup>235</sup> « Item so salme de tortisien vp halen vnde sal se setten an den bom vnde enfenghen se. Vnde sal denne vp halen 2 ledighe tunnen vnnd set-[p. 12]-ten de eyne bauen vnde de ander beneddende, vnde vp elke tunne eyne kanne bers vnde kleine bekere. [...] » StAH coll. 612-2/6 p.11-12, §35, cité par Mänd 291.

Si l'on met bout à bout les archives de Riga et Reval, il semble cependant bien y avoir une tradition d'arbres festifs parmi les commerçants allemands des pays baltes. Ironiquement, la compétition touristique entre les deux villes, qui veulent être « la ville de naissance du Sapin de Noël », empêche cette mise en commun et rend leurs prétentions séparées moins crédibles. Le guide touristique qui affirme le premier sapin érigé en 1510 à Riga, cité ci-dessus, affirme que la mention de Tallinn en 1441 ne compte pas, car elle utilise le mot *Bom*, qui est ambigu<sup>236</sup>. Ce qui est vrai, mais c'est exactement le même mot qu'à Riga en 1510 !

#### Remarques sur cet examen et le folklore

Bien que le folklore soit construit comme objet en opposition à la culture lettrée de l'élite, force est de constater que nos témoignages proviennent majoritairement de l'élite de la société.

On compte même quelques témoignages d'aristocrates : c'est Elisabeth Charlotte d'Orléans qui mentionne des branches de buis associées à des bougie, la baronne d'Oberkirch qui mentionne le Thannenbaum illuminé.

Il faut rajouter que ces nobles allemandes ont d'ailleurs probablement joué un rôle dans la diffusion mondiale du sapin, notamment en se mariant dans la famille royale anglaise et en amenant la coutume avec elles.

Un tel sapin est mentionné du temps de la reine Charlotte, d'origine allemande, par une de ses domestiques et des gens qui l'ont côtoyée<sup>237</sup>. Un allemand de l'équipage de la reine Caroline en aurait construit un. (Kempe 1836:75) Mais c'est sous la reine Victoria qu'on le verra largement diffusé, au moment de la codification victorienne plus large de l'image de Noël. D'après son journal, Victoria connaissait le sapin dans son enfance<sup>238</sup> et avec son mari, le Prince Albert de Saxe, ils en dresseraient un pour leurs enfants dans les années 1840 et dès 1848 on verrait des illustrations de la famille royale auprès du sapin, ce qui popularise beaucoup cette image, jusqu'en Amérique<sup>239</sup>. Mais il reste connoté allemand, au point que Dickens disait encore en 1850 que c'était « *a pretty german toy* », un « joli jouet allemand »<sup>240</sup>.

En France, on postule que le mariage d'Hélène de Mecklembourg-Schwerin au Prince Ferdinand-Philippe en 1837 aurait pu jouer un rôle similaire, en l'introduisant aux Tuileries vers 1840, mais il ne se démocratise vraiment qu'après la guerre de 1870. (Van Gennep 2564-6)

Ce rôle joué par les élites se confirme, toutes proportions gardées dans le témoignage de Balthasar Beck, où les cadeaux du sapin sont destinés aux fils des *patriciens* de Sélestat, en Alsace.

Les *Schwarzenhäupter* forment également l'élite commerciale et bourgeoise de la ligue hanséatique. En outre, si on accepte la procession décrite par Schreiber à Freiburg-en-Bresgau, on peut les

<sup>236</sup> « [...] in Tallinn die Interpretation der mittelhochdeutschen Quelle, in der von einem "bom" gesprochen wird, umstritten ist, können Rigaer Lokalpatrioten weiterhin an ihrer Version der Geschichte festhalten. » Brand et Kalimullin 17. Leur description exagère aussi la description du sapin et la présence d'enfants pour le rapprocher du sapin de Noël actuel.

<sup>237</sup> Par Mrs Papendiek, une immigrée allemande au service de la reine Charlotte en 1789 : « Thus the first mention of it that I can find is in Court and Private Life in the Time of Queen Charlotte, being the Journals of Mrs. Papendiek, vol. ii. 158. Speaking of Christ-tide 1789, she says: "This Christmas Mr. Papendiek proposed an illuminated tree, according to the German fashion, but the Blagroves being at home for their fortnight, and the party at Mrs. Roach's for the holidays, I objected to it. Our eldest girl, Charlotte, being only six the 30th of this November, I thought our children too young to be amused at so much expense and trouble." » Ashton 1894:189 cité par Miles 1912:267. Cf. aussi Watkins 1819:463 ; Murray 1869:61.

<sup>238</sup> « After dinner we went upstairs. Aunt Sophia came also. We went into the drawing-room near the dining room. There were two large round tables on which were placed the trees hung with light and sugar ornaments. All the presents being placed around the tree. I had one table for myself and the Conroy family had the other together » Journal de Victoria, 24 décembre 1832, Esher 1912.I:61-2 cité par Foley 1960:58.

<sup>239</sup> Publiée en Amérique dans *Godey's Lady Book* (décembre 1850) cf. Graham-Ward 2010.

<sup>240</sup> « I have been looking on, this evening, at a merry company of children assembled round that pretty German toy, a Christmas Tree. [...] » Charles Dickens, *A Christmas Tree* (1850) reproduit dans Dickens et Williams 1907:103.

connecter en ce qu'elles montrent l'usage des arbres festifs dans les processions d'associations professionnelles (guildes, corporations) qui manifestent ainsi leur richesse et leur patronage envers la ville. Spamer pensait à la fête des bouchers à Nüremberg<sup>241</sup>.

Nous soulignons quelques remarques de Van Gennepe (1999:2563) :

En Saxe, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, il **[le sapin de Noël] était connu uniquement des classes aisées** ; il ne se répandit dans les campagnes qu'entre 1870 et 1880. Il était rare dans les écoles vers 1840, plus fréquent vers 1890 et la coutume d'en édifier dans les établissements municipaux est signalée vers 1920, coutume qui viendrait d'Amérique, où on la trouve pour la première fois en 1912. En Hongrie, **les familles bourgeoises allemandes et les nobles magyars** connaissent le sapin de Noël depuis 1830.

Selon Spamer, **la coutume de l'arbre illuminé s'est enracinée dans la plupart des régions d'Allemagne, d'abord dans les châteaux et les milieux aristocratiques avant de gagner la bourgeoisie.** [...]

Dans les deux premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, la coutume allemande passe au Danemark et en Norvège. Dans les **familles bourgeoises** d'Oslo, il est introduit par les Allemands vers 1822. Il **s'est répandu à la campagne à la suite de l'évolution des paysans vers un mode de vie plus bourgeois.**

De cet examen on peut conclure que le sapin se manifeste d'abord en Allemagne, où chez des Allemands, à la fin du quinzième ou plus certainement au début du seizième siècle, qu'il en est donc très probablement originaire, et que son existence ne doit pas remonter à beaucoup plus loin dans le passé.

Quant à sa diffusion, il y a bien sûr un biais de sélection par le manque relatif de sources paysannes, mais le sapin semble avoir essaimé d'abord en milieu urbain, par le biais de la noblesse et de la bourgeoisie allemande plutôt qu'organiquement préservé par une paysannerie archaïque, ce qui serait la thèse de Huth et des autres penseurs alignés avec lui.

Ce n'est pas inattendu puisque le sapin accompagne la transformation de la fête de Noël qui se destine de plus en plus aux enfants et se recentre sur la famille nucléaire de par l'industrialisation, l'exode rural et la déshérence des unités sociales au sein desquelles la fête aurait eu lieu auparavant : la paroisse, le village, la guilde.

### **Le but du livre de Huth**

Huth propose que le Sapin de Noël doit être compris comme plus qu'une création chrétienne tardive où émergeant simplement de l'usage folklorique plus large de la végétation en hiver. Non, il doit « probablement » être connecté aux images médiévales de l'Arbre du Monde et aux mythes indo-européens qui d'après lui se cachent derrière. Mais quelle continuité entre cette préhistoire indistincte et les traces très récentes de la coutume ? Huth envisage deux continuités, intérieure et extérieure, et penche pour la seconde :

Quand on se pose la question de l'origine de l'arbre-lumineux, se présentent deux possibilités. Soit l'arbre-lumineux a été transmis sans interruption malgré l'interdiction depuis la conversion [au christianisme].

Alors, il est fort possible qu'il ait été temporellement limité, présent seulement çà et là dans des régions reculées et qu'il ait gagné plus de terrain au fil du temps.

Ce serait la continuité extérieure, qu'une coutume peut avoir, même quand l'expérience spirituelle qui la supportait [qui lui a donné naissance] ne prévaut pas toujours.

Ou bien l'arbre-lumineux aurait été repensé en des temps plus tardifs à partir de l'expérience spirituelle originelle, comme c'était le cas la quand cette image culturelle a été créée pour la première fois.

Cela serait une continuité intérieure, une continuité spirituelle. Les cas de telles [re]créations spontanées sont rares.

<sup>241</sup> Spamer 1937:76 ; cité par Van Gennepe 2567.

En général, au moins quelques formes résiduelles de l'ancienne coutume seront présentes, qui se rattachent à une ère plus vivante et peuvent redonner une forme plus complète, qui correspond à l'image primordiale.

Nous allons dans notre traité tenter de démontrer que dans le cas de l'arbre-lumineux, la continuité extérieure est plus probable. Par ailleurs nous n'aborderons que très superficiellement la question fort essentielle de si l'expérience primordiale qui a créé le symbole de l'arbre-lumineux survivait en des temps plus tardifs<sup>242</sup>.

Autrement dit, le sens de l'Arbre-Monde aurait été perdu, mais des traditions folkloriques autour des arbres, qui en dérivait, ont été perpétuées sans les comprendre, formant un réseau de survivances, au sens évolutionniste (à la Tylor [1871:16] ou à la Lang, cf. Siegel 2013), des pratiques qui se perpétuent alors que le contexte qui leur donnait sens a disparu. L'apparition de l'arbre de Noël correspondrait en fait au moment où ces fragments épars auraient à nouveau coagulé et recréé dans l'âme germanique l'image primordiale qui en était à l'origine.

La continuité que Huth cherche à mettre en évidence est donc en réalité très discontinue. Ce n'est pas que les Indo-Européens auraient forcément décoré des arbres au solstice d'hiver, il n'a même pas besoin de démontrer cela, mais simplement que l'arbre de Noël s'est fondu dans le même moule qu'une image Indo-Européenne supposée, à partir des reliquats qu'elle aurait laissé dans la culture populaire germanique, et les autres cultures Indo-Européennes.

#### Stratégie rhétorique du Lichterbaum

Les raisonnements circulaires auxquels Huth s'adonne ont déjà été brièvement observés par Rusinek dans son examen du projet Wald und Baum. (Rusinek 320-9) Parmi ses stratagèmes les plus fréquents on trouve :

1) L'invocation du caractère intrinsèquement archaïque des coutumes. La coutume serait trop primitive pour avoir une origine récente ou avoir été diffusée d'ailleurs.

Il faut dire aussi que, dans notre cas, nous avons affaire à des coutumes si primitives, que ce n'est que dans le cas le plus extrême que l'on doit recourir à l'idée d'une dérivation de l'étranger<sup>243</sup>.

Ce qui entre fréquemment en tension quand il reconnaît les traces écrasantes de diffusion pour tel élément mais cela lui permet de mettre sur le même plan des coutumes folkloriques récentes ou des témoignages anciens. (*Lichterbaum*, p. 31)

2) L'usage de parallèles indo-européens comme ancrage préhistorique. Si une coutume est présente chez différents peuples indo-européens, peu importe à quelle période, elle a dû exister chez les Germains aussi, même si – c'est pratique – on n'en a pas de trace. Contre les arguments de Tille et

<sup>242</sup> « Wenn man nach der Herkunft der Lichterbaums fragt, so gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder ist der Lichterbaum trotz Verboten seit der Bekehrung ununterbrochen überliefert. Dann ist es sehr wohl möglich, daß er zeitweise sehr eingeschränkt war, nur hier und da in abgelegenen Gegenden noch sich erhielt, dann aber wieder zeitweise mehr Boden gewann. Dies wäre die aussere Kontinuität, die einen Brauch erhalten kann, auch wenn das ihn tragende seelische Erlebnis nicht immer sich erneuert. Oder aber der Lichterbaum ist in später Zeit aus dem seelischen Urerlebnis wieder neu gestaltet worden, wie einst, als zum erstenmal dieses kultische Bild geschaffen wurde. Dies wäre eine innere Kontinuität, eine seelische Kontinuität. Die Fälle solcher spontaner Neu[schöpfungen][p.9] werde selten sein. Im allgemeinen werden doch wenigstens noch irgendwelche Restformen des alten Brauchtums vorhanden sein, an die dann eine lebendigere Zeit anknüpfen und denen sie wieder eine vollere Form geben kann, die dem Urbilde entspricht. Wir werden in unserer Abhandlung zu zeigen versuchen, dass die aussere Kontinuität im Falle des Lichterbaumes das wahrscheinliche ist. Dagegen werden wir die sehr wesentliche Frage, wie weit das Urerlebnis, das das Sinnbild des Lichterbaumes schuf, auch in späterer Zeit noch lebendig war, nur gelegentlich berühren. » *Lichterbaum*, pp. 9-10.

<sup>243</sup> « Auch muss gesagt werden, dass es sich in unserem Falle um so ursprüngliche Bräuche handelt, dass man nur im äussersten Notfalle zu dem Gedanken einer Herleitung aus der Fremde greifen sollte. » *Lichterbaum*, p. 46.

Bilfinger, Huth peut ainsi dire que « pour les Allemands comme les Iraniens, le Nouvel An était le festival principal et coïncidait avec le solstice d'hiver »<sup>244</sup>, mais il ne prend pas le temps de le démontrer, s'appuyant en fait sur le témoignage de Biruni. (*Lichterbaum*, p. 18) Cela permet aussi d'enjamber le problème posé par une possible influence d'autres cultures sur les Germains. Certains savants ont fait dériver les coutumes de Noël et de l'Avent des Calendes de janvier romaines. « Ce point de vue est faux », dit Huth, « mais pas parce que les coutumes allemandes ne peuvent pas être prouvées au Moyen Âge et qu'il serait donc impossible de les relier aux anciens Romains. » Il refuse le hiatus médiéval, quand bien même il pourrait servir de frontière culturelle avec la Rome par trop méditerranéenne. « Au contraire, précisément à cause de la haute antiquité des coutumes populaires du milieu de l'hiver allemand, les faire dériver de la Rome antique est incorrect. La conformité des coutumes allemandes, qui sont enracinées dans le culte germanique, avec la Rome antique s'explique plutôt par une parenté plus ancienne (*Urverwandtschaft*). »<sup>245</sup> Accepter une coutume étrangère serait un signe de faiblesse culturelle, et la préhistoire commune indo-européenne permet d'aplanir ces hiérarchies.

Que la combinaison, au solstice d'hiver, de branches ou d'arbres avec des pommes, noix, fleurs et pâtisseries ne soit pas très vieille, ne peut pas vraiment être prouvé. La grande propagation de cette combinaison parle en faveur de leur grand âge.

Nous retrouvons cela non seulement dans les arbres cultuels des autres festivals annuels allemands, mais aussi chez les autres peuples indo-européens (p. ex. les Slaves, Grecs, Romains).

Si l'on voulait opposer que des branches de verdure persistante, des pommes, des noix et des biscuits sont également offerts séparément en tant que cadeaux cultuels (à la Saint-Nicolas, Nouvel An romain antique), cela ne fait que confirmer le lien.

Leur juxtaposition dans le culte prouve leur unité, ils sont tous des cadeaux de l'Arbre-Monde<sup>246</sup>.

3) Une inversion de la charge chrétienne. C'est accablant que des hosties soient présentes sur les sapins des premiers témoignages cohérents puisque cela les placerait plutôt dans une constellation de symboles chrétiens. Qu'à cela ne tienne, Huth affirme que les hosties sont au contraire la preuve de la force des coutumes pré-chrétiennes, le signe d'un zèle tardif pour ensevelir sa signification primordiale tant elle était païenne : « Le fait que l'on soit allé jusqu'à accrocher des hosties sur l'arbre montre que l'ancienne nature de culte de l'arbre était fermement enracinée et devait être ramenée dans la sphère chrétienne à travers l'hostie. »<sup>247</sup> de même que les liens à la légende d'Adam, etc.

<sup>244</sup> « Bei Germanen wie Iraniern war der Neujahrstag das Hauptfest und fiel mit der Wintersonnenwende zusammen. » *Lichterbaum*, p. 13.

<sup>245</sup> « Es ist bekannt, dass manche Gelehrte die Meinung vertreten haben, das die Geschenke des deutschen Nikolaustages und der Weihnachtsfeier sich von den römischen Neujahrssinnbildern herleiten. Diese Auffassung ist falsch, aber nicht deshalb, weil die deutschen Bräuche sich nicht im Mittelalter nachweisen lassen und es daher unmöglich wäre, sie mit den altrömischen zu verknüpfen. Vielmehr gerade wegen der hohen Altertümlichkeit der volkstümlichen deutschen Mittwinterbräuche ist ihre Herleitung aus Altrom unrichtig. Die übereinstimmung der deutschen Bräuche, die im germanischen Kult wurzeln, mit der altrömischen erklärt sich vielmehr aus Urverwandtschaft. » *Lichterbaum*, p. 46.

<sup>246</sup> « Dass die Verbindung von Zweig und Baum zur Wintersonnenwende mit Äpfeln, Nüssen, Blumen und Gebäck nicht bereits sehr alt ist, kann ebenfalls nicht bewiesen werden. Für ihr hohes Alter spricht die grosse Verbreitung dieser Verbindung. Wir finden sie nicht nur bei den Kultbäumen er anderen deutschen Jahresfeste, sondern auch bei anderen indogermanischen Völkern (z. B. bei Slawen, Griechen, Römern). Wenn man etwa dagegen anführen wollte, dass immergrüner Zweig, Apfel, Nüsse und Gebäck auch einzeln nebeneinander als Kultgeschenke vorkommen (Nikolaustag, Altrömische Neujahrsgabe), so bestätigt das nur die alte Verbindung. Ihr Nebeneinander im Kult beweist ihre Zusammengehörigkeit, es sind alles Gaben vom Weltbaum. » *Lichterbaum*, p. 14.

<sup>247</sup> « Dass man soweit ging, Hostien an den Baum zu hängen, zeigt, dass der alte Kultcharakter des Baumes fest verwurzelt war und durch die Hostie in die christliche Sphäre hineingezogen werden sollte. » *Lichterbaum* p. 40.

## Réponse aux théories rivales

Huth n'est pas le premier à traiter du *Lichterbaum*. Grimm mentionnait déjà des *Lichterbäume* dans une procession de Hildensheim au début du XVI<sup>e</sup> siècle, cités aux côtés d'anciens exemples d'illumination qui incluaient Jean Chrysostome discutant les cierges<sup>248</sup> mais il fut disputé par Brugger si le texte était vraiment clair quant au fait que des lumières étaient *sur* les arbres. (Brugger 1929:64)

Avant lui la question de l'origine et du sens de l'arbre de Noël avait été traitée par Lily Weiser-Aall en 1923 dans son *Jul, Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum* et par Otto Lauffer en 1934 dans son *Der Weihnachtsbaum in Glauben und Brauch*. Il discute leurs théories mais s'y oppose d'une manière qui révèle ce que l'orientation de son livre peut avoir de particulier par rapport aux autres portraits *völkisch* du sapin qu'on voit à cette période – et qui se manifeste jusque dans le titre du livre.

## Les théories de l'origine chrétienne (Jacoby)

Une hypothèse particulièrement populaire voulait en effet que le sapin de Noël émerge de drames liturgiques chrétiens impliquant Adam et Ève. Huth (*Lichterbaum* p. 11) attribue la thèse à Jacoby<sup>249</sup> mais ses éléments furent aussi évoqués par E. Fehrle<sup>250</sup> et même Mannhardt<sup>251</sup>.

Par exemple *Le Jeu d'Adam* la plus vieille pièce de théâtre dont les dialogues sont écrits en français autour de 1170 alors que les didascalies et indications sont en latin. On y dit bien de mettre en scène le Paradis comme une scène surélevée avec un rideau pour cacher la nudité des acteurs jusqu'aux épaules et un décor de jardin avec des arbres variés décorés de fruits<sup>252</sup>. Et même si on trouve différentes dates suivant les régions<sup>253</sup>, Adam et Ève étaient fêtés le 24 décembre, notamment en Allemagne<sup>254</sup>.

Cela ferait donc sens qu'on mette en scène leur histoire la veille de Noël, et la trop grande licence publique de ces jeux d'Adam et Ève avait donné lieu à des problèmes et été réprimandée en Autriche<sup>255</sup> le 19 décembre 1719.

Les *Paradiesspiel* populaires qui sont collectées au XIX<sup>e</sup> siècle sont parfois inaugurées par une procession d'acteurs avec les attributs de leurs personnages : Abraham avec un couteau, Ève avec la

<sup>248</sup> Grimm, *Deutsche* III.178 ; *Teutonic* III.630 ; IV.1468.

<sup>249</sup> Cf. Jacoby 1928, aussi cité par Lauffer 1934:52.

<sup>250</sup> Cité par Lauffer 1935:60-4.

<sup>251</sup> Passage mentionné plus haut : Mannhardt 1875:249 *sqq.* Cf. Rosa 2018:22.

<sup>252</sup> « Comment procéder à la représentation d'"Adam" : Que le paradis soit établi à un endroit surélevé ; qu'il soit entouré de courtines et de tentures de soie fixées à une hauteur telle que les personnages qui y auront pris place puissent être vus à partir des épaules. Que l'on distingue des fleurs odoriférantes et des feuillages et qu'il y ait à l'intérieur diverses espèces d'arbres chargés de fruits, de manière à ce que l'endroit apparaisse très agréable. [...] » (Hasenohr 2017:2) ; « Ordo representationis Ade : Constitatur paradus loco eminentiori ; circumponantur cortine et panni serici, ea altitudine ut persone que in paradiso fuerint possint videri sursum ab humeris. Cernantur odoriferi flores et frondes ; sint in eo diverse arbores et fructus in eis dependantes ut amenissimus locus videatur. [...] » (*Ibid.* 3) Texte latin aussi dans l'édition Studer 1928:1. Ces arbres garnis de fruits sont cités par Tille 1893:223.

<sup>253</sup> Nilles (1897) liste d'autres dates de commémoration pour les Églises Syrienne (II.254) Arménienne (II.334) ou Copte (II.717). Dans le vieux martyrologe anglais, leur création était commémorée le 23 mars, sixième jour de la Création (Rauer 2013:72) et certains calendriers médiévaux associent Adam et Ève au mois de mai dans une interprétation zodiacale (Quentin 1908:58).

<sup>254</sup> Il y a une célébration catholique d'Adam le 24 décembre : « La veille de Noël, il est à remarquer que l'Eglise célèbre la fête du saint patriarche Adam. » (Carnandet et Fèvre 1866:31) Le martyrologe romain de 2005, décrit cette fête comme celle des ancêtres (*avorum*) du Christ. (Zuhlsdorf 2007) C'est en tout cas resté la date de leur fête dans des almanachs et calendriers allemands et autrichiens du XIX<sup>e</sup> : *Astronomischer Kalender für das gemeine Jahr 1835* (Ammon 1835:1) ; *Geschichts und Erinnerungs-Kalender auf das Schaltjahr 1840* (Schmmer 1840:22) ; *Leitmeritzer allgemeiner Schreib-, Haus- und Wirtschafts-Kalender auf das gemeine Jahr 1845* (Bittner 1845:50) ; *Jurende's Mährischer Wanderer* (1846:13).

<sup>255</sup> Ces « jeux d'Adam et Ève » étaient apparemment assez bruyants tard le soir pour valoir un rappel à l'ordre par une ordonnance autrichienne du 19 décembre 1719 (Herrenleben 1748:III.946 citée par Coeckelberghe-Dützele et Köhler 1846:14).

pomme, Adam avec un arbre<sup>256</sup>. Jung-Stilling appelle l'arbre de Noël *Lebensbaum* (Tille 261). Un arbre de *Krippenspiel* est appelé Maibaum en Autriche<sup>257</sup> ce qui montre aussi la porosité des différents festivals entre eux.

Certains y associent une autre « preuve » alsacienne, une fresque de l'arbre de Vie dans le couvent des Annonciades de Haguenau<sup>258</sup> toujours en Alsace, qui daterait de 1475 et aurait une moitié couverte de pommes et une autre moitié couverte d'hosties, qui préfigurerait donc le témoignage de Balthasar Beck et le lierait à l'Arbre de Vie. Ce chaînon manquant serait très pratique, cependant, après avoir examiné cette fresque, il nous faut rejeter ces descriptions : pas d'opposition hosties/pommes sur l'arbre, qui n'arbore que des crânes<sup>259</sup>. En revanche, on trouve bien un exemple<sup>260</sup> d'image du quinzième siècle qui contient effectivement cette opposition dans le Missel de Salzburg, qui a été illustré par Berthold Furtmeyr (fl. 1460-1501) à la fin du XV<sup>e</sup> siècle<sup>261</sup> -- Huth cite d'ailleurs cette dernière illustration<sup>262</sup>.

Otto Lauffer (1934)

Otto Lauffer (1874-1949) fut professeur d'antiquités allemandes (dès 1919) et de folkloristique (dès 1925) à Hambourg (d'ailleurs le premier détenteur d'une chaire de folkloristique en Allemagne), directeur du Musée d'Histoire de Hambourg, vice-président de la Ligue des Sociétés Allemandes de Folklores et très représentatif de ce que Lixfeld appelle les folkloristes « bourgeois-nationaux »<sup>263</sup>. S'ils représentaient une forme de nationalisme remise au placard quand les nazis arrivent au pouvoir, leurs travaux n'étaient pas forcément incompatibles avec. Lauffer insistait sur la continuité des coutumes germaniques sur des milliers d'années, et la pureté raciale comme essentielle à la culture germanique. (Lixfeld 17)

Au début de *Der Lichterbaum*, Huth reconnaît quelques mérites<sup>264</sup> à ce type de travaux "bourgeois-professoraux" mais leur préfère largement ses prédécesseurs romantiques :

<sup>256</sup> Par exemple dans une pièce de Mazurie de 1846 (Tille 1893:121, 224) ; Brugger (p. 63) mentionne qu'il était parfois nommé « Adamsbaum ». On voit le Adamsbaum transporé par Satan dans une pièce corporative de Freiburg. (Lampe 1963:114)

<sup>257</sup> « In places where on the day preceding Christmas, that of Adam and Eve, plays of Paradise were performed, there was a procession of the actors. Adam used to carry about the Tree of Life, called Adamsbaum, supplied with apples, etc., like a May-tree (cf. Tille, 221 ff., 224; 131, 143, 223 f.; Sartori, III, 103). This "Adamsbaum" may have been another, but less important source of the Christmas-tree. Jung-Stilling speaks in 1793 of an illuminated Christmas-tree which he calls Lebensbaum (Tille, 261), and in Austria the tree of a Krippenspiel was called Mai-baum (Tille, 338, note to 224) » Brugger 63.

<sup>258</sup> « Une fresque dans une chapelle d'un lycée de Haguenau (Nord de l'Alsace), datant du XVe siècle, concrétise ce symbolisme par un arbre dont la couronne est nettement partagée en deux zones dans le sens vertical. D'un côté les pommes, de l'autre les hosties. » *L'histoire de l'arbre de Noël du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours*, brochure éditée par la ville de Sélestat, disponible à l'adresse : <[https://www.selestat.fr/fileadmin/user\\_upload/festivite/documents/pdf/noel/brochure\\_histoire\\_arbre\\_d\\_e\\_noel.pdf](https://www.selestat.fr/fileadmin/user_upload/festivite/documents/pdf/noel/brochure_histoire_arbre_d_e_noel.pdf)> (consulté le 5 juillet 2019) ; « L'arbre de vie de l'ancien couvent des Annonciades à Haguenau est la représentation la plus ancienne de ce qui deviendra en Alsace le sapin de Noël. » <<http://fr.topic-topos.com/larbre-de-vie-de-l-ancien-couvent-des-annonciades-haguenau>>, page inexistante désormais, préservée à l'adresse : <http://archive.is/mieEK>. (consulté le 5 juillet 2019)

<sup>259</sup> On peut tout de même noter un rapprochement avec l'image de Furtmeyr : la même opposition entre Ecclesia/Marie, qui porte un calice, et Ève qui porte un crâne au pied de l'arbre. Voir annexe 16 pour des photographies de la fresque.

<sup>260</sup> Mentionné par Moser 1993:105.

<sup>261</sup> *Salzburger Missale*, vol. III, p. 127 (Bayerische Staatsbibliothek Clm 15710) voir Annexe 16.

<sup>262</sup> « In Berthold Furtmeyers Messbuch findet sich die Darstellung einse Kreuzes an dem Apfel und Hostien hängen ; unter dem Kreuz steht Eva, die Apfel, und Marie, die Hostien an die Menchsen verteilt. » ; « Dans le Missel de Berthold Furtmayr, il y a la représentation d'une croix sur laquelle pendent des pommes et des hosties ; sous la croix se tiennent Eve et Marie, qui distribuent respectivement la pomme et les hosties au peuple. » *Lichterbaum*, p. 39.

<sup>263</sup> Sur Lauffer voir Lixfeld 14-17, 20-21.

<sup>264</sup> « En outre il faut encore souligner que nous ne voulons pas non plus nier tout mérite aux savants que nous devons critiquer le plus. Chez eux on trouve aussi quelques bonnes connaissances, et c'est

L'infâme science de l'âme (*Seelenkunde*) sans âme correspond exactement à une folkloristique (*Volkskunde*) sans ethnie (*Volkstum*). Il est notable que la soi-disant folkloristique bourgeois-professorale d'autour de l'an 1900 - avec ses derniers trainards comme Lauffer, Naumann, etc. - enseigne généralement le contraire de ce que les fondateurs révolutionnaires de cette science (Herder, Arndt, Görres, Grimm, Uhland) reconnaissaient<sup>265</sup>.

En effet, de façon peut-être trop sceptique pour qui chercherait à montrer la continuité millénaire des coutumes germaniques, Lauffer introduit son *Der Weihnachtsbaum* de 1934 en soulignant l'absence cruelle de traces du sapin de Noël au Moyen-Âge : « Pas un mot, par un écrit, pas une image qui en témoigne avant le XVI<sup>e</sup> siècle. »<sup>266</sup>

Pour résumer sa théorie, Lauffer voyait l'origine du sapin de Noël dans la verdure qui était accrochée aux murs des maisonnées pour se défendre contre les esprits maléfiques qui prolifèrent autour du solstice d'hiver. Les branches, mentionnées par les Alsaciens, seraient devenu le sapin accroché au plafond, avant d'être le sapin dressé qu'on connaît. (Lauffer 1934:26)

Huth, s'appuyant aussi sur les théories de Otto Höffler est partiellement d'accord avec ce portrait : lors du solstice d'hiver, les anciens germains attendaient la venue de la Wilde Jagd, la Mesnie Hellequin, une horde de morts qui traverseraient le ciel, sous la direction d'un « Chasseur sauvage » qui serait évidemment Odin<sup>267</sup>.

Et c'était une vision impressionnante, mais quoiqu'elle frappe l'imagination, elle n'aurait pas été vue, d'après Huth, comme dangereuse ou malfaisante. S'appuyant sur des coutumes romaines, grecques, perses, arméniennes et germaniques il affirme que la fumigation n'était pas une défense contre des esprits frappeurs car l'encens était là pour plaire aux dieux (*Lichterbaum* p. 17) et que les morts étaient invités et propitiés plutôt que craints. (pp. 18-20) L'appréhension, et le besoin de se protéger contre cette horde, serait une corruption chrétienne plus tardive de la coutume. À comparer avec ce que dit par exemple Rosenberg :

Le 1<sup>er</sup> mai, les anciens Germains célébraient la nuit de Walpurgis, debut des douze nuits sacrées du solstice d'été. C'était le jour des noces de Wotan avec Freya. Aujourd'hui, le premier mai est la fete de sainte Walpurgie. Toutes les coutumes sont vilipendées, présentées par l'Eglise comme de la magie, des sortilèges, etc... et de cette manière la symbolique naturelle est transformée en tapage démoniaque oriental<sup>268</sup>.

En outre, il pense que le sapin suspendu entier au plafond est un développement marginal de la coutume, ce qui cadre avec les témoignages, et donc négligeable<sup>269</sup>.

---

eux que nous devons remercier pour le travail préliminaire [sur d'] importantes sources et pour des méthodes précieuses. » ; « Im übrigen ist noch zu betonen, dass wir auch den Gelehrten, die wir schärstens befehlen müssen, nicht jedes Verdienst absprechen wollen. Auch bei ihnen findet sich manche richtige Erkenntnis, und wir haben ihnen zu danken für die Erarbeitung wichtiger Quellen und für wertvolle Hinweise. » *Lichterbaum*, p. 10.

<sup>265</sup> « Der breüchtigen Seelenkunde ohne Seele entspricht genauestens eine Volkskunde ohne Volkstum. Es ist sestzustellen, dass die bürgerlich-professorale sogennante Volkskunde der Zeit um 1900 - mit ihren letzten Nachzüglern wie Lauffer, Naumann, usw. - genau das Gegenteil von dem lehrt, was die revolutionären Begründer dieser Wissenschaft (Herder, Arndt, Görres, Grimm, [p. 10] Uhland) erkannten. » *Lichterbaum*, pp. 9-10.

<sup>266</sup> « Kein Wort, keine Schrift, und kein Bild weiss von ihm vor dem 16. Jahrhundert zu berichten. » Lauffer 1934:10.

<sup>267</sup> « Il ne fait aucun doute que le chasseur sauvage est Wodan » ; « Es ist aber kein Zweifel daran, dass der wilde Jäger Wodan ist. » *Lichterbaum*, p. 14.

<sup>268</sup> Rosenberg, *Le Mythe du Vingtième Siècle*, trad. von Scholle 1986:149.

<sup>269</sup> « Lauffer considère cela une spéculation hasardeuse, car il pense que la lumière accrochée à un arbre suspendu comme la version la plus ancienne et seulement plus tard le verra-t-on debout. Le sapin suspendu est d'après moi un développement de la plus ancienne encore branche verte, qu'on accrochait aux plafonds. » ; « Lauffer hält sich zu so gewalttätigem Vorgehen deshalb berechtigt, weil er den lichterlofen hängendein Baum als die ältere Form ansieht, an beffen Stelle erst später der

Lily Weiser-Aall (1923)

Huth salue les connexions entre arbre de Noël et autres arbres festifs, liés à la fertilité, que Lily Weiser-Aall établit dans le livre qu'elle consacre à Noël en 1923, *Jul, Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum*.

Cependant elle admettait un peu trop d'influence chrétienne à son goût, par exemple elle considérait que les lumières posées sur les arbres étaient une évolution tardive dictées par la signification de la lumière dans la liturgie chrétienne, et étaient complètement distinctes du culte de la végétation qui formait le fondement véritable de la coutume<sup>270</sup>.

Aussi, il faut relever que l'approche de Weiser-Aall reste très transversale. Comme Frazer ou Mannhardt, il lui arrive de mentionner des éléments spécifiquement indo-européens, mais les cultes de la fertilité qui l'intéressent particulièrement existent dans toute l'humanité, ce qui n'aide pas forcément un programme *völkisch* et contribue à expliquer pourquoi elle fut viruleusement attaquée par Matthes Ziegler, un des partisans les plus vocaux d'une *Volkskunde* entièrement fondée sur la race. Il attaquera son livre *Jul*, comme « ne découlant pas logiquement [...] dans son interprétation d'une vision du monde Germanique-paysanne »<sup>271</sup>. Sa thèse sur les *Männerbunden* subit autant de critiques de sa part, notamment parce qu'elle utilisait des références ethnologiques variées sans suffisamment de réflexion ou de distance pour lui<sup>272</sup>.

Ziegler et ses collègues proches de Rosenberg combattaient tout autant les autres analystes des *Männerbunden*, comme Richard Wolfram ou Otto Höfler lui-même. (Lixfeld 118-9)

Chercher là où il y a de la lumière

Huth considère donc les lumignons posés sur l'arbre comme essentiels à sa fonction, et à la forme de ce symbole, jusque dans le nom qu'il lui préfère : *Lichterbaum*, plutôt que *Tannenbaum*, *Weihnachtsbaum*. À première lecture cela ne semble pas aider sa stratégie rhétorique. En effet, comme on l'a vu, les bougies n'apparaissent qu'assez tardivement dans l'histoire du sapin. Elles ne sont pas présentes dans les témoignages les plus anciens, et la seule explication cohérente qui nous est donnée pour la coutume, dans le récit de Beck ou de Dannhauer (et peut-être à Freiburg), c'est-à-dire qu'on secoue l'arbre pour en faire tomber les friandises, se marie fort mal avec l'idée qu'on mettrait des brandons enflammés dessus. Huth le reconnaît lui-même :

C'est seulement en des temps plus tardifs et seulement dans une zone restreinte que la verdure persistante (*Immergrün*) et la lumière seront connectés. Nous avons à différencier deux stades de développements qui n'ont fusionné qu'en des temps plus récents<sup>273</sup>.

Suivant ses propres mots, tout indique sa diffusion récente, mais il affirme également par ailleurs que rien n'indique que les lumières sont arrivées tardivement (*Lichterbaum* pp. 31-2).

Cela lui serait plus facile de simplement se limiter pour l'origine de la coutume à un culte de la végétation au solstice, mais il insiste longuement sur des coutumes liées à la lumière ou au feu, notamment l'extinction et le renouvellement des feux :

La comparaison des traditions du solstices ou du Nouvel An des peuples indo-européens révèle l'acte cultuel le plus important de cette ère : éteindre tout feu et toute lumière et régénérer de nouveaux feux avec le feu de bois sacré, qui était un symbole du feu du soleil et du ciel. Avant que le nouveau feu ne soit allumé dans le lieu de culte tribal central, aucun feu [en dehors] ne

---

stehende Baum getreten sei. Das hängende Bäumchen ist ihm mir eine Fortentwicklung des noch älteren einsachen Grünzweiges, der an der Decke aufgehängt wurde. » *Der Lichterbaum*, p. 12.

<sup>270</sup> *Lichterbaum* p. 11 ; l'examen de l'arbre de Noël se trouve pp. 55-74 de Weiser-Aall.

<sup>271</sup> « [does] not proceed logically ... in its interpretation from a Germanic-peasant world-view. » Lixfeld 118.

<sup>272</sup> Lixfeld 118n477.

<sup>273</sup> « Erst in später Zeit und nur in einer bestimmten Gegend seien Immergrün und Lichter miteinander verbunden worden. Man habe zwei Entwicklungsteihen zu unterscheiden, die erst in neuerer Zeit zu Verschmelzungen geführt hätten. » *Lichterbaum*, p. 12.

pouvait brûler. Ce culte du solstice d'hiver peut être décrit comme le plus important et le plus profond de l'ancien paganisme indo-européen. [...] La consécration du feu de l'Église Catholique remonte, comme on le reconnaît depuis longtemps, à la coutume germanique du renouvellement du feu<sup>274</sup>.

Huth raccorde ici avec ses autres travaux sur le culte du feu indo-européen. (E. g. Huth 1939) Symbolisant d'ailleurs le soleil, le « feu du ciel », cette extinction des feux annuelle aurait servi à purifier et renouveler le monde. Le rituel aurait été ensuite, bien entendu, volé par l'Église, qui a tenté ensuite de supprimer sa continuation populaire. (*Lichterbaum*, p. 17) Le feu et la lumière devaient aussi symboliser et manifester la présence des âmes des morts bien sûr fortement connectées aux *Männerbunden* et à la Chasse Sauvage (*Lichterbaum*, p. 14) ce que Lauffer a remarqué, mais interprété complètement de travers en prenant au mot la « démonisation » qui pour Huth résultait de la propagande de l'Église<sup>275</sup>.

La lumière émanant de l'arbre manifeste donc son pouvoir intérieur, son potentiel de faire du feu, connecté à ce renouvellement. Une autre manifestation en étant les fruits qui sont accrochés dessus, ou encore l'émanation de liquides (comme les sources au pied d'Yggdrasil, *Lichterbaum* p. 49) ou la sève qui en suinte, associée au miel, et donc à l'hydromel, et donc au soma et à l'ambrosie et autres breuvages de vie mythologiques. (*Lichterbaum*, pp. 49-50) Si Huth semble ici tenter de connecter une quantité déraisonnable de symboles marquants, c'est probablement parce que c'est la seule issue de sa méthode par associations d'idées qui postule que tous ces symboles sont finalement une métaphore populaire pour la puissance inconnaissable du sacré à la Otto ou Van der Leeuw. Les bougies, fruits, friandises accrochées sur l'arbre, des récits sur des liquides variés qui en émanent ou les aspergent sont tous compris comme des symboles de sa puissance intérieure, forcément liée au rituel imaginé du nouvel an indo-européen et au renouvellement des feux.

Par ailleurs, la connotation *völkisch*-romantique du lien entre les Aryens et la lumière semble aussi s'insérer naturellement dans le portraits de ces *Lichtmenschen* (Mosse 2006:21), ces « fils de la lumière » (Michelet 1864:iv), mais insister sur la symbolique de la lumière, en plus de cela, lui permet aussi de combler le vide qui embarrassait Lauffer en connectant sa théorie à diverses sources médiévales.

Prédécesseurs médiévaux du sapin de Noël d'après Huth

Récupération de la théorie de Tille « Blütenbaum = Lichterbaum »

L'emphase sur la *Licht* du *Lichterbaum* lui permet d'abord d'amalgamer en l'inversant la théorie d'Alexander Tille sur le développement du sapin de Noël et de la prétendre subordonnée à la sienne. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Tille s'était penché sur les coutumes de Noël, notamment sur leurs liens à la fête germanique de Yule dans sa forme pré-chrétienne, et ses conclusions, sceptiques, n'étaient pas pour plaire aux auteurs *völkisch*. (Tille 1899)

Tille pensait que les fleurs qui décoraient parfois les arbres étaient un élément crucial de l'explication de la coutume, lié en fait aux légendes médiévales de floraisons ou bourgeonnement miraculeux d'arbres à Noël, ou en tout cas en hiver. C'est un motif qu'on voit mentionné par des géographes

<sup>274</sup> « Aus der Vergleichung des Wintersonnenwende- und Neujahrsbrauchtums der indogermanischen Völker ergibt sich, dass es die wichtigste Kulthandlung dieser Zeit war, jedes Feuer und Licht zu löschen und neues Feuer mit dem sakralen Holzfeuerzeug zu erzeugen, das als symbolisches Sonnen- und Himmelsfeuer galt. Bevor das neue Feuer an der zentralen Stammeskultstätte entzündet war, durfte kein Feuer brennen. Diese wintersonnenwendliche Kulthandlung kann als die bedeutendste und tiefstinnigste des alten indogermanischen Heidentums bezeichnet werden. [...] Die Feuerweihe der katholischen Kirche geht, wie man längst erkannte, auf den germanischen Brauch der Feuererneuerung zurück. » *Lichterbaum*, p. 16.

<sup>275</sup> « Lauffer hat manche Einzelheit richtig erkannt, aber als Ganzes ist seine Arbeit verfehlt. Sie ist nicht nur einseitig, sondern grundfalsch. » *Lichterbaum* p. 14.

arabes<sup>276</sup>, dans la vie de Saint Hedwig<sup>277</sup>, dans le roman arthurien moyen anglais de *Sir Cleges* contenu dans des manuscrits de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle<sup>278</sup> ou encore dans les écrits de Johannes Nider (1430). Quoique cela puisse aussi être trouvé à de multiples autres moments de l'année<sup>279</sup>, Tille liait ça à la pratique de ramener, après une certaine période de froid, des rameaux dans la maisonnée et de les exposer à la lumière et à la chaleur pour les forcer à fleurir. Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, la coutume est mentionnée en hiver, notamment au Nouvel An, le bourgeonnement servant de bon ou mauvais présage. Cela prenait parfois place à Noël, sous forme de concours pour avoir le plus bel arbre, tel qu'observé à Nördlingen en 1786 avec des griottiers ou des cerisiers ; ou à Coburg en 1858 avec des branches de sureau, de tilleul ou à nouveau de cerisier. (Tille 175-6) En effet, cela fonctionne mieux avec les plantes qui fleurissent tôt. Tille note justement que c'est un cerisier qui fleurit dans la vie de Saint Hedwig. (Tille 171) Il concluait :

Donc il n'y a pas de doute que l'arbre de Noël moderne est simplement un substitut artificiel pour ces arbres et ces buissons en fleur<sup>280</sup>.

Invoquant aussi Mannhardt, Huth dit que dans le langage du « Volk », les fleurs sont équivalentes aux flammes, les deux étant des manifestations de la puissance intérieure de l'arbre, donc le « blühenbaum » est en fait « lichterbaum »<sup>281</sup>. Cela expliquerait pour lui pourquoi on ne voit pas de bougies sur les premiers sapins, puisque leur fonction est équivalente aux fruits et aux fleurs qui s'y manifestent déjà. (*Lichterbaum* pp. 34-5) C'est une inversion de l'argument de Tille (1893:220) qui arguait au contraire, aussi d'après Mannhardt, que les lumières (de *Durmart le Gallois* ou des *Continuations* du Perceval mentionnées ci-dessous) auraient originellement pu être des fleurs. (Cf. Brugger 16)

Non seulement il explique ainsi l'absence première de lumignons, mais connecte leur présence tardive aux premiers témoignages par cette logique commune qu'il y devine.

Il ajoute à cette discussion des fruits et fleurs des traditions et proverbes populaires disparates sur les pommes, évidemment signes de l'importance des pommes dans la mythologie germanique. (*Lichterbaum* pp. 37-8) S'y ajoutent aussi toute forme de sucreries, miel, pâtisseries, présents sur l'arbre et qui manifesteraient tout autant le pouvoir intérieur de l'arbre, et qu'il connecte plus avant à l'ambrosie et autres elixirs présents dans les mythologies indo-européennes. (*Lichterbaum*, p. 36)

#### Arbres lumineux arthuriens.

Tille peut aussi (1893:220) invoquer d'autres sources médiévales qui jouent un rôle dans le débat sur l'apparition de l'arbre de Noël, par exemple des arbres couverts de lumières qui apparaissent dans certains textes arthuriens au Moyen Âge<sup>282</sup> : dans la *Seconde Continuation* de Perceval<sup>283</sup>, attribuée à Wauchier de Denain (début XII<sup>e</sup> s.), Perceval voit un arbre couvert de lueurs, mais en s'approchant, elles disparaissent. Dans la « *Troisième* » *Continuation* de Manessier (c. 1220-1235), le Roi Pêcheur lui explique que c'était un « arbres d'enchantement » sur lequel se rassemblaient des fées<sup>284</sup>. Dans

<sup>276</sup> Tille 1899 :170-172 ; Jacob 1891:8-9, 171-2.

<sup>277</sup> Tille 1899:171 ; De Cleene et Lejeune, 196.

<sup>278</sup> Contenus dans les manuscrits NLS (National Library of Scotland) 19.1.11 (c. 1400) et Oxford Ashmole 61 (Bodleian 6922, c. 1425-30) cf. l'introduction de Laskaya et Salisbury 1995.

<sup>279</sup> Par exemple dans les vies des SS. Ciaranus de Saigir, Kentigern, Barrus, Berrachus, Aidus et Brynach, Cf. Grant 1938.

<sup>280</sup> Traduction personnelle de « So there is no doubt the modern Christmas tree is simply an artificial substitute for these trees and bushes in bloom. » (Tille 1893:176)

<sup>281</sup> « Die Blume in der Hand der weissen Frau wird ... als eine hellstrahlende Kerze bezeichnet. » ; « la Fleur dans la main de la Dame Blanche était ... désignée comme une bougie lumineuse » (Mannhardt *Germanische Mythen*, 1858:410, note 1, cité in *Lichterbaum* p. 35)

<sup>282</sup> Dans le motif-index des romans arthuriens en vers de Guereau-Jalabert (1993) c'est le motif F811.27 (6), « un arbre extraordinairement éclairé ».

<sup>283</sup> *Cont. II* vv. 32028-32264. Ed. Roach vol. IV 1971:491-500 ; cf. Brugger 1-5.

<sup>284</sup> Ed. Roach vol. V, 1983, *Cont. Manessier* vv. 32980-33021, trad. Toury 2004:85. Cf. Brugger 7.

*Durmart le Gallois* (c. 1250) le héros éponyme voit à deux reprises un arbre couvert de chandelles<sup>285</sup> dans les branches duquel court un très bel enfant qui est une représentation assez transparente du Christ (il arbore les Cinq Plaies sur ses mains, pieds, et au côté)<sup>286</sup>. Dans le foisonnement de bougies, Durmart remarque des bougies aux flammes claires, qui pointent vers le haut par contraste avec d'autres aux flammes noires, rouges ou bleues, qui pointent vers le bas. L'enfant tourne les claires vers la droite, et les autres, qui ont une « laide flamme », vers la gauche. Alors que la vision se dissipe, les claires montent au ciel tandis que les autres « tombèrent vers le bas en jetant une très grande fumée ». (Notz 746) Quand il demande ensuite au Pape ce que cela signifie il lui explique que ces bougies représentent des âmes respectivement bonnes ou mauvaises, suivant leur orientation et teinte<sup>287</sup>.

Alwin Schultz<sup>288</sup> et Karl Simrock<sup>289</sup> (tous deux cités par Tille 1893:337) imaginaient déjà avoir trouvé à l'origine du sapin de Noël, et Lévi-Strauss mentionne en passant que « sans relation aucune avec Noël, les Romains de la Table Ronde font état d'un arbre surnaturel tout couvert de lumières. »<sup>290</sup> comme une ramification possible de plus du syncrétisme à l'origine de la coutume. Cependant, Ernest Brugger a consacré un livre entier à ces deux apparitions d'arbres dans la littérature arthurienne et leurs liens possibles au folklore. (*op. cit.*) Il notait déjà que si on suit le texte, les deux apparitions des arbres ont explicitement lieu en été ce qui contredirait une association directe avec la période de Noël et du Nouvel An<sup>291</sup>. Il souligne aussi les occurrences folkloriques de flammes représentant l'âme des gens, qui laissent penser qu'il y a plus qu'une christianisation maladroite dans l'interprétation de *Durmart*. (Brugger 43-5)

Quoiqu'elles n'aient pas de rapport avec Noël, ces deux épisodes mettent clairement en scène des *Lichterbäume*, des arbres couverts d'une quantité impressionnante, merveilleuse même, de lumignons. Tille discute ces deux sources (1893:220, 237) et il y rajoute une occurrence possible de *Lichterbaum* dans le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach (c. 1205-1210) :

der vinsten man vil gar vergaz,  
dâ mîn hêr Gahmuret dort saz  
dâ wârn ave ungefüegiu lieht,  
von kleinen kerzen manec schoup  
geleit ûf ölbourne loup;

Dans la tente où s'était retiré mon seigneur  
Gahmuret, on oubliait qu'il faisait sombre :  
c'était comme s'il faisait grand jour, ce qui  
n'était pas le cas ; de nombreuses petites  
bougies posées sur des rameaux d'olivier  
faisaient une lumière étonnante.

*Parzival*, ed. Lachmann §82.21-29, in Tille 337

Trad. Buschinger 2010:219.

Lily Weiser-Aall (p. 91) reprenait cette interprétation chez Tille avec les deux exemples français, imaginant que Wolfram pensait peut-être à une sorte de chandelier en forme d'arbre, ce qui rejoindrait

<sup>285</sup> Contenu dans un seul manuscrit de la Bibliothèque des bourgeois de Berne, n° 113 fol. 236va-283 ; si on excepte la copie qu'en fit Moreau au XVII<sup>e</sup> s., aujourd'hui à la BnF (Moreau, 1565, XVIII). L'arbre apparaît brièvement une première fois aux vv. 1496-1540, mais une voix effraie Durmart et la vision disparaît avant qu'il puisse bien l'examiner (Berne fol. 240vb-c ; éd. Stengel 1873:43 sqq. ; trad. Notz. 2000:581-2) avant que l'épisode soit répété à la fin du roman aux vv. 15541-15931. (Stengel 1873:431 sqq. ; trad. Notz 746-7) ; cf. Brugger 12-16.

<sup>286</sup> Sur cet épisode de l'enfant, qui combine un autre motif de la *Deuxième Continuation*, l'enfant dans l'arbre, et qu'on retrouve aussi dans le *Perceval en prose* (trad. Baumgartner 1989:385), voir Brugger (*passim*) ainsi que Saly 1994:171-186.

<sup>287</sup> *Durmart* vv. 15819-865, Ms. Berne 283rc-va, éd. Stengel 438-440, trad. Notz 746, cf. Brugger 14.

<sup>288</sup> Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger*, 1889, 2<sup>ème</sup> ed. I.364, cité par Brugger 16.

<sup>289</sup> Simrock, *Handbuch der deutschen Mythologie*, Bonn, 4<sup>ème</sup> ed., 1874, p. 571, cité par Brugger 16.

<sup>290</sup> Claude Lévi-Strauss, « Le Père Noël supplicié », *Les Temps Modernes* n°77, 1952, p. 1578.

<sup>291</sup> L'aventure de Perceval avec Bagomedes avait eu lieu avant la Saint-Jean (Continuation II v. 30837 ; Rochat 79) Wauchier y parle d'ailleurs de « *le verde herbe or l'erbe fresce et verdoiant qui [...] ert longe creue and of the caurre [calor] which allowed ladies and gentlemen to live in a tent and to sit on the green grass* » (Brugger 18) pour Durmart c'est peu après la Pentecôte (« Li douz mois de mai est entree [...] » v. 921 sqq. ; Stengel 1873:27)

les idées de Huth discutées ci-après. On trouve aussi cette lecture chez E. E. Martin qui avait édité le *Parzival*. (1903:II.89)

Là-dessus il vaut la peine de traduire la note de Brugger :

On a cru, à tort, qu'un troisième roman arthurien représentait un arbre illuminé, à savoir le « Parzival » de Wolfram (dans la portion de Gahmuret [le père de Perceval] qui n'existe pas chez Chrétien). [...] Tille [1893:220] pense que « peut-être » ce passage atteste de l'existence d'un Lichterbaum, mais ce n'est pas clairement dit si les feuilles sur lesquelles brûlent les chandelles étaient sur les arbres ou étaient une décoration de la table, etc. Martin dit assez définitivement dans sa note : *Les chandelles étaient disposées sur des oliviers vivants* (?? dans la tente ?) *comme cela se fait encore de nos jours avec des sapins pour Noël*<sup>292</sup>.

Cette interprétation est impossible. Cela serait une idée ridicule que des chandelles, non, même des *ungevüegiu lieht*, des fagots [*bundles*] de chandelles [...] soient fixées sur les feuilles et non les branches d'un arbre.

Par ailleurs, un véritable Lichterbaum aurait suscité une description bien plus enthousiaste et détaillée comme dans les [Continuations] et le Durmart français.

(Trad. personnelle de Brugger 14-5)

Il faut dire que Tille reconnaît le manque de clarté du texte sur ce point : « Sie ist jedoch nicht ganz klar. » (1893:220) Allant encore plus loin, Huth prend le temps de réfuter explicitement cette erreur de traduction dans ses notes de fin :

Il faut indiquer expressément que l'allégation qu'on lirait un arbre avec des lumières dans le Parzival de Wolfram von Eschenbach est basée sur une erreur (probablement d'après la traduction erronée de Simrock, Parzival et Titurel, 1849<sup>2</sup>, p. 90).

Le passage est utilisé dans les analyses de Alvin Schulz, de Tille, p. 220, 337, Weiser p. 91, entre autres bien que le texte soit clair [...] Il n'est pas question de bougies sur des oliviers<sup>293</sup>.

Pourtant, malgré ce détour, Huth ne discute pas plus par contre les deux arbres illuminés venant des romans français alors que leurs textes sont bien plus explicitement des descriptions d'arbres couverts de chandelles. Il va même jusqu'à corriger sur le *Parzival* les errements de la génération de mythologues qui avait inspiré Wagner. Peut-être la langue française de ces textes rend cette tradition par trop méditerranéenne à son goût et pas assez germanique. La connexion à la légende de l'arbre de vie pourrait aussi être un obstacle, même si ça n'a pas semblé le gêner dans le reste du livre.

#### Candélabres médiévaux

Huth évoque par contre abondamment une autre ramification possible pour son Lichterbaum, qui prend le contre-pied d'un arbre couvert de chandelles : des chandeliers médiévaux en forme d'arbre, certains étant décorés avec des feuilles ou des bourgeons. Son cahier d'illustrations en contient six exemples<sup>294</sup>. Dans une note, il désigne les *Bom* de Riga et Reval comme étant des *Baumleuchter*<sup>295</sup>.

Cependant, un problème devient évident : une fête hivernale dont le mécanisme central serait d'allumer un chandelier fera beaucoup plus immédiatement penser de nombreux lecteurs à la fête juive de Hanouccah<sup>296</sup> et l'allumage de la *hanoukkiah*, de même que son lien à la *menorah*, autre chandelier

<sup>292</sup> « Die Kerzen waren auf lebende Oelbäume gesteckt wie es noch heutzutage mit den Tannen zu Weihnachten geschieht » (Martin 1903:II.89)

<sup>293</sup> « Ausdrücklich sei bemerckt, dass die Behauptung, in Wolfram von Eschenbachs Parzival sei von einem Baum mit Lichtern die Rede, auf einem Irrtum beruht (der möglicherweise auf der falschen Übersetzung von Simrock, *Parzival und Titurel*, 1849<sup>2</sup> S. 90, beruht). Die Stelle wird nach dem Vorgange von Alvin Schulz von Tille, S. 220 u. 337, Weiser S. 91, u. a. herangezogen, obwohl der Text eindeutig ist [...] Von Kerzen auf Ölbaumlaub ist nich die Rede.» *Lichterbaum*, p. 57, note à la page 41.

<sup>294</sup> Illustrations n° 27-32, pp. 77-82.

<sup>295</sup> Note 13 à la page 42 (*Lichterbaum* p. 58).

<sup>296</sup> La fête commémore la révolte des Maccabées et l'allumage de la hannoukiah est généralement connecté au miracle de la fiole d'huile qui est (quoique proche du miracle du feu de II Maccabées I:18-

rituel. Cela serait un problème évident dans une brochure nazie cherchant au contraire à affirmer l'origine aryenne de la coutume. Si évident en fait que Huth doit l'aborder explicitement en supposant que derrière le maquillage chrétien devaient se trouver d'antiques chandeliers rituels d'origine germanique :

La diffusion de ces chandeliers dans les témoignages des peuples germaniques rend très vraisemblable que subsistaient chez eux des chandeliers de culte germaniques, qui ont été modifiés dans leur forme et adaptés aux idées et aux traditions bibliques.

Les chandeliers de bronze de plus de quatre mètres de haut sont en partie influencés par la figure du chandelier à sept branches de l'Ancien Testament<sup>297</sup>.

Embarrassant, mais ce n'est rien qu'un peu d'imagination, aidée par le folklore, ne puisse résoudre :

Mais il serait trop facile de les expliquer comme des répliques du chandelier du Temple de Jérusalem, tel qu'il est représenté sur l'arche de Titus.

L'art populaire allemand connaît le motif d'un arbre stylisé avec généralement six ou huit branches, dans lequel les oiseaux nichent et se tiennent debout sur le cerf<sup>298</sup>.

Il cite pour cela des collections récentes de broderie et d'art graphique populaire<sup>299</sup> insistant sur le nombre pair de bois de cerfs. De même il y a des cerfs au pied du chandelier de Paderborn, et ça ne peut pas être une coïncidence !<sup>300</sup>

Ces chandeliers germaniques *préchrétiens* sont déjà une fiction relativement élaborée étant donnée l'absence totale de preuves que Huth invoque ici, mais il se complique encore la tâche en voulant remédier à la symbolique biblique de certains luminaires d'Église. En effet, on trouve des *Radleuchtern* (lustres-roues, de forme circulaire) modelés sur la description de la Jérusalem céleste dans l'Apocalypse de Jean. Par exemple celui de Hildesheim (c. 1070) ou le *Hartwicleuchter* de Comburg<sup>301</sup> (c. 1130) qui prennent la forme d'un rempart de ville, divisé en douze, sur lequel s'échelonnent des saints et prophètes.

Huth prétend alors que les prédécesseurs païens de ces chandeliers imitaient en fait la demeure des dieux germaniques et que c'est là l'inspiration de ces *Radleuchtern* :

La conception du chandelier-roue en tant que Jérusalem céleste pourrait également avoir un modèle germanique, si l'on suppose que les chandeliers de culte germaniques imitent une ville des dieux (*Götterburg*) ou un Walhall<sup>302</sup>.

---

36) probablement décrit pour la première fois dans la *Meguilat Ta'anit* (probablement du I<sup>er</sup> siècle), puis dans le Talmud de Babylone (Chabbat 21b) (VI<sup>e</sup> s.). Indépendamment de la dynamique d'historicisation des fêtes juives et des incertitudes de datations des différentes pratiques de la fête c'est néanmoins probablement antérieur à tous les témoignages germaniques invoqués par Huth.

<sup>297</sup> « Die Verbreitung dieser Leuchter im Berichten germanischer Völker macht es sehr wahrscheinlich dass in ihnen germanische Kultleuchter fortleben, die in der Form abgeändert und biblischen Vorstellungen und Überlieferungen angeglichen wurden. Die z. T. über vier Meter hohen bronzegedoffenen Baubleuchter sind durch die Gestalt des siebenarmigen Leuchters des Alten Testaments beeinflusst. » *Lichterbaum*, p. 41.

<sup>298</sup> « Aber man macht es sich zu einfach, wenn man sie für Nachbildungen des Jerusalemer Tempelleuchters, wie er auf dem Titus bogen dargestellt ist, erklärt. Die deutsche Volkskunst kennt das Motiv eines stilisierten Baumes mit meist sechs oder acht Ästen, in dem Vögel nisten und an dem Hirsche stehen. » *Lichterbaum*, p. 41.

<sup>299</sup> La note 7 de la page 41 renvoie à « Belege z. B. bei G. Lehmann, *Niderrheinische Stöckmustertücher*, 1936<sup>2</sup> M Grete Dircks, *Schöpferische Gestaltung der deutschen Volkskunst*, 1935 (hier auch die weitere Literatur). » *Lichterbaum*, p. 57.

<sup>300</sup> « — Es verdeint beachtet zu werden, dass am Fusse des Baubleuchters zu Paderborn Hirsche stehen. » (*Lichterbaum*, p. 42)

<sup>301</sup> Huth cite ces deux en *Lichterbaum*, p. 57 (note à la page 41). Photographies dans l'annexe 17.

<sup>302</sup> « Die Gestaltung der Radleuchter als himmlisches Jerusalem könnte ebenfalls ein germanisches Vorbild haben, wenn man annimmt, dass germanische Kultleuchter eine Götterburg oder Walhall nachbildeten. » *Lichterbaum*, p. 57 (note à la page 41).

Signe du caractère *ad hoc* de cette réponse, Huth ne cherche pas vraiment à montrer par ailleurs que l'arbre-lumineux (centre de sa théorie) était la *demeure* des dieux. Il admet sans peine que ces représentations bibliques et coutumes juives ont ultimement influencé les luminaires d'Eglise, mais cherche à retourner la direction de l'influence culturelle, assez maladroitement, en prétendant que à chaque fois se cacherait derrière une coutume germanique plus ancienne, avec laquelle elle se mélangea. De même, il admet que la *menorah* est une image de l'Arbre-Monde, simplement il assure le lecteur que cette image a été volée ultimement aux indo-européens<sup>303</sup>.

C'est une stratégie qu'on trouvait déjà dans l'exposition *Der Heilbringer* où il avait aidé Wirth à mettre en scène une religion messianique venue de Thulé, supposément préchrétienne. Un article (non-publié) de Otto Paul suit la même idée quand il dit que lors de l'exil à Babylone, les Juifs auraient emprunté à la « tradition aryenne » le mythe du Déluge et la doctrine du Rédempteur (*Erlöser*), Noé étant pour lui modelé d'après Mani, Yima ou Zarathoustra<sup>304</sup>.

#### Personnages tués sur l'Arbre-Monde

Point culminant de cette tentative de révéler les fondements pagano-aryens occultés par le christianisme, la conclusion du livre s'attaque à la Crucifixion elle-même.

Huth citait plus haut le chandelier de la basilique de S. Kuniberts à Cologne (XV<sup>e</sup> s.), où l'on voit le Christ crucifié, mais sur un arbre bourgeonnant, formant le chandelier, au lieu d'une croix<sup>305</sup>.

Huth y voit un parallèle à la tradition vieil-anglaise la Croix décrite comme un arbre, dans le cadre de la légende médiévale plus large du bois de la Croix qui serait issu de l'arbre de Paradis. Nommément il cite le Rêve de la Croix (*The Dream of the Rood*) un texte conservé dans le manuscrit de Vercelli<sup>306</sup> (c. 1000) et qui raconte un songe où le narrateur a une vision de la Sainte Croix, transfigurée, et qui lui raconte la Crucifixion de son point de vue, disant même : « Je me rappelle quand j'ai été abattu à la bordure d'une forêt / coupé de mes racines »<sup>307</sup>.

Un texte au sujet donc très chrétien, mais avec une poétique anglo-saxonne, et dans laquelle par exemple Richard North, a pu chercher un sous-texte païen<sup>308</sup>. Huth par contre doit limiter ses citations au maximum :

<p>« Mir deuchte [p. 41] ich sähe einen wundersamen Baum in der Luft schwebend von Licht geben, der Bäume glänzendsten: das ganze Zeichen war mit Gold übergossen ... Das war gewiss nicht einse Verachteten Galgen. »</p>	<p>« [...] I saw a most wondrous tree raised aloft / enveloped in light, the brightest of beams / All that beacon was encrusted with gold [...] Indeed that was not a criminal's gallows »</p>	<p>« þuhte me þæt ic gesawe sylicre treow / on lyft lædan, leohte bewunden, / beama beorhtost. Eall þæt beacen wæs / begoten mid golde. [...] »</p>
--	--	---

(l. 4-10)

<sup>303</sup> « Er ist längst als Weltbaumdarstellung erkannt worden. Übrigens ist der siebenarmige Leuchter des Alten Testaments auch ein Nachbildung des Weltbaumes, und seine Ollichter brennen in Mandelbaumblüten 8). » Note : H. Gunkel, *Leuchter im Alten Testament, in Religion, in Geschichte und Gegenwart*, 1912:III, Ep. 2080.

<sup>304</sup> « Als die Juden in der sogenannten babylonischen Gefangenschaft waren, wurden auch sie mit dieser Lehre bekannt, die wir besonders bei den Iraniern ausgebildet finden. Als sie dann ihre heilige Schrift abfassten, die uns unter dem Namen "Das alte Testament" vorliegt, nahmen sie auch entsprechende Mythen auf. So kam die Erzählung von der Sintflut in ihr Geschichtsbuch. Auch der Bericht vom Auszug der Kinder Israels aus Aegypten trägt Züge von Weltuntergangssagen. Das alles entlehnten sie aus arischer Ueberlieferung. » Paul 1939, éd. Gerd 10

<sup>305</sup> Voir l'annexe 18 pour des images.

<sup>306</sup> Édition et traduction Kelly et Quinn 1999.

<sup>307</sup> « I still remember that I was hewn down at the edge of a forest / cut off from my roots », trad. Kelly et Quinn 1999:43, « þæt wæs geara iu, (ic þæt gyta geman), / þæt ic wæs aheawen holtes on ende, / astyred of stefne minum. » (l. 28-30)

<sup>308</sup> Voir son *Heathen Gods in Old English Literature*, North 1997:272-289.

« An diesem "Siegbaum" [...] »	« Splendid was that victory tree »	« Syllic wæs se sigebeam, » (l. 13)
« hatte "der junge Held" den Opfertod erlitten 3). »	« the young warrior stripped himself, who was God Almighty »	« Ongyrede hine þa geong hæleð, (þæt wæs god ælmihtig), » (l. 39)

*Lichterbaum*, pp. 40-41

Texte et traduction Kelly et Quinn 1999:44-5

Contournant les parts les plus évidemment chrétiennes, il souligne seulement deux thèmes :

1. que « le jeune héros (*hæleð*) avait subi la mort sacrificielle » et l'appellation arbre de victoire (*sigebeam*) donné à la Croix, qui peuvent cadrer avec le culte de la force nazi.
2. la brillance éclatante de la Croix, d'or et de lumière, registre naturel du merveilleux chrétien et des manifestations divines, mais qui s'insère dans sa combinaison de l'arbre et de la lumière

Ce qui nous amène au cœur de la thèse de Huth : les Iraniens, les Indiens, et surtout les Germains ont préservé l'image de l'Arbre-Monde. (*Lichterbaum*, p. 48) L'arbre de Noël aurait originellement été modelé sur ce symbole, mais cette connexion symbolique fut oubliée, de par la suppression des coutumes germaniques par l'Église. Mais comme la coutume a heureusement perduré dans le temps, Huth peut résoudre cette coupure symbolique en ravivant son sens véritable.

Le plat de résistance en étant donc Odin sacrifié sur l'Arbre-Monde, probablement Yggdrasil, tel que décrit dans la *Hávamál* :

Veit ek, at ek hekk vindga meiði á nætr allar níu, geiri undaðr ok gefinn Óðni, sjalfr sjalfum mér, á þeim meiði er manngi veit hvers af rótum renn.	Je sais que je pendis A l'arbre battu des vents Neuf nuits pleines Navré d'une lance Et donné à Ódinn Moi-même à moi-même donné — A cet arbre dont nul ne sait D'où proviennent les racines.
--	--

*Hávamál* §138

Trad. Boyer (*L'Edda Poétique*, 1992:196)

Pour Huth cela s'ajouterait à l'idée anglo-saxonne de la Croix vue comme un Arbre, et les chandeliers médiévaux, notamment celui de Cologne, où le Christ est bien cloué sur un chandelier-arbre, des fragments qui rassemblés montreraient la germanité profonde de cette image.

Mais, à nouveau, les parallèles à la Crucifixion sont peut-être un peu *trop* précis, typiquement le fait qu'Odin soit également blessé d'une lance, et on soupçonne à bon droit que l'influence aurait pu aller dans l'autre sens, surtout quand ce texte semble écrit un millénaire après les évangiles.

De prime abord, la rédaction des *Hávamál* pourrait être datée autour de l'an 1000, date de la conversion nominale de la Scandinavie à la Chrétienté — le Codex Regius datant d'autour de 1270. Cependant, dans cette compilation de proverbes et de conseils, quelques analystes crurent deviner des influences venues du continent, et possiblement chrétiennes. Régis Boyer crut y voir, peut-être à tort, des parallèles au livre des Proverbes. (Boyer 1992 :167) De façon plus significatives, Klaus Von See remarquait des combinaisons de mots qui étaient pratiquement unique en Vieux Norrois, mais qui ressemblaient beaucoup par certains aspects aux distiques de Caton. (Von See 2001) Son postulat étant qu'au moment où la Scandinavie commençait à importer toute la culture chrétienne, classique et courtoise du continent, il y eut un mouvement de « Norsification » en réponse, une tentative d'acclimater

cette importation aux canons de la poésie locale par exemple, de la revaloriser en face de cette importation, afin de ne pas trop céder en prestige culturel. Un exemple serait la rédaction des *Riddarasögur*, les Sagas des Chevaliers, des traductions de la littérature arthurienne d'abord commandées par Hákon IV, incluant par exemple les œuvres de Marie de France ou de Chrétien de Troyes, remplaçant souvent leurs conventions littéraires courtoises par celles des sagas. La *Hávamál* se voudrait donc une réponse à la littérature gnomique qu'on importait du continent et devrait donc plutôt être datée autour de 1200. Ces arguments restent certes controversés. Carolyne Larrington avance que les tentatives de mettre cette influence continentale en évidence restent insatisfaisantes et incomplètes<sup>309</sup>. La question de l'influence chrétienne reste cependant bien plus large que les emprunts poétiques ponctuels.

## Problèmes du Lichterbaum

Un retour à Wirth : racines impaires et branches paires ?

Une part énigmatique du livre de Huth reste la numérogie étrange qui accompagne sa tendance à compter les branches ou les racines des « arbres » qu'il discute. Au sujet de la menorah, il dit :

Sur certaines images [la *menorah*] a trois racines, ce qui est pourquoi nous ne pouvons pas réellement penser aux origines babyloniennes, mais plutôt aux origines indo-germaniques de cette ancienne lampe de temple juive<sup>310</sup>.

Plutôt qu'éclaircir le lien qu'il y aurait entre le nombre de trois pieds et le caractère intrinsèquement indo-européen de l'image, la note renvoie à une des tables des *Heilige Urschrift* de Wirth<sup>311</sup>.

Correspondant à cette idée que le Lichterbaum indo-européen aurait trois racines, c'est-à-dire un nombre impair, Huth affirme qu'il aurait par contre un nombre pair de branches. Il fait ainsi un lien entre les rayons des *Radleuchtern* et autres roues de l'année, et le nombre de branches de l'arbre, toujours pair :

Les arbres-tréteaux à six et huit branches correspondent dans leur signification aux étoiles à six et huit pointes, et il est probable que les roues à six ou huit rayons servent également de lustre de Noël.

L'arbre est un ancien symbole du cercle annuel, de par son verdoisement et son flétrissement, saisissante vision de l'éternel devenir et déclin.

Il est donc permis de rapporter le nombre de branches des arbres-tréteaux aux rayons de la roue annuelle (31).

L'étoile à six ou huit branches est le symbole le plus commun de l'art paysan.

Il me semble que la prévalence des roues à six, huit ou douze rayons dans le symbolisme des autres peuples indo-européens et surtout les Indo-Aryens, montre que nous avons affaire à un des plus anciens symboles indo-européens (32).

[Note 32] Herman Wirth a correctement reconnu les relations entre les symboles de l'arbre de l'année et de la roue de l'année<sup>312</sup>.

<sup>309</sup> Voir Larrington 1991, mention récente de ces arguments chez McKinnell 2007.

<sup>310</sup> « Auf manchen Abbildungen hat er drei Wurzeln, weshalb man nicht so sehr an babylonische als vielmehr an indo-germanische Herkunft dieses altjüdischen Tempelleuchters denken könnte. » *Lichterbaum*, p.41.

<sup>311</sup> Cite : « 9) Herman Wirth, *Heilige Urschrift*, 1931-36, Bd. 2, Tafel 164 ». Voir annexe 23 pour l'image.

<sup>312</sup> « Die sechs- und achtästigen Baumgestelle entsprechen in ihrem Sinngehalt den sechs- und achtstrahligen Sternen, und es ist zu vermuten, dass auch sechs- oder achtspeichige Räder als Weihnachtsleuchter Verwendung fanden. Der Baum ist ein altes Sinnbild des Jahreskreises, da er in seinem Grünen und Welken das ewige Werden und Vergehen eindrucklich vor Augen stellt. Es ist daher erlaubt, die Zahl der Aste der Baumgestelle auf die Speichen des Jahresrades zu beziehen (31). Das sechs- oder achtstrahligen Stern das verbreitetste Sinnbild unserer Bauernkunst. Es scheint mir darüber kein Zweifel des meist sechs-, acht- oder zwölfspeichigen Rades in der Symbolik anderer

Il nous faut donc peut-être revenir à l'œuvre de Wirth, bien qu'elle ait peu contribué au livre jusqu'ici, afin de comprendre cette part de son interprétation.

*Der Heilige Urschrift der Menschheit* (1931-6) de Herman Wirth est une tentative de compilation et d'interprétation de glyphes et d'images tirés de toutes les périodes historiques, et surtout préhistoriques, possibles à travers le monde. Wirth essaie d'y déceler les reliquats d'une civilisation atlante nordique qui aurait déferlé sur le monde à l'aube de l'humanité, leur proto-écriture (Urschrift) fondant la plupart des traditions alphabétiques et picturales du monde.

Il est difficile de présenter charitablement cette entreprise, qui consiste principalement à découper ce long catalogue de représentations picturales en leurs plus petits éléments graphiques, en leurs formes les plus élémentaires, puis à attribuer un sens plus profond à chacun de ces « symboles » (l'homme, l'arbre-monde, etc.) que Wirth agence ensuite dans un supposé alphabet proto-runique atlante de sa composition.

Les combinaisons des Runes ainsi isolées que Wirth détecte ensuite (l'homme dans l'arbre, le dieu de la foudre, etc.) sont interprétées dans une sorte de jeu de rébus kabbalistique, lui permettant de reconstituer les mythes et la pensée de cette civilisation atlante primordiale, à mesure qu'ils se sont dégradés en se diffusant à travers le monde. Par exemple, en assemblant la rune Y (Algiz) et la pseudo-rune λ (sa version inversée, Yr, popularisée par l'ésotérisme de List par exemple) il constitue l'équation suivante :

tuimach = zwei Menschen = Tuisto, der Zwiefache (name des gottessohnes bei Tacitus)<sup>313</sup>

Un rébus pour le moins hasardeux contribue ainsi à lier ces glyphes à la maigre mention de Tuisto chez Tacite et à sa reconstruction de la religion atlante, en l'occurrence à la figure messianique d'un Gottessohn, un Fils de Dieu, qui couperait l'herbe sous le pied du christianisme.

On multiplierait sans peine les exemples d'interprétations du même tonneau de par la structure du livre, qui est surtout un passage en revue linéaire de son catalogue d'images, mais sans que ce soit toujours éclairant.

Une réponse plus pragmatique à toutes ces spéculations pourrait être que d'une part, certains symboles peuvent être rapprochés par un phénomène de convergence, des hommes représentant indépendamment des choses faisant partie de leur environnement commune, par exemple des silhouettes humaines ou, justement, des arbres. La similarité des symboles vient de ce que des êtres humains avec des systèmes de perception similaires essaient de représenter la même chose<sup>314</sup>.

D'autre part, il n'existe qu'un nombre limité de sigles élémentaires (traits, triangle, croix, rond, etc.) et que des combinaisons similaires se retrouveront forcément à travers tous les continents, par la simple combinatoire des possibilités. Cela n'implique bien sûr pas que tout symboles similaires soient connectés par un alphabet atlante qui leur aurait donné naissance.

En ce qui nous concerne plus directement, pour l'analyse qu'Huth invoquait explicitement, Wirth aborde au début de son livre un groupe de symboles constitué de cercles traversés par divers diamètres et autres axes. Il les interprète comme des symboles de la roue de l'année, qui représenterait donc

---

indogermanischer Völker wie vor allem der Indoarier zeigt, dass wir es mit einem der ältesten indogermanischen Symbole zu tun haben 32). » Lichtenbaum, p. 29 ; « [Note 32] Die Beziehungen zwischen den Jahrbaum-Sinnbildern und dem Jahresrad hat Herman Wirth richtig erkannt. [p. 55] » *Lichtenbaum*, p. 55.

<sup>313</sup> Voir le bas de la table 3 du second volume contenant les illustrations. (Annexe 20)

<sup>314</sup> Pour reprendre notre typologie ci-dessus, ce serait ici défendre l'hypothèse de convergence contre la diffusion (défendue par Wirth) ces deux étant d'ailleurs les deux alternatives que Lévi-Strauss donnait lorsqu'il rejetait l'inconscient collectif jungien : « S'il existe des contenus communs, la raison doit en être cherchée, soit du côté des propriétés objectives de certains êtres naturels ou artificiels, soit du côté de la diffusion et de l'emprunt, c'est-à-dire, dans les deux cas, hors de l'esprit. » Lévi-Strauss 1962:88.

différentes transformations du calendrier atlante à mesure qu'ils ont migré plus loin de leurs latitudes nordiques originelles. (tab. 1, 2, 3 et 4 voir annexe 20)

L'arbre de vie est un autre des symboles élémentaires qu'il dégage de ses recherches, cependant il s'agit ici d'un *Jahres- Lebens- und Wissensbaum*, un arbre de l'année, de la vie et de la sagesse<sup>315</sup>. Car en plus en plus d'être combiné avec la roue de l'année (e.g. tab. 139) l'arbre aurait un lien encore plus intime avec, en ce que dans ce langage pictural, une roue de l'année serait équivalente au dessin d'un arbre, pour peu que le nombre de ses rayons soit égal au nombre de branches de l'arbre. (Wirth 1936:I.403-4 et tab. 3 et 4, voir annexe 20)

Revenons au nombre de trois racines de l'arbre-monde, qui indiquerait son caractère indo-européen. On peut commencer par noter que la *Grímnismál* (§31), parle de trois racines pour Yggdrasil, donc peut-être est-ce simplement cela qui est impliqué :

Þrjár rætr standa	Trois racines
á þrjá vega	Partent dans trois aires
undan aski Yggdrasils;	Du frêne Yggdrasill ;
Hel býr und einni,	Hel demeure sous l'une
annarri hrímpursar,	Sous l'autre les Thurses du givre
þriðju mennskir menn.	sous la troisième, l'espèce humaine

*Grímnismál* (§31) Trad. Boyer §31 (*L'Edda Poétique*, 1992:642)

En outre, un calcul (que ni Huth ni Wirth ne font explicitement) pourrait nous pointer du côté des « neuf mondes » de la mythologie nordique. Si trois mondes sont sous les racines d'Yggdrasil (à priori *Helheim*, *Midgard*, *Jötunheim*) les textes norrois ne sont pas spécialement clairs sur où se situent les six restants (*Ásgard*, *Vanaheim*, *Álfheim*, *Svartalfheim*, *Niflheim* et *Muspellheim*) mais si on les imagine dans les branches, cela ferait effectivement trois racines et six branches, un nombre impair de racines et pair de branches. Cela est compliqué par le fait que les différentes sources ne sont pas du tout claires sur l'organisation de ces mondes entre eux, ni sur leur nombre ou même leur identité. En outre, comme nous l'avons dit même si le calcul est cohérent, il reste spéculatif : on ne le trouve explicitement ni chez Huth ni chez Wirth.

Cependant, la *Grímnismál* reste une explication économique pour le nombre de trois racines. En effet, Wirth insiste aussi sur ce que Yggdrasil a trois racines, invoquant *Grímnismál* 31 et *Gylfaginning* 15. (Wirth 1936:I.407, voir annexe 24)

Mais on peut y rajouter que, dans les hiéroglyphes de Wirth, la rune λ (Yr) signifie le pied (*Fuss*) ou les racines (*Wurzeln*) de l'arbre-monde<sup>316</sup>. Les trois Nornes au pied d'Yggdrasil sont pour lui trois prêtresses de l'ère Mégalithique, « dans λ, la racine tripartite de l'arbre de vie, du monde et des dieux »<sup>317</sup>.

Cette rune peut aider à comprendre un autre choix symbolique de Huth : celui du pictogramme qu'il a utilisé sur sa couverture. En effet on le retrouve dans la table des *Heilige Urschrift* à laquelle il renvoyait pour expliciter son tripode forcément indo-européen (tab. 164), et plus précisément le symbole 31 de cette table, et Wirth l'avait également mis dans une des tables de son *Aufgang der Menschheit*. (Tab. IIIa, voir annexe 23 pour une reproduction)

Au-delà de l'ironie de ce que le glyphe choisi pour son *Lichterbaum* indo-européen soit apparemment issu d'une synagogue de Palestine, on peut relever que ce choix graphique évoque assez fortement

<sup>315</sup> Dans le volume II des illustrations, voir les tables 138, 139, 147, 148, 152, 153, 161, reproduites dans l'annexe 21

<sup>316</sup> E.g. Wirth 1936:I.225, 407, 448-9, 456-7, voir annexe 24 pour une reproduction, difficile à citer dans le fil du texte de par les caractères spéciaux requis pour les runes.

<sup>317</sup> « im λ, der "dreiteiligen" Wurzel des Lebens-, Welten- und Gottesbaumes », Wirth 1936:I.225, voir annexe 24. Cette expression « dreiteiligen Wurzel », reparait ailleurs, e.g. Wirth 1936:I.430, voir annexe 25.

les déclinaisons de hiéroglyphes et la runenmania de Wirth. Le symbole semble combiner les racines de la pseudo-rune 𐌺 (Yr) et un des symboles du monde (*Welt*) pour Wirth (\*). Si on fait abstraction de sa pointe, la croix formant ses quatre branches s'inscrit dans cette idée du nombre pair de branches des arbres équivalant au nombre de rayons des roues de l'année.

À une période où Wirth est largement ostracisé ou en tout cas mal vu au sein des institutions nazies, il faut peut-être y voir un clin d'œil de Huth à son ancien maître, une légère allusion cachée à l'Atlantide et son supposé proto-alphabet secret. L'Atlantide avait intéressé Huth avant, et il reprendra le sujet après la guerre, mais, sans doute par calcul, il met ici le sujet de côté et ne le connecte pas à son livre au-delà de ce tribut possible à la *Runenmania* de son mentor déchu.

Ceci étant dit, Wirth n'insiste pas tant que cela sur le *Weihnachtsbaum*, l'arbre de Noël en tant que tel. En passant, il l'aborde parfois en le connectant aux autres constellations de symboles qu'il échaffaude (ce qui n'est pas surprenant tant il essaie de tout connecter) par exemple en parlant de peintures rupestres de navires auprès desquels sont représentées des formes qu'il interprète comme végétales :

C'est le bateau, qui amène l'arbre de Noël, l'arbre toujours vert de Yule et de l'année, l'arbre de vie, de la lumière, de la vie<sup>318</sup>.

Le livre de Huth prolonge donc plutôt les spéculations folkloristiques de Lauffer ou Weiser-Aall, plutôt que celles de Wirth. À vrai dire, quoiqu'il parle parfois du solstice d'hiver, les mentions du sapin de Noël sont rares, et il semble faire des mentions plus fréquentes et plus développées des *midsommarstång*, par exemple, des mats décorés de couronnes et guirlandes de végétation, généralement dressés en Scandinavie, au contraire, au solstice d'été<sup>319</sup>. C'est d'ailleurs un de ces mats décorés qui illustre la couverture de son *Der Aufgang der Menschheit*. (voir annexe 25)

#### Quelques parallèles encombrants

Un problème supplémentaire étant que les arbres décorés ne sont pas du tout l'apanage de Noël ou du solstice. On pense premièrement aux mats, arbres de mai et autres *maypoles*<sup>320</sup>. Van Gennep avait observé que

Les enfants [il ne précise ni où ni quand mais cela semble tiré de ses propres observations], à la fête de Saint-Grégoire le 12 mars, promenaient leur évêque des écoliers et l'accompagnaient de deux arbres à sucreries et d'un bâton décoré de bretzels et de rubans. (*Manuel*, p. 2567)

Venetia Newall liste aussi les occurrences d'arbres de Pâques<sup>321</sup> qui, saison oblige, sont décorés d'œufs. Quoique ce soient des occurrences récentes d'après les observateurs eux-mêmes<sup>322</sup>. De par le caractère mobile de Pâques, ils se mélangent d'ailleurs avec les arbres de Mai proprement dit, au début de mai, ainsi que ceux de la Pentecôte ou du début de l'été. (Newall 1971:310-5)

Huth ne prend d'ailleurs souvent pas le temps de situer au fil de l'année les arbres décorés qu'il mentionne, certains venant d'ailleurs aussi d'occasions non-calendaires, comme les mariages.

<sup>318</sup> « Es ist das Schiff, das den Weihnachtsbaum bringt, den immergrünen Jul- und Jahrbaum, den Lebensbaum der Licht- und Lebenswende. » Wirth 1936:I.428, voir tab. 160, reproduits en annexe 22.

<sup>319</sup> Wirth 1936:I.229-430 ; voir tab. 163 pour des photos de *midsommarstång*, reproduit en annexe 25.

<sup>320</sup> Sur les *maypoles*, et les théories sur leurs origines préchrétiennes Hutton 1996:233 *sqq.*

<sup>321</sup> Sur les *Egg Trees*, voir Newall 1971:306-320.

<sup>322</sup> « R. D. Lingle, druggist at Tenth and Chesnut, has in his parlour, for the pleasure of his little daughters, a new kind of tree, which was placed there on Easter Eve, and has been called an Easter Egg Tree [...] » *The Reading Eagle* (24 avril 1876) cité par Newall 306. ; « At Christmas-time evergreen trees laden with choice and rare gifts etc. are very common but a similar tree adorned with mottled and very coloured eggs is an unusual ornament for the house to please the children and excite their fancy. It made a beautiful appearance and was quite as appropriate as the time-honoured Christmas Tree. » *Lebanon Daily Times* (3 avril 1877) cité par Newall 307.

On pourrait rétorquer que cela n'est pas une part centrale de son argument, même si le lien au solstice, supposé Nouvel An des anciens Germains, et strate extrêmement ancienne du culte des Indo-Européens, est plusieurs fois discuté. Le sapin de Noël est un exemple privilégié d'arbre décoré parce que c'est probablement le seul qui sera familier au quotidien de ses lecteurs, de par son statut d'exception comme seul arbre décoré qui a accompagné la relocation domestique de sa fête.

Nous avons déjà relevé plus haut une sorte de complexe d'infériorité par rapport à la possibilité d'une influence des coutumes romaines ou grecques antiques, bien mieux documentées, qu'il rejetait de but en blanc, et il refusait de même d'utiliser l'absence de traces médiévales de l'arbre de Noël pour se couper des coutumes romaines :

On sait que certains savants ont soutenu que les cadeaux de la Saint-Nicolas allemand et la fête de Noël sont dérivés du Nouvel An romain.

Ce point de vue est faux, mais non pas parce que les coutumes allemandes ne pourraient pas être attestées au Moyen Âge et qu'il serait donc impossible de les relier aux anciens Romains. Au contraire, précisément à cause de la haute antiquité des coutumes populaires du milieu de l'hiver allemand, leur dérivation de la Rome antique est incorrecte.

La conformité des coutumes allemandes, qui sont enracinées dans le culte germanique, avec les [coutumes] romaines antiques s'explique plutôt par une parenté plus ancienne (*Urverwandschaft*).

Il est à noter que, d'après la langue, les Germains ne sont pas plus proches des autres peuples indo-européens que des Italiens.

Il faut dire aussi que, dans notre cas, nous avons affaire à des coutumes si primitives, que ce n'est que dans le cas le plus extrême de l'urgence que l'on doit recourir à l'idée d'une dérivation de l'étranger<sup>323</sup>.

Bausinger remarquait ce biais en citant un article de Huth :

The author of a little book on the Christmas tree, for example, wrote a moving and macabre confession of his prejudice when he was confronted with references from antiquity. "It is strange, for me to see in an ancient Greek lighted tree, even if it can be documented, a forerunner of our Christmas tree, since I see the origin of our lighted Christmas tree in a Germanic cult tree"<sup>324</sup>.

Heureusement l'origine commune indo-européenne permet d'aplanir cette relation et d'éviter la possibilité de cette influence, ce à quoi ce consacre la cinquième partie du livre (« Der Lichterbaum im Brauchtum indogermanischer Völker », pp. 43-7).

Rusinek (2000:329) relevait d'ailleurs qu'il ne se contentait pas de peuples indo-européens, mais également de coutumes folkloriques tirées du Caucase, chez Géorgiens et Tcherkesses, explicable par

<sup>323</sup> « Es ist bekannt, dass manche Gelehrte die Meinung vertreten haben, das die Geschenke des deutschen Nikolaustages und der Weihnachtsfeier sich von den römischen Neujahrssinnbildern herleiten. Diese Auffassung ist falsch, aber nicht deshalb, weil die deutschen Bräuche sich nicht im Mittelalter nachweisen lassen und es daher unmöglich wäre, sie mit den altrömischen zu verknüpfen. Vielmehr gerade wegen der hohen Altertümlichkeit der volkstümlichen deutschen Mittwinterbräuche ist ihre Herleitung aus Altrom unrichtig. Die übereinstimmung der deutschen Bräuche, die im germanischen Kult wurzeln, mit der altrömischen erklärt sich vielmehr aus Urverwandschaft. Es ist zu beachten, dass nach Ausweis der Sprache die Germanen mit keinem anderen indogermanischen Volke näher verwandt sind als mit den Italiern. Auch muss gesagt werden, dass es sich in unserem Falle um so ursprüngliche Bräuche handelt, dass man nur im äussersten Notfalle zu dem Gedanken einer Herleitung aus der Fremde greifen sollte. » *Lichterbaum*, p. 46.

<sup>324</sup> Voir Huth 1938b : « Das Alter des Lichterbaumes », *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* (12), 1938, pp. 172-4, cité et traduit in Bausinger 1994:18.

le fait qu'ils « vivaient aussi dans le voisinage des peuples indo-européens pendant des siècles »<sup>325</sup> mais aussi des peuples ouraliens et altaïques. (*Lichterbaum* p. 48)

Encore plus difficile à expliquer par un emprunt indo-européen, Kronfeld (1906:22) mentionne à un moment des *Lichterbäume* en Chine, ce que Huth confesse dans une note ne pas savoir comment juger, notamment car il ne donne pas de source<sup>326</sup>.

Cela peut être simplement lu comme son admission qu'il ne connaît pas les traditions populaires chinoises et réserve son jugement, mais peut-être est-ce plus révélateur d'une compartimentalisation essentielle du savoir. La sinologie, comme les autres disciplines orientalistes, est séparée de l'ethnologie et de la folkloristique de manière telle que la question elle-même ne fait pas sens<sup>327</sup>.

## Conclusion

Au terme de cet examen de *Der Lichterbaum*, on conclurait à bon droit que c'est beaucoup parler à partir d'une simple brochure de l'Ahnenerbe, si ce n'était qu'on en trouve de nombreux échos plus récents.

En 1956, Carl Gustav Jung donna une interview à Georg Gester pour le journal zurichois *Die Weltwoche*, sur le sujet de l'arbre de Noël. Il l'introduit comme l'exemple même du rituel que les gens ne voient pas comme un rituel, et imagine un swami indien qui visiterait le Zürichberg :

« Pardonnez-moi de vous déranger, dit-il au propriétaire, je viens de Madras et je fais une étude sur les coutumes religieuses locales en Europe. Peut-être pourriez-vous...? » Le propriétaire se recula : « Je crains que vous ne vous soyez trompé d'adresse. Nous sommes ici des gens éclairés. Bien sûr, nous allons à l'église, du moins de temps à autre, mais comme vous les savez probablement, nous autres protestants ne sommes pas en meilleurs termes avec le monde des symboles religieux. Si vous pensiez trouver ici des coutumes religieuses telles que vous en avez dans votre pays, je crains que vous ne vous en retourniez déçu. »

Le swami se retira déconfit. Mais supposons qu'il revienne, mettons, en décembre, et qu'il surprenne le propriétaire en train de décorer l'arbre de Noël. « Mais vous m'aviez dit ne pas avoir de coutumes religieuses, dit-il d'un ton de reproche, et cependant, vous coupez un sapin que vous allez laisser sécher dans votre salon, et vous le couvrez de petites bougies qui ne sont d'aucune utilité pour le chauffage. Dites-moi, tout ceci est-il une prescription de votre religion ou de ses écritures sacrées ?

- Pas que je sache. C'est quelque chose qu'on a toujours fait... »

Lors d'une de mes expéditions en Afrique, j'ai passé quelque temps avec une tribu au Kenya, sur les pentes du mont Elgon. Chaque matin au lever du soleil, les indigènes sortaient de leur hutte, crachaient dans leurs mains et les tendaient, paumes ouvertes, vers le soleil. Interrogés sur la raison de cet acte, ils étaient bien en peine pour répondre, et se contentaient de dire : « C'est quelque chose qu'on a toujours fait... » Une telle ignorance leur a valu le nom de primitifs dans le jugement des Blancs. Or si notre ami indien venait à publier à Madras le résultat de ses recherches parmi les habitants des pentes du Zürichberg, il aurait certains ais remarquables à rapporter : « Bien qu'ils le nient, ils adorent des idoles lapins qui apportent des œufs colorés, et, le jour qu'ils appellent Pâques, ils cherchent ces œufs dans le jardin avec force cris. Ils adorent également, en un autre jour qu'ils appellent Noël, un arbre illuminé qu'ils couvrent de paillettes de boules brillantes et de sucreries. Ils ignorent cependant pourquoi ils font cela. Ce sont des gens très primitifs et très peu développés. »<sup>328</sup>

<sup>325</sup> « [...] zudem in jahrhudertelanger Nachbarschaft mit indogermanischen Völkern lebten. » *Lichterbaum*, p. 46.

<sup>326</sup> Note 14 à la page 48 : « Ob die Angabe bei E, M Krofled, Der Weihnachstabaum, 1906, S. 22, über Lichterbäume in China zuverlässig ist, vermag ich nicht zu beurteilen. Ein Beleg wird von Kronfeld nicht gegeben. Er schreibt : "Man weiss, das schon im Jahre 247 v. Chr. ein Baum mit hundert Lampen und Blumen an den Stufen des Audienzfaals in Peking aufgestellt wurde. Prinz Yung, der um 715 v. Chr. lebte, hat einem Baum mit hundert Lampen auf einen honen Berg aufstellen lassen, von wo er welthin sichtbar war und das Licht der Sonne und des Mondes übertraf." » *Lichterbaum*, p. 58.

<sup>327</sup> Comme dans le cas discuté par Starostina 2012, rarement évoqué.

<sup>328</sup> « Jung et l'arbre de Noël », traduit dans Jung 1956:276-8.

Jung invite ici à mettre en perspective l'étiquette de « primitifs » accolée au manque de réflexivité de certaines populations – une leçon qui lui aurait certainement été utile dans ses expéditions africaines, où il ne se privait pas de faire de tels jugements. (Dohe 2016:90-114) et d'ailleurs dans l'article de 1931, « Der archaische Mensch », où il utilisait le même exemple<sup>329</sup>.

Cependant Jung qui parlait de « protestants [...] pas en meilleurs termes avec le monde des symboles religieux », fait l'erreur finalement protestante ici de considérer que comme ce n'est pas « une prescription de votre religion ou de ses écritures sacrées » (277), qu'une déclaration papale (279) et le protestant Dannhauer (280) s'y opposent, ce ne peut pas être une coutume chrétienne, ce doit donc être « une vieille coutume païenne » (279).

Jung propose en effet une explication qui n'est pas si différente de celle de Huth, 18 ans plus tôt :

La seule existence d'objets tels que le mât de Mai, l'arbre de mai ou le mât de cocagne nous renseigne beaucoup sur la revendication chrétienne de l'arbre de Noël. Au mieux, celui-ci est une façon de réinterpréter les vieilles coutumes, tout à fait analogue à celle dont la fête de la nativité du Christ s'est greffée sur les festivités agraires déjà existantes au milieu de l'hiver. Le symbole de l'arbre a une histoire très vénérable ; le savant finnois Uno Holmberg, qui a étudié le symbolisme de l'arbre de vie, l'appelle « la plus magnifique légende de l'humanité ». [...] L'arbre a une signification cosmique – c'est l'arbre du monde, le pilier du monde, l'axe du monde. Il suffit de penser à Yggdrasil, le frêne cosmique de la mythologie nordique, arbre majestueux toujours vert qui pousse au centre du monde. L'arbre, plus particulièrement sa cime, est la demeure des dieux. (277)

Touche personnelle, par contre : l'alchimie. Sortant une « gravure alchimique de l'arbre avec le soleil, la lune et les sept planètes dans ses branches, entouré d'allégories du processus de la transformation alchimique », Jung affirme que « les boules brillantes du sapin de Noël [...] ne sont rien moins que les corps célestes, le soleil, la lune et les étoiles. » (279)

Pour lui, « les innombrables modifications de sens qu'a connues le symbole de l'arbre au cours de son histoire sont la preuve de sa richesse et de sa vitalité. » (277) mais cela pourrait simplement être la preuve que les hommes sont entourés d'arbres et leur attribuent différentes significations, avec différentes importances, plutôt que d'impliquer l'importance suprême de cette coutume particulière impliquant un arbre ? Gester lui rétorque en effet :

*N'y a-t-il pas ici tout un ensemble de symboles fondus en un seul ? L'arbre, les lumières, les branches toujours vertes, les décorations, la distribution des cadeaux de Noël – chacun a sa propre valeur symbolique, et dans les nombreuses coutumes populaires, certains de ces composants sont combinés différemment.* (278)

Il pointe également, comme elle fut discutée plus haut, son apparition relativement récente :

*Votre conception de l'arbre de Noël n'est en rien contrariée par le fait que la coutume ne date que du XVII<sup>e</sup> siècle ?*

Pourquoi serait-il une objection à mon opinion selon laquelle l'arbre de Noël est archétypique, lui qui, dans la nuit la plus longue et la plus sombre de l'année symbolise le retour de la lumière ? Au contraire ! La façon dont l'arbre de Noël s'est implanté et a pris racine rapidement

<sup>329</sup> « Now let us suppose that I am a total stranger in Zurich and have come to this city to explore the customs of the place. First I settle down on the outskirts near some suburban homes, and come into neighbourly contact with their owners. I then say to Messrs. Miiller and Meyer: "Please tell me something about your religious customs." Both gentlemen are taken aback. They never go to church, know nothing about it, and emphatically deny that they practise any such customs. It is spring, and Easter is approaching. One morning I surprise Mr. Miiller at a curious occupation. He is busily running about the garden, hiding coloured eggs and setting up peculiar rabbit idols. I have caught him in flagrante. "Why did you conceal this highly interesting ceremony from me?" I ask him. "What ceremony?" he retorts. "This is nothing. Everybody does it at Eastertime." "But what is the meaning of these idols and eggs, and why do you hide them?" Mr. Miiller is stunned. He does not know, any more than he knows the meaning of the Christmas-tree. And yet he does these things, just like a primitive. Did the distant ancestors of the Elgonyi know any better what they were doing? It is highly improbable. Archaic man everywhere does what he does, and only civilized man knows what he does. » « Der archaische Mensch » (1931), traduit dans ses *Collected Works*, Jung 1970:72.

dans différents pays, si bien que la plupart des gens croient que c'est une coutume très ancienne, n'est qu'une preuve supplémentaire que son attrait se fonde dans les profondeurs de la psyché, dans l'inconscient collectif, et dépasse de loin celui de la crèche du bœuf et de l'âne. (279)

Là où Huth y voyait une manifestation de l'âme germanique resurgie de la préhistoire aryenne, Jung en fait une émanation spontanée d'un inconscient collectif, ici impliqué comme étant plus large – même s'il a ailleurs également parlé de la psyché particulière de la race germanique. (Dohe 2016:37)

Cependant les rapports que la pensée de Jung peut avoir avec l'idéologie nazie, de façon analogue ou directe, déborderaient largement le cadre de ce travail<sup>330</sup>.

Toutefois, l'idée que le sapin de païen a une origine païenne déborde largement la droite *völkisch*. C'est un poncif dont il serait déjà difficile de répertorier toutes les occurrences dans la presse, mais on retrouve un discours similaire chez un autre psychanalyste au profil très différent de Jung, Bruno Bettelheim :

Bien avant que les lumières de l'arbre de Noël deviennent une tradition en Europe du Nord, d'immenses feux de joie étaient allumés à l'époque païenne pour encourager symboliquement et magiquement le soleil à accroître la longueur des jours et à réchauffer la terre. Encore plus ancienne est la coutume juive consistant à allumer des chandelles pendant la fête de Hanukah pour célébrer cet évènement magique : la lampe du temple de Jérusalem avait continué de brûler malgré l'épuisement de sa réserve d'huile. Ainsi, comme il arrive souvent, le rituel magique (arbres illuminés et chandelles) se perpétue tandis que la signification de la fête s'est modifiée à travers les siècles. C'est ainsi que la fête de Noël, d'abord païenne, a évolué pour symboliser maintenant la naissance de l'enfant qui devait créer une nouvelle ère et donner une nouvelle signification à la vie des hommes. (Bettelheim 1988:374)

Bettelheim, Jung, Huth et tant d'autres se précipitent sur le sapin de Noël parce qu'il réunit, comme Jung l'admet, les deux conditions qui en font une cible idéale pour qui chercherait à dilater artificiellement la profondeur symbolique d'une coutume :

Premièrement, le sapin de Noël a eu un succès récent et une diffusion rapide. C'est un des rares arbres décorés à avoir survécu jusqu'à nos jours en accompagnant la transformation domestique de la fête de Noël, et en fait un des rituels largement pratiqués à travers l'occident, et plus largement dans le monde. C'est donc une coutume avec laquelle leurs lecteurs seront forcément familiers et qui pourraient en prendre une interprétation à cœur.

Deuxièmement, précisément, les gens qui pratiquent la coutume n'ont pas d'explication pour. Elle ne remplit pas une fonction spirituelle ou identitaire profonde, mais simplement esthétique ou d'agrément. De même que Jung avait été libre de faire de la coutume observée chez les Elkoony une offrande au soleil, il a ici la place de promouvoir l'idée que :

L'homme intérieure a besoin d'être nourri – fait que les modernes, avec leur vaine confiance en la raison, sous-estiment souvent à leurs propres dépens. L'arbre de Noël est une de ces coutumes qui sont une nourriture pour l'âme, un aliment pour l'homme intérieur. (Jung 1956:280)

Cependant, plutôt que des vecteurs d'illumination spirituelle, le sapin de Noël et les œufs de Pâques ont une dimension ludique bien plus immédiate. Venetia Newall tenta de façon parallèle de démontrer l'importance suprême des œufs de Pâques en les connectant à pratiquement tout usage symbolique des œufs à travers l'histoire, des cosmogonies égyptiennes aux traditions de placer des œufs dans les murs de maisons en construction. Cependant elle devait reconnaître que, concernant de nombreuses courses aux œufs et chasses aux œufs de Pâques, leur dimension ludique et compétitive, sportive même, était aujourd'hui primordiale. Beck et Dannhauer (ce dernier d'ailleurs mentionné par Jung) restent les seuls parmi les premiers témoignages à attribuer une fonction au sapin et il s'agit d'être secoué pour en faire tomber les cadeaux, donc un agrément ludique à la distribution de présents. Jung pointe accidentellement dans la même direction en comparant l'arbre de Noël au mat de cocagne, une pratique de foire compétitive, d'ailleurs apparue au XV<sup>e</sup> siècle.

<sup>330</sup> Voir Dohe 2016 pour une discussion complète.

Huth n'a certes pas inventé ces idées, comme on l'a vu il s'inscrivait dans le prolongement d'une certaine intersection entre le nationalisme et la folkloristique allemands. Et après lui elles ne disparaîtraient bien sûr pas. Il serait difficile de cataloguer exhaustivement leur apparition dans la presse non-spécialiste. Cependant, malgré un certain scepticisme s'étant emparé des universitaires s'intéressant à ces questions de folkloristique, on peut encore trouver par exemple une histoire du sapin de Noël écrite par Kurt Mantel en 1977 et qui ne diffère pas substantiellement de celle de Huth.

Non seulement il se repose régulièrement sur le livre de Huth, mais il partage les mêmes postulats de base, c'est-à-dire un culte de la végétation indo-européen, pratiqué au milieu de l'hiver, dans une préhistoire extrêmement reculée, et qui aurait plus tard été christianisé pour former le sapin de Noël. Même Yggdrasil est invoqué :

Culte des arbres hivernaux indo-européens. Chez de nombreux peuples de la terre épris de nature, et en particulier parmi les Indo-Européens, l'arbre était un symbole de la perpétuation de la vie et de la croissance constante, objet d'une vénération culturelle. Dans tous les festivals, que ce soit au printemps, en été, en automne ou en hiver, il était d'usage d'installer des arbres, des branches, des couronnes vertes, si possible fleuries ou décorées.

Les essences et les formes d'utilisation changent en fonction des conditions climatiques et rurales, mais leur signification symbolique reste la même.

Au cours de la célébration de l'hiver, qui a été convoquée avec la réapparition du soleil, en particulier des pouvoirs de lumière, de chaleur et de fertilité, l'arbre - également en mémoire de l'arbre du monde - Yggdrasil -- symbolisait le réveil de la croissance la fertilité, en dernière instance « l'interaction magique entre l'arbre et l'homme » 1).<sup>331</sup>

Sans qu'il démontre vraiment pourquoi, il prétend que la Yule germanique est « la plus ancienne racine de notre coutume actuelle du Sapin de Noël »<sup>332</sup> qui a « décidément ses racines dans l'ancien culte des arbres »<sup>333</sup>. Mais il ne donne que peu de preuves de ses « fortes fondations préchrétiennes »<sup>334</sup>. Contrairement à Huth il ne discute pratiquement pas de coutumes indo-européennes pré-chrétiennes. Une exception : la première image de son cahier (Abb. 1A, voir annexe 26) est une peinture rupestre de Tanum en Suède, qui daterait de l'âge du Bronze et représente à priori un arbre au côté d'une nef, une image que nous avons d'ailleurs déjà mentionnée dans le cahier d'image de Wirth ! (tab. 160A, n° 4 cf. annexe 22) Cependant, il ne prend pas le temps de montrer (et d'ailleurs il ne le pourrait pas) que cette image – qui daterait d'entre les années 1800 à 500 avant notre ère – a coexisté avec Yggdrasil ou la fête de Yule qu'il invoque par ailleurs. L'approche de Wirth et Mantel est ici plus proche qu'elle n'y paraît.

<sup>331</sup> « Indogermanischer winterlicher Baumkult. Bei vielen naturverbundenen Völkern den Erde, insbesondere bei den Indogermanen, war der Baum als symbol des fortwährenden Lebens und des ständigen Wachstums Objekt kultischer Verehrung. Bei allen Festen, sei es im Frühling, Sommer, Herbst und Winter, findet sich der Brauch, grüne, möglichst auch blühende oder geschmückte Bäume, Zweige und Kränze aufzustellen. Dabei wechseln die Baumarten und die Verwendungsformen je ach den klimatischen und landchaftlichen Bedingungen, aber ihr symbolischer Sinn bleibt derselbe.

In der mittwinterlichen Feier, die mit dem Wiederaufstieg der Sonne besonders den Mächten des Lichtes, der Wärme und damit der Fruchtbarkeit geweint war, versinnbildlichte der Baum -- auch in Erinnerung an den Weltbaum -- Yggdrasil -- im besonderen Masse das Wiedererwachen des Wachstums und der Fruchtbarkeit, letzten Endes "die magische Wechselwirkung zwischung Baum und Menschen" 1). » Mantel 1977:1. La note renvoie ici à Mannhard 1875:605.

<sup>332</sup> « Das winterliche Fest der Mittwinter oder Sonnwendfeire, das Julfest der Germanen, in einem weiten Rahmen ähnlich auch der Indogermanen, wird daher die älteste Wurzel für unsere heutige Weihnachtsbaumsitte und damit auch für die Verwendung weihnachtlicher Zweige und Bäume gewesen sein. » (Mantel 1977:2)

<sup>333</sup> « Der Tannen-Weihnachtsbaum aber hat seine entscheidenden Wurzeln im alten Baumkult. » (Mantel 1977:158)

<sup>334</sup> « [...] starke vorchristliche Grundlage des Weihnachtsbaumbrauches » (Mantel 1977:158)

Wirth, Huth, Jung, Bettelheim, Mantel, malgré leurs horizons intellectuels contraires, participent du même raisonnement : plutôt qu'être une coutume récemment apparue, dans le contexte particulier de la fête de Noël, de ses décorations et de ses cadeaux, l'arbre de Noël transcenderait toute l'histoire de l'humanité et plongerait ses racines dans toute image, tout rituel, qui jadis impliquait des arbres. La moindre forme végétale peut être convoquée au banc des témoins pour dilater artificiellement l'importance et la profondeur de cette coutume. Et malgré ce cortège encombrant de parallèles, on privilégiera forcément les traces réelles ou supposées d'un culte de la végétation indo-européen et plus spécifiquement germanique. Un jeu d'enfants est ainsi promu au rang suprêmement important du Culte de la Vie, devient une ombre de l'antique Yggdrasil, qui nous connecterait directement aux anciens germains.

Fehrle, parlant d'un article de Lauffer, disait aussi bien :

Je suis convaincu [...] que l'arbre de Noël s'enracine [litt. a sa racine] dans l'Arbre de Vie germanique<sup>335</sup>.

Et c'est bien ici une histoire de conviction. L'idéologie nazie, et plus largement le suprémacisme indo-européen, déforment de façon transparente les échafaudages théoriques de Huth, embarrassant régulièrement son portrait d'un *Lichterbaum* proto-indo-européen. Mais des motifs plus anodins, le simple désir de réenchanter un monde moderne inhospitalier, un certain préjugé envers le folklore chrétien, peuvent suffire pour que cette préhistoire imaginaire du sapin de Noël se cristallise à nouveau parmi nous.

La *Hávamál* dit que nul ne sait d'où viennent les racines d'Yggdrasil<sup>336</sup>, et cela est vrai de nombreuses choses. Mais même quand le pêle-mêle d'ossements, de ruines et d'écrits du passé recèle des indices qui pourraient borner nos recherches, bien souvent les hommes ne se laissent pas arrêter par si peu, et ils prolongent les racines aussi loin qu'ils le veulent.

---

<sup>335</sup> « Ich bin überzeugt und werde es in einer besonderen Arbeit aus führlich begründen, daß der Weihnachtsbaum seine Wurzel im germanischen Lebensbaum hat, und daß die Lichter Lebenslichter sind, die /selbstverständlich auch der Übelabwehr dienen. Denn alles Segenspendende ist zugleich ein Sinnbild für die Abwehr des Unsegen. » Fehrle 1935:190.

<sup>336</sup> « á þeim meiði / er manngi veit / hvers af rótum renn. » *Hávamál* §138 ; « À cet arbre / dont nul ne sait / D'où proviennent les racines. » trad. Boyer 1992:196.

## Bibliographie

- AARNE, Antti (1910). *Verzeichnis der Märchentypen*. Coll. Folklore Fellow's Communications n°3, Helsinki : Academia Scientiarum Fennica. 66 p.
- AARNE, Antti et THOMPSON, Stith (1928). *The Types of the Folk-Tale : A Classification and Bibliography*. Coll. Folklore Fellow's Communications n°74, Helsinki : Academia Scientiarum Fennica. 279 p.
- AARNE, Antti et THOMPSON, Stith (1961). *The Types of the Folk-Tale : A Classification and Bibliography, Second Revision*. Coll. Folklore Fellow's Communications n°74, Helsinki : Academia Scientiarum Fennica. 588 p.
- AHRENS, Lehnart (2011). « Wie die Kugeln an den Baum kommen », *WAZ* (17 décembre 2011). [En ligne] Disponible à l'adresse : <<https://www.waz.de/mediacampus/fuer-schueler/zeus-regional/velbert-und-heiligenhaus/wie-die-kugeln-an-den-baum-kommen-id6166133.html>> (Consulté le 21 juin 2019)
- ÅKERLUND, Andreas et JUNGINGER, Horst (éds.) (2013). *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*. Coll. Civilizations and History n°24. Frankfurt-am-Main : Peter Lang. viii + 285 p.
- AMELUNG, Friedrich (1885). *Geschichte der Revaler Schwarzenhäupter von ihrem Ursprung an bis auf die Gegenwart. Lfg. I. Die erste Blüthezeit von 1399 bis 1557*. Reval : F. Wasserman. 136 p.
- AMMON, Franz Xavier (1835). *Astronomischer Kalender für das gemeine Jahr 1835*. Bamberg : Lachmüller. 24 p.
- ANQUETIL-DUPERRON, Abraham Hyacinthe (éd.) (1808). « Supplément au Mémoire qui précède », *Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres* (t. 49), pp. 647-712.
- ARIÈS, Philippe (1973). *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Coll. Points, Paris : Seuil.
- ARVIDSSON, Stefan (2006). *Aryan Idols. Indo-European Mythology as Ideology and Science*. University of Chicago Press. xii + 354 p.
- ASHTON, John (1894). *A righte Merrie Christmasse!!! The Story of Christ-tide*. Londres : Leadenhall Press. xii + 250 p.
- ASSION, Peter (1994). « Eugen Fehrle and 'the Mythos of our Folk' », dans Dow et Lixfeld, pp. 112-134.
- BASTIAN, Adolf, 1860. *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung*. Leipzig, Wigand. vi + 429 p.
- BASTIAN, Adolf, 1868. « Der Baum in vergleichender Ethnologie », *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (5), p. 287-317.
- BAUMGARTEN, Lea (2017). « Desirable Plainness? Friedrich von der Leyen's Writings on Education and Mythology between Johann Gottfried Herder and Nationalist Ideology », présentation de colloque. (publication à venir)
- BAUMGARTNER Emmanuelle (éd.) (1989). *La Légende Arthurienne. Le Graal et la Table Ronde*. Coll. Bouquins, Paris : Robert Laffont. 1206 p.
- BAUSINGER, Hermann (1994). « Folk-National Work during the Third Reich » [titre original : « Volksideologie und Volksforschung. Zur nazionalsozialistischen Volkskunde »] Dans Dow et Lixfeld 1994, pp. 11-34.
- BEAUNE, Colette (1985). « L'utilisation politique du mythe des origines troyennes en France à la fin du Moyen Âge », *Publications de l'École Française de Rome* (80), pp. 331-355.
- BELMONT, Nicole (1975). « L'Académie celtique et George Sand. Les débuts des recherches folkloriques en France », *Romantisme* (9), pp. 29-38.

- BENFEY, Theodor (1859). *Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Theodor Benfey*. Leipzig: F. A. Brockhaus. 2 vol., 611 + 556 p.
- BERGE, Marie-Claude (1986). « Prêtres et paroissiens au XVII<sup>e</sup> siècle vus par Jean-Baptiste Thiers », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* (93.1), pp. 37-44.
- BERLIOZ, Jacques (1991). « Un Petit Chaperon Rouge médiéval ? La Petite fille épargnée par le loup dans la *Fecunda Ratis* d'Egbert de Liège (début XI<sup>e</sup> s.) », *Merveilles & Contes* (5.2), pp. 246-263.
- BETTELHEIM, Bruno (1988). *Pour être des parents acceptables*. Paris : Hachette, Laffont. 410 p.
- BITTNER, Adam (1845). *Leitmeritzer allgemeiner Schreib-, Haus- und Wirtschafts-Kalender auf das gemeine Jahr 1845*. Prague, Leitmeritz et Zelitz : G. W. Medau. 164 p.
- BOCKHORN, Olaf (1994). « The Battle for the "Ostmark", Nazi folklore in Austria », dans Dow et Lixfeld 1994, pp. 135-155.
- DE LA BODERIE, Arthur (éd.) (1878). Noël Du Fail, *Propos rustiques* (1547). Paris : Alphonse Lemerre. 297 p.
- BOLTE, J. ET POLIVKA, G. (1913-1932). *Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm*. 5 vol. Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- BONUS, Arthur (1896). *Von Stöcker zu Naumann. Ein Wort zur Germanisierung des Christentums*. Heilbronn : Salzer. 1896. 61 p.
- BOYER, Régis (1992). *L'Edda Poétique*. Paris : Fayard. 686 p.
- BRAND, Martin et KALIMULLIN, Robert (2018). *City Trip Riga*. Bielefeld : Reise Know-How. 144 p.
- BRANT, Sebastian (1499). *Doctor Brants Narrenschiff*. Basel : Johann Bergmann von Olpe. 162 f. Disponible en ligne : <[https://www.e-rara.ch/bau\\_1/ch15/content/titleinfo/5770095](https://www.e-rara.ch/bau_1/ch15/content/titleinfo/5770095)> [consulté le 13 juin 2019]
- BREDNICH, Rolf Wilhelm (1994). « The Weigel symbol archive and the ideology of National Socialist folklore », dans Dow et Lixfeld, pp. 97-111.
- BROWN, Stewart J. et TACKETT, Timothy (éds.) (2006). *Cambridge History of Christianity*, vol. VII, *Enlightenment, Reawakening and Revolution (1660-1815)*. Cambridge University Press. xiv + 681 p.
- BRUGGER, Ernst (1929). *The illuminated tree in two Arthurian romances*. New York : Publications of the Institute of French Studies. 93 p.
- BURKE, Peter (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*. Londres : Temple Smith. 365 p.
- BUSCHINGER, Danielle et PASTRÉ, Jean-Marc (2010). *Wolfram von Eschenbach, Parzival*. Paris : Honoré Champion. 760 p.
- CALVINO, Italo (2003). *Défis aux labyrinthes II*. Paris : Seuil. 627 p.
- CAMPBELL, Joseph (1988). *Historical Atlas of World Mythology*, vol. II, *The Way of the Seeded Earth*, part I, *The Sacrifice*. New York : Harper & Row. 127 p.
- CANEVARO, Lilah Grace (2014). « Hesiod and *Hávamál*: Transitions and the Transmission of Wisdom », *Oral Tradition* (29.1), pp. 99-126.
- CARNANDET, J. et FÈVRE, J. (1866). *Le martyrologe romain publié par l'ordre de Grégoire XIII revu par l'autorité d'Urbain VII et de Clément X, augmenté et corrigé en 1749 par le pape Benoît XIV [...]* précédée d'un mémoire sur la connaissance des temps. Lyon : L. Gauthier. Paris : V. Palmé. 568 p.
- CAVALLIE, James (1995). *Ludendorff und Kapp in Schweden, Aus dem Leben zweier Verlierer*. Berlin : P. Lang. 396 p.

DE CLEENE, Marcel et LEJEUNE Marie Claire (2002). *Compendium of Symbolic and Ritual Plants in Europe*. Vol. I : *Trees and shrubs*. Ghent : Man & Culture. 885 p.

DE CLERCQ, Danielle (trad.) (2003). *Tacite, Origine et territoire des Germains, dit La Germanie*. [En ligne] Disponible en ligne : <[http://bcs.fltr.ucl.ac.be/GERM/g\\_preface.htm](http://bcs.fltr.ucl.ac.be/GERM/g_preface.htm)> (consulté le 21 mai 2019)

COECKELBERGHE-DÜTZELE, Gerhard Robert Walter von et KÖHLER, Anton (1846). *Curiositäten- und Memorabilien-Lexicon von Wien : ein belehrendes und unterhaltendes Nachschlag- und Lesebuch in anekdotischer, artistischer, biographischer, geschichtlicher, legendarischer, pittoresker, romantischer u. topographischer Beziehung*. Vienne. 436 + viii p.

COLERIDGE, Ernest Hartley (éd.) (1895). *Letters of Samuel Taylor Coleridge*. Boston / New York : Houghton, Mifflin and Co. Vol. I. xx + 444 p.

COLLOGNAT, Annie et DELMAS, Marie-Charlotte (2007). *Les contes de Perrault dans tous leurs états*. Paris : Omnibus. xiv + 1048 p.

COMBRIS, Andrée (1937). *La philosophie des races du comte de Gobineau et sa portée actuelle*. Paris : F. Alcan. 286 p.

COSQUIN, Emmanuel (1922). *Les Contes indiens et l'occident*. Paris : Édouard Champion. 623 p.

COTTRET, Monique et DELUMEAU, Jean (1996[1971]). *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris : PUF. 410 p.

DANNHAUER, Conrad (1654). *Catechismus Milch*. Strasbourg : Friderich Spoor. (5e éd.). Bund V. 1386 p.

DEMOULE, Jean-Paul (2014). *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident*. Paris : Seuil. 836 p.

DESCHÊNES, Amélie (2012). « Sur les traces de la boule de Noël », *Journal de Québec*. [En ligne] Disponible en ligne : <https://www.journaldequebec.com/2012/11/30/sur-les-traces-de-la-boule-de-noel> (Consulté le 21 juin 2019)

DEULIN, Charles (1879). *Les Contes de ma mère l'Oye avant Perrault*. Paris : E. Dentu. 377 p.  
Disponible en ligne :  
<[https://fr.wikisource.org/wiki/Les\\_Contes\\_de\\_ma\\_m%C3%A8re\\_l%E2%80%99Oye\\_avant\\_Perrault](https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Contes_de_ma_m%C3%A8re_l%E2%80%99Oye_avant_Perrault)> (consulté le 19 mai 2019)

DICKENS, Charles et WILLIAMS George Alfred (1907). *The Holly tree inn, and A Christmas tree, as written in the Christmas stories by Charles Dickens*. New York : The Baker & Taylor. 139 p.

DOHE, Carrie B. (2016). *Jung's Wandering Archtype. Race and Religion in analytical psychology*. New York/Londres : Routledge. xi +266 p.

DOLLERUP, Cay (1999). *Tales and Translation: The Grimm Tales from Pan-Germanic Narratives to Shared International Fairytales*. Amsterdam/Philadelphia : John Benjamin publishing. 384 p.

DOW, James R. et LIXFELD, Hannjost (éds.) (1994). *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich*. Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press. xx + 354 p.

EBERHART, Helmut (1994). « Folklore at the Universities of Graz and Salzburg at the Time of the National Socialist Seizure of Power » dans Dow et Lixfeld 1994, pp. 158-172.

ECKART, Dietrich (1925). *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin: Zwiegespräch zwischen Hitler und mir*. Munich : Hoheneichen-Verlag. 60 p.

EICHELL-LOJKINE, Patricia (2013). *Contes en réseaux. L'émergence du conte sur la scène littéraire européenne*. Coll. Les seuils de la modernité n°13, Genève : Droz. 457 p.

EISENGREIN, Otto von (1876). *Ältere Volksgebräuche und Feste. Freiburger Adreß-Kalender für das Jahr 1876*. Freiburg-im-Breisgau : Lauber & Mehlhaffe. xvi + 145 p.

ELIADE, Mircea (1956). « Les savants et les contes de fées », *Nouvelle Revue Française* (mai 1956), pp. 886-7.

ELIADE, Mircea (1983 [1964]). *Traité d'histoire des religions*. Paris : Payot. 395 p.

EMMERICH, Wolfgang (1994). « The Mythos of Germanic Continuity » dans Dow et Lixfeld 1994, pp. 34-41.

ESHER, William Baliol Brett, vicomte (1912). *The Girlhood of Queen Victoria: A Selection from Her Majesty's Diaries Between the Years 1832 and 1840*. Londres : John Murray. Vol. I. 398 p.

FAHLBUSCH Michael, HAAR Ingo et PINWINKLER Alexander (éds., 2017). *Handbuch der völkischen Wissenschaften. Akteure, Netzwerke, Forschungsprogramme*. 2<sup>ème</sup> édition, Oldenbourg : De Gruyter. xxxiv, + 2255 p.

FEHRLE, Eugen (1935). Revue de Lauffer 1934, *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* (9), pp. 189-191.

FOLEY, Daniel (1960). *The Christmas Tree*. Philadelphie : Chilton Co. 159 p.

Fondation de l'Œuvre Notre-Dame (2016). Extrait des comptes de la Cathédrale de Strasbourg, Liebfrauenwerk Bestand 1 OND 85 f°92v. [En ligne] Disponible à l'adresse : <<https://twitter.com/CathedraleLabs/status/809445790523527168>> (15 décembre 2016, consulté le 16 juillet 2019). Archivé à l'adresse : < <http://archive.is/YBEL7>> (consulté le 16 juillet 2019)

FORBES, Robert (2010[2000]). *For Europe: The French Volunteer of the Waffen-SS*. Mechanicsburg : Stackpole Books. 520 p.

FRIJHOFF, Willem (2006). « Popular Religion », dans Brown et Tackett 2006, pp. 185-207.

GEILER VON KAYSERSBERG, Johannes (1517). *Die Emeis*. Strasbourg : Grüninger. 90 p.

GERD, Simon (s. d.). *Himmlers Bibel*. [En ligne]. <<https://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/himmlerbibel.pdf>> (Consulté le 19 mai 2019)

*Die Gestaltung der Lebensfeiern* (1942). Richtlinien. Nur für den Dienstgebrauch. Herausgegeben vom Beauftragete des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP. Bearbeitet vom Amt Volkskunde und Feiergestaltung.

Gesellschaft ab dem Musiksaal der deutschen Schule (1799). *Nationalkinderlieder für die zürcherische Jugend. Der Christnacht oder der St. Niklaus*. Zurich : David Bürkli. 128 p. Disponible en ligne : <<https://books.google.ch/books?id=DO9CAAAAcAAJ&f=false>> (consulté le 16 juillet 2019)

GRAHAM-WARD, Christine (2010). « Christmas trees! », *Past is present, the American Antiquarian Society blog* [En ligne]. <<https://pastispresent.org/2010/good-sources/christmas-trees/>> (consulté le 20 juin 2019)

GRANT, Charles Loomis (1938). « Unseasonable Growth in Hagiology », *Modern Language Notes* (53), pp. 591-94.

GRIFFIN, Roger (1991). *The Nature of Fascism*, Londres : Routledge. 245 p.

GRIMM, Jakob et Wilhelm (1840). *Kinder- und Hausmärchen*. 4<sup>ème</sup> édition. Göttingen : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung. 2 vol., 513 + 417 p. Disponible en ligne : <[https://de.wikisource.org/wiki/Kinder-\\_und\\_Hausm%C3%A4rchen](https://de.wikisource.org/wiki/Kinder-_und_Hausm%C3%A4rchen)> (consulté le 18 mai 2019)

GRIMM, Jakob (1848). *Geschichte der deutschen Sprache*. Leipzig : Weidmann. 564 p.

GRIMM, Jakob (1875-1878[1835]). *Deutsche Mythologie*. (éd. MEYER, Elard Hugo) 4<sup>e</sup> édition. Berlin : Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung. 3 vol.

GRIMM, Jakob (1880-1888). *Teutonic mythology*. (trad. STALLYBRASS, James Steven, d'après Grimm 1875-8) Londres : George Bell & Sons. 4 vol.

- GRITZBACH, Erich (1939). *Göring, Werk und Mensch*. Berlin : Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher Nachf. 345 p.
- GUERNE, Armel (trad.) (1986[1967]). Jakob et Wilhelm Grimm, *Contes* (1857). [titre original : *Kinder- und Hausmärchen*]. Paris : Flammarion. 2 t., 521 + 526 p.
- GUERREAU-JALABERT, Anita (1993). *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens en vers (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*. Genève : Droz. 1992. 502 p.
- HANAUER, Auguste (1864). *Constitutions des campagnes de l'Alsace au Moyen-Age*. Paris : Durand. Strasbourg : Salomon. 389p.
- Handbuch zur Feierygestaltung im Lebenskreis* (1939). Arbeitsgemeinschaft für deutsche Volkskunde.
- HASENOHR, Geneviève (éd. et trad.) (2017). *Le Jeu d'Adam*. Genève : Droz. cxlvi + 262 p.
- HEFELE, Friedrich (1941). « Von alten Sitten und Bräuchen », *Jahresbuch Oberrheinische Heimat* (28), « Der Breisgau » (2<sup>ème</sup> éd.), pp. 318-378.
- HEFELE, Friedrich (1929). « Alte Sitten und Bräuche zu Freiburg und im Breisgau », *Badische Heimat* (16), « Freiburg und der Breisgau », pp. 132-144.
- HEIDMANN, Ute (2012). « Le dialogisme intertextuel des contes des Grimm », *Féeries* (9). [En ligne] Disponible en ligne depuis le 15 octobre 2013 : <<http://journals.openedition.org/feeries/818>> (consulté le 19 mai 2019)
- HELMOLT, Hans F. (1907). « Briefe der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orléans an den lothringischen Hof », *Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde* (19), pp. 165-255.
- HERMANN, Albert (1934). *Unsere Ahnen und Atlantis*. Berlin : Klinkhardt & Biermann. 168 p.
- HERRENLEBEN, Sebastian G. (1748). *Sammlung Oesterreichischer Gesetze und Ordnungen Wie solche von Zeit zu Zeit ergangen und publiciret worden.... So viele deren über die in Parte I & II Codicis Avstriaci eingedruckten bis auf das Jahr 1720. weiter aufzubringen waren*. Leipzig : Heinrich Eisefeld. 1066 p.
- HILDEBRAND, Hermann (1889). *Liv-, Est- und Curländisches Urkkundenbuch*. Vol. IX. (1436-1443). Riga : J. Deubner. xxv + 722 p.
- HOCART, Arthur Maurice (1925). « The Children of the Sun by W. J. Perry » (critique), *Indian Antiquary* (54), pp. 119-120.
- HÖNEL, Herbert (ed.) (1947). *Ludwig Klages. Erforscher und Kündler des Lebens. Festschrift zum 75. Geburtstag des Philosophen am 10. Dezember 1947*. Linz : Österreichischer Verlag für Belletristik und Wissenschaft. 269 p.
- HULL Richard Francis Carrington et MCGUIRE William (1995). *C. G. Jung parle. Rencontres et interviews*. Paris : Buchet / Chastel. 364 p.
- HUMMEL, Siegbert et LA FLEUR, William R. (1971). « The Motif of the Crystal Mountain in the Tibetan Gesar Epic », *History of Religions* (10.3), pp. 204-210.
- HUSSON, Hyacinthe (1874). *La chaine traditionnelle : contes et légendes au point de vue mythique*. Paris : Franck. 182 p.
- HUTTON, Ronald (1996). *Stations Of The Sun: A History of the Ritual Year in Britain*. Oxford University Press. 584 p.
- HUTH, Otto (1936). *Die Fällung des Lebensbaumes. Der Bekehrung die Germanen in völkischer Sicht*. Berlin : Widukind-Verlag. 48 p.
- HUTH, Otto (1938a). *Der Lichterbaum. Germanischer Mythos und deutscher Volksbrauch*. Berlin : Widukind-Verlag. 84 p.

- HUTH, Otto (1938b). « Das Alter des Lichterbaumes », *Oberdeutsches Zeitschrift für Volkskunde* (12), pp. 172-4.
- HUTH, Otto (1939). « Der Feuerkult der Germanen, Hat der latin. Vestakult eine germ. Entsprechung? », *Archiv für Religionswissenschaft* (36), pp. 108-134.
- HUTH, Otto (1947). « Alfred Schuler und die Urganosis », dans Hönel 1947, pp. 209-212.
- HUTH, Otto (1949). « Wesen und Herkunft des Märchens: Märchen und Gnosis », *Universitas* (4), pp. 651-654.
- HUTH, Otto (1950). « Märchen und Megalithreligion », *Paideuma* (5), pp. 12-22.
- HUTH, Otto (1961). « Der Glasberg », *Symbolon* (2), pp. 15-32.
- HUTH, Otto (1962). « Das Mandäerproblem - das Neue Testament im Lichte der mandäischen und essenischen Quellen », *Symbolon* (3), 1962, pp. 18-38.
- HUTH, Otto (1971). « Sigfrid und Chrimhild. Religionsgeschichtliche Bemerkungen zum Nibelungenlied », *Antaios*, pp. 437-447.
- HUTH, Otto (1975). « Das Sonnen-, Mond und Sternenkleid », dans Wilhelm Laiblin (éd.), *Märchenforschung und Tiefenpsychologie*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft. pp. 151-160.
- HUTH, Otto (1984). « Der Glasberg », *Veröffentlichungen der Europ. Märchengesellschaft* (7), pp. 139-156.
- JACOB, Georg (1891). *Studien in arabischen Geographien*. Berlin : Mayer & Müller. 4 cahiers. 176 p.
- JACOBY, Adolf (1928). « Zum Weihnachtsbaum », *Hessische Blätter für Volkskunde* (27), pp. 134-143.
- JEAY, Madeleine (1982). *Savoir faire. Une analyse des croyances des Evangiles des Quenouilles*. Montréal : Ceres. 312 p.
- JOHN-STUCKE, Kirsten (2002). « Projektschwerpunkt III: "Wewelsburg 1933-1945. Kult- und Terrorstätte der SS », dans Kerzel 2002, pp. 195-296.
- JUNG, Carl Gustav (1956). « Jung et l'arbre de Noël », in Hull et McGuire 1995, pp. 276-280.
- JUNG, Carl Gustav (1970). *Civilisation in Transition*. Collected Works (éd. Hull), vol. 10. Princeton University Press. 618 p.
- JUNGINGER, Horst (1999). *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft : das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches*. Stuttgart : Steiner. 360 p.
- JUNGINGER, Horst (éd.) (2008). *The Study of Religion under the Impact of Fascism*. Coll. Numen Books n°117, Leiden : Brill. xviii + 663 p.
- JUNGINGER, Horst (2017). S. v. « Otto Huth », dans Fahlbusch, Haar et Pinwinkler 2017, pp. 318-321.
- Jurende's Mährischer Wanderer. Geschäfts und Unterhaltungsbuch für alle Povinzen des österreichischen Kairserstaates*. (1846) Brünn : Karl Winiker. 430 p. Disponible en ligne <<https://books.google.ch/books?id=yZ5bAAAACAAJ&dq=adam%20u%20eva%2024%20dezember&hl=fr&pg=PP7#v=onepage&f=false>> (consulté le 16 juillet 2019)
- KAPLAN, Steven L. (éd.) (1984). *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Berlin : De Gruyter Mouton. 311 p.
- KATER, Michael H. (2006[1974]). *Das « Ahnenerbe » der SS 1935-1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches*. Coll. Studien zur Zeitgeschichte n°6, 3<sup>ème</sup> édition, Oldenbourg : De Gruyter. 532 p.

KELLY, Richard J. et QUINN, Ciarán L. (1999). *Stone, Skin and Silver, A translation of the Dream of the Rood*. Middleton : Litho Press. 118 p. Disponible en ligne : < <http://www.lib.kobe-u.ac.jp/products/kelly/e-index.html>> (consulté le 9 juillet 2019)

KEMPE, Alfred John (1836). *The Losely Manuscripts and other rare documents*. Londres : John Murray. xxiv + 506 p.

KERZEL, Juliane (2002). *Gedenkstättenarbeit und Erinnerungskultur in Ostwestfalen-Lippe. Ein abschließender Projektbericht für die Planungswerkstatt Erinnerungskultur: Geschichte in Ostwestfalen-Lippe 1933-1945*. Büren : Wege der Erinnerung. Disponible en ligne : <[https://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=4219&url\\_tabelle=tab\\_literatur](https://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=4219&url_tabelle=tab_literatur)> (consulté le 20 mai 2019)

MCKITERICK, Rosamond (2004). *History and Memory in the Carolingian World*. Cambridge University Press. 337 p.

Klages Gesellschaft, (1971). *Hestia: Jahrbuch der Klages-Gesellschaft 1967/1969*. Bonn: Bouvier Verlag.

KLAGES, Ludwig (1922). *Vom kosmogonischen Eros*. Munich : Georg Müller. xi + 182 p.

KLAGES, Ludwig (1981[1929-1932]). *Der Geist als Widersacher der Seele*. Bonn : Bouvier Verlag. xvi + 1479 p.

KOEHNE, Samuel (2014). « Were the Nazis a völkisch Party? Paganism, Christianity, and the Nazi Christmas », *Central European History* (47.4), pp. 765–9.

KOEPFING, Klaus Peter (1995), « Enlightenment and Romanticism in the work of Adolf Bastian: the historical roots of anthropology in the nineteenth century », dans Roldán et Vermeulen 1995, pp. 75-94.

KORTH, Leonard et ALBERT, Peter Paul (1900). *Die Urkunden des Heiliggeistspitals zu Freiburg i. Br. vol. II. 1401-1662*. Freiburg-i.-Breisgau : Fr. Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung. 470 p.

KROHNE, Kaarle (1926). *Die folkloristische Arbeitsmethode*. Oslo : Instituttet for sammenlignende kulturforskning.

KRUSCH, Bruno (1888). *Scriptorum Rerum Merovingicarum, t. 2, Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae sanctorum*. Hanovre : Impensis Bibliopolii Hahniani. 579 p.

KURZE, Frederic et PERTZII, G.-H. (1895). *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. Vol. 6 : Annales regni Francorum inde a. 741 usque ad 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*. Hannovre : Impensis Bibliopolii Hahniani. 204 p.

« L'arbre de vie de l'ancien couvent des Annonciades - Haguenau » (2016) [En ligne] <http://fr.topic-topos.com/larbre-de-vie-de-l-ancien-couvent-des-annonciades-haguenau> page inexistante désormais, préservée à l'adresse : <<http://archive.is/mieEK>> (consulté le 5 juillet 2019)

LACHMANN, Karl (1926). *Wolfram von Eschenbach, Werke*. 6ème édition, Berlin : de Gruyter. lxxii + 640 p.

LAGARDE, Paul de (1873). *Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion*. Göttingen : Dieterische verlagsbuchhandlung. 65 p.

LAMBINET, Michel (2002). « L'arbre de Noël ». [En ligne] Disponible en ligne : [http://lambinet.free.fr/michel/alsace\\_noel/sapin%20de%20noel2.htm](http://lambinet.free.fr/michel/alsace_noel/sapin%20de%20noel2.htm) [consulté le 5 juin 2019]

LAMPE, Hans-Sirke (1963). *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands: von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts : eine theaterwissenschaftliche Untersuchung*. München : Uni-Drucke. 138 p.

- LANDRY, Tristan (2005). *La mémoire du conte folklorique de l'oral à l'écrit: les frères Grimm et Afanas'ev*. Québec : CELAT, Presses de l'Université Laval. 149 p.
- LARRINGTON, Carolyne (1991). « Hávamál and sources outside Scandinavia », *Saga-Book of the Viking Society* (23), pp. 141-57.
- LASKAYA, Anne et SALISBURY, Eve (1995). *The Middle English Breton Lays*. [En ligne] Teams, Middle English Texts Series. Disponible à l'adresse : <<https://d.lib.rochester.edu/teams/text/laskaya-and-salisbury-middle-english-breton-lays-sir-cleges-introduction>> (consulté le 6 juillet 2019)
- LASSEN, Christian (1847-1858). *Indische Alterthumskunde*. Bonn : H. B. Koenig. (4 vol.)
- LAUFFER, Otto (1920). *Deutsche Sitte*. Leipzig : Quelle und Meyer. 47 p.
- LAUFFER, Otto (1926). « Die Entwicklungsstufen der germanischen Kultur: Umwelt und Volksbrauch in altgermanischer Zeit », dans Nollau 1926, pp. 17-155.
- LAUFFER, Otto (1934). *Der Weihnachtsbaum in Glauben und Brauch*. Berlin / Leipzig : Walter de Gruyter & co. 54 p.
- LAUFFER, Otto (1935). « Noch einmal der Weihnachtsbaum », *Zeitschrift für Volkskunde*, Neue Folge Band (7), pp. 60-64.
- LAUFFER, Otto et PEUCKERT, Will-Erich (1951). *Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930*. Berne : A. Francke Ag. 343 p.
- LEBOVIC, Nitzan (2013). *The Philosophy of Life and Death. Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*. New York : Palgrave Macmillan. v + 301 p.
- LEBRUN, François (1976). « Le 'Traité des Superstitions' de Jean-Baptiste Thiers. Contribution à l'ethnographie de la France du XVII<sup>e</sup> siècle », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* (83.3), 1976, pp. 443-465.
- LEBRUN, François (1982). « Le charivari à travers les condamnations des autorités ecclésiastiques en France du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle ». Dans *Le Charivari: actes de la table ronde organisée à Paris, 25-27 avril 1977*, Paris/La Haye : Mouton. pp. 221-230.
- LECLERC, Marie-Dominique (1991). « Les avatars de Grisélidis », *Merveilles & Contes* (5.2), pp. 200-234.
- LEHMANN, Albrecht (1999). *Von Menschen und Bäumen. Die Deutschen und ihr Wald*. Reinbeck : Rowohlt. 350 p.
- LEHMANN, Albrecht (2000). « Alltägliches Waldbewußtsein und Waldnutzung. Der Wald aus kulturwissenschaftlicher Sicht », dans Lehmann et Schriever 2000, pp. 23-38.
- LEHMANN, Albrecht et SCHRIEVER, Klaus (2000). *Der Wald - Ein deutscher Mythos?* Berlin/Hamburg: Dietrich Reimer Verlag. 365 p.
- LESER, Gerard (1989). *Noël-Wihnachte en Alsace : rites, coutumes, croyances*. Mulhouse : Éditions du Rhin. 248 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1952). « Le Père Noël supplicié », *Les Temps Modernes* (n°77), pp. 1572-1590.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962). *La Pensée Sauvage*. Paris : Plon. 395 p.
- LINCOLN, Bruce (1999). *Theorizing Myth. Narrative, ideology and scholarship*. University of Chicago Press. xv + 298 p.
- LIXFELD, Hannjost (1994). *Folklore and Fascism. The Reich Institute for German Volkskunde*. (trad. DOW, James R.) Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press. xxi + 308 p.

- LÜBBEN, August et SCHILLER, Karl (1875-1881). *Mittelniederdeutsches Wörterbuch*. Bremen : Kühnmann. 6 vol. 791 p.
- MACCULLOCH, John Arnott (1911). *The Religion of Ancient Celts*. Edinbourg : T & T Clark. xv+ 399 p.
- MACCULLOCH, John Arnott (1918). « Celtic », *The Mythology of All Races* (MOORE, George Foot, éd.), vol. III, *Celtic and Slavic*, Boston : Marshall Jones Company. pp. 1-213.
- MACCULLOCH, John Arnott (1930). *Eddic, The Mythology of All Races* (MOORE, George Foot, éd.), vol. II. Boston : Marshall Jones Company. xx + 400 p.
- MACCULLOCH, John Arnott (1948). *The Celtic and Scandinavian religions*. London : Hutchinson's University Library. 184 p.
- MÄND, Anu (2005). *Urban Carnival: Festive Culture in the Hanseatic Cities of the Eastern Baltic, 1350-1550*. coll. « Medieval Texts and Cultures of Northern Europe ». Turnhout : Brepols. 374 p.
- MANNHARDT, Wilhelm (1858). *Germanische Mythen, Forschungen*. Berlin : Ferdinand Schneider. xxi + 764 p.
- MANNHARDT, Wilhelm (1860). *Die Götterwelt der deutschen und nordischen Völker. Erster Theil. Die Götter*. Berlin : Heinrich Schindler. ii + 328 p.
- MANNHARDT, Wilhelm (1865). *Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*. Danzig : Constantin Ziemssen. viii + 74 p.
- MANNHARDT, Wilhelm (1868). *Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*. Berlin : Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung. xiv + 48 p.
- MANNHARDT, Wilhelm (1875). *Wald- und Feldkulte. Erster Teil : Der Baumkultus der Germanen und Ihrer Nachbarstämme*. Berlin : Gebrüder Borntraeger. xx + 646 p.
- MANNHARDT, Wilhelm (1877). *Wald- und Feldkulte. Zweiter Teil : Antike Wald- und Feldkulte aus Nordeuropäischer Überlieferung*. Berlin : Gebrüder Borntraeger. xlviii + 356 p.
- MANNHARDT, Wilhelm (et PATZIG, Hermann, éd.), 1884. *Mythologische Forschungen. Aus dem Nachlasse von Wilhelm Mannhardt herausgegeben von Hermann Patzig. Mit Vorreden von Karl Müllenhoff und Wilhelm Scherer*. Strassburg : Karl J. Trübner. (Manuscrit non achevé du 3e volume de Wald- und Feldkulte)
- MANTEL, Kurt (1977[1975]). *Geschichte des Weihnachtsbaumes und ähnlicher weihnachtlicher Formen. Eine kultur- und waldgeschichtliche Untersuchung*. Hannovre : M. & H. Schaper. x + 239 + [64] p.
- MARTIN, Ernst Eduard (1900). *Wolframs von Eschenbach Parzival und Titirel*. Halle : Buchhandlung des Waisenhauses. lii + 630 p.
- MAYEUR, Jean-Marie et al. *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours*, t. IX, *L'âge de raison (1620/30-1750)*. Paris : Desclée/Fayard. 1214 p.
- MCKINNELL, John (2007). « The Making of *Hávamál* », *Viking and Medieval Scandinavia* (3), pp. 75-115.
- MEIER, John (1940). « Volksliedsammlung und Volksliedforschung in Deutschland », *Deutsche Kultur im Leben der Völker* (15), pp. 190-210.
- METTIG, Constantin et STIEDA, Wilhelm (1896). *Schragen der gilden und aemter der stadt Riga bis 1621. Herausgegeben von der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands*. Riga : W. F. Häcker. xv + 758 p.
- MELTZER, Christian (1716). *Historia Schneebergensis renovata*. Schneeberg : Heinrich Fulde. 1520 p. Disponible en ligne : <[http://digital.slub-dresden.de/werkansicht/?id=5363&tx\\_dlf%5Bid%5D=82512&tx\\_dlf%5Bpage%5D=1221](http://digital.slub-dresden.de/werkansicht/?id=5363&tx_dlf%5Bid%5D=82512&tx_dlf%5Bpage%5D=1221)> (consulté le 21 juin 2019)

- MICHELET, Jules (1864). *Bible de l'Humanité*. Paris : F. Chamerot. ix + 495 p.
- MILES, Clement A. (1912). *Christmas in ritual and tradition, Christian and Pagan*. Londres : T. Fisher Unwin. 400 p.
- MOSSE, George (2006[1964]). *Les racines intellectuelles du Troisième Reich, la crise de l'idéologie allemande*. Paris : Calmann-Lévy. 401 p.
- MOLENDIJK, Arie L. (2016). *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*. Oxford University Press. 248 p.
- MONTBRISON, Léonce de (éd.) (1869). *Mémoires de la Baronne d'Oberkirch*. Paris : Charpentier. T. II. 379 p.
- MOSER, Dietz-Rüdiger (1993). *Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf: Brauchformen der Gegenwart in Kulturgeschichtlichen Zusammenhängen*. Graz : Kaleidoscop. 320 p.
- MÖßINGER, Friedrich (1938). « Maibaum, Dorflinde, Weihnachtsbaum », *Germanien* (5), pp. 145-155.
- MOYNIHAN, Michael (2001). *The Secret King: Karl Maria Wiligut, Himmler's Lord of the Runes*. Waterbury (VT) : Dominion Press. 155 p.
- MURRAY, Amelia (1869). *Recollections: 1803-1837*. Londres : Longmans, Green. 90 p.
- DE MURAT, Henriette-Julie de Castelnau (1699). *Histoires sublimes et allégoriques dédiées aux fées modernes*. Paris : Florentin et Pierre Delaulne. 212 p.
- NEEMANN, Harold (1991). « La survivance de quelques contes de Perrault dans les "Märchen" des Frères Grimm », *Merveilles & Contes* (5.2), pp. 372-389.
- NEWALL, Venetia (1971). *An Egg At Easter. A Folklore study*. Indiana University Press. xxii + 423 p.
- NIEMANN, Derek (2015). *A Nazi in the Family: The Hidden Story of an SS Family in Wartime Germany*. Londres : Short Books. 304 p.
- NILLES, Nikolaus (1897). *Kalendarium manuale*. Innsbruck : typis et sumptibus F. Rauch (K. Pustet). T. II. xxviii + 870 p.
- NOLLAU, Hermann (éd.) (2006), *Germanische Wiedererstehung: ein Werk über die germanischen Grundlagen*. Heidelberg : Carl Winters Universitätsbuchhandlung. xii + 700 p.
- NORTH, Richard (1997). *Heathen Gods in Old English Literature*. Cambridge University Press. 374 p.
- NOTZ, Marie-Françoise (trad.) (2000). *Durmart le Gallois*. Dans Régnier-Bohler 2000, pp. 563-751.
- EL NOUTY, Hassan (1961). « Gobineau et l'Asie », *Cahiers de l'Association internationale des études francaises* (13), pp. 25-40.
- OLENDER, Maurice (1989). *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites, un couple providentiel*. Paris : Gallimard/Seuil. 220 p.
- OSTERLE, Anka (1994) « The Office of Ancestral Inheritance and Folklore Scholarship », dans Dow et Lixfeld, pp. 189-246.
- PALLADINO, Andrea et VERNETTI, Gianni (2018). « Da Torino a Varese, il filo che unisce l'ultradesra a Mosca », *La Stampa*, (4 novembre 2018). [En ligne] Disponible à l'adresse : <https://www.lastampa.it/2018/11/04/esteri/da-torino-a-varese-il-filo-che-unisce-lultradesra-a-mosca-G794bZCJL4rRu0FN8e7szK/premium.html> (consulté le 16 juillet 2019)
- PASTOUREAU, Michel (2011). *Noir, histoire d'une couleur*. Coll. Points, Paris : Seuil. 270 p.
- PATARD, Geneviève (éd.) (2006). *Mme de Murat, Histoires sublimes et allégoriques*. Coll. Bibliothèque des génies et des fées, Paris : Champion.

- PAUL, Otto (1939). « Mittwinter, Allerlei um den Lichterbaum », BA BDC PA. Paul, 30 oct 1939, éd. Simon Gerd, disponible en ligne : <<https://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/PaulOMittw.pdf>> (consulté le 19 mai 2019)
- PERRAULT, Charles (1697). Lettre (sans titre) parue dans le *Mercure Galant* (janvier 1697), pp. 249-252. Disponible en ligne sur Gallica : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6267980n/f244.double> (consulté le 9 juillet 2019)
- PERRAULT, Charles (s. d.). « Lettre à Monsieur \*\*\* en lui envoyant Grisélidis », reproduite dans Colognat et Delmas 2007, p. 9.
- PERRENOUD Alfred (1983). « Calendrier du mariage et coutume populaire: le creux de mai en Suisse romande », *Population (édition française)* (38.6), pp. 925-939.
- PERTZ, Georg Heinrich (1829). *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, t. 2. Hannover : Impensis Bibliopolii Hahniani. 840 p.
- PLAßMANN, Joseph Otto (1936). « Julnacht – Weihenacht » (1.12.36), *FM-Zeitschrift* 3, 12, BAK NSD 41/259. Éd. Simon Gerd, disponible en ligne : <<https://homepages.uni-tuebingen.de//gerd.simon/PlassmannJul.pdf>> (consulté le 19 mai 2019)
- POIRIER, Jean (1974). *Histoire de l'Ethnologie*. Coll. « Que Sais-Je ? », Paris : PUF. 128 p.
- POLIAKOV, Léon (1971). *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*. Paris : Calmann-Lévy. 354 p.
- PORCHAT, Jacques (1860). *Les Souffrances du Jeune Werther* (trad. de Goethe, Johann Wolfgang von, *Die Leiden des jungen Werthers*). Dans *Poèmes et Romans de Goethe*. Paris : Hachette et cie. Tome V, pp. 213-333.
- PROPP, Vladimir (1946). Исторические корни Волшебной Сказки. (« Les racines historiques du conte merveilleux ») Leningrad : Izdatel'svo.
- PROPP, Vladimir (1970). *Morphologie du Conte*. (trad. DERRIDA Marguerite) Coll. Points, Paris : Seuil. 253 p.
- QUENTIN, Henri (1908). *Les martyrologes historiques du Moyen-Âge : étude sur la formation du martyrologe romain*. Paris : J. Gabalda et C<sup>ie</sup>. xiv + 745 p.
- RADMÜLLER, Angelo (2012). « Zur Germanisierung des Christentums », *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* (7). [En ligne] Mis en ligne le 31 décembre 2012. Disponible à l'adresse : <<http://journals.openedition.org/zjr/399>> (Consulté le 20 mai 2019)
- RAUER, Christine (2013). *The Old English Martyrology: Edition, Translation and Commentary*. Woodbridge : Boydell & Brewer. 400 p.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle (dir.) (2000). *Récits d'Amour et de Chevalerie*. Coll. Bouquins, Paris : Robert Laffont. 1320 p.
- RENAN, Ernest (1855). *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Paris : Imprimerie Impériale. viii + 499 p.
- REVEL, Jacques (1984). « Forms of Expertise: Intellectuals and "Popular" Culture in France (1650-1800) », dans Kaplan 1984, pp. 255-273
- REVEL, Jacques (1998). « L'envers des Lumières, Les intellectuels et la culture 'populaire' en France (1650-1800) », *Enquête* (8), pp. 27-49. [En ligne] Disponible en ligne : <<https://journals.openedition.org/enquete/170>> (consulté le 1er mai 2019)
- RIEHL, Wilhelm Heinrich (1854). *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Socialpolitik*, Vol. 1, *Land und Leute*. Stuttgart/ Augsburg: Cotta. 329 p.
- RIEHL, Wilhelm Heinrich (1859). *Culturstudien aus drei Jahrhunderten*. Stuttgart : Cotta. vi + 407 p.

- ROACH, William (1971). *The Continuations of the Old French Perceval, volume IV, The Second Continuation*. Philadelphia : American Philosophical Society. xxxix + 600 p.
- ROACH, William (1983). *The Continuations of the Old French Perceval, volume V, The Third Continuation by Manessier*. Philadelphia : American Philosophical Society. lv + 408 p.
- RÖLLEKE, Heinz (éd.) (1975). *Die älteste Märchensammlung der Brüder Grimm: Synopse der handschriftlichen Urfassung von 1810 und der Erstdrucke von 1812*. Cologny-Genève : Fondation Martin Bodmer. iv + 403 p.
- RÖLLEKE, Heinz (éd.) (1980). Jakob et Wilhelm Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*. Stuttgart: Reclam. 3 vol.
- DE ROQUEFORT, B. (1820). *Poésies de Marie de France*. Paris : Chasseriau. 2 vol., 582 + 504 p.
- ROSA, Frederico Delgado (2018). « Avant Le Rameau d'Or : biographie de Wilhelm Mannhardt, précurseur oublié de James Frazer », *Bérose, Encyclopédie en ligne sur l'histoire de l'anthropologie et des savoirs ethnographiques*, Paris, IIAC-LAHIC, UMR 8177. [En ligne] 39 p. (pagination PDF) Disponible en ligne : <<http://www.berose.fr/?Avant-Le-Rameau-d-Or-biographie-de-Wilhelm-Mannhardt-precurseur-oublie-de-James>> (consulté le 11 juin 2018)
- ROSENBERG, Alfred (1939). *Der Mythos des 20. Jahrhundert*. München : Hohencheinen-verlag. 714 p.
- ROSENBERG, Alfred (1986). *Le Mythe du Vingtième siècle*. (trad. VON SCHOLLE, Adler). Paris : Avalon, 689 p.
- ROUSSINEAU, Gilles (1993). *Le Roman de Perceforest, Troisième partie*, t. III. Genève : Droz. lviii + 470 p.
- ROUSSINEAU, Gilles (2017). *Florilège de Perceforest*. Genève : Droz. xxx + 698 p.
- RUSINEK, Bernd-A. (2000). « Ein Forschungsprojekt des „Ahnenerbe“ der SS 1937-1945: Wald und Baum in der arisch-germanischen Geistes- und Kulturgeschichte », dans Lehman et Schriever 2000, pp. 267-363.
- SAINTYVES, Paul (1923). *Les contes de Perrault et les récits parallèles: leurs origines (coutumes primitives et liturgies populaires)*. Paris : Librairie critique. 646 p.
- SALY, Antoinette (1994). « L'arbre illuminé et l'arbre à l'enfant », dans *Image, Structure et Sens, Études Arthuriennes*, 1994, pp. 171-186. [En ligne] Disponible à l'adresse : <<https://books.openedition.org/pup/3996?lang=fr>> (consulté le 8 juillet 2019).
- SHELLER, Thilo (1939). « Die Heimholung des Feuers. Ein neues Weihnachtsbrauchtum », *Deutsche Volkskunde* (1), pp. 239-297.
- SHELLER, Thilo et STROBEL, Hans (1939). « Gedanken zur Feiergestaltung », *Deutsche Volkskunde* (1), pp. 16-19, 91-2.
- SCHILD, Heinrich W. (2000). « Der Julleuchter der Porzellan-Manufaktur Allach », *Militaria-zeitschrift*, pp. 148–162.
- SCHIMMER, Karl August (1840). *Geschichts und Erinnerungs-Kalender auf das Schaltjahr 1840*. Vienne : Sollinger. 205 p.
- SCHMIDT, Otto (1940). « Überlieferung Neuschöpfung », *Volkstum und Heimat* (7), pp. 95-99.
- SCHREIBER, Heinrich (1858). *Geschichte der Stadt und Universität Freiburg im Breisgau*. Freiburg : Wangler. Vol. IV. 438 p.
- SCHULTZ, Alwin (1889). *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger*. 2ème édition, Leipzig : S. Herzel. 688 p.

SCHWARTZ, Friedrich Leberecht Wilhelm (1862[1849]). *Der heutige volksglaube und das alte heidenthum mit bezug auf Norddeutschland, besonders die mark Brandenburg und Mecklenburg. Eine skizze*. Berlin : Wilhelm Herz. xiv + 142 p.

*Scriptores rerum livonicarum* (1848). Riga et Leipzig : Eduard Frantzen. Vol. II. 368 p.

VON SEE, Klaus (2001). « Snorri Sturluson and the creation of a Norse cultural ideology », *Saga-Book of the Viking Society* (25.4), pp. 367-393.

SEIDL, Arthur (1890). « Jesus der Arier - Christenthum oder Buddhismus? Eine religionsphilosophische Neujahrs-Betrachtung über "Undogmatisches Christenthum" », *Bayreuther Blaetter* (13), pp. 45-65.

SEILLÈRE, Ernest (1917). *Houston-Stewart Chamberlain, le plus récent philosophe du pangermanisme mystique*. Paris : La Renaissance du Livre. 182 p.

VON SEE, Klaus, *Barber, Germane Arier: Die Suche nach der Identität der Deutschen*. Heidelberg: Winter.

SIEGEL, Jonah (2013). « Lang's Survivals », *Romanticism and Victorianism on the Net* (64), [En ligne]. <<https://www.erudit.org/fr/revues/ravon/2013-n64-ravon01452/1025673ar/>> (consulté le 18 mai 2019)

SIMROCK, Karl Joseph (trad.) (1849). *Parzival und Titurel, Rittergedichte von Wolfram von Eschenbach. Uebersetzt und erläutert von Dr. K. Simrock*. 2ème édition, Cotta : Stuttgart et Tübingen. 2 volumes.

SIMROCK, Karl Joseph (1874). *Handbuch der deutschen Mythologie*. 4ème édition, Bonn : Marcus. x + 631 p.

SINGER, Kurt D. (1944). « Norwegian Students Fight the War », *The Journal of Educational Sociology* (18.1), pp. 22-28.

SMITH, Jerry C., Eichhoff Jürgen et Urban William (éd. et trad.) (1988). *The Chronicle of Balthasar Russow*. Madison (Wisconsin) : Baltic Studies Center.

SPAMER, Adolf (1937). *Weihnachten in alten und neuen Zeit, Volks Art und Brauch*. Jena : Diederichs. 95 p.

SPANUTH, Jürgen (1953). *Das Enträtselte Atlantis*. Stuttgart : Union Deutsche Verlags-Gesellschaft.

SPANUTH, Jürgen (1953). *L'atlantide retrouvée ?* Paris : Plon

SPANUTH, Jürgen (1965). *Atlantis, Heimat, Reich und Schicksal der Germanen*. Tübingen : Graebert.

SPANUTH, Jürgen (1976). *Die Atlanter Volk aus dem Bernseinland*. Tübingen : Graebert.

VON SPIEB, Karl (1933). « Das arische Fest », *Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythenkunde* (3), pp. 1-64.

STAROSTINA, A. (2012). « Chinese Medieval Versions of Sleeping Beauty », *Fabula* (52.3-4), pp. 189-206.

STASIEWSKI, Bernhard (1962). S. v. « Nazionalsozialismus », *Lexicon fur theologie und Kirche*, vol. VII, pp. 801-5.

STENGEL, Edmund (1873). *Li romans de Durmart le Galois: altfranzösesches Rittergedicht zum ersten Mal herausgegeben*. Tübingen : H. Laupp. 622 p.

STÖBER, August (éd.) (1875). Johannes Geiler von Kaisersberg, *Die Emeis*. Basel : Hugo Richter. 92 p.

STOCKING, George W. Jr. (1995). *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. London : Athlone. xx + 570 p.

STROBEL, Hans (1936). « Atlas der deutschen Volkskunde, Gedanken zur ersten Kartenlieferung », *Nationalsozialistische Monatshefte* (7.81), pp. 1078:1088.

- STROBEL, Hans (1939). « Altes Brauchtum in unseren Feiern. Auszug aus einem Vortrage auf der 1. Arbeitswoche für Fei ergestaltung der Arbeitsgemeinschaft für Deutsche Volkskunde vom 13. Bis 18. Marz im Berlin », *Deutsche Volkskunde* (1), pp. 87-90.
- STROBEL, Hans (1943). « Zur deutschen Lebensgestaltung », *Erbe und Erneuerung: volkskundliche Beiträge zu weltanschaulichen Fragen unserer Zeit ; nur für den Dienstgebrauch*. München : Eher. 62 p.
- STUDER, Paul (1928). *Le Mystère d'Adam, An Anglo-Norman Drama of the Twelfth Century*. Manchester University Press. Iviii + 80 p.
- TATAR, Maria (1987). *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*. Princeton University Press. 325 p.
- TAUBES, Nicole (1997). *La Nef des Fous*. (Traduction de Brant 1499) Paris : José Corti. 382 p.
- THIERS, Jean-Baptiste (1686). *Traité des jeux et des divertissemens, qui peuvent être permis ou qui doivent être défendus aux chrétiens selon les règles de l'Église et le sentiment des Pères*. Paris : Antoine Dezallier.
- THIERS, Jean-Baptiste (1697 [1679]). *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentimens des saints Pères et des théologiens*, 2<sup>ème</sup> édition augmentée. Paris : A. Dezallier, 2 vol., in-12.
- THIERS, Jean-Baptiste (1703-4). *Traité des superstitions qui regardent les sacremens selon l'Écriture sainte, etc.*, Paris : J. de Nully, 2 vol., in-12.
- THIERS, Jean-Baptiste (1741). *Traité des superstitions qui regardent les sacremens selon l'Écriture sainte, etc.*, Paris : Cie des libraires. 4 vol., in-12.
- THIERS, Jean-Baptiste (1777). *Traité des superstitions qui regardent les sacremens selon l'Écriture sainte, etc.* Avignon : L. Chambeau, 4 vol., in-12.
- THIOLIER-MÉJEAN, Suzanne (1996). *Une Belle au bois dormant médiévale. Frayre de joy et sor de plaser, nouvelle d'Oc du XIV<sup>e</sup> siècle*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne. 239 p.
- TILLE, Alexander (1888). « Wie alt ist der Weihnachtsbaum und wo ist seine Heimath? », *Die Gartenlaube* (49), pp. 831-4.
- TILLE, Alexander (1890). « Memorabilia quaedam Argentorati observata », *Jahrbuch für geschichte, sprache und literatur Elsass-Lothringens* (6), pp. 62-68.
- TILLE, Alexander (1892). « German Christmas and the Christmas-Tree », *Folklore* (3.2), pp. 166-182.
- TILLE, Alexander (1893). *Die Geschichte der deutschen Weihnacht*. Leipzig : Keil. xii + 358 p.
- TILLE, Alexander (1899). *Yule and Christmas. Their place in the Germanic Year*. London : David Nutt. 218 p.
- TOURY, Marie-Noëlle (éd. et trad.) (2004). *La Troisième Continuation du Conte du Graal*. Coll. Classiques du Moyen Âge, Paris : Honoré Champion. 720 p.
- TRAUTMANN-WALLER Céline (dir.) (2004a). *Quand Berlin pensait les peuples : Anthropologie, ethnologie et psychologie (1850-1890). Nouvelle édition*. [En ligne]. Paris : CNRS Éditions. Disponible en ligne : <<http://books.openedition.org/editions-cnrs/2190>> (consulté le 4 avril 2019)
- TRAUTMANN-WALLER, Céline (2004b). « L'ethnologie d'Adolf Bastian entre mélancolie de la déperdition, comparatisme débridé et universalité inductive », *Revue germanique internationale* (21), pp. 197-212. Disponible en ligne : <<http://journals.openedition.org/rgi/1013>> (consulté le 19 mai 2019)
- TYLOR, Edward Burnett (1865). *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. London : Murray. vi + 378.
- TYLOR, Edward Burnett (1867[1865]). *Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit und die Entwicklung der Civilisation*. (trad. MÜLLER H.) Leipzig : Abel. 490 p.

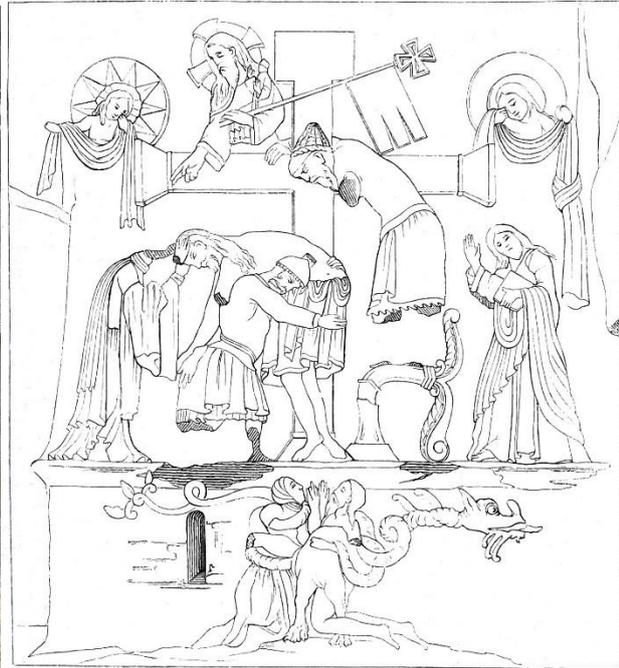
- TYLOR, Edward Burnett (1871). *Primitive Culture*. Londres : John Murray. 2 vol. 453 + 426 p.
- TYLOR, Edward Burnett (1873[1871]). *Die Anfänge der Cultur : Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*. (trad. SPENGLER, Johann Wilhelm et POSKE, F.) Leipzig, Winter, 2 vols. xii + 495, viii + 472 p.
- TYLOR, Edward Burnett (1881). *Anthropology an introduction to the study of man and civilization*. Londres : Macmillan and Co. vii + 448 p.
- UTHER, Hans-Jörg (2004). *The Types of International Folktales : A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Coll. Folklore Fellow's Communications n°284-286 , Helsinki : Academia Scientiarum Fennica. 3 vol., 619 + 536 + 285 p.
- ROLDÁN, Arturo Alvarez et VERMEULEN Han F. (éds.) (1995). *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. New York : Routledge. xiii + 261 p.
- VAN GENNEP, Arnold (1906). *Mythes et légendes d'Australie : études d'ethnographie et de sociologie*. Paris, E. Guilmoto. 188 p.
- VAN GENNEP, Arnold (1999 [1937-1958]). *Le Folklore français*. (orig. : *Manuel de folklore français contemporain*) Paris : Laffont. Coll. Bouquins. 4 vol. 3099 p.
- VERMEULEN, Han F. (2015). *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln : University of Nebraska Press. xxiii + 720 p.
- VIDAL-NACQUET, Pierre (2006). *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*. Paris : Les Belles Lettres, 200 p.
- Ville de Sélestat (2013). *L'histoire de l'arbre de Noël du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours, brochure éditée par la ville de Sélestat*. [En ligne] disponible à l'adresse : <[https://www.selestat.fr/fileadmin/user\\_upload/festivite/documents/pdf/noel/brochure\\_histoire\\_arbre\\_de\\_noel.pdf](https://www.selestat.fr/fileadmin/user_upload/festivite/documents/pdf/noel/brochure_histoire_arbre_de_noel.pdf)> (consulté le 5 juillet 2019)
- VIOT, Richard (trad.) (1861). *Vie de saint Martin par Sulpice Sévère*. Tours : Imprimerie Ad Mame et Cie. 134 p.
- DE VRIES, Jan (1984[1963]). *La religion des Celtes*. Paris : Payot. 276 p.
- WAGNER, Julius (1961). « La Géographie ». (trad. Kesteloot Edgard) Dans MAYER, Jacqueline et SCHELLENS, Jean Jacques, *Encyclopédie Universelle*, Paris : Marabout, t. 1, col. 533-756.
- WATKINS, John (1819). *Memoirs of Her Most Excellent Majesty, Sophia-Charlotte, Queen of Great Britain*. Londres : H. Colburn. viii + 626 p.
- WEISER-AALL, Lily (1923). *Jul, Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum*. Stuttgart / Gotha : Firerich Andres Perthes A. G. 92 p.
- WIERSMA-VERSCHAFFELT, Françoise (1949). « Les trois degrés d'initiation au Graal païen », *Cahiers d'Études Cathares* (3<sup>ème</sup> série).
- WIRTH, Hermann (1934a). *Die Ura-Linda Chronik*. Leipzig : Koehler & Amelang. x + 321 p. + [80] p.
- WIRTH, Hermann (1934b [1928]). *Der Aufgang der Menschheit*. Jena : Eugen Diederichs. 635 + (10) p.
- WIRTH, Hermann (1936). *Der Heilige Urschrift der Menschheit*. Leipzig : Koehler & Amelang. Vol. I : Text 683 + (106) p. Vol. II : Bilderatlas, 429 p.
- ZECHNER, Johannes (2011). « Politicized Timber: The German Forest and the Nature of the Nation 1800-1945 », *The Brock Review* (11.2), pp. 19-32.
- ZSCHAETZSCH, Karl Georg (1922). *Atlantis die Urheimat der Arier mit eine Karte*. Berlin : Arier Verlag. 99 p.

ZIOLKOWSKI, Jan M. (2007). *Fairy tales from before fairy tales: The Medieval Latin Past of Wonderful Lies*. University of Michigan Press. 512 p.

ZUHLSDORF, John (2007). « Vigil of Christmas – Roman Martyrology ». [En ligne] Disponible à l'adresse : <<http://wdtprs.com/blog/2007/12/vigil-of-christmas-roman-martyrology/>> (consulté le 22 juin 2019)

## Annexes

Annexe 1 : Scène de la Descente de la Croix des *Externsteine*



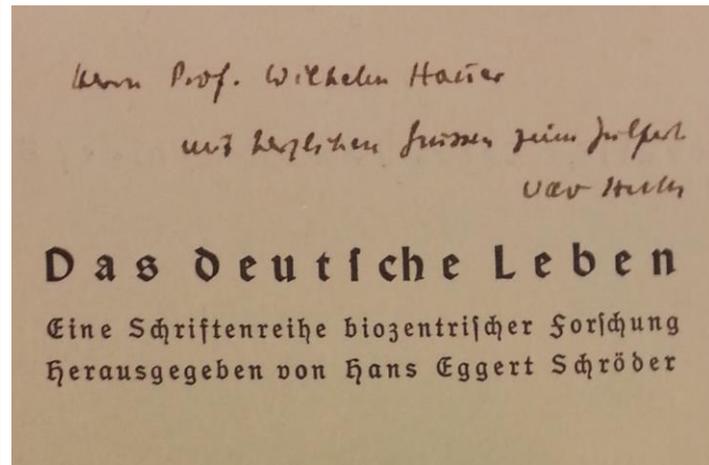
À gauche : photographie de 2007 par l'utilisateur Bagradian, Sur Wikimedia Commons (licence GFDL) à l'adresse : [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Externsteine\\_Kreuzabnahme.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Externsteine_Kreuzabnahme.JPG) (consultée le 20 juillet 2019)

À droite : facsimilé dans *Die Gartenlaube* (1862:380).

Annexe 2 : Logo de Widukind Verlag

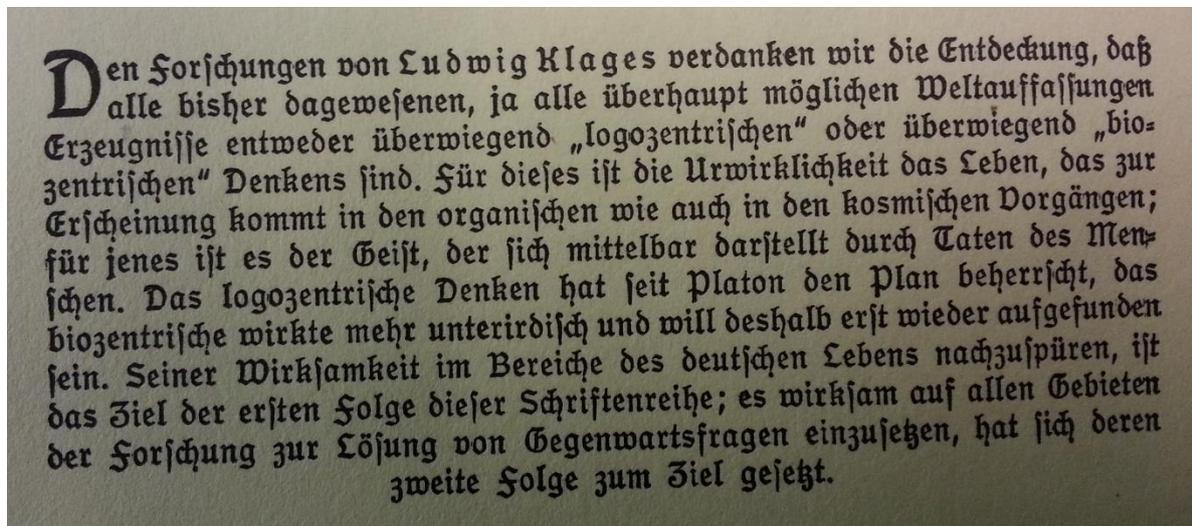


Annexe 3 : dédicace de Huth à Hauer



« Herr (?) Prof. Wilhelm Hauer / mit herzlichen Grüßen zum Julfest / Otto Huth » sur l'exemplaire de *Das Fällung des Lebensbaumes* de la bibliothèque de Tübingen.

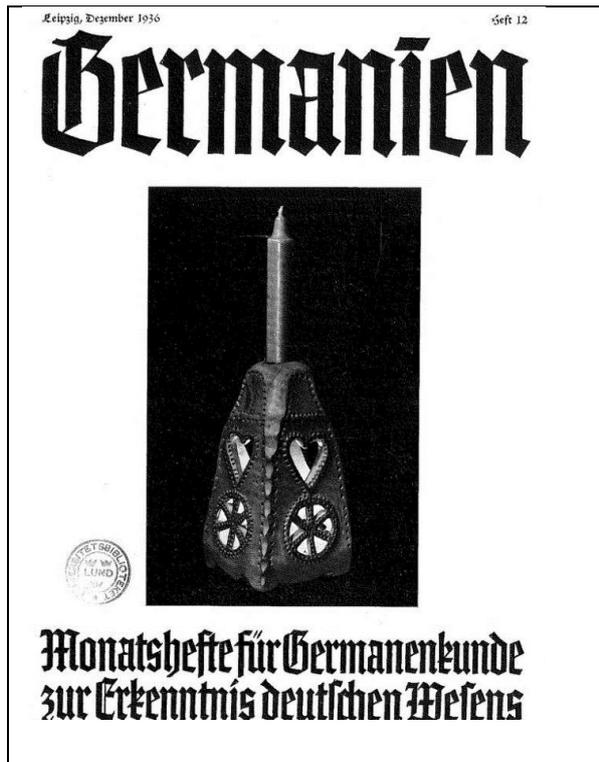
Annexe 4 : Incipit de *Das Fällung des Lebensbaumes*.



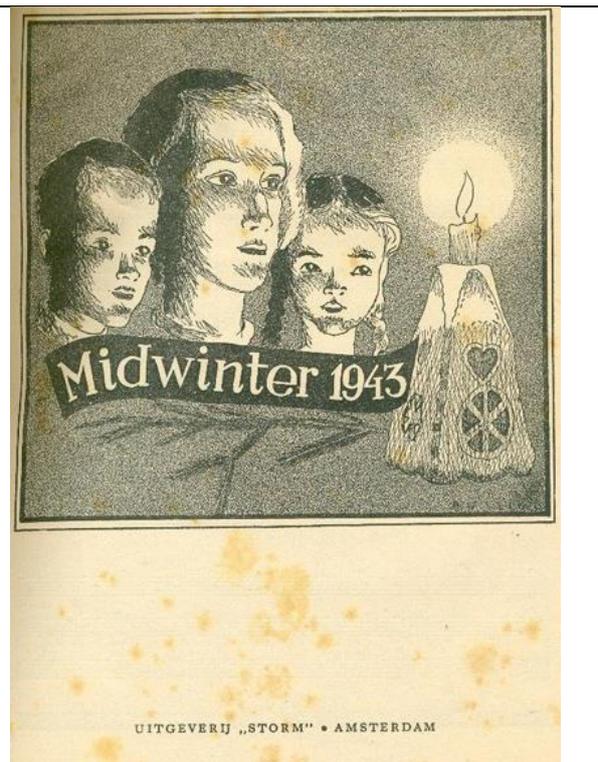
« Nous devons aux recherches de Ludwig Klages la découverte que, jusque-là, de façon générale, tous les produits des visions du monde globales étaient soit principalement de la pensée « logocentriques » soit principalement « biocentriques ».

Pour la première [c'est à travers] la déréalisation de la vie, dont l'apparence vient dans les opérations organiques aussi bien que cosmiques ; que l'Esprit est-il indirectement représenté à travers les actions des Hommes. La pensée logocentrique a dominé le plan depuis Platon, la pensée biocentrique a travaillé en souterrain et devra donc d'abord être retrouvée. Son efficacité laisse des traces dans la vie allemande, ce qui est la première cible de cette série d'écrits ; c'est aussi efficace pour tous les impératifs de la recherche quant à la solution des enjeux contemporains ; ce qui est le deuxième but poursuivi par [cette série]. »

Annexe 5 : Images du Julleuchter



Couverture de *Germanien* (12), décembre 1936.



« Midwinter 1943 », *Storm* (journal hollandais des volontaires de la SS).



Fabrication à la chaîne à Allach.



Un mariage de SS (provenance inconnue)



Bougeoirs d'argile (Fig. 221 et 222 du cahier d'images de Wirth, *Die Ura-Linda Chronik*, 1934)

Annexe 6 : Extraits de Weitzel (1939)

Weitzel, Fritz (1939). *Die Gestaltung der Feste im Jahres- und Lebenslauf in der SS-Familie*, 77 p.

<p>« Wenn die Männer der SS in der Sonnenwendnacht auf dem Berge am Feuer gestanden haben, die Worte der Besinnung und Mahnung gehört haben, dann kehren sie aus der kalten Winternacht heim und bringen von drauzen einen der Bäume, die das leuchtende Feuer gesehen haben, herein in die warme Stube, setzen den Baum in das Radkreuz und schicken ihn mit den Lichtern der Weihnacht. Da steht der immergrüne Lebensbaum und spricht von dem dunklen Winterrod des alten Jahres und der leuchtenden Neugeburt der kommenden Zeit.» (p. 20)</p>	<p>« Après que les hommes de la SS se soient tenus sur le montagnes autour des feux durant le solstice d'hiver et qu'ils ont écouté les paroles de recueillement et d'avertissement, ils ramènent chez eux un des petits arbres qui ont vu le feu. Dans leur salon chauffé il est dressé dans la Roue [de Yule] et décoré des lumières de Noël. Ainsi se dresse l'Arbre de Vie toujours-vert, parlant de la sombre mort hivernale de l'ancienne année et de la nouvelle naissance illuminée du temps à venir. »</p>
<p>«An seine Spitze soll gar nichts gesteckt werden, der oberste Trieb bleibt frei. Der schönste Schmuck des Baumes sind brennende Lichter. Ausser ihnen sollen die rotesten Äpfel in reicher Zahl an dünnen Drähten hineingehängt werden; denn der Apfel is Sinnbild des schlummernden Lebens, das aus ihm einst hervorbrechen soll, und seine Farbe deutet auf die goldenrote Sonne. Sinnbilder verselben Bedeutung sind golden und silbern gefärbte Nüsse. Weiter dürfen in dem Baum die von der Mutter gebackenen Gebild- und Spekulationskuchen und das Marzipanschwein, das an den Juleber erinnert, nicht fehlen.» (p. 21)</p>	<p>« Il ne devrait rien y avoir au sommet de l'arbre et la couronne supérieure des arbres devrait rester libre. Les meilleurs décorations sont les chandelles allumées. En plus, de nombreuses pommes rouges devraient être accrochées sur l'arbre avec des fils fins. La pomme est un symbole de la vie endormie, qui va à nouveau ressurgir, et couleur est celle du soleil rouge-doré. D'autres symboles avec la même signification sont les noix peintes d'or ou d'argent. Et bien sûr les biscuits faits par la Mère [de formes différentes] et Spekulatius ; ainsi qu'un cochon en pâte d'amande, symbolisant le Sanglier de Yule. [sonargoltr] ne doivent pas manques. »</p>
<p>« Zur Mitternacht aber, wenn der Weihnachtsbaum lange erloschen ist, dann stellt der SS-Mann seinen Julleuchter auf den Tisch. Dieser Leuchter mit seiner Jahreskerze hat beifast allen Feiern im Jahreslaufe der SS-Familie einen Augenbrück lang geleuchtet. Davon ist dit Kerze in senem Innern herabgebrannt. Heute, am Altjahrabend, soll er nun ein neues Licht erhalten. So wie bei unseren Ahnen das heilige Herdfeueur nie verlöschen durste, so soll es auch mit unserem SS-Leuchter sein. Er ist uns damit Sinnbild des nie verlöschenden Sonnelichtes. Ernst und nachdenklich wird jedermann am letzten Abend des Jahres, wenn das Lichstümpfschen unter dem Radfenster verglimmt und wenn, am ihm entzündet, ein neues Licht dem Leuchter aufgesetzt wird.» (p. 24)</p>	<p>«À Minuit quand les candules de l'Arbre de Noël ont complètement brûlé. L'homme-SS mettra le Julleuchter sur la table. Ce bougeoir avec sa chandelle-de-l'année a été allumée à chaque célébration familiale de l'année écoulée. Ainsi, sa chandelle a brûlé progressivement. Il devrait donc recevoir une nouvelle lumière ce soir. De la même manière que nos ancêtres ne laissanent jamais le feu sacré du foyer s'éteindre, de même nos bougeoirs SS doivent toujours avoir une lumière. Ainsi le bougeoir devient un symbole de la lumière inextinguible du Soleil. Tout le monde devient très sérieux et attentionné quand le trognon de bougie brille sous la Roue et que, allumé par celui-ci, une nouvelle lumière s'allume sur le chandelier. »</p>

Annexe 7 : « Arbres de vie » répertoriés par Fehrle



Plate 2. One of the few photos in Fehrle's collection that show an object of Christian art. It served to document that even the German "Tree of Life" was to be found on Catholic mass robes, and in this way demonstrated that which was "pure German," and the symbolic sign (even when it dealt with the Christian allegory of the arbor vitae) was to reemerge, again and again, in spite of all "Oriental domination."

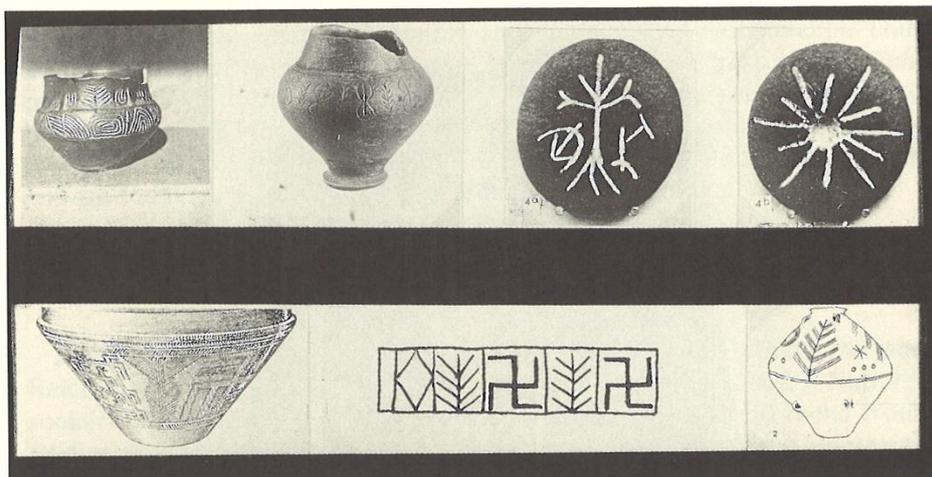


Plate 1. This slide presents only the "Tree of Life, the Swastika, and the Sun Wheel" as samples of pre- and early historical finds (according to the text). The viewer is supposed to experience, by "viewing," the great antiquity and the eternal recurrence of similar "symbolic signs," to grasp these as a "revelation" of the "folk" or the "racial soul."

Reproduit en Assion 120 et 119.

Annexe 8 : Cartes de classement de Weigel



Plate 1. Symbols on a craftsman's house in Goslar, Jakobstraße 15, built in 1612. Photo by K. Th. Weigel, 1934.

Ort: Goslar		
Entstehungszeit: 17. Jh. 1612	Aufgenommen von: WEIGEL	Aufnahmejahr: 1934
Beschreibung: Reich geschnitztes Haus, das die in Goslar üblichen schönen Formen zeigt. Lebensbaum mit Rauten und Eisenstern sind hier von besonderem Interesse. Zum Abdruck gebracht Goslar, Wohnbauten u. Sinnbilder 1935 S. 37		
Hauptzeichen: Ferner eingeordnet: 	Film Nr.: 45, 17	Diapositiv ja / nein
Bemerkungen: Zum Abdruck gebracht German, Glaubensgut in Runen u. Sinnb. 1939 S. 37	Platte:	Nr.:

Plate 2. Catalog card from the Weigel Symbol Archive (for Plate 1).

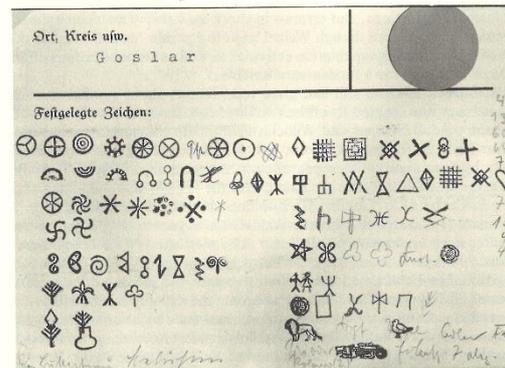


Plate 3. Catalog card "Goslar" from the topographical catalog in the Weigel Symbol Archive.

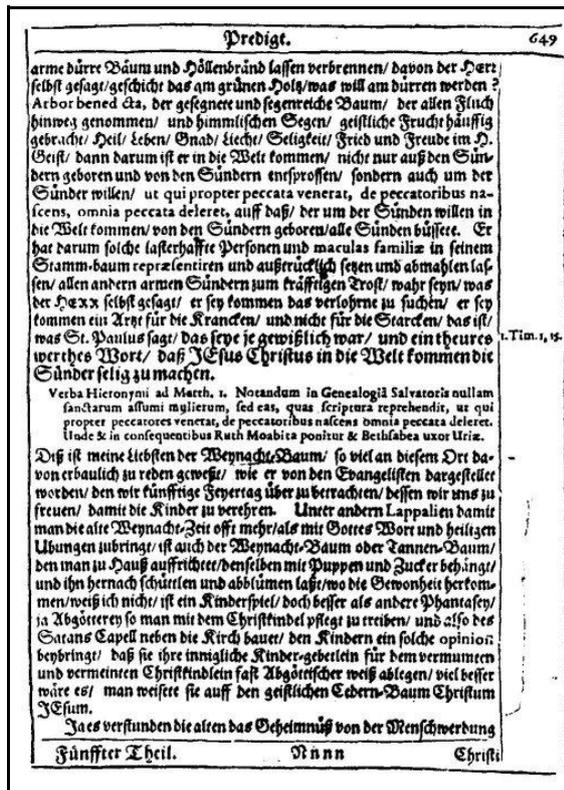
which is limited to decorative forms and ornaments—is today's concern with people. There is no attempt, not even a suggestion, to include people as the bearers and transmitters of these supposed symbols. Weigel's books are just like his photo documentation, and he published them year after year, using the same format for various German regions.<sup>42</sup> An introduction, with a nearly standardized text, was followed by a photo collection through which he intended to awaken among his contemporaries an understanding of the regional storehouse of symbols, "the natural, deep piety of our ancestors who sensed their god through an experience with nature."<sup>43</sup> Some of it reads like a self-parody: "Symbol research is not a dead science, but rather a deep union between folk and homeland."<sup>44</sup>

6. Criticism of the Period

The incredible dilettantism which prevailed in symbol research provoked a number of critics between 1933 and 1945, all of whom were concerned with the bad image being given German scholarship, and who then issued clear warnings. Weigel himself came under fire when he first started to publish, since he dared to write about runes in his book *Runen und Sinn-*

Brednich 105-6, reproduisant les cartes de classement de symboles de Weigel.

Annexe 9 : Extrait de Conrad Dannhauer



Conrad Dannhauer, *Catechismus Milch*, 1654:849.

« Diss ist meine Liebsten der Weihnachtsbaum, du viel an diesem ort davon erbaulich zu reden gewesst wie er von den Evangelisten dargestellt worden, den wir Künfftige Feyertag über zu betrachren dessen wir uns zu freuen damit die kindr zu verehren. Unter andern Lappalien damit man die alte Weynachtzeit offt mehr als mit Gottes Wort und heiligen Übungen zubringt, ist auch der Weynacht Baum oder Tannenbaum den man zu Hauss auffrichtet denselben mit Puppen und Zucker behängt und ihn hernach schütteln und abblümen lässt wo die Gewonheit herkommen/ weis ich nicht/ ist ein Kinderpiel/ doch besser als andere Phantasien/ ja Abgötter so man mit dem Christindeln pflegt zu treiben/ und also des Satans Capell neben die Kirch bauen/ den Kindern ein solche opinion/ bringts/ daß sie ihre unmögliche Kinder-gelüste für dem vermunnen und vermeinen Christindeln fast Abgötter weiß ablegen/ viel besser wäre es/ man wiesere sie auff den geistlichen Ebern-Daum Christum Jesum.  
Ihesus verstanden die alten das Geheimniß von der Menschwerdung  
Fünffter Theil. N n n Christi

« C'est, mes bien-aimés, l'arbre de Noël, autant que l'on puisse en parler ici d'une manière édifiante tel qu'il a été représenté par les évangélistes, et que nous avons à contempler durant les fêtes à venir, et dont nous nous réjouissons afin d'honorer les enfants. Parmi d'autres futilités avec lesquelles on passe le vieux temps de Noël plus qu'avec la parole de Dieu et des exercices saints, il y a aussi l'arbre de Noël ou sapin, que l'on dresse à la maison, on y suspend des poupées et des sucreries et que l'on secoue ensuite et dont on ôte les décorations, d'où provient cette habitude je ne le sais, c'est un jeu d'enfant... »

Annexe 10 : August Schreiber

<p>bei dem Weinhaus hinter dem Münster abgebrochen worden war. In der Kirche des hl. Geist-Spitals (wo jetzt das Museum steht) hielten die Bäckerknechte ihre schon i. J. 1465 gestiftete Bruderschaft. Aus den Erträgnissen ihrer</p>	<p>Im der Kirche des [heilige] Geist-Spitals (wo jetzt das Museum steht) hielten die Bäckerknechte ihre schon [im Jahre] 1465 gestiftete Bruderschaft. Aus den Erträgnissen ihrer [p. 278]</p>	<p>Dans l'église de l'hôpital du Saint-Esprit (où se trouve actuellement le musée), les boulangers conservèrent leur confrérie, déjà établie en l'an 1465. Du produit de leur [p. 278]</p>
<p>Büchse bereicherten sie den großen Weihnachtbaum in der Herrenstube des Spitals, der bis zum Neuen-Jahr unberührt blieb. Dann aber trugen sie, unter Vortritt ihres Fahnen-trägers und der Musik eine große Brezel durch die Stadt, welche sie dem Armenvater überreichten; worauf der Altgesell die Ehre hatte, den mächtigen Baum zu schütteln, dessen in Backwerk, Obst u. s. w. bestehenden Früchte von den Armen aufgefressen wurden. Sofort wurde nun auch Wein kredenzt und der Tanz begonnen, welcher mit der Armenmutter eröffnet wurde, die gegenseitig ihren Tänzer mit Strauß und Band beschenkte. Die Sebastians-Bruderschaft der Schneider u. s. w.</p>	<p>Büchse bereicherten sie den grossen Weihnachtbaum in der Herrenstube des Spitals, der bis zum Neuen-Jahr unberührt blieb. Dann aber trugen sie, unter Vortritt ihres Fahnen-trägers und der Musik eine grosse Brezel durch die Stadt, welche sie dem Armenvater überreichten ; worauf der Altgesell die Ehre hatte, den mächtigen Baum zu schütteln, dessen in Backwerk, Obst [und so weiter] bestehenden Früchte von den Armen aufgefressen wurden. Sofort wurde nun auch Wein kredenzt und der Tanz begonnen, welcher mit der Armenmutter eröffnet wurde, die gegenseitig ihren Tänzer mit Strauss und Band beschenkte.</p>	<p>Büchse (douilles?) ils ont enrichi un grand arbre de Noël dans le manoir de l'hôpital, qui est resté intouché jusqu'à la nouvelle année. Mais alors ils ont transporté un grand bretzel à travers la ville, avec le soutien de leur porte-drapeau et la musique, qu'ils ont remis au pauvre père [Armenvater, responsable des pauvres]; sur quoi le vieillard eut l'honneur de secouer l'arbre puissant, dont les pâtisseries, les fruits, [et ainsi de suite], ont été ramassés par les pauvres. Immédiatement le vin fut servi et la danse commença, qui s'ouvrit avec la pauvre mère [Armenmutter] [...] qui offrit à son danseur bouquet et ruban.</p>

Heinrich Schreiber, *Geschichte der Stadt Freiburg im Breisgau*, 1858:IV.277-8.

Annexe 11 : Extrait des archives de l'hôpital du Saint-Esprit

<p>1419 September 18, Freiburg. — Die Pflieger des Armenspitals gewähren der Bruderschaft der Brotbecken-zunft, die zum Bau des Gotteshauses einen Beitrag leisteten, zwei Gräber und ein Jahrzeit. Wir Bertholt Hohenfirst, Andres Oetwin und Hanman Butzze, alle drie pfligere des gotzhuses zü dem Armen-Spital ze Friburg tünt kund menglichem mit disem brief, als die brotbeckknecht, die in der bruderschaft sint des Heiligen-Geistes-Spitals ze Friburg, uns an des egenanten gotzhuses zü dem Armen-Spital statt ein stüre getan hant an den buwe desselben gotzhuses luterlich durch gott und durch ir und aller ir nachkomen selenheils willen, da veriehent wir die vogenanten pfligere alle drie offentlich mit urkunde dis briefs, das wir für uns und für alle unser nachkomen</p> <p style="text-align: center;">g*</p>	<p>1419 September 18, Freiburg. Die Pflieger des Armenspitals gewähren der Bruderschaft der Brotbecken-zunft, die zum Bau des Gotteshauses einen Beitrag leisteten. zwei Gräber und ein Jahrzeit. [§] Wir Bertholt Hohenfirst, Andres Oetwin und Hanman Butzze, alle drie pfligere des gotzhuses zü dem Armen-Spital ze Friburg tünt kund menglichem mit disem brief, als die brotbeckknecht, die in der bruderschaft sint . des Heiligen-Geistes-Spitals ze Friburg, uns an des egenanten gotzhuses zü dein Armen-Spital statt ein sture getan hant an den buwe desselben gotzhuses luterlich durch gott und durch ir und aller ir nachkomen selenheils willen, da veriehent wir die vogenanten pfligere alle drie offentlich mit urkunde dis Briefs, das wir für uns und für alle unser nachkomen</p>
--	---

<p>36</p> <p>pflere den egenanten brotbeckknechten gegönnet und erlobet hant, gñnnet und erlobent inen ouch mit disem brief, das sü und alle ir nachkomen in derselben brüderschaft hinnanthin in der obgenanten kilchen zü dem Armen-Spital zwei greber söllent han, darin man sü begräbe. Und als wir ouch denselben brotbeckknechten ein grabe und ein stein in dem egenant gotzhuse ze koufende gegeben hant umb zehen schilling pfennig güter und gewonlicher friburger munze, der wir ouch gar und genzlich von inen bezalt und gewert sint, und hant su ouch in desselben gotzhuses bessern nutze und fromen bewendet und bekert, da verichent wir die obgenanten pflere: were das inen hinnanthin dasselbe grabe und ouch der stein abbehept wurde mit dem rehten wie sich das gefügte, so söllent wir die obgenanten pflere oder unser nachkomen pflere den egenanten brotbeckknechten oder iren nachkomen dieselben zehen schilling pfennig fürderlich und unverzogenlich widergeben. Die obgenanten brotbeckknecht und alle ir nachkomen in der selben brüderschaft söllent ouch hinnanthin alle jare uf den nechsten sumentag nach unser vrouwen tag der jüngerer ein jarzit han in dem egenanten Armen-Spital mit irem opfer und kerzen also denne ir sitte und gewonheit ist, und was sie da geltes einem ieglichen priester, der inen ein selmesse het, opferent, von demselben opfer sol einem ieglichen sigeristen in dem egenanten Armen-Spital volgen und werden der dritte pfennig ane unser der obgenanten pfler und unser nachkomen pfler widerrede und irrunge ungeverlichen. Und were ouch, das die selben brotbeckknecht oder ir nachkomen hinnanthin ützit buwen oder machen wöltent in dem egenanten gotzhuse, das söllent sü tün mit unser der obgenanten pfler oder mit unser nachkomen pfler gunst wissen und willen, doch uns unsern nachkomen und ouch dem egenanten gotzhuse unshedlich, schlechteklich und ane alle geverde. Harüber zü einem offen steten waren urküde so hant wir Berhtolt Hohenfirst, Andres Oetwin und Hamman Butzze, die pflere obgenant, gebeten die erberen bescheiden Petern Verler und Clewin Rütschin, beide burgere ze Friburg, das sü ire in-</p>	<p>[p. 36] pflere den, egenanten brotbeckknechten gegönnet und er, lobet haut, gñnnet und erlobent inen ouch mit disem briet das sü und alle ir nachkomen in derselben briider, schaft hinnanthin in der obgenanten kilchen zii dem Armen, Spital zwei grober sönent han, darin man su begräbe, Und als wir ouch- denselben brotbeckknechten ein grabe und ein stein in dein egenant gotzhuse ze koufende gegeben hant umb zehen schilling pfennig güter und gewonlicher friburger munze, der wir ouch gar und genzlich von inen bezalt und gewert sint , und hallt su ouch in desselben onotzhuses bessern nutze und fi'omen bewendet und bekert, da versiehent wir die obgenanten pflere : were das inen hinnanthin dasselbe grabe und ouch der stein abbehept wurde mit, dem rehten wie sich das gefügste, so sffilent wits die obgenantenpflere oder unser nachkomen pflere den egenanten lanten brotbeckknechten oder iren nachkomen dieselben zehen schillllg pfennig förderlich und unverzogenlich widergeben. Die obgenanten brotbeckknecht und alle ir nach-komen in der selben brüderschaft söllent ouch hinnanthin alle jare uf den nechsten surnentag nach unser vrouwen tag der jüngerer ein jarzit han in dem egenanten Armen-Spital mit freu' opfer und kerzen also denne ir sitte und gewons heil ist, und was sie da geltes einem ieglichen priester, der inen ein selmesse het, opferent, von demselben opfer sol einem ieglichen sigeristen in . dem egenanten Armen-Spital volgen und werden der dritte pfennig ane unser der obgenanten pfler und unser nachkomenpfler widerrede und irrunge ungeverlicheri. Und were ouch, das die selben brotbeckknecht oder ir nachkomen hinnanthin ützit bumreu oder machen wöltent in dem egenantengotzhuse, das sollet t sü tiin mit unser der obgenanten pfler oder mit unser nachkornen pfler gunst wissen und willen, doch uns unsern nachkomen und ouch dem egenanten gotzhuse unshedlich, schlechteklich und ane alle geverde. Haruber zu einem. offen steten waren urinde so hant wir .Berhtoil Hobenffrst, Andres Oetwin und Hamman Butzze, die flegele. , obgenant, gebeten die erberen bescheiden Petern Verler Clewhi BMSchin., beide burkere ze Friburg, das sü ire</p>
<p>37</p> <p>gesigele inen und iren erben und nachkomen unshedlich hant gehenket an disen brief, der gegeben wart an dem nechsten mentag vor sant Matheus tag des heiligen zwelfboten des jares, da man zalt von gottes gebürt vierzehenhundert und núnzehen jare.</p> <p>Or. Perg. S. Verlers (besch.) und Rütschins. St.-A. Freiburg. Urk. Abt. VI e ζ (Bäckerzunft). 1874.</p>	<p>[p. 37] gesigele inen und Iren erben und nachkomen unshedlich es, haut othenket arg disen briet, der gegeben wart an dem nechsten mentag vor sant Matheus tag des heiligen zweitboten des jares, da man zalt von gottes gebürt vierzehenhundert und minzehen jare.</p> <p>Or. Perg. S. Verlers (besch.) und Rütschins. St.-A. Freiburg. Urk. Abt. VI e [zeta](Bäckerzunft). 1874</p>

Korth et Albert, *Die Urkunden des Heiliggeistspitals zu Freiburg i. Br.* 1900:II.35-7

Annexe 12 : Photographies de *Weihnachtspyramiden*



À Hanovre en décembre 2008, par Axel Hindemith : <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Weihnachtsmarkt\\_Pyramide.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Weihnachtsmarkt_Pyramide.jpg)> (domaine public sur Wikimedia Commons consulté le 19 juillet 2019)



À Erfurt en 2009 par Michael Sander : <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Weihnachtspyramide\\_Erfurt.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Weihnachtspyramide_Erfurt.JPG)> (licence CC BY-SA 3.0 sur Wikimedia Commons, consulté le 19 juillet 2019)

Annexe 13 : Gravure de Joseph Kellner



Joseph Kellner, « Das Christbescherens oder der fröhliche Morgen », reproduite dans Miles 1912.

Annexe 14 : Illustrations suisses du sapin de Noël



Herrliberger, David (1748). *Zurcherische Ausruff-Bilder* [...] (SPL Hand Coloured Rare Book Collection, cote Colas 1435; Bobins supplementary list 08/14.) 155 cartes. Disponible en ligne : <http://www.bobins.splrarebooks.com/collection/view/zurcherische-ausruff-bilder> (consulté le 17 juillet 2019)

**National = Kinderlieder**  
für  
**die Züricherische Jugend.**  
XVI. Stük.  
**Die Christnacht, oder der St. Nikolaus.**



Zürich, gedruckt bey David Bürkli, 1799.

Gesellschaft ab dem Musiksaal der deutschen Schule (1799). *Nationalkinderlieder für die zürcherische Jugend. Der Christnacht oder der St. Niklaus.* Zurich : David Bürkli. 128 p. Disponible en ligne : <https://books.google.ch/books?id=DO9CAAAAcAAJ&f=false> (consulté le 16 juillet 2019)

## Annexe 15 : Extrait de la chronique de Balthasar Russow

[34<sup>b</sup>] Des hebben ock de Börger by Winter dagen in Wihnachten vnde Fastelauende vpon eren Gildestauen, vnde de Gesellen in eren Companien nicht eine geringe Wollust geduet, vnde also der Koppesellen Drüncke ein ende hadde, hebben se einen groten hogen Dannenbohm mit velen Rosen behangen, in der Fasten vpon dem Markede vpperichtet, vnde gegen den Auendt gar spade mit einem hupen Frouwen vnde Jungfrouwen, darhen vorföget erklich gesungen vnde geschlungen, vnde darna den Bohm angezündet, welcher im Düstern gewellich geflammet hefft, Do hebben de Gesellen sich vndereinander by der Hand gefatet, vnde by paren vnume den Bohm, vnde vnume dat Vüer her gehüppet vnde gedanzet, dar ock de Würwerkers Ractitten thom prale scheten musten, vnde wowol solcks van den Predigers gestraffet, vnde vor ein Kalff Moÿs Danz gescholden wordt, ys doch solcke straffe gar nichts geachtet worden. Tho deme ys dar ock mit dem Rindsfarende, mit Frouwen vnde Jungfern, noch mate noch ende gewesen, beide Dage vnde Nacht vnde offtmals den Predigern, de solcks gestraffet, tho troge vnde tho leide.

Disse vorgemelte grote Wollust der Lyfflender, ys dem Muskowiter sehr thodrechlich gewesen, dann in solckem wesende, hefft he vpon syne rechte tydt anschlege vnde vordel gedacht, vnde sich vpon Geschützte Krudt vnde Loth vnde vpon allerley Krygesmunition gewellich vnde auerlöblich geschicket, vnde den einen Büffen Meister nach dem andern vth dem Düdeschen vnd Welschen Landen erlanget, vnde wowol de Lyfflender solcks alles wol wusten, so weren se doch in groter Wollust vnde sekerheit so gang vorsapen, dat se ydt nicht achten konden, besondern em noch Kopper, Wly vnde allerley Wahr, so tho synem vornemende wedder Lyfflandt deneket, gang auerlöblich thogeföret, heimlich vnde apentlich wo solcks aller Welt bewust ys.

*Chronica der Prouintz Lyfflandt, 1584:34b, in Scriptores rerum livonicarum, II.46.*

« Likewise, the burghers in their guildhalls and the journeymen in their companies, held no small revelries during the winter, at Christmas and at Carnival. And when the drunke of the journeyman merchants came to an end in Lent, they erected a huge and tall fir tree, decorated with many roses, in the marketplace. And at night they and a hoard of women and maidens gathered here, adn they sang and danced, and then set fire to the tree, which flamed mightily in the darkness. Then the journeymen jointed hands and jumped and danced in pairs around the tree and the fire. Those experienced in fireworks shot off rockets in a vain display. Although all this was condemend by the preachers and denouncde as a dance around the Golden Calf, such admonitions were totally ignored. In addition, they amused themselves riding on the carousel with the women and maidens, day and night, without pause or moderation. This was often in defiance and to the grief of the preachers who condemned it. »

Traduction Jerry C. Smith 1988 adaptée par Mänd 2005:83

« Les bourgeois dans leur *halls* de guilde et les voyageurs dans leurs compagnies avaient de grandes fêtes durant l'hiver à Noël et à Carnaval. Et quand le *drunke* des marchands voyageurs finissait au Carême, ils érigeaient un grand énorme sapin (*Dannenbohm*), décoré avec de nombreuses roses sur la place du marché. Et la nuit ils se rassemblaient là avec une compagnie de femmes et de jeunes filles et ils chantaient et dansaient et mirent le feu à l'arbre, qui s'enflamma puissamment dans les ténèbres. Puis les commerçants joignirent les mains et sautèrent et dancèrent en paires aoutur de l'arbre et du feu. Ceux qui étaient expérimentés dans les feux d'artifices tirèrent des fusées en un vain spectacle. Quoique tout cela ait été condamné par les prêcheurs et dénoncés tel une danse autour du Veau d'Or, de tels sermons furent totalement ignorés. En outre, ils s'amusaient à chevaucher le carousel avec des dames et des jeunes filles, nuit et jour, sans pause ou modération. C'était souvent en défiance de leurs prêcheurs, qui condamnaient cela - et pour leur désarroi. »

Traduction personnelle

Annexe 16 : Illustration du Salzburger Missale et fresque du couvent des Annonciades



Illustration de Berthold Fertmeyer, dans le Salzburger Missale, volume III p. 127 (détail). Préservé à la Bayerische Staatsbibliothek, cote Clm 15710. Version numérisée disponible à l'adresse : <https://www.bavarikon.de/object/bav:BSB-HSS-00000BSB00045166> (consulté le 5 juillet 2019)



Annexe 17 : Lustres modelés sur la Jérusalem céleste



Image du Heziloleuchter de Hildesheim. Photographie (recadrée) prise par la Bischöfliche Pressestelle Hildesheim (BPH) sur Wikipedia Commons : [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hildesheim\\_Dom\\_Heziloleuchter.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hildesheim_Dom_Heziloleuchter.jpg) (photo du 25 novembre 2009, consultée le 9 juillet 2019)



Image du Hartwicleuchter de Comburg. Photographie (recadrée) de Michael Hanselmann sur Wikimedia Commons : [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Comburg\\_Hartwicleuchter.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Comburg_Hartwicleuchter.jpg) (2008, consultée le 9 juillet 2019)

Annexe 18 : Chandelier de S. Kunibert



À gauche : reproduit en illustration 32 de *Der Lichterbaum* de Huth (p. 82).

À droite : photographié par Raymond Spekking (CC BY-SA 4.0) sur Wikimedia Commons :

<[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/63/St. Kunibert\\_K%C3%B6ln\\_-\\_Langhaus\\_Richtung\\_Osten.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/63/St._Kunibert_K%C3%B6ln_-_Langhaus_Richtung_Osten.jpg)> (26 août 2007, consulté le 9 juillet 2019)

Annexe 19 : Carte des localités pertinentes au début de l'histoire du sapin de Noël en Alsace



Carte réalisée d'après celle de Claude Schott ([claudeschott.free.fr](http://claudeschott.free.fr/)) qui s'appuie sur les cartes de Google Maps.

Annexe 20 : La roue de l'année chez Wirth

10. SONNENLAUFBOGENJAHR UND GESICHTSKREISSONNENJAHR

15. HAUPTSTÜCK

Der Jahres-, Wellen- oder Lebensbaum

Wir kommen hiermit zu einem religions-, kult- und symbolgeschichtlichen Hauptmotiv, dessen beschränkte Erörterung im Rahmen dieser Untersuchung sich nur auf Entstehung und Ursinn des Motives erstrecken kann, während die mythologische, religions- und kultgeschichtliche Darstellung für meinen „Urglauben“ vorbehalten werden muß.

In unmißverständlicher Weise lassen die Denkmäler erkennen, daß das Sinnbild des Jahres-, Wellen- oder Lebensbaumes aus der linearen Verbindung der Hauptpunkte des Gesichtskreisjahres entstanden ist.

Wie sich aus den auf Taf. 158–160 zusammengestellten paläo-epigraphischen Denkmälern noch zurückgeschlossen läßt, ist die Entstehung des Linearzeichens wahrscheinlich folgende gewesen (s. Hauptstück I, Textabb. 10, S. 85 und Taf. 3):

10- (bzw. 20-) fache Teilung des Gesichtskreises = 2 Hände- (und Füße) Jahr	arkisch-atlantisch	arkisch-nordatlantisch	südlich-nordatlantisch
1a	1b	2a	2b
3a	3b		

Nach späterem Analogieschluß scheint folgende Gleichsetzung eingetreten zu sein, wobei das Schema des Sonnenlaufbogensjahres mitgewirkt haben mag (Textabb. 32, S. 193 und Textabb. 39, S. 240):

10 Punkte um den Mittelpunkt = Baum mit 2x5 (bzw. 2x10) Ästen	8 Punkte um den Mittelpunkt = Baum mit 2x4 Ästen	12 Punkte um den Mittelpunkt = Baum mit 2x6 Ästen
1c	1d	1e
2c	2d	2e
oder 6 Punkte um den Mittelpunkt		
2f	2g	2h

Textabb. 71

404 15. Hauptstück

Die weitere Stufe ist dann die Entwicklung dieser Linearzeichen zu mehr oder weniger naturalistischen Bauminogrammen, deren kosmisch-symbolische und kultische Beziehung aus den beigefügten Determinativen, den Jahreslauf-Ideogrammen sich ergeben (vgl. auch Taf. 4 und Taf. 17).

Tafel 139. Der Jahres- oder Lebensbaum, das Jahresrad oder das Jahresideogramm der 6 bzw. 8 Punkte um den Mittelpunkt.

Der Baum mit dem ⊕-Jahrzeichen Nr. 3–4, 9, 11; der Baum mit dem ⊗-Zeichen: Nr. 5–8; der Baum mit dem ✱ oder ✧-Zeichen: Nr. 12–13.

Die 4, 8, 6 oder 12 (+ 1) Punkte, ursprünglich = 4, 8, 6 oder 12 Punkte um den Mittelpunkt, werden in gewohnheitsmäßiger, hergebrachter Schreibung seitlich an den „Ästen“ des „Baumes“ (Nr. 14–20), oder auch unter dem „Baum“ als Determinativ (Erläuterungs-, Bestimmungszeichen) angebracht. Der festländische Verlauf des Zuges von Norden, aus der Kultsymbolik des nordischen Megalithkulturbereiches über den handkeramischen Kulturkreis nach Vorderasien (Susa, Hettitar), ist klar ersichtlich (Nr. 14, 12, 15, 13, 16–18, 20).

Die betreffende Lebensbaumsymbolik der christlichen Grablampen von Gezer (Nr. 22–25) wird in Taf. 141 (Nr. 1–8, vgl. Taf. 103, Nr. 3, Taf. 95, Nr. 10, Taf. 70, Nr. 6–8) weiter erörtert werden. Für die gallischen Münzen (Nr. 8–11) vgl. Taf. 140, Nr. 7–10. Für die Felszeichnung von Backa (Nr. 7) siehe weiter Taf. 153, Nr. 10, Taf. 160B, Nr. 3, Taf. 242, Nr. 2 und Taf. 97, Nr. 15).

Der Baum mit dem Determinativ der Wendel oder Spirale, dem Ideogramm des Sonnenlaufbogensjahres, erscheint in Nr. 2–3.

Für das Motiv des „Baum-Menschen“, des „Gottes im Baume“; siehe Taf. 151.

Die Münzen von Patna und Gorgo Grat, Vorderindien<sup>1</sup>, zeigen in der Dauerüberlieferung noch die ganze Kette der Entwicklung, die einzelnen Wechselformen (Nr. 26a–q), wobei auch hier auf die Ver-

Das Schema des Linearzeichens des Jahres-, Wellen- und Lebensbaumes.

10-ästig	Spaltungsform	Kursivform	Spaltungsform	Wechselform	Spaltungsform	Kursivform	Spaltungsform
I/1	a b	I/2	a b	I/3	a b	I/4	a b
8-ästig							
II/1	a b	II/2	a b	II/3	a b	II/4	a b
6-ästig							
III/1	a b	III/2	a b	III/3	a b	III/4	a b

Textabb. 72

1

Der Jahreslauf des Gottesolives, des Trägers des Lichtes der Lande\* (Landa Gwos) und seine drei 90-umförmigen Armhaltungen im arkisch-atlantischen Gesichtskreisjahres

Der seine Arme Hebewe oder Redende

Der seine Arme Senkwe

Die drei Armhaltungen des Gottesolives, nach den Feldgeschangen in dem Kult: Köhlen der Pyrenäen-Halbinsel aus der jüngeren Steinzeit (8000–2.500 v. Chr.), in figuraler Darstellung (Lansdale's Figuren), in Linearzeichen-Darstellung (Pascetta).

1. Wirth, Ursakult. Bildratte

2

Das arkisch-atlantische Zeichen „Jahr“

Allgemein arkisch- und nord-atlantisch:

Runde Formen, eckige Schreibung, die Spaltformen, spaltförmig

15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32.

Die drei Armhaltungen des Gottesolives, nach den Feldgeschangen in dem Kult: Köhlen der Pyrenäen-Halbinsel aus der jüngeren Steinzeit (8000–2.500 v. Chr.), in figuraler Darstellung (Lansdale's Figuren), in Linearzeichen-Darstellung (Pascetta).

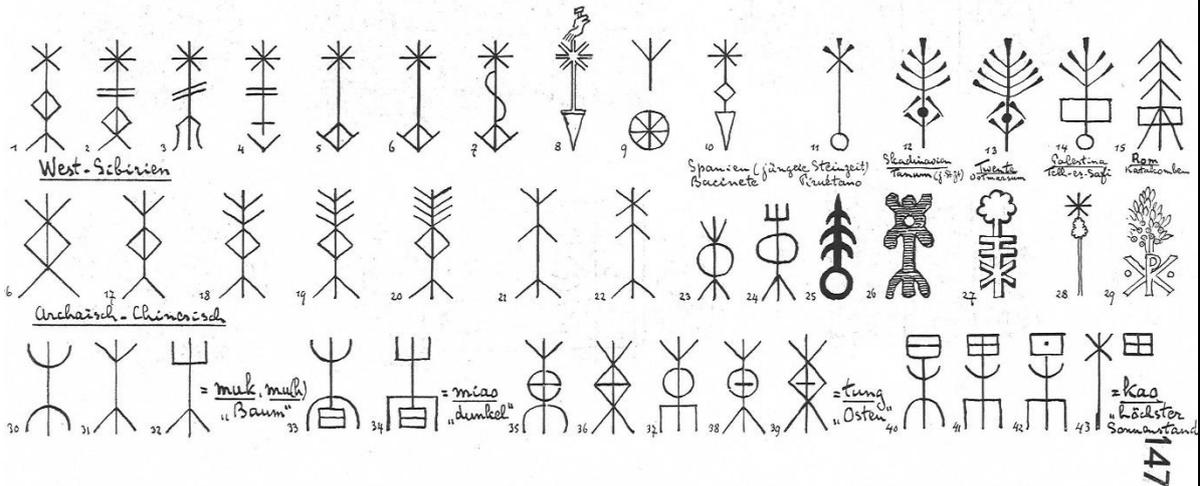


Das Zeichen vom Jahres-, Lebens- und Wissensbaum im Orient

- \*; in Verbindungen auch noch \* = sumerisch an, ana „Gott Ana“; „Himmel“, „himmlisch“; „hoch“; dingir, akkadisch ilu „Gott“; akkadisch igigi „die 8 Gottesbegleiter“ :::
- ∇ aus ∩ d.i. U und O = sumerisch u (ug) „Tag“, „Tageslicht“, „Licht“; „hervorgehend“; Wort; Göttin Štar; za „hell“, „leuchtend“; barbar, anna „weisz“; Gott Samas (der „Sonnengott“).
- vergleiche ∇ aus V und P oder ↑ = sumerisch pa, pad „Tageslicht“, „hell sein“; „sehen“, „erkennen“; „Sprechen“  
P oder ↑ = sumerisch igi, idi „Auge“; „Lutitz“ (vgl. \* akkadisch igigi)
- ≠ = sumerisch pa „Nachkommenschaft“, „Spross“; mu „Mensch“, „Mann“.

Sumer-Babel

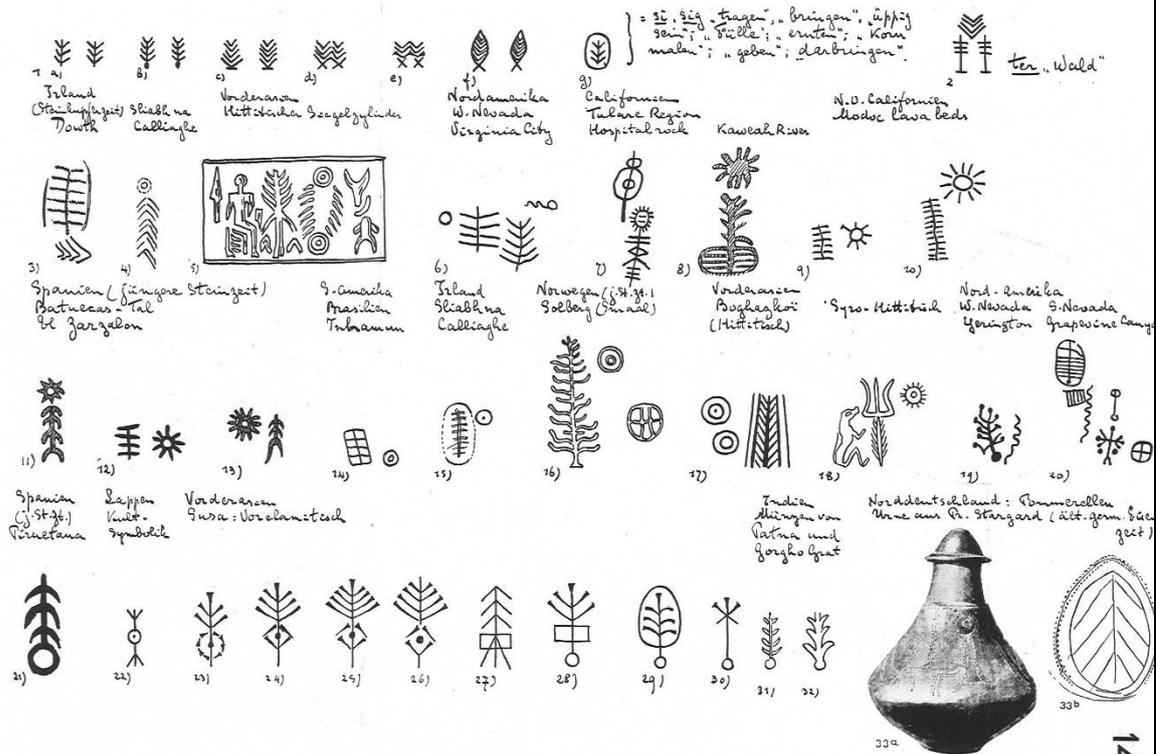
Vor-Elamitisch



Der Jahres-, Welt- oder Lebensbaum und die Sonne

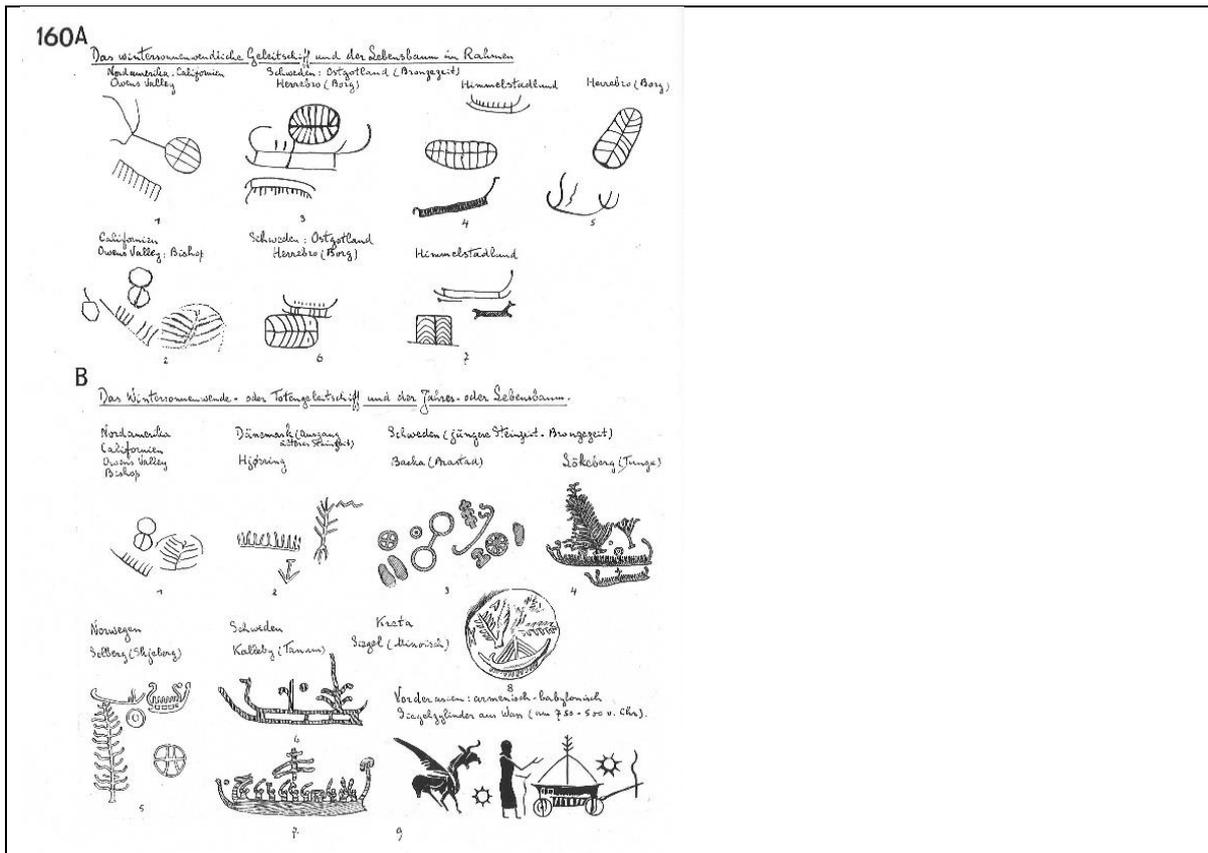
Vorderasien: Sumerische Linearschrift (Barton 175)

Barton 329





Annexe 22 : Bateau des morts et *Weihnachtsbaum* chez Wirth



Tafel 160B. *Das Winter Sonnenwende- oder Totengeleitschiff und der Jahres- oder Lebensbaum.*

Diese Tafel veranschaulicht noch einmal den Zug von Norden der Kultsymbolik der Megalithreligion: Ultima Thule (Skandinavier) Nr. 2—7, Kreta (Nr. 8) und Vorderasien (Nr. 9), letztere auch eine Verbilligung der Schiffsprozession des Marduk zum babylonischen Neujahrsfest (S. 224). Daß diese Schiffsunzüge altgermanischer nach-winter Sonnenwendlicher Kultbrauch waren, haben wir oben bei dem niederrheinischen Schiffsunzug (S. 230) schon feststellen können, welcher Brauch auch noch zur Faselnacht in Ulm bekannt war, also im Suebenland, wo Tacitus einst den Umzug mit dem „Isis“-Schiff erwähnte. Es ist der „Schiffswagen“, der „Schiffskarren“ *Carnaval* aus mittellateinischen *carrus navalis* (S. 66). Die älteste Darstellung ist diejenige auf dem mittelsteinzeitlichen Anhänger von Hjørring, Dänemark (Nr. 2 = Taf. 359, Nr. 4), welcher den bemannten Einbaum, weiter den Lebensbaum mit der A-Wurzel, die Wasserschlange und die Hieroglyphe des T, des „zur Hel sich senken“ ↓ (=sogenanntes „Anker“-Motiv) zeigt. Nr. 4, die Felszeichnung von Lökeberg, Tunge, zeigt das Schiff mit dem doppelten Mutterleib-Zeichen  $\Omega$  mit den Sonnen (vgl. Taf. 82), darunter das Schiff mit dem † Kreuzmast; Nr. 3 u. a. Sonne  $\odot$  und  $\mathfrak{S}$  *odil* „Leben Gottes“-Runen mit dem 6-†-ästigem Baume (siehe für diese Gruppe weiter Taf. 101, Nr. 8; Taf. 242, Nr. 2); Nr. 5, die Sonne  $\odot$  und die H *hagal*-Runen im Rahmen, eine Form des „Jahr“-Zeichens (siehe Hauptstück 39, Taf. 414).

Nr. 1, die Felszeichnung von Bishop, Owens Valley, Kalifornien: der Einbaum mit dem Lebensbaum im Rahmen, das  $\odot$  „Jahr“- und  $\odot$  Sonne-Zeichen.

Es ist das Schiff, das den „Weihnachtsbaum“ bringt, den immergrünen Jul- und Jahrbaum, den Lebensbaum der Licht- und Lebenswende. Der Nachklang des Winter Sonnenwende- und Totengeleitschiffes der skandinavischen Felszeichnungen der jüngeren Steinzeit und Bronzezeit ist noch im Julopfer der norwegischen und schwedischen Lappen erkennbar. Es besteht in einem kleinen Bootmodell, das in einen Baum gestellt wurde. Da dieses Bötchen mit Masten und Segeln versehen ist und die Segelfahrt den Lappen ursprünglich unbekannt gewesen ist, kann es nur urgermanischer Herkunft sein, wie die Symbolik der lappischen *Runebomme*<sup>40</sup>. Das Julschiff hat sich in dem Julgebildbrot, den niederdeutschen (niederländischen) Jahr- oder St. Nikolas-Kuchen, bis auf den heutigen Tag erhalten. Der urgermanische kosmisch-symbolische Brauch der Schiffsbestattung, welche uns aus der Edda (Balders Totengeleitschiff *Hringhorni* S. 99) noch bezeugt ist, kommt im ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung, wie die kurze Runenreihe, im Kultbrauch mit der Hügelbestattung an Stelle der Verbrennung wieder auf, auch in dem wohl nie ausgestorbenen Kultbrauch der Grabsteinsetzung in Schiffsform. Diese entstammen aber der Thule-Kultur (siehe Hauptstück 49, Taf. 521). Für das winter Sonnenwendliche „Jahr“-Schiff, das Sonnenschiff und Totengeleitschiff, vgl. S. 65, 68, 71, 75, 197, 249—250, 284—287, 321, 326.

Tafel 161. Der „Jahr“-Baum.

Ci-dessus : Wirth 1936, vol. I, p. 428.

Ci-contre : Wirth 1936, vol. II, tab. 160.

Annexe 23 : Le pictogramme de la couverture de Huth

Der "Gottes"-, "Welten"-, "Jahr"-, "Licht"- oder "Lebensbaum" am oder im "Ur" oder "Horn".

N. Amerika (Denn Holzig) Schwert-Sonja (Spanien) La Palma El Yezgalon Norwegen Skjellingstad Isidor (Ungarn) (f. St.) Germanische Hauswälder (Nord- und Mittel-Europa)

W. Sibirien Sumer-Babel Elam Prädynastische Linearschrift Ägyptens Hieroglyphe Albusi frühdynastisch

Nordische Bauernstabkabeln Falsymbolik Tiverte Hauswand 18 Jhs. Babelonia (Amura) Assirisch Chuschel Gezer Island Skjaldbekinn Callänge Troja

Palestina Türstange von Ruinen jüdischer Dynastien (Christliche Grablampe) Pyrenäen-Halbinsel Chibromos Palomas (f. St.)

Ci-contre : Wirth 1936, vol. II, table 164 (voir le symbole 31).

Ci-dessous à gauche : couverture de *Der Lichterbaum*.

Ci-dessous à droite : Wirth 1934b, table IIIa. (voir le symbole 81)

---

OTTO HUTH - DER LICHTERBAUM

**Text Tafel IIIa**

mu(h), muk = ts'i „Dorn“    kao „höchster Sonnenstand“    kwo „Frucht“    tsi „Kind“

## Annexe 24 : Discussion de la rune-racine par Wirth

Nornen, welche am „Brunnen“, am „Fuße“  $\blacktriangle$  des „Weltenbaumes“  $\ast$  wohnen, Volusp. V, 20: „Von dort kommen Jungfrauen, die viel wissen, drei aus der Halle (=  $\cap$ ), die unter dem Baume (=  $\ast$ ) ist; sie machen *Gesetze*, sie gaben *Leben* den Söhnen der Alten und *Schicksal* den Menschen“. Wie auch die altindische Überlieferung der Veden lautet (Taittirya Samhita IV, 3: „Die drei Maiden sind auf dem Wege des Rta gekommen; die 3 Feuer mit Licht sind gefolgt: eine beschützt die Nachkommenschaft, eine die Zeugungskraft und eine die Satzung der Frommen“. Und im Gylfag. 15: „Am Fuß ( $\blacktriangle$ ) der (Welten-)Esche ( $\ast$ ) steht ein schöner Saalbau (=  $\cap$ ); aus dem kommen die drei Maiden, deren Namen sind Urd, Werdandi und Skuld; diese Maiden bescheren den Menschen das Leben; wir nennen sie Nornen.“

Auch in Süddeutschland läßt sich die Verehrung dreier nornenartiger Halbgöttinnen in Kulthöhlen nachweisen<sup>56</sup>. Es sind diese drei Priesterinnen der Megalithkulturzeit, die drei Verkörperungen der Allmutter Erde, der Gottes- und Menschenmutter in ihrer vor-lebenswendigen, lebenswendigen und nachlebenswendigen Offenbarung der Wintersonnenwende, im  $\blacktriangle$ , der „dreiteiligen“ Wurzel des Lebens-, Welten- und Gottesbaumes, im  $\cap$ , in der „Höhle“.

Wie Marduk, der Gottessohn der babylonischen Überlieferung, als der Sohn *Ea's* oder *Ia's* gilt (s. S. 175), des Herrn der Wassertiefe, des Hauses der Weisheit“ (akkad. *ap-sú*, sumir. *Zu-Ab* s. S. [30]), des Schöpfers des Menschen, so gilt *Ea* als Sohn der *Baba* oder *Ba'u*. Denn der „Gott in den Wassern“ ist eine Elementen- und jahreszeitliche Erscheinungsform des Gottessohnes (und Gottvaters) in der Wintersonnenwende, und der Marduk ist der Wiedergekehrte, der Wiederauferstehende, wie der Widar, der Odins-Rächer der Edda, oder Magni, der Thor-Sohn.

Wirth 1936, vol. I, p. 225.

Jener Weltenbaum, „von dem Menschen nicht wissen, aus welchen Wurzeln er wuchs (Havamal 138, Fjolsv. 14), der drei Wurzeln  $\blacktriangle$  hat (Grimn. 31, Gylfag. 15), welche tief im Innern der Erde haften (Vol. 2), an der Urquelle (Vol. 19), ist uns anderthalb Jahrtausend nach dem Spinnwirtel von Hohenwutzow in der mythischen Überlieferung der Edda noch erhalten. Und desgleichen in der epigraphischen Überlieferung der Runen, wenn die wintersonnenwendliche *yr*-Rune als  $\blacktriangle$ , d. h. als „Wurzel“ des  $\ast$ -Baumes erscheint und im altnorwegischen Runenlied noch der „wintergrünste der Bäume“ (*vetrgrönstr víða* S. 209) genannt wird. Von dieser *yr*-Rune, welche in der Grabrunenreihe von Maeshow als  $\cap$  erscheint, heißt es in der St. Gallener Hs. das sie *al bihabe* „alles umschließen“ wird, da sie Ende und Anfang ist (Taf. 90B).

Als jungsteinzeitliche Ergänzung zu dem Spinnwirtel von Hohenwutzow muß die Kultstange von Wegwitz, Taf. 94, Nr. 1 herangezogen werden, welche die  $\therefore$  in den beiden  $\cap$  darstellt, aus denen der 8-ästige Baum herauswächst (vgl. S. 309).

Taf. 140, Nr. 2 = Taf. 139, Nr. 12. Jungsteinzeitliches Gefäß des mittleren Dnjepr-Gebietes<sup>7</sup>: der Welten- usw. Baum, links und rechts 3 Punkte (= 6 =  $\therefore$ ) und das  $\ast$ -Determinativ.

Nr. 3—4. Lebensbaum-Darstellungen auf hettitischen Siegelzylindern (Louvre A 611 und 612): in beiden Fällen trägt der „Baum“ oder die Kultstange (vgl. die skandinavische „Mittsommerstange“ Taf. 162, Nr. 9—11 und Taf. 163, Nr. 2) das  $\otimes$  Jahr-Zeichen (in Nr. 4 geflügelt) und ist das  $\therefore$ -Zeichen als Determinativ hinzugefügt worden. In Nr. 3 wächst der Baum aus dem  $\times$  „Jahr“-Zeichen empor. Vgl. auch Taf. 142, Nr. 13—14.

Nr. 5—7. Lebensbaumdarstellungen auf neolithischer Keramik, Grabgefäßen von Susa, Persien. Die 11 (= 10 + 1) oder 8 Punkte sind gewissermaßen als „Früchte“ beidseitig des 5-ästigen „Baumes“ angebracht, dessen stilisierte „Kurzschreibung“ die „Stange“ als Weltensäule mit den 8 Punkten ist (vgl. Taf. 139, Nr. 19). Wir finden die gleiche Darstellung in den Megalithgräbern von Morbihan, Bretagne, u. a. Dolmen von Lizo und Ganggrab der Pierres Plates, und zwar ebenso an Stelle des Zeichens des Linearzeichens, Lebensbaumes<sup>8</sup>. Wirth, *Heilige Urschrift*, vol. I, p. 407

Schwäne?): die 3 Priesterinnen am Lebensbaum entsprechen völlig der urnordischen Überlieferung (S. 225).

Nr. 7. Grabstele, Mosaik im Museum von Alaoui, nachchristlich, libysch-mauretanische Überlieferung: der Lebensbaum mit dem Dreiblatt (=  $\Psi$ ), links die Frau, rechts der Mann, deren Häupter sich im  $\Pi$  befinden. Die Schlange neigt sich zur Frau, neben der sich links ein Bäumchen befindet, als Sinnbild der neuen Fruchtbarkeit, des neuen Wachstums = der Wiedergeburt.

Grundsätzlich ist zu diesem Motiv, das wir in Taf. 175, 177 und 179 weiter verfolgen werden, festzustellen: das Menschenpaar am Jahres-, Welten- und Lebensbaum, wie es auf den altsumerischen (vgl. Taf. 145, N. 2a—2b), babylonischen und nordafrikanischen (libyschen) Denkmälern erscheint, hat selbstverständlich nichts mit der Paradieslegende in der Genesis zu tun. Letztere ist eine viel spätere, jüngere jahvistisch-priesterliche Exegese, wobei die uralte Mythe der „Leute des Westens“ zu bestimmten theokratischen Zwecken umgedeutet wurde. Wir kommen hierauf am Schlusse zurück.

Über das Wesen des „Baumes“ mit der Schlange haben wir in Taf. 153 (Nr. 1—2, 7) schon den erforderlichen Hinweis erhalten: der „Baum“ reicht von „oben bis unten“  $\mathfrak{g}$  und trägt dieses  $\mathfrak{g}$ -Leben, oder das  $\mathfrak{g}$ , das aus dem  $\Pi$  hervorgeht. Und diese Schlange, welche das  $\Pi$  ist (Taf. 107—109), bringt das Leben  $\mathfrak{g}$  oder  $\mathfrak{g}$  (Taf. 219—220). Die wintersonnenwendliche Schlange bringt der Frau daher diese Frucht vom Lebensbaume, welche aus ihrem Schoße =  $\Pi$ , aus der Mutternacht, wiedergeboren wird.

Nr. 8 = Taf. 109, Nr. 4, S. 352. Grabgefäß von Vollundgaard, Kirchspiel Egtved, Nørrejylland (Ende j. Br.Zt., Mus. Kopenhagen). Oben, links vom Griff der Baum mit den senkrechten Ästen (vgl. Taf. 59, Nr. 3 = Taf. 164, Nr. 5 und Taf. 149, Nr. 33b), Fichte (?); rechts vom Griff der *Wolf*, unter ihm das strahlende *ur*  $\Pi$  mit der daraus entweichenden Sonne. Darunter die beiden Schlangen: rechts von ihnen beiden der Lebensbaum mit den sich erhebenden Ästen.

Nr. 9. Wappen von Abtsdorf, Böhmen, 1364: die 8ästigen Früchte, der *singrüne* (S. (23)) Baum, der Julbaum, um dessen Stamm sich die Schlange, eine unmittelbare Verbildlichung zu der Aargauer Sage von der schatzhütenden (= Sonne  $\odot$  im  $\Pi$ ) rotkämmigen Schlange am Fuße der *Wismaidlitanne* mit dem *Wissmaidlibrunnen* (S. 362).

Tafel 174, Nr. 1 = Taf. 130, Nr. 2, die „Sigurdszeichnung“ von Ramsundsberget, Södermanland, mit der doppelköpfigen gehörnten Jahr-Schlange (vgl. S. 383): an den Baum ist Sigurds Roß angebunden, und auf den Ästen sitzen die beiden Geleitvögel (der vor- und nachwintersonnenwendliche); am Fuße, um die  $\blacktriangle$ -Wurzel, liegt die Schlange als Schlinge =  $\mathfrak{g}$ .

Nr. 2. Runengrabstein von Ledberg, Östergötland; an der Seite der Kreuz- oder Jahrbaum mit der  $\blacktriangle$ -Wurzel, um welche die Schleife oder Schlinge der Schlange liegt.

Nr. 3. Isländische Truhe. 18. Jahrhundert (Kunstgewerbemus. Hamburg), eines jener herrlichen Denkmäler nordischer Volkskunst, Kerbschnittornamentik in sogen. „romanischem“, d. h. germanischem Stile, welche, neben gotischen Motiven, auf Island in dieser Zeit noch volkläufige Überlieferung ist. Auf der Vorderseite der  $\Psi$ -Lebensbaum: auf den „Ästen“ die beiden Geleitvögel; um den Stamm schlingt sich die  $\mathfrak{g}$ -Schlange (vgl. Taf. 171, Nr. 1, Horn von Meldorf). Hier ist also die ursprüngliche Bedeutung der Schlange, welche das  $\mathfrak{g}$  oder  $\Pi$  ist, das Leben  $\mathfrak{g}$  oder  $\mathfrak{g}$  *od-il* am „Fuße“, an der Wurzel des „Baumes“  $\blacktriangle$  bringt, in der Kultsymbolik und der symbolischen Ornamentik der nordgermanischen Volkskunst klar bewahrt geblieben, während die mythische Überlieferung der Edda diesen wichtigsten Teil des Motives bereits eingebüßt hat. Wohl erkennbar ist in der eddischen Überlieferung die kosmische, wintersonnenwendliche Beziehung des Schlangen- oder Wurmsymbolos an der dreiteiligen Wurzel der Weltenesche. Grimm. 34 nennt die an den Wurzeln der Esche liegenden Schlangen *Goïn* und *Moin*, die Söhne *Grafvitnirs*, des Grabwolfes, des Schlangenhundes (vgl. S. 210, 234—235, 375), *Fenris*;

weiter *Ofnir*, der „Verflechter“, „Schlingenmacher“ (=  $\mathfrak{R}$ ) und *Swafnir*, der „Einschläferer“, welche die Zweige des Baumes ewig verzehren. *Ofnir* und *Swafnir*, neben *Ygg* (S. 412) und *Thund* (S. 72) sind die Namen Odins in Grimn. 54, vgl. Gylfag. I. Nach Grimn. 35 frißt oben an „Yggdrasils Esche“ der Hirsch; vgl. die 15. Rune oder sommerwendliche Rune der langen Runenreihe  $\mathfrak{X}$ , angelsächs. *ili x, eolh x, eolh(x) secg* „Elchsegge“ (S. 45—47, Textabb. 7, S. (43) usw.), deren folgende die  $\mathfrak{H}$  sig-„Schlange“ — oder  $\mathfrak{J}$  sol „Sonnen“-Rune ist (Textabb. 59, S. 344 und S. 368). Mit dieser  $\mathfrak{X}\mathfrak{H}$ -Runenformel schließt die 2. oder Sommer-*att* und beginnt die 3. oder Herbst-Winter-*att* = die „faulende Seite“ des Jahr-Baumes (Taf. 150, Nr. 2), wie es in Grimn. 35 heißt:

Askr Yggdrasils drýgr erfiði,  
meira, en menn viti;  
hiotr bítr ofan, en á hliðo fúnar,  
skerðir Niðhoggr neðan.

Die Esche Yggdrasil duldet Unbill,  
mehr als Menschen wissen:  
der Hirsch beißt von oben, es fault die eine Seite,  
die Wurzeln nagt Nidhöggr.

Nidhogg, der Drache, der die Wurzeln  $\mathfrak{A}$  des Baumes nagt (vgl. Grimn. 32, Gylfag. 15), ist hier die vorwintersonnenwendliche Erscheinungsform der Schlange  $\mathfrak{O}$  bzw.  $\mathfrak{R}$ ; er ist das Totentier (Volusp. 39, 66) als Seelengeleiter. Dasselbe vor-wintersonnenwendliche Teilmotiv liegt in der babylonischen mythischen Überlieferung vor, nach der die Schlange dem Gilgamesch das Lebenskraut fortnimmt. Es fehlt der andere Teil des Motives, der lichte Oberklang: die Schlange als Lebensbringerin, als Sinnbild der Lebenserneuerung. Und das Fehlen dieses Momentes der Lebenserneuerung, der Wiedergeburt, der Erhaltung und Erneuerung der Lebenswerte, welches die Grundlage der urnordischen Weltanschauung war, charakterisiert den Wodanismus, wie die Skalden der Wikingerzeit ihn geschaffen haben. Es ist Gott-Vater, Allvater im  $\mathfrak{R}$  *od*-Monat, *Odin*, der Gott in der Schlingenschlange = *Ofnir*, der Einschläferer *Swafnir*, der als Totengeleiter seines Sohnes und der Menschen nun zur Hauptgottheit jener nordischen Männerwelt erhoben worden war, der der alte lichte Glaube der Ahnen eine immer mehr sich verdunkelnde Überlieferung geworden. Nur im Brauchtum haben sich noch Bruchstücke dieses Glaubens gehalten. Dieser Männerwelt und ihrer charakteristischen Erscheinungsform, dem Wikingertypus, der der Macht- und Habgier des Südens untertan geworden war, galt wagemutige und kühne Gewalttätigkeit als höchste Lebensform. Während die als echte Lichtgestalten in den Sagas geschilderten reinrassigen nordischen Typen das Recht als höchste Gesittung vertreten und die Gewalt nur als reckenhafte Notwehr kennen („Aufgang“, S. 186—187). Walhall, die Kriegerhalle des Totengeleitgottes *Odin*, kennzeichnet als „Jenseitsvorstellung“ die geistige und seelische Auflösung, den Niedergang einer nordischen Welt, in der die weiße Frau, die Hüterin und Trägerin des Gott-erkennens als Ahnenerbe der Steingräberzeit, längst entrechtet und beseitigt worden war zugunsten eines halbasiatischen, „finnisch“-lappischen, asiatisch-abergläubischen Opferrituals eines Schamanenpriestertums.

Wir müssen uns sehr hüten, die Edda in Bausch und Bogen als altnordisch, altgermanisch zu betrachten. Sie enthält uralte Höhenwerte neben diesen jungen Elementen der nordgermanischen Verfallzeit. Und die Tragik, welche über der Erforschung dieses germanischen Zeitalters waltete, war, daß man aus Unkenntnis der epigraphischen, kultsymbolischen Überlieferung und ihrer Denkmäler dasjenige für jüngste Schicht und christliche Entlehnung hielt, was uraltes Geistesgut der nordischen Vergangenheit war, während man dagegen den jungen Wodanismus der germanischen Spät- und Verfallzeit als ursprüngliche germanische Religion zu deuten bemüht war. Das erste Jahrtausend der christlichen Zeitrechnung entspricht in der germanischen Geistesgeschichte jenem weit älteren Abschnitt der indischen, als der alte Himmelsgottglaube des *Dyaus* (S. (5), 157) in der Rassenmischung sich zersetzt hatte und die

<sup>29</sup> Wirth, Urschrift Textband

Gott tritt in der älteren Überlieferung, im Rigveda, so hervor wie diese letzte Erscheinungsform des Gottessohnes mit dem wintersonnenwendlichen Stier (Büffelbullen) und dem Widder (Taf. 297, Nr. 6 und 7). Keiner ist, wie er, der Freund der Menschen, der Herr des Hauses (*grhapati*), der daher auch „vom Hause“ (*damūnas*) heißt. „Nach alter Weise durch Kraft geboren — durch alten Spruch, durch die Dichtkunst (= *oḍr*-Motiv) des Āya, erzeugte er diese Nachkommen der Menschen; mit Vivasvat als Auge (bescheint er) den Himmel und die Gewässer“ (I, 96, 1—2). Denn die Sonne wurde sichtbar, als Agni geboren war (IV, 3, 11), der das „ungeborene Kind (*garbha*) der Wasser“ war und das „Kind der Wasser“ (*apām napāt*) ist. Daß der aus den Wassern mit der Sonne geborene Gottessohn, der „im Baume“ und der Erwecker des Lebens, der Menschen ist, kommt auch noch in der Beziehung des heiligen Baumes zum Kultbrauch bei der Trauung zum Ausdruck. Der heilige Feigenbaum (*aśvattha*) oder seine verwandten Formen (*udumbara* und *plakṣa*) sind die Wohnsitze der *Apsarases* (unsere germanischen „Waldfräulein“ oder „salige Fräulein“, ursprünglich wohl keine Dryaden oder „Baumnymphen“, sondern die „Disir“, „Nornir“, die Priesterinnen); diese werden angerufen, dem vorbeiziehenden Hochzeitszug ihre Gunst zu verleihen (Atharvaveda IV, 37, 4, XIV, 2, 9; Taittir. Samh. III, 4, 8, 4). Sie mögen an der Wurzel **𐌱** des „Baumes“ geweiht und den Menschen das Leben beschert haben (S. 225), dort wo das „Haus der Tiefe“, das „Haus der Kraft“, der Brunnen als Sinnbild des Welten- und Mutterbrunnens ist, wo in der Wintersonnenwende die Gericht-, die Dingstätte der Götter ist. „Unter dem schönbelaubten Baum, wo *Yama* (der Urmensch und Herrscher der Unterwelt, S. 185, 362) mit den Göttern trinkt, dorthin wünscht uns von altem Stamm der Vater, der des Stammes Fürst“, heißt es Rigv. X, 135, 1 = Nir. XII, 29. Nach Sāyana zu Taitt. Brāhm. I, 2, 1, 5 halten die Götter im Schatten des himmlischen *parṇa*, *palāśa* oder *salyaka*-Baumes ihre Unterredungen. Dieser Baum ist entstanden aus der einen abgeschossenen „Klaue“ (= **𐌱**) des den *Soma* (= *oḍrerir*)-Lebenstrank raubenden Sonnenadlers, eine Erscheinungsform Agnis (R. V. X, 99, 8, VII, 15, 4); *Agni Vaidyuta* (Taitt. Brāhm. III, 10, 5, XII, 1, 2). Der wintersonnenwendliche „Aar“, der aus dem **𐌱** *ur* aufsteigt (= der nach-vedische Geleitvogel des Viṣṇu, *Garuḍa*, der Bekämpfer der „Schlange“) ist, wie der Gottessohn, als dessen Verkörperung auch „einfüßig“. Daß der **𐌱** „Baum“ aus dem **𐌱** aufwächst, ist ein Gleichnis, das nur aus dieser kosmisch-kalendarischen Symbolik des Nordens zu verstehen ist. Noch im gleichen altnorwegischen Runenlied, das die 16. oder wintersonnenwendliche Rune **𐌱** *ýr Eibe* „*vetrgronstr víða* „wintergrünste der Bäume“ nennt, heißt es zur 14. Rune (Wimmer, S. 280):

|                                |  |
|--------------------------------|--|
| <b>Y</b> (maðr) er moldar auki | Mensch (Mann) ist der Erde Vermehrung; |
| mikil er græip á hauki         | groß ist die Klaue des Habichts.       |

In der Runenreihe der Grabkammer von Maeshowe (Taf. 90 B) wird diese Rune **𐌱** geschrieben, der umgekehrte, unterweltliche „Mensch“, der Gottessohn, der in die 15. Rune **𐌱** *logr* „Wasser“ eingeht, in dem das „Licht der Lande“ enthalten ist: daher der Zusatz im altnorwegischen Runenlied *gull ero nosser* „Gold sind Kleinode“ (Wimmer, S. 280) und in der St. Galler Runenhandschrift *lagu the leohto* „die leuchtende Lache“ (S. 74).

Nach Kaus. Brahm. Upan. I, 3 steht der Baum *Ilpa* in der vom See Āra umgebenen Welt des Brahman, jenseits des *alterlosen* Stromes, wozu es im Kommentar von Çankara heißt: „*Ilā* heißt die Erde: weil er deren Gestalt trägt, heißt der Baum *Ilpa* mit Namen, welchen man sonst den *Soma*-träufelnden Feigenbaum nennt“. — „Der Feigenbaum, bei dem die Götter weilen im dritten Himmel hier von uns, dahin spendeten die Götter den *kuṣṭha*, des *amṛta*-Verkörperung“ (Atharv. V, 4, 3; VI, 99, 1):

Alle diese Arten des fruchttragenden Baumes, als Verkörperung des Jahres- oder Weltenbaumes, sind die Spender des Lebenswassers *soma* oder *amṛta*<sup>9</sup>). Seinen kosmischen Ursprung haben wir im 15. Hauptstück (S. 421—422) kennengelernt.

In jenem Hymnus, Rigveda I, 164, der so reiche Überlieferungen aus der alten kosmisch-kalendarischen Symbolik des urnordischen Sonnenjahres, des Gesichtskreis- und Sonnenlaufbogenjahres enthält (S. 150), heißt es: (20) „Zwei Vögel, eng verbundene Kameraden, umklammern den gleichen Baum. Der eine von ihnen ißt die süße Beere, der andere schaut ohne zu essen zu. (21) Dort, wo die Vögel nach einem Anteil an der Unsterblichkeit, mit immer offenen Augen nach der Weisheit schreien, da ist der mächtige Hüter der ganzen Welt, der weise in mich Toren eingegangen. (22) Wo die süße (Frucht) essenden Vögel alle nisten und ausbrüten, im Wipfel dieses Baumes ist, wie sie sagen, die süße Beere. Zu der langt nicht hinan, wer nicht den Vater kennt“.

Die weitere mythologische Untersuchung des kosmischen Sinnbildes vom Jahres-, Welten- und Lebensbaume Gottes, der in dem Mutterwasser, dem Weltenmeer wurzelt, an dessen Wurzel  $\blacktriangle$  die Schlange  $\square$  oder  $\varrho$  liegt, welche die ewige Erneuerung des Lebens  $\text{g}$  oder  $\varrho$ , den Odem Gottes den Menschen bringt, muß ich einer späteren Sonderuntersuchung und meinem „Urglauben“ vorbehalten. Das Sinnbild der beiden Geleitvögel am Baume, des holenden und wiederbringenden der Wintersonnenwende, im besonderen der *Schwäne*, ist sowohl der arisch-indischen, arisch-iranischen, wie arisch-germanischen eigen; für die indische Überlieferung, besonders in Verbindung mit der Schlange als Jahressymbol auch in Übertragung vom Sonnenlaufbogenjahr auf das Gesichtskreissonnenjahr, vgl. noch Taf. 55, Nr. 3—4. Er ist jener Schlangenbaum, der noch heute im indischen Volksglauben das Sinnbild des Großen Gottes, des *Mahádeo*, des *Śiva* ist<sup>10</sup>. Und es sind diese Schlangen am Fuße, an der „Wurzel“  $\blacktriangle$  des heiligen  $\text{g}$  oder  $\text{g}$  Baumes, welche die Erneuerung des Lebens, das vom Lichte Gottes ist, bringen, wie wir in Taf. 179, Nr. 1—2 sahen (für das  $\blacktriangle$  im  $\square$  vgl. noch Taf. 76, Nr. 8—9, 27, der Gott mit den  $\text{g}$ ; Taf. 77, Nr. 26, 28).

Daß dieser Mythos von der Schlange und dem Baum mit der  $\blacktriangle$  Wurzel und den 6 + 1 „Ästen“ (=  $\text{::}$  bzw.  $\ast$  oder  $\text{g}$ ) einst durch die Afrika-Umfahrt der nordatlantischen „Leute des Westens“ auch nach dem Osten gelangte, zeigt uns

Tafel 179, Nr. 3. Bronzewasserspeier vom Dache des Königspalastes in Benin (Hamburg. Mus. f. Völkerkunde), ein Denkmal jener uralten gesunkenen nordatlantischen Kultur, wie sie auch in der Zeichenüberlieferung der Schriftsysteme der Vai-Neger, der Bamum und der 'Nsibidi-Symbolik Süd-Nigerias erkenntlich wird (vgl. z. B. Taf. 73, Nr. 15—16, Taf. 196, Nr. 13—24, Taf. 226, Nr. 10—11, Taf. 247, Nr. 22—27, Taf. 265, Nr. 12—13).

Von Westen ist einst dieser uralte Mythos der nordatlantischen Thule-Kultur des jüngeren Diluviums (Taf. 73, Nr. 2 = Taf. 164, Nr. 2 und Textabb. 74, Nr. 1—4) nach dem Orient mit der Megalithkultur der Amuri gelangt. Wie uns die Untersuchung in den beiden vorigen Hauptstücken gezeigt hat, ist dieser Baum der Inbegriff des Sonnenjahres Gottes als  $\text{g}$  ( $\text{g}$   $\text{III}$  usw.),  $\ast$  ( $\text{g}$  usw.) oder  $\ast$  ( $\text{g}$  usw.). Die „süße Frucht“ — welche „im Wipfel dieses Baumes ist“ (Rigv. I, 164, 22), ist das Sonnenzeichen  $\text{g}$  oder die strahlende Sonne oder deren Sonnenjahrzeichen. Die Gesamtüberlieferung des Orients, die vorderasiatische, sumerische, babylonische, assyrische, hettitische läßt, wie die ägyptische, nicht den geringsten Zweifel über das Wesen dieser „Frucht“ in einer Hieroglyphik, welche restlos der jungsteinzeitlichen Kodifikation von Atlantisch-Europa und der vorgeschichtlichen von Nordamerika entspricht. Taf. 140, Nr. 3—4, Taf. 148—150, Taf. 156, Nr. 2, Taf. 158, Nr. 11, 17—18, Taf. 161, Nr. 3 und 20, Taf. 162, Nr. 12a—c, 9—11, 15—16, Taf. 164, Nr. 3—4. Wir haben gesehen, daß die Kodifikation dieses Urmythos des Nordens in Amuru-Palestina in vorisraelitischer, israelitisch-jüdischer und christlicher Zeit in keiner Weise von der sonstigen orientalischen, d. i. nordatlantischen abweicht (vgl. Taf. 164, Nr. 41, Taf. 141, Nr. 4—8, Taf. 155, Nr. 3 usw.). Wir haben gesehen, wie der „Baum“ aus dem  $\square$  oder  $\varrho$  oder aus der Schlange aufwächst; wie die Schlange an der „Wurzel“ oder am Stamme des

Annexe 25 : *Midsommarstång* chez Wirth



À gauche : couverture de *Der Aufgang der Menschheit* (1934) ; à droite : Wirth 1936, vol. II tab. 163. Ci-dessous : Wirth 1936, vol. I, pp. 429-430.

Tafel 163, Nr. 1. Uralter Kultbrauch aus dem Thule-Kulturkreis hat sich in der kalendarischen Symbolik des Runenstabkalenders gerettet. Ein mittelalterliches Denkmal dieser Dauerüberlieferung, welche bei den „Odelsbonden“, der Bauernschaft sich im Brauch volkläufig erhielt, ist ein „Steinmetzzeichen“, welches sich, über Mannesreichweite hoch, am Mittelpfeiler des Haupt- oder Westportales der Elisabeth-Kirche in Marburg (Lahn) befindet. Was dieses Zeichen von den anderen Steinmetzzeichen der Kirche unterscheidet, ist, daß wir hier keine saubere Werkstattarbeit sehen, — es ist vielmehr roh

430

15. Hauptstück: *Der Jahres-, Welten- oder Lebensbaum*

oder hastig eingehauen. Aus der fast kreuzförmig gehaltenen dreiteiligen „Wurzel“ des \* „Baumes“ ist der rechte untere Winkel herausgesplittert. Unerhört ist dies Zeichen in seiner weiteren Verbindung: der Baum, der das + trägt, befindet sich im  $\square$ ; als Determinativ, Erläuterungszeichen, erscheint dazu noch das  $\oplus$ , ganz wie im Stile der fernen Vorzeit (Taf. 152, Nr. 9—14, 28—29, vgl. Taf. 147, Nr. 43, Taf. 142, Nr. 6—8; Taf. 153, Nr. 7 und 10 usw).

Sollte das Gotteshaus bei Nacht und Nebel nach altem Brauche der Zimmerleute „geweiht“ worden sein, wo die Augen des Priesters nicht erforderlich und gewünscht waren? Und hätten wir hier ein Zeugnis zur Überlieferung der sogenannten „Bauhüten“ aus der Zeit des Irmingottes und der Irminsäule?

Nr. 2. Noch heute lebt die „Mittsommerstange“ im schwedischen Volksbrauch. Der Ausschnitt aus dem Gemälde von J. G. Sandberg (1782—1854), „Midsommardans“, zeigt das „Midsommerfest“ der Bauernschaft auf dem Fideikommiss Säfstaholm, Kirchspiel Vingåker, Södermanland, im Jahre 1825. Die mit Fichtengrün bekleidete Stange trägt oben den Jahreskranz, also  $\phi$ , darunter den Ring mit 10 Eiern (= Sonnen, = Monaten des Jahres, vgl. S. 70, 132) und weiter unten das + Kreuz, an dessen Enden vier kreuzweise ineinander befestigte Doppelreifen =  $\otimes$  (vgl. Taf. 163, Nr. 9) hängen.

Annexe 26 : Peinture rupestre reproduite par Mantel

Entwicklung des Weihnachtsbaumes aus dem Baumkult



Abb. 1 a

Baumverehrung in der Bronzezeit  
Felsritzungen von Bohuslän / Schweden

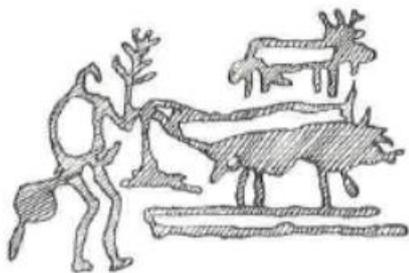


Abb. 1 b