

**Les premiers psaumes en
berbère tachelhit.
Une collection de prières
chrétiennes dans l'espace nord-
africain au XX^e siècle**

Par

Naïma Afif

Université catholique de Louvain

Les premiers psaumes en berbère tachelhit, parlé dans le sud marocain, ont été publiés en 1998 sous la forme d'un livret d'une trentaine de pages intitulé ⵍⵏⵓⵎⵉⵏⵉ ⵍⵏⵓⵎⵉⵏⵉ ⵏⵓⵎⵉⵏⵉ ou *ايموريگن ءي-سيدي ربي* (« Chants au Seigneur Dieu »). D'auteur inconnu, l'opuscule se compose d'une sélection de vingt-cinq psaumes en caractères arabes pourvue d'une introduction et, en annexe, d'un bref lexique. Seuls un lieu d'édition, Ceuta, enclave

espagnole limitrophe du Maroc, et un éditeur quasi-anonyme¹ sont mentionnés en regard d'une description sommaire en anglais (« Tashelhayt Selected Psalms »). La prudence du traducteur et la circonspection de l'organisme de diffusion sont très probablement liées à la situation politico-religieuse du royaume chérifien. En effet, la Constitution marocaine garantit la liberté de culte ; les Eglises chrétiennes catholique et protestante réformées sont ainsi reconnues par l'Etat. Néanmoins, le prosélytisme en direction des musulmans est interdit par le Code pénal². La conversion au christianisme, l'évangélisation et la diffusion de matériel missionnaire (ou jugé comme tel) en langues autochtones soulèvent par conséquent d'épineuses questions.

Le traducteur assigne cependant ouvertement aux psaumes une fonction liturgique et n'en demeure pas moins, malgré une marge de manœuvre restreinte sur le terrain³, animé par des considérations idéologiques, spirituelles et apostoliques. Afin d'en montrer l'importance, trois points seront succinctement abordés dans cet article : la place du Psautier dans l'articulation d'une identité berbère chrétienne ; l'intention théologique que sous-tend le choix des psaumes et des titres dans la collection ; et enfin, les dimensions universaliste et christologique de la version berbère. L'ensemble enrichira l'étude sur les traductions modernes des écrits sapientiaux de la Bible en langues chamito-sémitiques et favorisera une meilleure connaissance de l'expression actuelle du christianisme dans l'espace nord-africain et la diaspora berbérophone.

1. De Saint Augustin aux nouveaux berbères chrétiens

Un préambule rédigé en arabe classique présente la traduction berbère comme un « recueil de chants anciens destinés à louer et glorifier le Dieu Très-Haut que vénèrent les musulmans, les chrétiens et les juifs ». Les psaumes y sont désignés par les termes *mazāmīr* en arabe chrétien et *zabūr* en référence au vocabulaire coranique. La publication, en dépit de sa vocation religieuse universelle, présente cependant une orientation ouvertement

¹ s. n., *Imurign i-sidi rbbi*, SGM, Ceuta, 1998. Il est difficile d'identifier le groupe à l'origine de la traduction. L'abréviation *SGM* pourrait désigner la *Scripture Gift Mission* basée à Londres.

² Sur le sujet et l'activité missionnaire actuelle (principalement nord-américaine) sur le territoire marocain, voir K. DIRÈCHE, « Mondialisation des espaces néo-évangéliques au Maghreb. Controverses religieuses et débats politiques », dans *Méditerranée* (Le Maghreb dans la Mondialisation. Subalternité et fragmentation territoriale), 116 (2011), p. 59-65.

³ Signalons qu'il existe une version numérique de la publication ainsi que des transcriptions en alphabets tifinagh et latin. Des enregistrements sonores des psaumes, avec et sans accompagnement musical, sont également disponibles en ligne.

chrétienne⁴. L'introduction rattache en effet la lecture du Psautier à l'Eglise d'Afrique aux 4^e et 5^e siècles en évoquant un commentaire de Saint Augustin à propos des interrogations répétitives auxquelles est en proie le cœur humain. Suit une citation extraite des *Enarrationes in Psalmos* : « Toute maladie de l'âme trouve son remède dans les Saintes Ecritures. Qu'il s'abreuve donc de notre psaume comme d'une potion salutaire, celui qui est assez malade pour tenir ce langage dans son cœur⁵ ». Dans ce passage issu du premier discours sur le Ps 36, Augustin aborde les questionnements du chrétien au sujet de la félicité des méchants et la souffrance des justes. Le thème reflète sans doute la situation des néophytes et des évangelistes actuels dans un contexte où l'islam est religion d'Etat. Mais en reliant l'usage des psaumes à l'évêque d'Hippone, dont l'origine ethnique est soulignée, l'introduction rappelle surtout l'existence d'une identité berbère chrétienne ancestrale et la présence historique du christianisme en Afrique du Nord.

Le Psautier est ensuite défini comme une composante authentique du patrimoine berbère : « les ancêtres des amazighs tenant en estime ces Ecritures célestes prodigieuses, il en a été réalisé aujourd'hui, avec l'aide de Dieu, une traduction en langue amazighe moderne afin que les générations actuelles les apprécient en tant que pan majeur de leur héritage culturel et religieux ». La dénomination « langue amazighe » traduit une vision unitaire du berbère (réparti en dialectes et parlars régionaux) alors que les psaumes sont rédigés en tachelhit, variante linguistique qui compte certes le plus grand nombre de locuteurs au Maroc. La perspective adoptée traduit principalement deux revendications : en intégrant la littérature psalmique dans l'espace culturel et religieux pan-berbère, l'introduction retrace l'étendue de la zone d'influence historique du christianisme nord-africain. Corrélativement, elle élargit les contours de l'identité marocaine, dont seule l'empreinte arabo-musulmane est reconnue au niveau officiel⁶.

2. Titres et programme théologique de la sélection

Le livret contient vingt-cinq psaumes répondant à des critères de notoriété et d'esthétique (« les plus connus et les plus beaux ») ; ils ont pour but d'accompagner le fidèle quotidiennement dans la

⁴ Une prière finale en faveur des lecteurs suivie d'une doxologie « à lui toute la gloire ! » confirme d'ailleurs plus loin, si besoin est, une appartenance manifeste au christianisme.

⁵ Pour la traduction française, voir AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes, I. Du psaume 1 au psaume 80*, Cerf (Sagesses chrétiennes), Paris, 2007, p. 486.

⁶ A la fin des années 90, période à laquelle paraît cette traduction, le berbère commence toutefois à faire à l'objet d'une reconnaissance en haut lieu. Depuis 2011, il a accédé au statut de langue officielle, voir A. BOUHJAR, « De la langue du terroir à une langue au pouvoir : officialisation de la langue amazighe (berbère) au Maroc », dans *Lengas*, 71 (2012), p. 29-40.

joie, la difficulté et la méditation. Des titres correspondant aux premiers mots du texte ou à une indication thématique générique ont été ajoutés afin d’orienter le lecteur. Par exemple, le Ps 8, hymne à la magnificence divine, est présenté comme une prière collective « ô Dieu, notre Seigneur ». Le titre du Ps 12 « viens nous sauver » annonce qu’il s’agit d’un chant de lamentation. Le psaume 19, « la grandeur de Dieu », traite effectivement de ce thème dans la création. La liste complète des intitulés en tachelhit se présente comme suit⁷ :

- 1 *ambarki* (« bienheureux »)
- 8 *wa-rbbi siditnnġ* (« ô Dieu, notre Seigneur »)
- 12 *ašk-id tnjjat-ġ* (« viens nous sauver »)
- 15 *wa-rbbi ma-ra-n-ikšm ?* (« ô Dieu, qui entrera ? »)
- 19 *timuġra n-rbbi* (« la grandeur de Dieu »)
- 23 *rbbi a-yyi-iksani* (« Dieu me fait paître »)
- 24 *agllid imqqurn* (« le grand roi »)
- 27 *ma-zġ-rad-iksadġ ?* (« que craindrai-je ? »)
- 32 *tasaet n-taġuŧt* (« l’heure du souci »)
- 42 *a-ul-inu* (« ah ! mon cœur »)
- 62 *ur-sar-asuġ* (« je ne serai plus tourmenté »)
- 63 *nkrġ zikk* (« je me suis levé tôt »)
- 90 *ar-zrayn-umssan-nnġ* (« nos jours passent »)
- 101 *rad-asig amarg* (« je chanterai »)
- 103 *hmd i-rbbi* (« loue Dieu »)
- 107 *iskkirn n-rbbi* (« les œuvres de Dieu »)
- 113 *ignwan d-wakal* (« les cieux et la terre »)
- 117 *sbbhat i-rbbi* (« glorifiez Dieu »)
- 121 *ġwalli-k-igabln* (« celui qui veille sur toi »)
- 126 *taḍsa d-imttawn* (« rires et larmes »)
- 127 *tawafka n-rbbi* (« le don de Dieu »)
- 128 *imbarkin* (« bénis »)
- 130 *iskraf* (« entrave(s) »)
- 131 *udrġ i-ixf-inu* (« j’ai baissé la tête »)
- 139 *tawassna* (« la connaissance »)

Les psaumes suivent la numération du texte massorétique, selon l’usage protestant. Les suscriptions relatives au genre, à l’usage musical et liturgique ou encore à l’auteur supposé des psaumes n’apparaissent pas en tachelhit⁸ : ainsi en est-il des formules telles que « au chef des chantres. Sur la Ghitit. Psaume

⁷ Le système de transcription du berbère correspond à celui de l’édition numérique de la publication en caractères latins. Le texte massorétique (*BHS*, 1967/1977) et celui de la LXX (Rahlfs, 1935) sont pris à titre de référence, mais rien ne permet d’affirmer que la traduction berbère repose sur un original hébreu ou grec. Les citations du Nouveau Testament correspondent au texte de Nestle-Aland (28^e édition, 2012). Enfin, les extraits cités sont présentés avec une traduction française largement empruntée à la *TOB*.

⁸ De là vient l’écart occasionnel d’une unité entre les numérations berbère et hébraïque.

de David » (Ps 8,1), « Prière de Moïse, l'homme de Dieu » (Ps 90,1) et « Cantique des degrés. De David » (Ps 131,1). L'absence d'attribution et d'indications contextuelles, bien qu'elle facilite l'actualisation des psaumes, confère à l'identité du locuteur en tachelhit un complet anonymat⁹. La collection, placée sous l'égide de l'Église d'Afrique, suggère néanmoins une piste de lecture développée par les exégètes des premiers siècles, et, particulièrement chez Saint Augustin qui rapporte au Christ les paroles du psalmiste¹⁰. La version berbère, qui se donne à lire comme un ensemble homogène, laisse néanmoins le champ libre à d'autres interprétations.

Plusieurs genres littéraires sont représentés¹¹. La sélection, arbitraire, est susceptible de répondre à un programme théologique¹². La collection s'ouvre en effet sur le Ps 1 construit autour du thème des deux voies. Se succèdent ensuite hymnes à la magnificence divine, supplications individuelles et collectives, psaumes de sagesse et de confiance, etc. Le fidèle, isolé ou en communauté, peut ainsi faire siennes les prières et se reconnaître dans la situation du psalmiste. Certains psaumes présentent des connections thématiques et se font écho : les Ps 1 et 8 ainsi que deux psaumes liturgiques liés à l'entrée au Temple, à savoir les Ps 15 et 24 indiquant les exigences éthiques préalables à la rencontre avec Dieu¹³. Les Ps 101 et 103 affirment le règne absolu du Seigneur, relativisant le statut du pouvoir des hommes. Figurent également six psaumes graduels (Ps 121, 126, 127, 128, 130 et 131) dont l'utilisation en dehors de la liturgie du Temple s'apparente à la reproduction d'un itinéraire spirituel¹⁴. La progression se termine sur le Ps 139 et un souhait du psalmiste :

⁹ Sur le site internet de l'éditeur, les psaumes sont attribués à David dont il n'est nullement fait mention dans la version papier.

¹⁰ La question de l'identité des locuteurs dans les textes bibliques est au centre des préoccupations de l'exégèse prosopologique, voir M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles). Vol. II. Exégèse prosopologique et théologique*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta, 220), Rome, 1985, p. 365-388.

¹¹ Sur la répartition traditionnelle des psaumes en genres et ses limites, voir J. VERMEYLEN, « Il y a psaume et psaume. Faut-il encore parler de genres littéraires à propos des Psaumes ? », dans J.-M. AUWERS et al., *Psaumes de la Bible, psaumes d'aujourd'hui*, Cerf (Lire la Bible, 170), Paris, 2011, p. 11-34.

¹² La question est abordée à la lumière de l'approche canonique qui considère la forme achevée du Psautier — lui-même « collection de collections » — comme porteuse d'une intention théologique, voir notamment J.-M. AUWERS, « La composition du Psautier », dans J. NIEUVIARTS et J.-P. PRÉVOST (dir.), *Guide de lecture et de prière des Psaumes*, Bayard, Paris, 2008, p. 119-137.

¹³ A. WÉNIN, « Le Psautier comme livre », dans J.-M. AUWERS et al., *op. cit.*, p. 60-61.

¹⁴ E. ZENGER, « The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145 », dans *Journal for the Study of the Old Testament*, 80 (1998), p. 99-101.

marcher dans la voie de l'éternité. Ainsi est prolongé indéfiniment le mouvement amorcé dans le Ps 1 par le choix existentiel du juste auquel est réservé un sort heureux.

3. Une dimension universaliste et/ou chrétienne œcuménique

La version berbère quant à elle ouvre la voie à une interprétation polysémique de la plupart des versets bibliques : elle leur confère une orientation universelle, favorisant ainsi la réception en milieu musulman et, parallèlement, fournit les clés d'une lecture chrétienne à l'usage des fidèles. Sans perdre de vue la structure interne des psaumes et leur interdépendance, seront donnés ici des exemples fragmentaires reliés sémantiquement.

3.1. Vers un élargissement du peuple de Dieu

La composante préchrétienne et juive des psaumes est effacée en tachelhit. Tous les versets mentionnant Israël en tant que peuple de l'alliance offrent par conséquent de nouvelles résonnances. Par exemple, au Ps 24,6 est donnée l'identité du fidèle qui gravira la montagne du Seigneur : « tel est la race de ceux qui le cherchent, qui recherchent ta face : c'est Jacob ! *Pause* ». La désignation initiale devient cependant *gmkan ad-gan gwilli tebadnin, akmurn-in s-rbbi n-imzwura-nsn* (« tels sont les adorateurs [litt. ceux qui adorent], ils sont proches du Dieu de leurs prédécesseurs¹⁵ »). Outre l'omission de l'expression anthropomorphique désignant la face du Seigneur qui constitue un euphémisme, l'identification de Jacob, synonyme d'Israël, est remplacée par une communauté de foi anonyme : les ancêtres des adorateurs de Dieu. La version berbère traduit l'idée d'une alliance universelle et peut, dans une logique de substitution, renvoyer à l'Église en tant que nouvel Israël. D'un autre côté, en vertu de son accent général, elle permet au lecteur de se reconnaître indépendamment de son appartenance religieuse et confessionnelle.

Au Ps 103,7 sont en partie énumérés les bienfaits du Seigneur en rapport avec l'histoire d'Israël : « il révèle ses chemins à Moïse et aux fils d'Israël ses hauts faits ». La phrase est rendue par *rbbi imla i-musa ma-iqsad, yadj mddn-ns ad-zrran ma-iskar* (« Dieu montra à Moïse ce qu'il projetait et laissa ses gens voir ce qu'il faisait »). Les enfants d'Israël sont désignés par une formule ambiguë pouvant s'appliquer au peuple de Moïse ou aux « hommes » de Dieu. Le traducteur désignerait ainsi soit Israël dans son ensemble soit dans sa partie fidèle exclusivement. L'action divine peut également être prolongée à la collectivité en vertu du contexte, Dieu manifestant sa bonté à tous les opprimés selon le v. 6 du même psaume.

¹⁵ L'indication d'une pause musicale clôture ici la fin du verset mais n'apparaît pas en tachelhit. *Idem* à la fin du psaume.

Le Ps 121 montre comment le Seigneur est gardien du psalmiste. Au verset 3 (= 121,4 en tachelhit) : « non ! il ne somnole ni ne dort le gardien d'Israël » donne *ǧvalli bdda igabln ayt-rbbi ur-a-itnuddum ula-da-iggan* (« celui qui veille toujours sur les hommes [litt. ceux de] de Dieu ne sommeille ni ne dort »). L'anthroponyme « Israël » est remplacé par *ayt-rbbi*, « ceux de Dieu » ou, étymologiquement, « enfants de Dieu¹⁶ ». L'expression évoque la filiation divine et la notion de la paternité céleste, déjà présentes dans l'Ancien Testament concernant Israël. La formule en tachelhit se rapproche également de τέκνα θεοῦ et τέκνα τοῦ θεοῦ qui apparaissent dans le Nouveau Testament, chez Paul (Rm 8,16-17 et 21 ; Rm 9,8 ; Ph 2,15) et Jean (Jn 1,12 et 11,52 ; 1 Jn 3,1-2 et 3,10) pour désigner les chrétiens. Le terme *ayt* dénote toutefois davantage l'idée de tribu ou de groupe : en marge de l'interprétation néotestamentaire et de l'application d'un vocabulaire purement filial, la version berbère renvoie donc aussi plus généralement à l'être humain, pourvu qu'il soit en relation avec Dieu.

Après l'extension de la bénédiction divine depuis Sion au Ps 128,5 suit une demande au v. 6 : « la paix sur Israël ! ». L'énoncé est rendu par *tili sslamt i-ayt-rbbi kullutn* (« que la paix soit pour tous les hommes de Dieu ! »). La paix, bien que davantage étendue, n'en demeure pas moins restrictive et conditionnée : elle suppose en effet un lien avec le Seigneur, comme dans l'exemple précédent, l'importance étant accordé à la foi. L'idée est notamment présente en Is 57,19 où la paix n'est pas donnée aux impies ainsi qu'à travers l'hymne des anges « paix aux hommes de bonne volonté [ou de son bon plaisir] » en Lc 2,14 dans un contexte où est accomplie l'attente messianique.

Enfin, au Ps 130,7 où le psalmiste dans la détresse appelle à l'espérance, « Israël, mets ton espoir dans le Seigneur » est traduit par *way-ayt-rbbi gat rrja ǧ-rbbi* (« ô hommes [litt. ceux de] de Dieu, mettez l'espoir en Dieu »). En tachelhit, l'ambiguïté de l'expression *ayt-rbbi* est telle que l'exhortation s'adresse à la multitude (cf. supra, Ps 121,3). C'est également le cas au Ps 131,3 où après l'expression de l'humilité et de l'abandon du psalmiste, résonne la même formule *way-ayt-rbbi, gat rrja ǧ-rbbi* (« ô hommes de Dieu, mettez l'espoir en Dieu »). Dans la version berbère, l'appel à l'espérance revêt ainsi une portée universelle.

Si l'appellation « hommes de Dieu » met en relief le rapport étroit entre Dieu et les fidèles, les versets intégrés dans leurs contextes respectifs confèrent aux psaumes une importante marge d'interprétation. Leur contenu spirituel est en effet susceptible d'être reçu tant par des lecteurs musulmans que par des fidèles chrétiens.

¹⁶ S. CHAKER, « Aït (enfants de) », dans *Encyclopédie berbère*, Edisud, Aix-en-Provence, vol. 3, 1986, p. 383-384.

3.2. Suppression de la toponymie biblique

Un deuxième élément vient renforcer la lecture multiple des psaumes en tachelhit. Il concerne la toponymie biblique, régulièrement éliminée, à une exception près : au Ps 42,7 apparaissent les mots « Jourdain » (*urdun*), « Hermon » (*harmun*) et « Micéar » (*mišear*) dans une succession de métaphores qui, en berbère, conservent la valeur poétique des termes hébraïques (rareté et allitération).

En revanche, au Ps 126,1 « quand le Seigneur ramena les captifs de Sion » devient *lliḡ-d-issuda rbbi imzɔwagn s-lmdint-ns* (« lorsque Dieu fit revenir les exilés vers sa cité »). Il n'est fait aucune mention explicite de Sion en tachelhit où le génitif est traduit par un complément de lieu et l'action divine déclenche le mouvement des exilés en direction de la ville sainte (« vers sa cité »). Le verset n'impliquant pas Jérusalem comme le seul endroit où il est rendu culte au Seigneur, le lecteur musulman peut envisager un autre lieu sacré en accord avec sa foi.

Plus loin, au Ps 126,4, « Seigneur, reviens avec nos captifs comme les torrents du Néguev » est traduit par *sswrrri-aḡ-d a-rbbi tḡkt lḡir i-tmazirt-nnḡ, zund leyun dad-hyanin¹⁷ ḡ-isaffn zɔwanin* (« ramène-nous, ô Dieu, accorde le bonheur à notre terre [ou pays], comme des fleuves prenant vie dans les torrents desséchés »). Ni le retour de Dieu ni celui des exilés n'apparaît en tachelhit où la prière est énoncée au bénéficiaire du psalmiste et des siens. En outre, le mot « Néguev » ou « Sud », zone désertique en terre d'Israël, n'est pas précisément traduit. La version berbère formule plutôt ce qui s'apparente à une prière en faveur de la pluie. Le traducteur établit ainsi un lien avec le vécu des populations autochtones régulièrement en proie à la sécheresse. Des cérémonies et rogations — qui plongent leurs racines dans un rituel ancien où était honoré le Dieu de la pluie, *Anzar* — font d'ailleurs l'objet de célébrations annuelles¹⁸.

Après une bénédiction centrée sur la vie domestique, est accordée celle de se rendre en pèlerinage au Ps 128,5 : « que le Seigneur te bénisse depuis Sion et tu verras la prospérité de Jérusalem ». Le souhait devient *a-ḡik-ig rbbi lbaraka-yad zḡ-tmdint-ns tamzlayt, s-lḡir n-tgmmi-ns* (« que Dieu place en toi cette bénédiction¹⁹ depuis sa ville sacrée en vertu du bien de sa maison »). Aucune spécification topographique n'est rendue en tachelhit où sont privilégiées deux périphrases : « sa ville sacrée »

¹⁷ Dans le Haut-Atlas, autour des villes de Marrakech et Taroudant, la particule *dad* (ou *ddad*) formée à partir de *ddu* (« aller ») + *ad* suivi d'un aoriste, exprime l'imminence et la certitude en tachelhit, voir A. BOUMLAK, *Manuel de conjugaison du tachelhit (langue berbère du Maroc)*, L'Harmattan (Collection Tira-Langue), Paris, 2003, p. 18. La forme verbale est rendue ici par un participe présent.

¹⁸ G. CAMPS et S. CHAKER, « Anzar », dans *Encyclopédie Berbère*, Edisud, Aix-en-Provence, 1989, vol. 6, p. 795-798.

¹⁹ La bénédiction divine dont il est question dans les versets précédents.

et « sa maison ». L'imprécision du traducteur confère cependant un degré d'importance suffisant à ces indications spatiales auxquelles le lecteur est libre de donner l'interprétation qui sied²⁰. Par ailleurs, si dans la version berbère la ville sainte apparaît bien comme le lieu par excellence des bénédictions divines, il n'est nullement question de vision. Le lieu concret où réside la divinité (« sa maison ») est en effet présenté comme source de richesse matérielle ou spirituelle (« le bien ») pour ceux qui craignent l'Éternel (v. 1 et 4 en tachelhit), le Temple de Jérusalem étant en effet le lieu d'où le Seigneur répand sa bénédiction selon Ps 134.

L'examen de ces occurrences montre que la version berbère privilégie des expressions pouvant trouver une application universelle et permettant, le plus souvent, une actualisation de la toponymie biblique.

3.3. Spiritualisation variable du culte et du Temple

La spiritualisation du culte et du Temple est une troisième tendance observable dans les psaumes en tachelhit où certains versets dénotent une interprétation symbolique et néotestamentaire²¹. Toutefois, la tendance ne présente pas un caractère systématique.

Dans l'un des psaumes liturgiques liés à l'entrée au Temple, au Ps 15,1, « Seigneur, qui séjournera dans ta tente ? Qui demeurera sur ta montagne sainte ? » est traduit avec euphémisme par *wa-rbbi, ma-ra-n-ikšm s-untal-nnk ? d-ma-ra-tadjit a-ig anbgj f-uwrir-nnk ?* (« ô Dieu, qui entrera dans ta tente ? Et qui laisseras-tu être un hôte sur ta montagne ? »). L'image de simple invité tranche cependant avec la stabilité et la confiance du psalmiste au Ps 23,6 : « j'habiterai la maison du Seigneur pour de longs jours » devient *g-untal n-rbbi a-g-rad-qamağ, kullu ma-rad-ddrğ* (« dans la tente de Dieu je resterai tant que je vivrai »). Ailleurs, « qui se tiendra dans son saint lieu ? » (Ps 24,3) est fidèlement rendu par *ma-ra-ibidd g-udğar-ns amzlay*. Hormis des divergences ponctuelles, les dimensions spatiale et matérielle du sanctuaire divin, même si elles peuvent donner lieu à des interprétations métaphoriques (notamment ecclésiologiques²²), sont donc bien restituées en tachelhit.

²⁰ Rappelons que la paix mentionnée à la fin du psaume ne s'applique pas à Israël mais aux hommes de Dieu (cf. supra), renforçant par conséquent la portée universelle du présent verset.

²¹ Sur la notion de temple ainsi que la spiritualisation du sanctuaire divin et du culte dans le Nouveau Testament, voir A. SPATAFORA, « The Temple in the New Testament », dans ID., *From the Temple of God to God as the Temple. A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation*, Pontificia Università Gregoriana (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 27), Roma, 1997, p. 87-125.

²² Au sujet de la notion de « demeure de Dieu » dans les deux Testaments, voir A. WÉNIN, « Un lieu pour la présence de Dieu. Parcours biblique », dans *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), p. 382-240.

En revanche, au Ps 27,4, les termes du psalmiste « habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour contempler la beauté du Seigneur et prendre soin de son Temple » sont changés en *dalbġ-as ad-żdgġ ġ-tgmmi-ns tamzlayt kullu ma-rad-sulġ, lhuġ s-ma-t-irdan ġ-illig illa nttan, issanġ tamimt-ns* (« je lui demande d’habiter sa sainte demeure tant que je vivrai, de m’occuper de ce qui lui plaît là où il se trouve, et d’en connaître la douceur [ou de connaître sa douceur] »). En remplaçant le service au sein du sanctuaire par le souci de se consacrer à la satisfaction du Seigneur en permanence, la version berbère désigne davantage un culte spirituel et non rituel en rapport avec la vie du fidèle. « Là où il se trouve » exprime la conscience que Dieu omniprésent ne peut être contenu dans un lieu donné. De plus, la demande de contempler la beauté de Dieu est substituée par celle de connaître le délice de le servir ou, d’après un autre sens, la douceur divine. La notion de Temple est en effet spiritualisée à la fin du verset, le mot *tamimt* (« miel ») pouvant d’ailleurs symboliser la parole de Dieu, souvent comparée au miel dans les Écritures (Ps 19,10 et 119,103 ; Ez 3,3). On pourrait penser que ce passage traduit l’orientation générale de la suite du psaume et évoque des dispositions morales. Néanmoins, au verset 5 « il me cache au secret de sa tente » est rendu par *rad-bdda-yyi-issntal ġ-untal-ns izgan* (« il me protégera toujours dans sa tente inébranlable ») ; en tachelhit, la sécurité dont jouit le psalmiste dans l’espace sacré est seulement accentuée. Dans le verset suivant, « je lui offrirai des sacrifices dans sa tente » donne *ssakmurġ-as-n tivafkiw ġ-untal-ns amzlay* (« je lui présenterai²³ des offrandes dans sa sainte tente »), mais rien ne suggère qu’il s’agisse de sacrifices spirituels. Du reste, la notion de sanctuaire demeure présente dans la traduction berbère. On en trouve une illustration dans le second psaume liturgique de la sélection, au Ps 42,4 : le psalmiste se souvient de la foule qui l’entourait tandis qu’il montait au Temple dans la joie ; le complément de lieu « vers sa sainte demeure » est traduit par *s-tgmmi tamzlayt* (« vers la sainte demeure ») mais sans possessif.

En avançant dans la collection de psaumes, la notion de Temple tend cependant être « dématérialisée ». Dans une supplication individuelle au Ps 63,3 (= 63,2 en tachelhit), le psalmiste renvoie aux bienfaits de Dieu dans le passé : « oui, je t’ai contemplé dans le sanctuaire en voyant ta force et ta gloire ». Toutefois, la traduction berbère exprime un souhait et, plutôt que de rappeler un événement heureux, formule l’espoir d’une manifestation divine : *riġ a-n-dik-ilig ġ-udġar-nnk, ssmagqlġ ġin tabkimt l-lmjd-nnk* (« je veux être avec toi dans ton lieu et regarder là-bas le pouvoir de ta gloire »). Ici, le terme sanctuaire est suppléé par le mot « lieu » et la vision effective de Dieu par la volonté d’être en sa présence — sans doute pour des raisons théologiques. Seul est perceptible le pouvoir de la « gloire du Seigneur », formule qui

²³ Le verbe berbère à la forme factitive exprime la proximité et correspond à la racine hébraïque *QRB* au *hiphil*, « faire approcher », « présenter », « offrir ».

peut s'appliquer à la personne du Christ et renvoyer dans ce contexte à sa manifestation eschatologique.

De la disparité des formules usitées on ne peut certes conclure que la version berbère spiritualise systématiquement les notions de culte et de Temple. Le Ps 27 montre cependant que la vie cultuelle du fidèle n'est pas séparable de la vie morale. En outre, si l'idée d'un édifice est bien présente dans la majorité des psaumes en tachelhit, les tournures « là où il se trouve » et « ton lieu » (Ps 63,3) expriment davantage la conscience de l'omniprésence divine. Le traducteur occulte ainsi partiellement le caractère résidentiel du Temple, conviction qui apparaît dans le discours d'Etienne en Ac 7,48 et celui de Paul face à l'Aréopage en Ac 17,24 et sq (« Dieu n'habite pas dans les temples faits de main d'homme... »).

3.4. Orientation christologique

L'une des particularités de la version berbère consiste enfin à donner à certains versets une résonance chrétienne et une orientation christologique, rejoignant en cela une méthode d'interprétation des psaumes qui remonte à l'époque apostolique et se développe ensuite chez les Pères de l'Eglise, dont Augustin²⁴.

Au Ps 8,6 (= 8,5 en tachelhit), il est dit s'agissant de l'homme : « tu en as presque fait un dieu, tu le couronnes de gloire et d'éclat ». La traduction chleuh donne d'abord la seconde stique du verset, rendue par *tjfkît-as ttaj l-lmjid d-lbibt* (« tu lui as donné une couronne de gloire et de noblesse [ou et la noblesse] »). Vient ensuite : *ġ-ddu ayt-ignwan ġir imikke* (litt. « sous les habitants du ciel, seulement un peu »). Le segment qui n'a pas de correspondant dans le texte massorétique renvoie à la leçon de la Septante, reprise dans le Nouveau Testament en He 2,7 : Ἡλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους (« Tu l'abaissas quelque peu au-dessous des anges »). Le traducteur, qui suit pourtant la numération hébraïque des psaumes, introduit par ce biais une réminiscence de l'Épître aux Hébreux où le verset est appliqué, non pas à l'homme en général, mais plus singulièrement au Christ. Par ailleurs, la version berbère élude la difficulté d'interprétation liée aux termes « Dieu » ou « anges » puisqu'elle donne génériquement « les habitants du ciel ». En évitant l'allusion à la divinité au pluriel est écartée toute possibilité d'interprétation polythéiste.

Au Ps 90,16 « montre tes œuvres à tes serviteurs et le chemin à leurs fils » est traduit par *tmlt-aġ-d a-rbbi lqumwa n-iskkirn-nnk, tssbayynd-d l-mjid-nnk i-tarwa-nng* (« tu nous as montré, ô Dieu, la puissance de tes œuvres, tu as manifesté ta gloire à nos enfants »). Dans cet unique psaume attribué à Moïse, dont le nom est

²⁴ A ce propos, voir G.P. BRAULIK, « Psalter and Messiah. Toward a Christological Understanding of the Psalms in the Old Testament and the Church Fathers », dans D.J. HUMAN et C.J.A. VOS (eds), *Psalms and Liturgy*, T&T Clark International (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 410), London, 2004, p. 15-40.

retranché en tachelhit, l'énoncé revêt un caractère collectif et ne concerne pas directement « l'homme de Dieu » ainsi que le définit la suscription. Le pronom de la 1^e personne du pluriel relie d'ailleurs les bienfaits de Dieu à l'orant et sa descendance. D'autre part, le texte massorétique donne simplement « [montre] le chemin » et la Septante *ὁδήγησον*, un impératif aoriste actif du verbe « conduire ». Dans la version berbère, le second verbe indique certes une action révolue à l'instar du grec, mais il est question de la manifestation de la gloire divine. En l'absence de précision sur l'auteur du psaume, l'allusion aux multiples manifestations de Dieu dont est jalonnée l'histoire d'Israël ne s'impose pas d'emblée. Par conséquent, l'addition *tsbayynd-d l'mj-d-nnk* offre d'autres possibilités de compréhension à la notion de gloire de Dieu (*δόξα θεοῦ*) qui, dans le Nouveau Testament, est mise en relation avec le Verbe incarné, les miracles du Christ et son activité terrestre²⁵.

Dernier exemple, particulièrement significatif. Après un appel à l'espérance au Ps 130,7, le psalmiste ajoute : « car le Seigneur dispose de la grâce et, avec largesse, du rachat ». La paraphrase berbère *iga mad dar tggut l'hnant* (« il est celui qui détient la douceur en abondance ») omet cependant le second stique dudit verset. Au Ps 130,8 « c'est lui qui rachète Israël de toutes ses fautes » devient ensuite *yujad a-yağ-inurəm zğ-iskraf, ifukku-d mddn-ns zğ-lhalak* (« il est prêt à nous libérer des entraves, il a sauvé ses hommes [litt. gens, peuple] de la destruction »). La version berbère diffère considérablement du libellé du texte massorétique et de celui de la Septante où le psalmiste exprime le rachat des péchés d'Israël par Dieu. Le verset en tachelhit, situé dans une perspective chrétienne, évoque en effet deux événements relatifs à l'histoire du salut et marqués par une différence temporelle. Le premier est imminent et comporte une espérance : la délivrance des hommes de la servitude. Le second est passé et concerne l'affranchissement de la corruption. Le psaume 130, prière de l'homme plongé dans la détresse, se clôture ainsi sur l'expression d'un salut eschatologique en même temps qu'il rappelle l'œuvre rédemptrice du Christ qui libère du péché et du pouvoir de la mort.

4. Des « chants au Seigneur Dieu » plurivoques

La traduction de cette collection de psaumes en tachelhit au vingtième siècle soulève en priorité d'importantes questions de nature idéologique. En effet, en situant la lecture du Psautier dans le prolongement de l'histoire de l'Église d'Afrique en la personne de Saint Augustin, le traducteur rompt avec la position récurrente qui consiste à associer la présence chrétienne au Maghreb à la période coloniale²⁶. Parallèlement, en soulignant l'appartenance d'une partie de la littérature biblique poétique au patrimoine

²⁵ J.P. BOGAERT et al., « Gloire », dans ID., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout, 2002, p. 547-549 (3^e édition).

²⁶ K. DIRÈCHE, *op. cit.*, p. 60-61.

amazigh commun, sont enrichis les héritages religieux et culturel berbères et, par extension, l'identité marocaine officiellement corrélée à l'islam et à l'arabe.

La sélection répond vraisemblablement à un projet théologique qui suggère les étapes de vie intérieure du fidèle et transparait dans l'alternance de psaumes de genre varié. Au niveau textuel, les suscriptions originelles ont été supprimées au profit de titres sommaires indiquant un contenu thématique. Les psaumes ne sont donc rattachés à aucun auteur ni aucun événement pseudo-biographique, laissant le champ libre à l'interprétation. La version chleuh comporte de fait des énoncés polysémiques. A côté de rares ajustements au milieu berbère, elle adapte les passages des psaumes liés à Israël à une vision universaliste dans laquelle pourront se reconnaître « les hommes de Dieu », formule vague pouvant désigner les juifs, les chrétiens et les musulmans. De même, les anthroponymes et toponymes sont traduits de façon à conférer au texte une neutralité favorisant l'appropriation des psaumes par un large lectorat. Cependant, il est possible qu'à travers cette universalisation, le traducteur ait voulu prémunir le texte — et par extension les lecteurs potentiels — de toute accusation de prosélytisme, la diffusion de littérature à caractère chrétien auprès des musulmans étant passible de poursuites judiciaires dans le royaume chérifien. La traduction n'en demeure pas moins d'orientation chrétienne sous bien des aspects. Sur le plan théologique, la substitution d'Israël par un peuple de Dieu dont l'identité n'est pas définie autorise une identification à l'Eglise et à la nouvelle alliance avec les nations. De plus, il se dégage une spiritualisation du culte et du Temple dans des versets qui ouvrent la voie à une interprétation néotestamentaire du service divin. Enfin, une particularité importante de la version berbère consiste à donner une consonance christologique à la parole du psalmiste. Malgré les aléas du temps et les circonstances présentes, les psaumes ou « chants au Seigneur Dieu » en tachelhit, tout en annonçant la bonne nouvelle du salut, perpétuent ainsi dans la prière des nouveaux berbères chrétiens le souvenir du Christ.

