

Debt and the Jubilee

Dette et Jubilé

SUPPLEMENT is a series that occasionally accompanies the quarterly review *Finance & Bien Commun/Common Good*. The purpose of the series is to provide in-depth insights into issues relevant to the contemporary debate on finance, ethics and the common good.

Each of the volumes in the SUPPLEMENT series is self-contained and can be purchased separately from the review.

La série SUPPLEMENT, à parution irrégulière, accompagne et complète la revue trimestrielle Finance & Bien Commun/Common Good. La série SUPPLEMENT permet d'approfondir les débats contemporains sur les rapports entre la finance, l'éthique et le bien commun.

Chacun des volumes de la série SUPPLEMENT peut être acquis indépendamment de l'abonnement à la revue.

Finance & Bien Commun/Common Good is a quarterly publication of
Observatoire de la Finance, 32 rue de l'Athénée, CH - 1206 Genève, Switzerland.
Telephone + 41 (0) 22 346 30 35 – Fax + 41 (0) 22 789 14 60
Email office@obsfin.ch – website: <http://www.obsfin.ch>

Editor: Paul H. Dembinski
Associate Editor: Jean-Michel Bonvin
Editorial Advisory Board: Hans Blommestein - Director, DAFPE/OECD
Jean-Loup Dherse - Chairman of the Observatoire de la Finance; Emilio Fontela - University of Geneva, University of Madrid
Frank McHugh - St. Edmond's College - Cambridge; Lubomir Mlcoch - Charles University, Prague
Antoine de Salins - Semaines Sociales de France, Bruxelles; Justin Welby - Minister, Church of England; Stefano Zamagni - University of Bologna

© Observatoire de la Finance, Geneva

ISSN 14 24 - 54 18

ISBN 2-9700232-0-2

Jean-Michel Bonvin (ed.)

Debt and the Jubilee

Pacing the Economy

Dette et Jubilé

Imprimer un rythme à l'économie

Observatoire de la Finance

This book is the product of the symposium on "The Jubilee and its Economic and Social Implications», held in Jerusalem in May 1998 under the auspices of the Observatoire de la Finance, as part of its "Finance, Cultures and Religions" programme.

Cet ouvrage est le fruit du colloque « Le Jubilé et ses implications économiques et sociales », tenu à Jérusalem en mai 1998 sous les auspices de l'Observatoire de la Finance, dans le cadre de son programme « Finance, Cultures et Religions ».

Organising Committee /Comité d'Organisation

(†) Prof. Paul Bairoch

Prof. Jean Halpérin

Prof. Avi Ravitzky

Prof. Paul H. Dembinski

Prof. Patrick de Laubier

Mr. Ernesto Rossi di Montelera

The late Prof. Paul Bairoch was the initiator of the symposium. This book is dedicated to his memory.
Paul Bairoch avait été l'initiateur de l'idée du colloque et cet ouvrage se veut un modeste hommage à sa mémoire.

Avant-propos

In memoriam Paul Bairoch

Paul Bairoch était un savant dont la convivialité et la délicatesse suscitaient l'amitié. D'une curiosité intellectuelle inépuisable, il ne se contentait pas de son domaine pourtant fort étendu puisque l'histoire économique qu'il enseignait traversait des millénaires, mais s'intéressait à toutes les grandes questions de notre temps, et surveillait les progrès de l'informatique dont il était féru.

Nous étions voisins de couloir à l'université et un jour en prenant un café la conversation porta sur le Sabbat dont Paul Bairoch évoquait l'originalité et la portée économique et sociale. Du Sabbat à l'année sabbatique la distance est courte et de l'année sabbatique au Jubilé de l'an 2000 il n'y a qu'un pas. C'est ainsi que l'idée d'organiser un colloque à Jérusalem sur le Jubilé et la dette est venue. Sans être pratiquant, Paul Bairoch avait pour la tradition juive une attention et un respect que j'avais remarqués et mes convictions chrétiennes, plus précisément catholiques, lui étaient connues.

D'un café pris ensemble est donc né un projet de colloque que nos amis respectifs, dont on trouvera les noms dans les actes qui font l'objet du présent livre, menèrent à bien.

Des chrétiens et des juifs se retrouvèrent ainsi à Jérusalem et Paul Bairoch se réjouissait d'avoir



Prof. Paul Bairoch (far left), Prof. Avi Ravitzky, Prof. Raphaël Jospé and Prof. Jean Halpérin at the opening session of the Jerusalem symposium (27 May 1998).

contribué à cette rencontre où chacun se souvient de sa convivialité.

Nous retrouvant plus tard à Genève, Paul Bairoch voulait poursuivre l'expérience et organiser une seconde rencontre en invitant un collègue qui venait d'être honoré d'un prix Nobel. Les premiers contacts furent interrompus par la mort de Paul Bairoch que ses amis apprirent avec consternation.

Paul Bairoch n'écrivait rien sans que son épouse ne soit aussi mobilisée et les épais volumes qui font la célébrité du professeur ont d'abord été préparés par Madame Bairoch aussi compétente que discrète. L'amour de Paul Bairoch pour sa famille faisait partie de sa personnalité et il fallait l'entendre répéter les trouvailles de sa petite-fille qui, à cinq ans, prétendait être dans deux endroits à la fois en sautant d'une pièce à l'autre. Le grand-père plein d'admiration avouait devant l'enfant enchantée, que cette ubiquité était bien extraordinaire.

Aujourd'hui Paul Bairoch n'est plus au milieu de nous mais on comprendra que ses amis ne l'oublient pas et, s'ils sont croyants, ils se souviendront des pères de nos pères qui se sont réclamés de l'héritage spirituel d'Abraham, Père des croyants.

Patrick de Laubier

Jean-Michel Bonvin
 Observatoire de la Finance,
 Université catholique
 de Louvain

I ntroduction

La définition la plus complète de la pratique du Jubilé, qui fait actuellement l'objet d'une attention renouvelée de la part de milieux très divers, se trouve au chapitre 25 du Lévitique : « Vous déclarerez sainte cette cinquantième année et proclamerez l'affranchissement de tous les habitants du pays. Ce sera pour vous un Jubilé : chacun de vous rentrera dans son patrimoine, chacun de vous retournera dans son clan. Cette cinquantième année sera pour vous une année jubilaire : vous ne sèmerez pas, vous ne moissonnerez pas les épis qui n'auront pas été mis en gerbes, vous ne vendangerez pas les ceps qui auront poussé librement » (Lv 25, 10-11). Outre l'affranchissement des esclaves, cette année de repos comporte également d'autres conséquences sociales importantes induites par la redistribution des terres à ceux qui en étaient les propriétaires légitimes cinquante ans auparavant et par la rémission des dettes. Le Jubilé introduit une césure dans la logique strictement économique, où il fait place à un autre rythme mieux en phase avec les multiples dimensions de la personne humaine. Au sein d'une économie obnubilée par les préoccupations liées à la rentabilité, il représente le temps de l'homme et le temps de Dieu. A côté de ce rappel de la nécessité d'imprimer un rythme aux activités économiques, il faut également signaler le caractère pragmatique des prescriptions jubilaires. De fait, le chapitre 25 du Lévitique s'inscrit parfaitement dans la réalité de l'époque, qu'il ne cherche pas à nier (comme le ferait une idéologie), mais à rendre plus conforme au plan défini par Dieu lui-même.

Ces deux caractéristiques constitutives du Jubilé – le pragmatisme et l'exigence d'un rythme pour l'économie – représentent deux facteurs cruciaux dans l'explication du regain d'intérêt actuel pour le paradigme jubilaire, qui est en train de devenir une référence centrale, invoquée de toutes parts. D'un côté, de plus en plus d'économistes envisagent la remise des dettes et la redistribution des terres comme une solution appropriée au problème de l'endettement international et aux inégalités socio-économiques. Un tel remède introduirait une coupure salutaire dans le temps économique et autoriserait un fonctionnement mieux équilibré et plus juste de l'économie. Le récent Accord de Cologne (élaboré par les Ministres des Finances des pays du G7) démontre que la revendication de remise des dettes ne relève pas de l'utopie, mais de l'intérêt bien compris des pays riches eux-mêmes. De l'autre côté, de nombreux représentants des traditions religieuses juive et chrétienne se retrouvent dans une même volonté de célébrer le Jubilé et de rappeler par là leur commune appartenance à l'humanité et au Créateur de toutes choses. La référence au Jubilé semble donc permettre le dépassement des diversités culturelles et religieuses et réunir autour d'une même inspiration des personnes porteuses de traditions variées et évoluant dans des disciplines académiques parfois fort éloignées les unes des autres.

Le colloque de Jérusalem, dont le présent ouvrage propose la synthèse des travaux, a confirmé le

caractère trans-contextuel de l'inspiration jubilaire. Cette trans-contextualité n'en fait toutefois pas une notion abstraite apte à susciter tout au plus le débat académique, au contraire le Jubilé est doté d'une force d'inspiration qui en fait un idéal mobilisateur pour toutes les traditions religieuses et tous les courants d'idées soucieux de justice sociale. Animé de cet esprit, le symposium de Jérusalem a permis des échanges fructueux entre académiques de divers horizons disciplinaires, de même qu'entre représentants des traditions juive et chrétienne, sur la portée à la fois historique et contemporaine du concept de Jubilé. Le caractère hétérogène, voire hétéroclite, des différentes contributions qui se situaient à des niveaux d'approche et de réflexion très différents, a mis en lumière, par contraste, l'adhésion unanime des participants au paradigme du Jubilé. Le mythe du Jubilé, pour reprendre l'expression d'Edouard Dommen dans sa contribution au présent ouvrage, bénéficie ainsi d'une puissance d'inspiration qui ne saurait s'appréhender en fonction du seul impact du texte scripturaire, dont on ne sait d'ailleurs pas s'il a effectivement été mis en œuvre. Le propre de la trans-contextualité du Jubilé est d'interdire toute récupération ou appropriation par un courant particulier, au contraire le Jubilé permet de réunir tous les contextes, tous les enracinements culturels, nationaux, disciplinaires ou religieux et de les ancrer dans la recherche d'un autre point de vue qui transcende ces particularités sans les nier. Ainsi, le Jubilé nous incite à libérer nos esprits de la domination de fantômes idéologiques, qu'ils soient nationaux, économiques ou religieux, pour nous ouvrir au dialogue et à la recherche de l'universel. Il libère du carcan dans lequel la prétention à l'uniformité nous enferme pour nous entraîner dans un dialogue avec les autres cultures, religions, nations et, ce qui s'avère souvent tout aussi problématique, avec les autres disciplines académiques.

Le dialogue noué autour du paradigme jubilaire ne signifie toutefois pas que tous les points de vue soient dotés d'une même validité, le Jubilé ne s'inscrit en effet pas dans la mouvance du « anything goes ». Par son rappel de notre commune appartenance à Dieu, il interdit toute chute dans un relativisme lénifiant et permet d'envisager la réconciliation des contraires dans une réalité qui les dépasse. A titre d'exemple, mentionnons les conceptions cyclique et linéaire du temps dont l'apparente incompatibilité trouve sa résolution au sein du Jubilé, qui se répète tous les cinquante ans et s'inscrit dans la perspective de long terme d'une amélioration du monde. Comme l'article de Jean-Marie Meyer le rappelle utilement, nous sommes ici à mille lieues du temps nominaliste des scientifiques, où la question purement technique de la durée évacue toute référence au sens de l'existence. A l'encontre des conceptions idéologiques dont le caractère irréaliste, voire délirant interdit toute application effective dans quelque lieu ou dans quelque temps que ce soit, le Jubilé se définit comme un idéal dont la validité s'étend à tous les lieux et à tous les temps. Les divergences ne disparaissent certes pas, mais elles sont intégrées dans une même perspective globale qui favorise l'instauration et la fécondité du dialogue.

La première partie de l'ouvrage rassemble les contributeurs qui concentrent leur attention sur les conséquences économiques et sociales du Jubilé. L'accent est mis sur le caractère essentiellement pragmatique des préceptes jubilaires. Ainsi, Jacob Milgrom les considère comme une solution adéquate aux criantes inégalités économiques de l'époque du Lévitique. Il met en lumière l'esprit de justice sociale et le souci d'efficacité qui ont présidé à l'élaboration des prescriptions du Jubilé, qui constituent avant tout une réponse pragmatique aux injustices socio-économiques dénoncées avec force par les prophètes de l'Ancien Testament.

Cette réponse ne peut évidemment pas être appliquée à la lettre aux problèmes de l'endettement international et des inégalités Nord-Sud. Cependant, Milgrom rappelle avec profit que les thématiques fondatrices du Jubilé de la tradition juive peuvent être transposées à notre époque. Ainsi, les revendications concernant la remise de la dette des pays les plus pauvres, la réforme agraire, le respect de la nature et le refus de l'exploitation abusive de ses ressources s'inscrivent dans la continuité de l'inspiration jubilaire et visent en dernière analyse l'affranchissement de l'homme des servitudes économiques et écologiques qui lui sont imposées. Dans un esprit similaire, Edouard Dommen met en évidence l'actualité du mythe du Jubilé dans l'optique d'une rupture des cercles vicieux affectant l'économie contemporaine. Après un rappel éloquent des effets pervers d'une économie livrée à elle-même, il souligne l'influence bénéfique que pourrait exercer le Jubilé dans un tel contexte. L'introduction d'une période de repos permettant le rétablissement des terres et des hommes autoriserait la définition de solutions appropriées à des problèmes suscités par l'emballement du temps économique. Cependant, le Jubilé ne doit pas être seulement une pratique récurrente chaque cinquante ans, mais un mythe fondateur de notre époque dans chacun de ses instants. De leur côté, Avi Weiss et Jacob Rosenberg insistent sur l'impact du Jubilé dans le cadre de la lutte contre les trusts et les monopoles. A une époque où la concentration des terres en peu de mains pouvait entraîner des résultats sub-optimaux sur le plan économique, le Jubilé contribue à restaurer l'efficacité économique en garantissant une répartition plus équitable des ressources initiales. Le Jubilé se voit ainsi paré de propriétés permettant un meilleur fonctionnement de l'économie de marché. L'interprétation de Weiss et Rosenberg a le mérite de souligner l'importance de l'allocation des res-

sources pour la bonne marche de l'économie libérale et, même si l'on ne saurait évidemment pas le réduire à cet aspect, le Jubilé comporte des effets vertueux indéniables dans ce domaine. Paul H. Dembinski considère le paradigme jubilaire et la crise financière comme deux moyens d'atteindre un même objectif : retrouver la vérité de l'économie. Dans le monde contemporain, l'économie semble avoir la maîtrise du temps, mais cette emprise n'est qu'apparente et la vérité des choses finit toujours par triompher. Plutôt que de se résigner à subir les conséquences souvent imprévisibles des crises financières, le Jubilé cherche à diminuer le niveau du risque systémique et par là à prévenir les effets liés au surendettement et à l'insolvabilité des créanciers. En fixant un horizon temporel, il incite à une plus grande responsabilisation des acteurs impliqués dans les opérations financières. Ernesto Rossi introduit la notion de bilan consolidé universel. Dans cette optique, l'homme est redevable de la bonne marche de l'entreprise Terre auprès du Créateur de toutes choses. Ce qui importe dès lors n'est plus le paiement des dettes, mais l'allocation optimale des ressources. Dans la droite ligne de la libéralité telle qu'elle est définie par Thomas d'Aquin, Rossi envisage la remise de dettes impliquée par le Jubilé comme un moyen de remettre en circulation des ressources indûment immobilisées et, par là même, d'améliorer le fonctionnement de l'économie et de payer notre dette morale à celui que Rossi appelle l'Auteur de l'apport initial, c'est-à-dire Dieu.

La deuxième partie réunit les auteurs qui s'efforcent de préciser la place du Jubilé et de la dette dans diverses traditions religieuses. Jean-Marie Thiveaud propose une analyse montrant l'omniprésence de la thématique de la dette dans les traditions religieuses, il interprète la relation financière caractéristique de la dette comme le fondement de l'alliance reliant Dieu et les hommes. Patrick de

Laubier évoque le Jubilé en relation avec l'histoire de l'Eglise catholique. Celle-ci n'a certes pas repris littéralement les préceptes exposés dans le Lévitique et la Torah, mais elle en a transposé l'inspiration principale : les hommes et les biens appartiennent en dernière analyse à Dieu et la célébration du Jubilé et de l'Année Sainte servent à rappeler cette commune appartenance. L'Eglise catholique ne s'en tient toutefois pas à cette conception spirituelle du Jubilé et les exigences de justice sociale sont rappelées avec force dans le cadre de la préparation du grand Jubilé de l'an 2000, en préconisant notamment la réforme agraire en Amérique latine. De son côté, Manfred Spieker centre son attention sur la doctrine sociale catholique et, plus spécifiquement, sur le principe de la destination universelle des biens qui est le pendant logique de l'appartenance de toutes choses à Dieu. Selon lui, il convient de ne pas en tirer des conclusions trop hâtives à propos de la dette des pays en voie de développement, qui ne doit être remise que si son paiement entraîne des sacrifices insupportables. Les contributions de Laubier et Spieker mettent en lumière la dimension authentiquement universelle du Jubilé chrétien qui transcende les diversités en rappelant aux hommes leur communauté d'origine et d'appartenance, enracinée dans l'unicité de leur Créateur.

La perspective judaïque fait l'objet de deux contributions spécifiques, qui mettent l'accent sur l'importance de la Loi dans la tradition juive. La nécessaire observance des préceptes légaux n'est toutefois pas incompatible avec une certaine adaptabilité du contenu de cette Loi et l'analyse des écrits talmudiques permet d'illustrer cette évolutivité modérée caractéristique de la tradition juive. En effet, l'application rigoureuse des prescriptions du Jubilé à d'autres temps que celui du Lévitique et, *a fortiori*, à notre époque soulèverait de nombreux problèmes. Sur un plan étroitement matérialiste,

on peut par exemple se demander comment les besoins de la vie courante seraient couverts lors de l'année de repos jubilaire. Les difficultés d'une application littérale du Jubilé ont ainsi été mises en lumière par Yehuda Don, qui rappelle que la tradition rabbinique a résolu ce problème en autorisant le recours aux services dispensés par les Gentils, lesquels ne sont pas soumis au respect des prescriptions jubilaires. Cette interprétation étroitement solidaire du concept de peuple élu autorise donc la mise en place d'un partenariat économique avec les Gentils qui acceptent d'assurer les fonctions économiques indispensables à la survie du peuple juif lors des années sabbatiques et jubilaires. Poussée à son terme, une telle conception comporterait toutefois des conséquences redoutables qui ne sont pas explicitées par Don, elle impliquerait en effet que le Jubilé ne pourrait inclure (les Juifs) qu'en excluant (les non-Juifs, chargés de remplir les fonctions dévolues au *Shabbes Goy*). Pris à la lettre, un Jubilé universel, c'est-à-dire totalement inclusif, serait dès lors une contradiction dans les termes. Sur un autre plan, Don met en lumière l'importance de la Loi dans le cadre de la célébration du Jubilé. La réussite du processus repose ici sur le respect rigoureux de tout un corpus de règles et non sur un acte de bienveillance. Ce n'est pas la charité qui supplée aux injustices générées par la libre concurrence économique, mais la Loi juive qui, seule, est en mesure de prévenir les injustices et de soutenir les plus faibles. Dans cette optique, la Loi qui institutionnalise la charité constitue le seul instrument capable de libérer l'homme des servitudes économiques. Raphaël Jospe souligne également que les droits et obligations inhérents au Jubilé biblique ne s'étendent pas aux non-Juifs. Ainsi, les préceptes jubilaires tels qu'ils sont formulés dans le Lévitique, sont étroitement solidaires de la notion de peuple élu : ils impliquent certes une redistri-

bution des richesses entre les classes sociales, mais celle-ci doit avant tout servir au bien-être et à la cohésion sociale de la communauté juive. La tradition rabbinique montre que des aménagements sont possibles, cependant l'ampleur des adaptations autorisées doit faire l'objet d'un vaste débat, dont la question d'une application contemporaine du Jubilé ne peut faire l'économie. Le respect de la tradition n'interdit pas une certaine évolutivité des préceptes jubilaires et la définition de combinaisons nouvelles, telles que le partenariat économique avec les Gentils ou le *prosbul*, témoigne de la capacité d'adaptation de la tradition juive. Toutefois, l'inspiration jubilare de certaines revendications actuelles apparaît contestable aux yeux de Raphaël Jospe, qui rappelle avec force que la dimension rituelle de la religion juive constitue l'indispensable complément des aspects éthiques et, par conséquent, que la non-observance du rite ne serait pas sans effet sur le plan éthique.

L'interprétation légaliste et nationaliste du processus jubilare, qui en excluait à la fois les Gentils et les actes de charité, est largement contestée et la troisième partie du livre regroupe les contributeurs, de confession juive ou chrétienne, qui insistent sur la portée universelle du Jubilé, dont l'influence s'étend à tous les temps et à tous les lieux. Pour chacun des auteurs de cette dernière partie, il importe de ne pas réduire le Jubilé à une perspective étroitement nationale dans laquelle la loi seule pourrait garantir la liberté économique des membres de la communauté. La réflexion proposée par Jean-Claude Lavigne commence par rappeler le caractère libérateur du Jubilé qui permet de restaurer la primauté de la loi, garante de la justice sociale, sur les mécanismes du marché. En ce premier sens, important, le Jubilé impose des limites salutaires à l'économisme et montre l'importance des relations sociales, mais, poursuit Lavigne, on ne peut se satisfaire de ce résultat. L'action libératrice

des prescriptions jubilaires dans la Torah ne suffit pas à en épuiser le sens et il faut lui adjoindre une autre caractéristique essentielle : la restauration du lien avec le Créateur et avec le peuple d'Israël. La rupture des chaînes économiques est donc complétée par la reconstitution des liens socio-religieux. Les processus de rémission des dettes ou de redistribution des terres ne représentent ici que le préalable indispensable à l'authentique liberté qui trouve refuge en Dieu. Jean-Marie Meyer adopte une perspective similaire : le temps du Jubilé apporte un correctif nécessaire aux injustices socio-économiques, mais il est aussi et surtout celui qui donne sens à l'existence, le temps qui permet à l'homme de retourner à Dieu et de retrouver par là son identité profonde. A travers l'observance des préceptes jubilaires, l'homme obéit à l'injonction divine qui lui commande de ne pas se résigner à l'injustice sociale et, dans un même mouvement, il fait retour au projet de Dieu. Ce qui est en jeu dans le Jubilé, c'est donc à la fois la présence de Dieu dans l'Histoire et le retour de l'homme vers Lui, c'est-à-dire vers son véritable bien, à travers l'accueil du message divin.

Pour Benjamin Ish-Shalom, le Jubilé ne se réduit pas à l'expression d'une nostalgie passiste qui se limiterait à viser la restauration d'un monde pré-supposé meilleur cinquante ans auparavant, il comporte au contraire la quête et la promesse d'un monde meilleur à venir. Son interprétation s'oppose diamétralement à toute réduction du processus jubilare à une conception étroitement légaliste et limitée au seul peuple élu. Elle ouvre des perspectives universalistes où la temporalité dans laquelle est baignée toute humanité s'ouvre à la transcendance. Le Jubilé devient ici la synthèse de la libération extérieure garantie par la correction des inégalités matérielles et de la liberté intérieure que chaque homme est invité à trouver en Dieu. Ish-Shalom illustre son propos par une image très évo-

catrice. Selon un passage de l'Écriture, le jour de la venue du Messie sera celui où les enfants d'Israël observeront scrupuleusement les prescriptions prévues pour la célébration du Sabbat. Ce passage qui semble induire le légalisme le plus étroit trouve son vrai sens lorsqu'il est confronté à un autre extrait affirmant que dans ce monde-ci, lors du sabbat, les figes restent muettes tandis que dans le monde à venir, celui de l'ère messianique, les figes crieront : « C'est le jour du Sabbat aujourd'hui ! ». Selon Ish-Shalom, la conjonction de ces deux extraits permet d'éclairer le sens authentique de l'expression « suivre les prescriptions du Sabbat » qui, au-delà de la simple obéissance à la Loi, requiert la capacité d'écouter à la fois les autres et la nature. En ce sens, la personne qui suit réellement les Lois du Sabbat s'ouvre à autrui et à la nature, à tel point qu'elle devient capable d'entendre même les figes annoncer le jour du Sabbat. Cette métaphore indique le chemin vers une conception nouvelle du Jubilé qui n'a rien perdu de son actualité et dans laquelle Juifs et chrétiens trouvent une source d'inspiration commune. La réflexion proposée par Jean Halpérin s'intègre parfaitement dans cette conception universaliste du Jubilé. Son article envisage le Jubilé comme un chemin de co-création du monde : Dieu nous a laissé le monde inachevé et il nous incombe de parfaire son œuvre en suivant ses préceptes. En ce sens, la perspective légaliste assume une nouvelle dimension qui ne se réduit pas à une obéissance rituelle, mais permet à l'homme de s'inscrire authentiquement dans le projet divin.

C'est sans nul doute une inspiration similaire qui anime Martin Dent dans sa revendication d'abolition de la dette des pays les plus pauvres à l'occasion du Jubilé de l'an 2000. Dans une comparaison audacieuse, il suggère que nous prenions exemple sur la générosité divine : lors de la confession, qui est la remise de dette par excellence, Dieu ne nous propose pas de remettre 65 % de nos péchés et de rééchelonner le reste mais il pardonne tout. La célébration du Jubilé ne pourrait donc qu'être magnifiée par une telle remise de dettes à tous les pays les plus pauvres de la planète, dont l'incapacité de rembourser est amplement avérée. Le refus de toute remise de dettes au nom d'une interprétation strictement commutative de la justice irait d'ailleurs à l'encontre de l'intérêt économique bien compris des institutions créancières. Dans ce sens, l'évolutivité et la capacité d'adaptation caractéristiques de la tradition juive du Jubilé pourraient bien indiquer la voie à suivre pour les pays riches et les organisations financières internationales.

Le symposium de Jérusalem a certes mis en évidence des divergences, mais il a surtout permis des échanges de sagesse et de spiritualité qui ont montré, au-delà de tous les désaccords et de toutes les difficultés d'application, l'actualité brûlante du concept de Jubilé et sa portée dans l'optique de la construction d'un monde authentiquement libre sur les plans à la fois économique et spirituel. Ainsi, si certains points d'incompréhension subsistent entre les traditions juive et chrétienne, elles se réunissent dans une large mesure autour de la notion de Jubilé comme modèle de progrès social et de développement humain pour notre temps.

The Jubilee, Social Justice and Economics

Jubilé, justice sociale et économie

Jacob Milgrom,
Emeritus Professor,
University of Berkeley (CA)

Some Postulates of the Jubilee: A Pragmatic Solution to Universal Inequities

RESUME

Le Jubilé est envisagé comme une solution pragmatique aux problèmes socio-économiques caractérisant les sociétés agricoles traditionnelles, fortement marquées par l'inégalité. L'auteur rappelle les prescriptions du Lévitique qui témoignent d'un souci remarquable de concilier l'idéal de justice sociale et les nécessités d'ordre pratique. Ainsi, le Jubilé constitue la réponse concrète des prêtres à la dénonciation prophétique des injustices économiques induites par la concentration des propriétés en peu de mains et l'accroissement des inégalités. La situation actuelle est également fortement marquée par les inégalités et l'on assiste à un foisonnement de revendications d'inspiration jubilatoire, telles que l'annulation des dettes ou la redistribution des terres. A condition de trouver des formules adaptées à notre époque, le paradigme jubilatoire – dont il importe de souligner le caractère pragmatique – pourra contribuer grandement à la réduction des inégalités entre pays riches et pays pauvres.

The basic postulate of the Jubilee is Leviticus 25 verses 23-24:

²³Furthermore, the land must not be sold beyond reclaim, for the land is mine; you are but resident aliens under my authority. ²⁴Therefore, throughout the land you hold, you must provide redemption for the land.

“Land” here is Canaan, the promised land; and “you” refers to the people of Israel. They are to keep in mind that the owner of the land is God and they are only resident aliens; that is, God is the landlord and the Israelites are tenants. And the deity-landlord-owner has decreed that “the land must not be sold beyond reclaim.”

Each Israelite clan has been assigned a plot of land (Numbers 26) that always must remain in its possession (Milgrom 1990: 219, 480-82). Even when it is sold it can always be reclaimed, a process called “redemption,” and every fiftieth year (Jubilee), it must be restored to its original owner. Cancellation of debts and return of forfeited land was also known in the ancient Near East (Weinfeld: 1990). It usually occurred when a king acceded to the throne. Its purpose was to “prevent the collapse of the economy under too great a weight of private indebtedness” (Edzard 1965: 225). However, it was generally limited to the king’s retainers (Bar Maoz 1980) and subject to his

whim. The biblical Jubilee, in contrast, was inexorably periodic and incumbent on every Israelite.

What are the circumstances that necessitate the sale of the land? The key verses are 25-28, 35-43. They represent three stages of destitution.

Stage one: Sold Land and its Redemption (vv. 25-28)

²⁵When your brother becomes impoverished and has to sell part of his holding, his closest redeemer shall come and redeem the sold property of his brother. ²⁶If a man has no redeemer but prospers and acquires enough for his redemption, ²⁷he shall compute the years since its sale, refund the difference to the man to whom he sold it, and return to his holding. ²⁸If he does not acquire sufficient means to recover it, his sold property shall remain with its buyer until the Jubilee year; it shall be released in the Jubilee, and he shall return to his holding.

Assumed is that an impoverished farmer takes out a loan for the purchase of seed. In the event of crop failure he is forced to sell part of his land to cover the previous loan and purchase new seed. Then, his closest kinsman (the redeemer) is required to intervene. The buyer must allow the redeemer to repurchase the land. The buyer is paid the value of the crop years remaining until the next Jubilee. In effect, the buyer has never even purchased the property; he has only leased it until the Jubilee or earlier if it is redeemed.

It must be emphasized: The redeemer does *not* return the land to the original owner but keeps the land until the Jubilee. In this way he gets back his redemption costs and will not incur a loss. One might ask: What purpose does redemption serve if, whether the land remains sold or is redeemed, the original owner does not get his property back until the Jubilee? The answer lies in the basic principle: The land should not be alienated from the clan to whom it was assigned by God.

Stage two: Lost Land (vv. 35-38)

³⁵If your brother, being (further) impoverished, falls under your authority, and you hold him (as though he were) a resident alien, let him subsist under your authority. ³⁶Do not exact from him advance or accrued interest. Fear your God, and let your brother subsist under your authority. ³⁷Do not lend him money at advance interest, or lend him food at accrued interest. ³⁸I, the Lord, am your God, who freed you from the land of Egypt, to give you the land of Canaan, to be your God.

Assumed is that the sold land was not redeemed. The owner incurs a crop failure on his now reduced property and is forced to take out a new loan, and again he defaults. This time he is forced to sell all of his land, and he becomes a “tenant farmer” for the creditor. Technically, he has lost all his land, but its usufruct is still his. He may not be treated as a foreigner on whom interest may be charged. Since he pays no interest, the produce from the land can amortize his loan. Assumed is that if he cannot repay the loan, the land will return to him (or his heirs) at the Jubilee. The redeemer is not obligated to intervene in this case (and the following one), since his redemptive duties fall only on sold land (and persons) but not on loans (see below).

Stage Three: “Slavery” (vv. 39-43)

³⁹If your brother, being (further) impoverished under your authority, is sold to you, do not make him work as a slave. ⁴⁰He shall remain under you as a resident hireling; he shall work under you until the Jubilee year. ⁴¹Then he and his children with him shall be released from your authority; he shall return to his kin group and return to his ancestral holding. – ⁴²For they are my slaves, whom I freed from the land of Egypt; they shall not be sold as slaves are sold. – ⁴³You shall not rule over him with harshness; you shall fear your God.

If as a tenant (stage two), the debtor still cannot repay his loan and otherwise cannot support him-

self and his family, he and they enter the household of the creditor. He no longer enjoys the usufruct of his forfeited land. Nonetheless, his status is not that of a slave but of a resident hireling; he receives wages, all of which pay off his debt. They may even provide him with a surplus with which to free himself of his debt and status. Thus, for Israel's slavery is unequivocally abolished. As far as we know, this law remains utopian; there is no hard evidence it was ever enacted.

Stage three, as well as stage two, are startlingly conspicuous by the absence of the provision for redemption, a fact which the rabbis confirm when they declare that relatives are under no obligation to redeem their indentured kinsman (Babylonia Talmud, *Qiddushim* 15b). Furthermore, it would not be true redemption. The redeemer might give him a free loan, an act of charity, but he may not hold him and his land until the Jubilee, which he could do were it a case of redemption.

The superior status of the hireling over the slave is manifest not only in his economic advantages but also in his working conditions. This is implied by the repeated admonition "do not treat him harshly." After all, the terms of the hireling's labor are stipulated in advance; the slave, in contrast, is subject to the demands and whims of the master. Considering that the hireling is a free person, it may well be that if he finds the creditor's conditions too harsh or his wages too low, he can seek another employer.

Note that he returns "to his ancestral holding." The significance of this clause rests in the supposition that the Jubilee cancels his entire debt. His restored land can now provide him with subsistence so that he need not fall immediately into debt and ultimately have to be sold once more into servitude.

I submit that one has to consider seriously the possibility that Leviticus deliberately omits any men-

tion of the Israelite's wife in order to make a legal statement: She does not exit the creditor's service because she doesn't enter it. Here, Leviticus is conducting a tacit polemic against Exodus 21: 7-11 (and Deut 15: 12, 17): The wife may not be indentured! What then is the meaning of the emphasis provided by the repeated mention of the release of the children (vv. 41, 54)? There, again, Leviticus is waging a polemic against the earlier slave law, but this time verbally. Exod 21: 4 states that if the master provides the slave with a wife, "the wife and her children belong to the master and he (the slave) is released alone". No, says Leviticus. Even if the master provides him with a wife, she is entirely free of the master's control and her children are released with the husband at the Jubilee.

Many more postulates undergird the Jubilee. I would add only one more: the statement in the last verse (v. 42), which forms an inclusion with the first (vv. 23-24): "For they are my slaves whom I freed from the land of Egypt." God owns Israel because he is their redeemer. Freedom means simply a transfer of masters; henceforth the Israelites are servants of God, and of *no one else*. Thus, just as the nearest relative (the redeemer) is obligated to redeem the land of his kinsman sold (or forfeited) to another, so is he obligated to redeem the person of his kinsman sold to (i.e., enslaved by) another. The debtor falling into the hands of a non-Israelite creditor is considered a captive. The obligation to redeem captive Israelites is traceable back to Abraham and Lot (Genesis 14) and it persists in biblical and rabbinic tradition. Indeed, when King Herod wanted to sell Jewish criminals, who had been punished with slavery, abroad to a foreign nation, he was warned that the people's hatred of him would only increase (Josephus, *Antiquities* 16: 1-4, an indication that the repugnance of selling Jews to Gentiles – even criminals – was not a

theoretical desideratum but a tradition practiced by the people at large.

To recapitulate: God is Israel's landlord and redeemer. Thus, as God's tenants and servants, Israel is doubly obligated to follow the deity's laws. These include redemption and the Jubilee. If inherited land is alienated, the nearest kinsman (the redeemer) is required to buy it back; if he fails, the land automatically returns to the owner at the Jubilee; simultaneously his debt is cancelled, and he begins his life anew. Redemption is not charity: The redeemer keeps the land until the Jubilee. His purchase price is, thus, covered by the land's usufruct, and he will be induced to redeem.

Descent into poverty can never terminate in slavery. Even at its nadir, his status is that of a wage-earning resident hireling. His loan is interest-free, which allows his wages to amortize it, possibly allowing him to be released from the creditor even before the advent of the Jubilee. Redemption, however, is not prescribed, since it only applies to sold land and persons, but not to loans.

Thus, the Jubilee is a socioeconomic mechanism to prevent latifundia and the ever widening gap between the rich and the poor – which Israel's prophets can only condemn, but which Israel's priests attempt to rectify in Leviticus 25.

The Jubilee has become the rallying cry for oppressed peoples today as did the exodus theme for their counterparts in previous decades. This time, however, they are not enslaved politically (except where colonial rulers have been replaced by their own), but shackled economically. The global market economy has generated unprecedented growth and prosperity, but not to them. The fact is that 20% of the world's people possess 83% of the wealth (UN Human Development Report, 1993, p. 37). Moreover, "three quarter of adjusting countries in Sub-Sahara Africa have suffered declining per capi-

ta incomes and in Latin America the declines were at least as bad" (ibid, p. 45).

The impoverishment of the third world has brought attendant injustices. Relevant to the Jubilee theme is the issue of global pollution, especially in the third world nations. The deletion of the rain forests in the interest of the timber and mining industries, for example, has caused irremediable losses to Costa Rica. Though it, singularly among Latin American countries, experienced significant economic growth between 1970 and 1990, the concomitant environmental decay in its soils and forests produced the loss of natural capital totaling 6% of the Gross Domestic Product of that period; in Indonesia the loss was 9% (ibid., p. 30).

As a result, the debtor (third) world has issued the following demands to the creditor nations (who operate through the International Monetary Fund and similar agencies): 1. cancellation of debts; 2. restitution of land and resources to their original owners; 3. cessation from pilfering natural resources and polluting them (Genesis 2: 15b; God leased us the earth "to work it and tend it," but not to despoil it); and 4. termination of economic slavery (e.g. the atrocious case in *democratic* India, cited in the introduction to vv. 39-55) by universally raising wages to a subsistence level.

The Jubilee prescribing remission of debts, restoration of land, Sabbath rest for land and person, and release from economic servitude corresponds to all four demands. Obviously, their implementation would be met by large-scale resistance. Some demands would need to be modified. For example, as one symposium paper pointedly asked: wouldn't the simultaneous remission of all debts inhibit creditors from lending at all?

Indeed, this is the problem that faced the outstanding spiritual authority of the first century C.E., Rabbi Hillel. He found that loans were not being

made because of their automatic cancellation at the sabbatical year (Deuteronomy 15: 1-2). As a solution, he issued an edict of Prosbul (Mishnah Shebi'it 10: 3), a Greek legal term meaning "before an assembly". It circumvented the sabbatical by empowering the court, in place of the creditor, to collect the debt from the real property of the debtor if the bond were delivered to it in advance of the sabbatical year (Mishnah Shebi'it 10: 2, 4, 6).

Nonetheless, evidence can be adduced that countries employing some of the Jubilee provisions have experienced spectacular economic growth rather than precipitous decline. For example, in just two years from 1952 to 1954, the percent of South Korean farmers who owned their land instead of working as tenants jumped from 50% to 94%. Something similar happened in Taiwan, another "Asian Tiger". Thus the Jubilee laws, *mutatis mutandis*, offer a realistic blueprint for bridging the economic gap between the have and have-not nations, which otherwise portends political uprisings that can engulf the entire world.

Bibliography

Bar-Maoz, Y., 1980, The "Misharum" Reform of King Ammisaduqa, pp. 40-74 in *Researches in Hebrew and Semitic Languages*, Tel Aviv: Bar-Ilan (Hebrew).

Edzard, D. O., 1965, *The Near East: The Early Civilizations*, Ed. J. Bottero, *et al.* Trans. by R. F. Tannenbaum, London: Weidenfeld and Nicolson, chapters 2, 4, and 5.

Milgrom, J., 1990, *The Book of Numbers*, Philadelphia: Jewish Publication Society.

Weinfeld, M., 1990, Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background, pp. 37-62 in *The Law in the Bible and in its Environment*, Ed. T. Veijola. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weinfeld, M., 1995, *Social Justice in Israel and in the Ancient Near East*, Jerusalem-Minneapolis: Magnes Press-Fortress Press.

Edouard Dommen,
Professeur invité, Centre
d'études quakers,
Université de Sunderland

Heureux anniversaire Sisyphe ! Une analyse économique du mythe du Jubilé¹

Les cercles vicieux de l'économie

Caressez un cercle et il deviendra vicieux

- Eugène Ionesco

Des équilibres stables... et instables

On trouve deux sortes d'équilibre dans le monde, le stable et l'instable. Si l'on dérange un ensemble en équilibre stable, il revient à sa position d'origine : si l'on agite momentanément une bille qui repose au fond d'un bol, ses mouvements iront diminuant jusqu'à ce qu'elle se repose de nouveau immobile au fond. Si, en revanche, l'objet que l'on dérange est en équilibre instable, il s'éloignera de plus en plus vite de sa position d'origine et n'y retournera plus : si l'on pousse un crayon posé sur le bout, il ne se remettra pas d'aplomb, il tombera. On trouvera tous les exemples que l'on voudra de ces deux sortes d'équilibre dans la nature, dans la société et l'économie, jusque dans l'esprit humain. Certains observateurs mettent l'accent plutôt sur l'un, certains sur l'autre.

1. Le mot 'mythe' s'entend de nombreuses façons. Nous nous cantonnons ici uniquement au sens n° 3 selon le *Petit Robert* : « Expression d'une idée, exposition d'une doctrine ou d'une théorie philosophique sous une forme imagée ». De nombreux mythes se fondent sur des événements réels de l'histoire. Indépendamment de toute réalité historique du Jubilé biblique, le titre de cette présentation veut souligner le rôle mobilisateur de l'idée du Jubilé aujourd'hui.

The author sees the myth of the Jubilee as a means of breaking out of the many vicious circles in today's economy, which more or less automatically creates poverty and social exclusion. The Jubilee enables these vicious circles to be broken by means of two mechanisms. First of all, it institutionalizes a periodic re-start from scratch, thereby allowing the restoration of a just social order. However, this task is a never-ending one, and a daily effort, similar to that made by the welfare state during the "thirty glorious years" that followed the Second World War, would be preferable to a single action once every fifty years. The Jubilee also recommends rest as a means of liberation from the servitude associated with economic activity, which means that people must be able to control their desires to some extent and break away from thinking in purely economic terms. In this sense, the Jubilee expresses the hope of a culmination which is always sought but never finally attained.

La théorie économique telle qu'elle s'est développée depuis Adam Smith manifeste une nette préférence pour les équilibres stables. Au cours du XIXe siècle tout un courant d'économistes s'efforça de conceptualiser sous une forme mathématique l'organisation dans l'économie de ce genre d'équilibre. La palme revint aux deux sommités de « l'école de Lausanne » : Léon Walras, qui occupa la chaire d'économie politique à l'Université de Lausanne à partir de 1870 et Vilfredo Pareto, qui lui succéda en 1893.

Selon ce modèle, l'économie se compose d'une kyrielle d'agents dont chacun est si petit et impuissant qu'il ne peut influencer la conduite des autres. Il décide en fonction de prix qui lui sont imposés car les marchés sont si vastes par rapport à sa propre part qu'il ne peut guère les influencer. S'il a l'heur de trouver un créneau – produit, méthode de production plus efficace – qui lui offre un bénéfice au-dessus de la norme, ses concurrents auront vite fait de l'imiter et ainsi de ramener ses bénéfices au niveau de tout le monde. Chacun cherche à se conduire en monopoliste, mais l'action de tous les autres le contrecarre. Si le système est perturbé, il revient toujours à un équilibre stable. C'est à ce propos qu'Adam Smith parlait d'une main invisible qui procure le bien de tous grâce à la conjugaison de l'égoïsme de chacun (Smith 1759, IV.1.10).

Au XIXe siècle déjà, un observateur opinait que la théorie de l'équilibre économique ressemblait à un château enchanté, dont la vue séduit les yeux et l'esprit mais qui n'aide en aucune manière à résoudre le problème pratique du logement. Walras lui-même n'était pas dupe de son propre scénario : il dit dans ses *Éléments d'économie politique pure* que « cet état d'équilibre de la production est un état idéal et non réel » (Walras 1874). C'est par la suite – et avec une force particulière depuis la chute du mur de Berlin – que cet appareil théorique s'est transformé en idéologie.

Dans les pages qui suivent, nous allons insister sur l'importance des équilibres instables dans l'économie telle que nous la vivons. On peut les décrire en termes de boucles à réaction positive. Dans de telles boucles, tout départ d'un point initial ira s'accroissant dans le sens du mouvement premier.

L'économiste genevois Sismondi (1773-1842), qui a suivi Adam Smith mais précédé le triomphe des tenants de l'équilibre stable, avait senti la dynamique à laquelle le Jubilé propose une réponse : « Si vous privez l'enfance et la vieillesse du pauvre de leur repos, si vous retranchez sur les nuits des journaliers des heures que vous donnerez au travail, si vous ôtez à sa religion et aux solennités de son culte des heures que vous ajouterez à la lutte par laquelle il gagne sa subsistance, de la même main vous serez obligé d'ajouter au luxe du riche de nouvelles jouissances et une nouvelle mollesse, afin qu'il puisse consommer ce que ce travail nouveau aura produit. » (Sismondi 1819, tome 1 p. 357).

T.R. Malthus, quasiment contemporain de Sismondi (1766-1834) avait aussi aperçu le fonctionnement d'équilibres instables. Il observe à propos de la population des communes montagnardes vaudoises de St. Cergue et de Leysin : « L'habitude de l'émigration dans une paroisse donnée dépend non seulement de sa situation, mais sans doute souvent aussi de facteurs accidentels. Je suis convaincu que trois ou quatre émigrations réussies ont souvent imparti un esprit d'entreprise à un village entier, et trois ou quatre échecs l'esprit contraire » (Malthus 1798, Livre 2 chap. 5).

Le lauréat du Prix Nobel d'économie Gunnar Myrdal (1974) ou celui du Prix Nobel alternatif John Kenneth Galbraith (1988) figurent parmi les économistes qui analysent le fonctionnement de l'économie dans la perspective des boucles à réaction positive (Voir par exemple Myrdal 1957, Galbraith, 1974).

À maintes reprises la Bible reflète la même façon de voir ; que le Jubilé en est une expression sera le propos de ce papier. La formulation la plus lapidaire du principe se trouve chez Matthieu : « A tout homme qui a il sera donné et il sera dans la surabondance ; mais à celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui sera retiré » -Mt. 25.29

Bref, lorsque le présent article fonde son argument sur le mécanisme des cercles vicieux, il repose sur une analyse sociale dont les racines sont profondes. Or, ces racines sont bien ancrées dans la réalité. La part du revenu mondial des 20 % les plus pauvres du monde a baissé de 0,13 % en 1980 à 0,07 % en 1994², tandis que celle des 20 % les plus riches est passée de 89,33 % à 92,42 % (Bengoa 1997, tableau 1b). Dans le même ordre d'idées, le coefficient de Gini, qui exprime la répartition des revenus, est passé aux États-Unis de 0,35 à 0,40 entre 1980-1981 et 1991-1992, tandis qu'en Grande-Bretagne il est passé de 0,23 à 0,34 entre 1977 et 1991³ (Hein 1996, p.67).

« Les moyens alloués à la recherche [sur le paludisme] font cruellement défaut et sont même en diminution d'année en année (en 1993, par exemple, environ 85 millions de dollars ont été destinés à la recherche sur le paludisme, alors que les dépenses annuelles s'élèvent à 2,3 milliards pour le cancer, à 1,5 milliard pour le sida et à 300 millions pour la maladie d'Alzheimer). Le paludisme touche des régions pauvres, ce qui ne motive guère les firmes pharmaceutiques à développer de nouvelles formes de traitement que les personnes concernées ne pourront pas s'offrir » (L'Hebdo, 8 janvier 1998, p.46). Ainsi, la façon dont les priorités dans la recherche médicale se déterminent en fonction de la

rentabilité d'entreprises privées privilège de manière analogue les intérêts des nantis.

Tout cela aboutit à la conclusion qu'expriment la Commission nationale suisse Justice et Paix et l'Institut d'éthique sociale de la FEPS : « L'économie sociale de marché... se fonde sur la conviction qu'un marché libéré de toute obligation sociale ne peut assurer par lui-même une répartition de la richesse « socialement supportable », mais qu'il aboutit à la concentration de la fortune dans les mains de quelques-uns... De nos jours, l'aspiration à un marché libre, c'est-à-dire détaché de toute obligation sociale, est à nouveau prédominante » (Kissling 1997, p.31).

Les sections qui suivent expliquent à titre d'illustration la dynamique de certaines de ces boucles à réaction positive. Le phénomène est bien trop répandu pour que l'on puisse prétendre en fournir une explication compréhensive dans un texte aussi court que celui-ci⁴.

Rendements croissants et décroissants

Toute production peut se faire sous des conditions de rendements soit décroissants, soit croissants. Sous le régime de rendements décroissants, plus on produit d'une chose, plus le dernier exemplaire revient cher. Sous le régime des rendements croissants en revanche, plus on produit, moins coûte le dernier exemplaire.

Ce sont les rendements décroissants et le grand nombre d'agents économiques dont ce genre de rendement garantit l'existence qui assurent l'équilibre stable au modèle classique de l'économie. Les rendements décroissants entravent toute tentative d'accaparer le marché, puisqu'un petit producteur

2. Il s'agit bien de moins d'un dixième d'un pour cent.

3. Le coefficient de Gini se situe entre 0 et 1. Plus il est élevé, plus la répartition est inégale : un coefficient de 0 correspond à une répartition parfaitement égalitaire.

4. Sans recourir explicitement aux cercles vicieux comme outil d'analyse, le chapitre 1 de *Pour une meilleure répartition de la terre* (Conseil pontifical « Justice et paix » 1997) en sous-entend non seulement de nombreuses manifestations mais en outre leur imbrication (voir par exemple les par. 8 et 17).

peut toujours fabriquer la même marchandise à meilleur compte qu'un plus grand.

En revanche, dès qu'une entreprise dont les activités sont sujettes aux rendements croissants réussit à s'implanter, elle peut offrir sa production sur le marché à un prix de plus en plus intéressant à mesure que ses ventes augmentent. Et elles augmentent d'autant plus vite que le prix baisse. La marchandise sujette aux rendements décroissants ne peut lui faire concurrence qu'en réduisant sa production pour en diminuer le coût unitaire, jusqu'au point où elle disparaît entièrement. Fort de cette victoire, le premier produit peut alors partir allègrement à la conquête de nouveaux marchés, ses coûts diminuant davantage à chaque victoire. « Malheur ! Ceux-ci joignent maison à maison, champ à champ, jusqu'à prendre toute la place et à demeurer seuls au milieu du pays » (Es 5,8).

La culture participe aux cercles vicieux

« La répartition de la richesse dans une société peut s'entendre de diverses manières. Le mode de répartition de la propriété de la terre... a constitué pendant longtemps un des grands critères de l'équité ou de l'iniquité d'une société... [O] n a considéré, notamment à la fin du XIXe siècle, que la « propriété des moyens de production » était la détermination principale... De nos jours, nombreux sont ceux qui estiment que le facteur dominant est la manière dont se répartissent dans la société les biens culturels, le savoir, [et] l'information... » (Bengoa 1997, § 17).

Déjà le comportement des prix nous encourage à orienter notre consommation vers les produits dont les coûts baissent. Mais en outre les médias – une autre industrie qui jouit du régime des rendements croissants – nous poussent aussi dans ce sens et pas seulement dans leurs pages ou plages publicitaires.

Le rendement de certaines sortes de produits augmente non seulement en fonction de la quantité,

mais aussi en fonction du temps, grâce à l'activité primordiale de la recherche-développement. L'esprit humain s'applique à trouver des méthodes de production et de commercialisation toujours moins onéreuses. Mais ces activités intellectuelles participent également au régime des rendements croissants. Cela suppose une acculturation approfondie, renforcée par une instruction idoine.

Les grandes entreprises ont intérêt à modeler le contexte social pour qu'il serve leurs objectifs. Plus la société est homogène mieux elles réussiront. Afin d'accroître la superficie du « terrain de jeu »⁵ sur lequel évoluent les entreprises transnationales, elles exercent des efforts vigoureux pour abattre les cloisons entre les économies nationales, notamment par le truchement de l'Organisation mondiale du commerce (OMC). Cette volonté d'élargir le champ où elles peuvent librement déployer leur action atteint un comble dans la négociation actuellement en cours d'un Accord multilatéral sur les investissements (AMI). L'importance pour la prospérité des grandes entreprises d'une culture homogène explique leurs efforts pour assurer l'hégémonie de la pensée unique⁶.

Les monopoles

Outre les économies d'échelle, d'autres mécanismes encore offrent aux monopoles les moyens de renforcer leur situation. Tout monopole dispose par définition d'une rente, autrement dit d'un reve-

5. Le fameux « level playing field » qu'exigent les protagonistes de la mondialisation.

6. La pensée unique est la traduction en termes idéologiques à prétention universelle des intérêts d'un ensemble de forces économiques, celles en particulier du capital international. Elle place l'économie, débarrassée de préoccupations sociales, au poste de commandement. Ses concepts clés sont le marché, et tout particulièrement les marchés financiers, la compétitivité, la mondialisation, la monnaie forte, la déréglementation, la privatisation etc. (Ramonet 1995).

nu au-dessus de celui auquel il pourrait prétendre s'il comptait parmi un ensemble de concurrents égaux. Ce surcroît de ressources financières lui accorde un premier supplément de pouvoir par rapport à ses concurrents. Étant plus grand et disposant ainsi d'une plus grande marge de manœuvre, le monopole peut exercer encore d'autres formes de pouvoir.

Une tactique traditionnelle parmi les monopoles consiste à casser les prix jusqu'à ce qu'un concurrent moins bien armé de réserves financières se retire du combat, à bout de munitions.

Une autre tactique, actuellement courante, consiste à racheter la concurrence. Cela permet au monopole non seulement de bénéficier d'éventuelles économies d'échelle, mais même en l'absence de telles économies d'exploiter les rentes supplémentaires qui découlent de la disparition du concurrent.

La propriété intellectuelle offre une source abondante de rentes de monopole, à tel point qu'Adam Smith inversait l'ordre de l'argument : « Un monopole a le même effet qu'un secret de commerce ou de production » (Adam Smith 1776, chap. 7). D'où sans doute l'acharnement avec lequel les entreprises, par ailleurs militantes de la dérégulation, défendent la régulation des droits de propriété intellectuelle dans le cadre de l'Organisation mondiale du commerce, à tel point qu'elles prétendent que l'absence de législation garantissant l'appropriation privée de connaissances intellectuelles sur le seul modèle anglo-saxon constitue une entrave à la liberté du commerce !

L'économie fabrique automatiquement des pauvres et des exclus

Il existera toujours des groupes aux besoins desquels l'économie ne répondra pas spontanément. D'abord, la théorie économique reconnaît dans le sillage de Pareto que l'éventail de biens et de ser-

vices que produit l'économie et la façon dont elle les distribue dépendent de la répartition initiale des ressources. Ensuite, des économistes comme Myrdal reconnaissent que la distribution initiale, quelle qu'elle soit, ira s'accroissant avec le temps selon la logique interne de l'économie. L'influence économique dépend de l'avoir. Les possédants se serviront de leurs possessions pour infléchir l'économie dans le sens qui leur convient, tandis que les pauvres auront une influence aussi restreinte que leurs moyens.

La Bible l'avait déjà constaté. Un des proverbes dit : « Les biens du riche sont sa ville forte, tandis que la pauvreté des petites gens est leur ruine » (Pr. 10,15). La ville forte n'est pas seulement l'abri du riche, c'est la base à partir de laquelle il peut subjuguier la campagne environnante. Le deuxième membre du proverbe souligne son caractère dynamique : la pauvreté provoque la ruine, elle constitue le point de départ d'une condition qui s'aggrave. Matthieu 25.29 ne dit pas autre chose.

Le point de départ détermine qui seront les bénéficiaires de l'accumulation et les victimes de l'exclusion qui suivront fatalement : voilà le socle sur lequel repose le mythe du Jubilé. Relevons d'emblée que si ce point initial jouit de quelque mérite que ce soit, ce n'est que celui de manifester des écarts moins exacerbés que ceux que l'on retrouvera plus tard, lorsque la machine se sera emballée. Au mieux fortuit, le point de départ peut déjà manifester de l'injustice : nous y reviendrons plus loin.

L'économie n'est évidemment pas indépendante de la géographie et on peut dessiner des cercles vicieux sur la carte. Si plusieurs entreprises semblables se regroupent dans une même région, elles peuvent profiter d'effets externes sous la forme de services disponibles à elles toutes. Si une île à vocation touristique se dote d'un aéroport, plusieurs

hôtels pourront en bénéficier tout autant qu'un seul. Voire, plus les hôtels sont nombreux, mieux sera la desserte aérienne. La qualité de l'offre s'améliore et les coûts diminuent.

Myrdal pousse plus loin l'analyse géographique de ce processus cumulatif. Il relève que chaque économie comporte un centre et une périphérie. Un foyer se découvre pour une raison ou une autre, par exemple pouvoir politique ou financier, innovation hardie, propriété d'une ressource autrefois naturelle, aujourd'hui plutôt intellectuelle. Le centre ainsi lancé engage deux sortes d'effets par rapport à la périphérie : les effets de remous qui aspirent les ressources vers lui-même et les effets de propagation qui redistribuent une partie de la prospérité vers la périphérie. Plus on s'éloigne du centre, plus les effets de remous l'emportent sur ceux de propagation (Myrdal 1957).

Des monopoles publics tels que les PTT, les chemins de fer ou encore les compagnies aériennes nationales ont longtemps consacré leurs rentes à subventionner leurs services aux régions reculées. L'objectif était de contrecarrer par ce moyen les effets de remous en étendant les effets de propagation. L'assèchement des rentes destinées au bien public, conséquence soit de leur privatisation soit du démantèlement des monopoles, accélère actuellement des cercles vicieux qui mènent à la marginalisation.

Dans tout système économique on trouvera un centre, géographique ou autre, qui d'une part rayonne une portion de prospérité, mais qui d'autre part attire à lui les ressources de ceux qui se trouvent à la périphérie, les démunis. Cet engrenage lie les riches aux pauvres inextricablement. Les riches sont la cause des pauvres.

Myrdal insiste que l'on ne peut séparer l'économique du politique et du social dans ce contexte : « Il est inutile de chercher un facteur prédominant,

un facteur fondamental tel que le facteur économique. Lorsqu'on étudie un problème social quelconque à la lumière de cette hypothèse il devient, en effet, difficile de percevoir exactement ce que voudrait dire le facteur économique à part les autres, et encore moins compréhensible comment il peut être fondamental étant donné que tout est cause de tout le reste dans un enchaînement circulaire » (Myrdal 1957). Relevons à ce propos que Myrdal avait développé sa théorie en étudiant le problème des noirs aux États-Unis dans les années 1940 (Myrdal 1944).

La valse compte trois temps

La psychologie amène encore de l'eau à la roue du moulin. L'homme de lettres René Girard jette une lumière remarquable sur cet aspect du jeu des appétits humains. Nous ne désirons jamais un objet directement, nous dit-il. Désirer, c'est imiter celui qui s'approprie l'objet et le rend ainsi désirable. Le désir est triangulaire. Or on désire ce que possède un autre afin que les autres désirent ce que nous possédons : la boucle devient ainsi cercle vicieux. Chaque envie satisfaite est une appropriation dont le pendant est une privation.

Paul Dumouchel s'est efforcé d'appliquer les arguments de Girard à l'économie. Résumons la partie de l'argument qui nous intéresse ici (Dumouchel et Dupuy 1979). La rareté habite au cœur du projet économique. La théorie économique dominante prétend que si l'on invente les arts et les industries, si l'on travaille et si l'on échange des biens et des services, c'est pour satisfaire ses besoins, réduire l'écart qui existe entre la dimension des besoins et la quantité de biens auxquels on a accès. Ce sont donc les besoins qui déterminent les niveaux de production. Mais, si des niveaux de production plus élevés augmentent l'appétit, alors c'est la quantité de biens et de services produits qui déter-

mine directement la dimension des besoins. On se trouve pris dans un cercle vicieux où les besoins déterminent la quantité de biens requise, et la quantité produite détermine à son tour les besoins. La détermination réciproque de la production par les besoins et des besoins par les niveaux de production signifie qu'il est impossible de réduire l'écart qui sépare les biens et les ressources accessibles d'une part des désirs d'autre part. La rareté n'est jamais réduite, elle est perpétuellement reconduite.

Ce mécanisme qui lie la production et les besoins infirme l'idée classique de la rareté en tant que résultat de la limitation des ressources et de la parcimonie de la nature. La rareté ne correspond à aucune quantité réelle. Il n'y a pas d'arithmétique de l'appétit.

Quand les éléphants font l'amour...

Pour satisfaire aux besoins humains, il faut produire, consommer et enfin se débarrasser des déchets. Parmi ces opérations, c'est essentiellement la consommation qui fournit la satisfaction, bien que certaines personnes ont en outre la chance de s'épanouir au travail, soit au stade de la production. Des transactions entre acheteur et vendeur correspondent à nombre de ces opérations, mais rarement à l'ensemble d'entre elles. Par exemple, une automobile consomme de l'essence, que l'on achète, et de l'air, que l'on n'achète pas. A un stade ultérieur du processus, l'automobile produit une gamme de déchets tels que l'huile de moteur usagée, dont l'automobiliste doit payer la destruction (au moins en Suisse) ou bien divers gaz nocifs qui s'évacuent sans transaction.

Ainsi, il est utile de distinguer trois acteurs dans toute opération : l'acheteur et le vendeur qui exécutent la transaction et quelqu'un d'autre qui se trouve pris dans l'opération qu'il le veuille ou non

– le piéton par exemple qui respire les gaz d'échappement. Cette personne subit ce que les économistes appellent des effets externes.

Que les éléphants fassent la guerre ou qu'ils fassent l'amour, les fourmis se font piétiner de toute façon, dit un proverbe. L'acheteur et le vendeur ont tous deux intérêt à faire supporter un maximum de charges aux autres, à externaliser une part aussi grande que possible des coûts qui découlent de leur transaction. D'autre part, toute transaction économique se déroule normalement entre un nombre limité de partenaires que l'on peut identifier, tandis que les effets externes retombent souvent sur un grand nombre de personnes moins clairement identifiées. On peut relever le numéro de plaques de l'automobile, mais il est moins aisé de dire à quel point les bronches de tel piéton ou de tel riverain habitant plus ou moins loin de la route ont aspiré les gaz d'échappement que l'auto a répandus. Plus les personnes touchées sont dispersées et peut-être ignorantes de ce qui leur arrive, plus elles risquent d'avoir à assumer des coûts externes. Les externalités font souvent intervenir des rapports de force. Ce sont surtout les démunis qui trinquent.

Les effets externes peuvent être encore plus sournois s'il s'agit de risques. Une entreprise peut prendre des risques en faisant des économies sur des mesures de sécurité ou tout simplement en renonçant à s'assurer suffisamment. Tant qu'il n'y a pas de pépin, il n'y a pas de frais à supporter. Mais survient l'accident et c'est le public, qui ignorait peut-être auparavant à quels dangers il était exposé, qui en supporte les conséquences. Il est plus facile de traiter de la sorte des collectivités mal informées ou qui ne peuvent pas se payer le luxe de se plaindre.

Les externalités correspondent à la ville forte du proverbe : elles sont la ruine des pauvres.

Rompre les cercles vicieux

Le Jubilé discerne avec perspicacité et démonte le mécanisme des cercles vicieux inhérents à toute forme d'organisation économique. Il propose un moyen de les rompre. Dans le Lévitique, les composantes du Jubilé sont au nombre de quatre, qui se résument pour l'essentiel ainsi (Trocmé 1961, p.31) :

1. le repos du sol ;
2. la libération des esclaves ;
3. la remise des dettes ;
4. le rétablissement dans ses terres.

Toutefois, sous ces quatre mesures, que Lv 25.8-54 présente avec un luxe de détails qui accentuent l'impression de la réalité sociale d'un lieu et d'une époque donnée, se tiennent deux fondements qui sont des principes de portée universelle : le rétablissement et le sabbat. Voire : les deux sont si proches qu'ils constituent en fin de compte un seul socle, car les deux sous-entendent une libération dans le sens de laisser aller, laisser tranquille (Trocmé 1961, pp.26-29). Le rétablissement et le sabbat offrent deux façons de neutraliser les cercles vicieux. Le premier remet les compteurs à zéro ; le second détend le ressort de sorte qu'il n'a plus de force pour faire tourner le mécanisme.

Le rétablissement

Au-delà du rétablissement des familles dans leurs terres, il s'agit de rétablir l'entier de l'ordre juste de la société. Le message jubilaire d'Ésaïe 61 énumère un nombre important de dimensions du rétablissement : il est destiné aux humiliés, à ceux qui ont le cœur brisé, aux captifs, aux aveugles (Luc 4,18). Bref, les méfaits des cercles vicieux seront réparés : « Ils rebâtiront les dévastations du passé, ... ils rénoveront... les désolations traînant de génération en génération » (Es, 61,4).

Bien sûr, tant que le mécanisme est en état de marche, une fois les compteurs remis à zéro la

machine repartira comme avant, et tôt ou tard tout sera à recommencer : « Les affaires tourneront mal si on les laisse faire. C'est là sans doute la leçon la plus importante à retirer du Lévitique. Il faut toujours partir de l'hypothèse que même si nous instaurons le meilleur ensemble de règles que nous sommes en mesure de concevoir, les affaires tourneront mal. Les gens... commenceront à s'exploiter les uns les autres ; certains s'empareront du territoire des autres et accumuleront les richesses tandis que d'autres s'appauvriront. Nous devons donc rédiger encore d'autres lois pour tout mettre en ordre disons tous les 7 ans, avec un à-fond tous les 50 ans... » (Solomon 1997, pp.151-152).

Heureux anniversaire Sisyphe ! Il faut constamment recommencer. Le Deutéronome le reconnaît bien lorsqu'il dit, au début et à la fin d'un même argument (justement à propos de la septième année)⁷ : « Toutefois, il n'y aura pas de pauvre chez toi – pourvu que tu écoutes attentivement la voix du SEIGNEUR ton Dieu en veillant à mettre en pratique tout ce commandement... » (Dt 15.4-5) « et puisqu'il ne cessera pas d'y avoir des pauvres au milieu du pays... » (Dt 15.11)

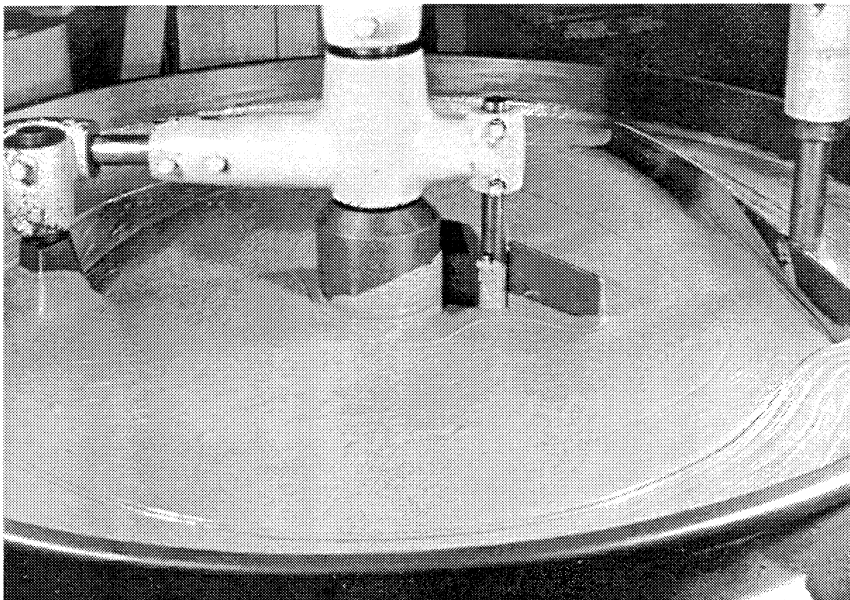
Pris à la lettre, le Jubilé est brutal, s'abattant tout d'un coup. C'est une révolution. Le Tout-Puissant s'unit à l'opprimé et renverse ainsi tout ordre fondé sur le soi-disant droit du plus fort (Vischer, 1959) – et *a fortiori* du plus en plus fort.

Quelle que soit la réalité historique où s'insère Lv 25, le Jubilé garde toute sa valeur et sa vitalité comme image qui présente, sous une forme précisément dramatique, l'existence des cercles vicieux et une façon d'y faire face. « [L] es préceptes de l'année jubilaire sont restés en grande partie dans

7. On pourrait bien sûr comprendre cette juxtaposition autrement, comme une allusion à l'incapacité de l'humanité de respecter les commandements de Dieu.

le domaine de l'idéal – c'était plus une espérance qu'une réalisation concrète » (Jean-Paul II, 1994, & 13). Pris comme mythe, le Jubilé éclaire la réalité.

La première partie de notre texte a décrit comment l'économie rejette constamment des personnes, des catégories sociales, des régions vers l'extérieur. La Bible insiste sans cesse sur l'obligation d'aller les repêcher. Le Jubilé évoque des opérations grandioses mais épisodiques de repêchage. On peut cependant imaginer un effort permanent dans ce sens, moins dramatique car quotidien, mais plus efficace car persistant.



Cela correspond à l'opération d'un malaxeur. Le produit est constamment rejeté vers le bord, mais le malaxeur est équipé de pales précisément pour le ramener vers le milieu (voir Fig. 1). Il y a toujours des fractions rejetées vers l'extérieur, mais ce ne sont pas toujours les mêmes : l'échange est constant, la partie marginalisée toujours réintégrée et *vice versa*. Mais sans l'installation de pales adéquates, la partie marginalisée resterait collée au bord du récipient.

Voilà une autre façon de s'accommoder à Dt 15.4,11 : il ne cessera certes pas d'y avoir des pauvres au milieu du pays, mais au moins ils ne seront pas toujours les mêmes. La justice est ainsi sans cesse rétablie.

Il est vraisemblable que la libération des esclaves lors de l'année sabbatique n'était pas censée intervenir pour tout le monde en une année donnée, mais pour chaque esclave en particulier dès qu'il avait servi sept ans (North 1954 p. 206 ; Klenicki 1997 p. 45). Quoi qu'il en soit, « Jésus et Paul radicalisent l'année sabbatique en la reportant sur le

maintenant eschatologique, soit sur aujourd'hui. N'importe quel moment peut devenir l'année d'accueil du Seigneur... C'est maintenant le moment de la libération, de la remise, du pardon, de la réconciliation » (Raiser 1997 p. 23).

L'État social que l'Europe connut pendant les trente glorieuses agissait dans cet esprit, redistribuant incessamment des moyens de vivre aux marginalisés, les repêchant pour qu'ils puissent revenir vers le centre.

Dans d'autres cadres culturels, l'État prébendier d'Afrique ou du Pacifique sud joue un rôle analogue. Le pouvoir s'approprie des ressources, mais il en redistribue aussitôt au moins une part importante non seulement à sa clientèle mais encore à ses opposants éventuels dont la désaffection pourrait menacer sa position (Dommen 1998). Or actuellement la pensée unique insiste sur le démantèlement de ces systèmes, ce qui a provoqué l'effondrement de toute une série d'États, de la Somalie au Sierra Leone. Les fonds structurels de l'Union européenne sont

conçus pour assurer une part de la prospérité commune aux régions désavantagées. Ces moyens assurent ou assuraient la cohésion sociale, les marginalisés étant traités comme membres de la communauté à part entière.

Étant donné que les processus qui engendrent d'une part la concentration des ressources et du pouvoir, et d'autre part l'appauvrissement et l'exclusion sont circulaires, freiner leur redémarrage après le Jubilé va aussi dans le sens du rétablissement. Le document du Conseil pontifical Justice et Paix, « Pour une meilleure répartition de la terre », insiste sur les mesures complémentaires qui freinent la reprise de la maldistribution de la terre :

« L'expropriation des terres et leur distribution ne constituent que l'un des aspects, et non le plus complexe, d'une politique équitable et efficace de réforme agraire.

Dans bien des cas, les gouvernements ne se sont pas suffisamment souciés de doter les zones sujettes à la réforme agraire d'infrastructures et de services sociaux nécessaires, de mettre en place une organisation efficace d'assistance technique, de garantir un accès équitable au crédit à des coûts abordables, de limiter les distorsions en faveur des grandes propriétés terriennes, de réclamer aux attributaires des prix et des formes de paiement des terres reçues compatibles avec les exigences de développement de leurs entreprises et avec les exigences de leur vie de famille. Aussi les petits cultivateurs, contraints à l'endettement, doivent-ils souvent vendre leurs droits et abandonner l'activité agricole. » -Conseil pontifical « Justice et paix », 1997, § 36, 8

Le sabbat

Non seulement le passage de Lv 25 sur le Jubilé, mais encore celui qui traite de l'année sabbatique (25. 1-7), se cantonnent au repos de la terre. Cependant, Exode 23. 9-12, qui traite en juxtaposition immédiate de l'année sabbatique et du sabbat hebdomadaire, insiste par rapport à ce dernier

que le repos ne revient pas seulement à la terre : « Six jours, tu feras ce que tu as à faire, mais le septième jour, tu chômeras, afin que ton bœuf et ton âne se reposent et que le fils de ta servante et l'émigré reprennent leur souffle »⁸. Or, Dieu lui-même donne l'exemple : il chôma le septième jour de la création. Le repos fait partie intégrante du cycle de la création. « [Le repos du Chabbat] n'implique pas seulement la cessation du travail physique... [L]e travail... peut être défini comme une insertion dans un système de production économique. Le Chabbat, dans le sens de la cessation du travail, pourrait être aujourd'hui un arrêt dans la course à la plus-value... [E]lle doit être la libération de l'impératif économique et permettre la reconquête de la dignité humaine » (Garaï 1998⁹).

La non-violence de Jésus rejoint exactement la même logique : elle détend le ressort des cercles vicieux de la violence et de la rétribution. D'ailleurs, Trocmé (1961) qui insiste sur le message essentiellement jubilaire de Jésus, porte le titre de *Jésus-Christ et la révolution non violente*.

L'esprit du repos sabbatique tel que nous venons de l'esquisser n'a jamais dépassé dans la réalité de la vie sociale l'ampleur d'un courant secondaire de la civilisation, malgré l'abondance des sources de la pensée éthique qui l'alimentent.

Insister sur la maîtrise des désirs peut sembler particulièrement utopique actuellement lorsque la pensée unique aplatit les terrains de jeux au seul usage des jeux du marché ; et lorsque la course à la survie oblige les marginalisés à se raccrocher coûte que coûte à l'économie dominante, où l'idéologie officielle du *workfare* n'ouvre au mieux que la voie

8. D'ailleurs la note correspondante de la TOB insiste : « Le sabbat a ici un but humanitaire ».

9. François Garaï est rabbin de la communauté israélite libérale de Genève.

des MacJobs¹⁰. La maîtrise des désirs reste néanmoins en principe une riposte imparable aux cercles vicieux que la convoitise fait tourner. « Qui aime l'argent ne se rassasiera pas d'argent, ni du revenu celui qui aime le luxe » (Qo 5,9).

L'espérance du Jubilé

Le mythe du Jubilé est une expression de l'espérance : l'impossible attente d'un achèvement tant souhaité mais jamais acquis ; un objectif pour lequel il faut œuvrer inlassablement tout en sachant qu'il est inatteignable. Dieu lui-même est interpellé : « Certes, Dieu a créé le monde... – et il est tout-puissant ; mais la victoire sur le chaos n'est jamais définitive ; Dieu doit constamment s'y opposer » (Römer 1996, p. 106).

Le Jubilé réactionnaire

En 1991 j'étais dans un village d'Allemagne de l'Est, dans un café pimpant neuf, manifestation sympathique de la libéralisation toute neuve de l'économie. Un autre client nous rejoignit à notre table. C'était un ressortissant du village qu'il avait quitté en 1961 dans des conditions certes dramatiques (une première tentative échouée lui avait valu un an de prison). Il s'était installé en Australie, où il avait de ses propres dires gagné confortablement sa vie dans des métiers manuels.

Ces parents avaient été propriétaires fonciers et il était maintenant revenu prendre possession des immeubles qui leur avaient appartenu. Il se proposait d'en expulser les locataires afin de mieux revendre son avoir. Dès que ce serait fait, il allait rentrer en Australie d'autant plus heureux, insistait-il, qu'il n'aurait plus besoin de travailler.

Or, il faut savoir qu'en RDA la collectivité devenue

propriétaire du patrimoine foncier ne l'entretenait guère. Les locataires se débrouillaient à sa place, et dans bien des cas il n'est pas exagéré de dire que si les bâtiments tenaient encore debout, c'était grâce à leurs efforts. Que la loi de l'Allemagne nouvellement réunifiée permettait de traiter de la sorte ceux et celles qui avaient entretenu ce capital à la sueur de leur front pendant plus de quarante ans – presque la durée d'un Jubilé – paraît pour le moins saugrenu.

En Bulgarie un mécanisme quelque peu différent a néanmoins eu des conséquences semblables : « En Bulgarie,... la privatisation de la terre autrefois collectivisée commença par la restitution... [aux] propriétaires d'avant 1946. Ceux-ci, devenus citoyens, louent leurs terres à de nouveaux entrepreneurs peu scrupuleux qui regroupent de vastes territoires : ces derniers sont cultivés en fait par des paysans sans terres. Paradoxe de l'histoire : le fermier a seulement changé de propriétaire ! » (Pézard 1995, p. 11).

Les origines du Jubilé

Il y a des raisons de croire que Lv 25.8-54 fut rédigé vers la fin de l'exil à Babylone, lors du retour imminent des exilés. D'ailleurs le temps qui s'est écoulé entre la destruction de Jérusalem et l'édit de Cyrus annonçant la possibilité du retour était d'environ 50 ans (Raiser 1997, p. 22). On pourrait y voir la main d'un parti de prêtres qui, aux fins de jouer les premières places de l'État restauré, propose de faire table rase à leur profit des obligations qui encombrent l'économie et la propriété foncière. L'idée serait alléchante pour les exilés qui rentreraient, dont les terres seraient tombées entre d'autres mains pendant leur absence (Gottwald 1997, p. 36). Ces autres mains étaient justement paysannes, puisque les Babyloniens avaient redistribué la terre aux paysans (Zurn 1996).

Le parti prit soin cependant d'habiller ses intentions des atours d'une tradition bien plus ancienne,

10. Pour ne parler que des pays développés.

élaborée sans doute sur une longue période (North 1954, chap. 9) – celle de la bonne nouvelle aux démunis et de la libération des opprimés.

Le Jubilé, une inspiration

Il nous faut des épisodes comme le retour des nouveaux Länder de l'Allemagne réunifiée pour nous

rappeler la possibilité que l'idée du Jubilé ait des origines réactionnaires et des dangers que cela recèle. Le mythe du Jubilé a néanmoins eu raison des intentions des possédants dépossédés. Ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres de la façon dont l'inspiration de la Bible transcende les contingences d'épisodes particuliers.

Références

- Baertschi, B., Dermange, F. et Dominicé, P., 1998, *Comprendre et combattre l'exclusion*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes
- Bengoa, J., *Les relations entre la jouissance des droits de l'homme, en particulier les droits économiques, sociaux et culturels, et la répartition du revenu*, Nations Unies, 30 juin 1997, E/CN.4/Sub.2/1997/9
- Commission mondiale sur l'environnement et le développement, 1988, *Notre avenir à tous*, Montréal, Éditions du fleuve.
- Conseil pontifical « Justice et paix », 1997, *Pour une meilleure répartition de la terre*, Le Vatican, Libreria Editrice Vaticana
- Dommen, E., 1998, « À chaque forme de gouvernance ses formes d'exclusion », in Baertschi et al. 1998
- Dumouchel, P. et Dupuy, J.-P., 1979, *L'enfer des choses*, Paris, Seuil
- Galbraith, J. K., 1974a, *Le nouvel État industriel*, Paris, Gallimard
- , 1974b, *La Science économique et l'intérêt général*, Paris.
- Garaï, F., 1998, « Mieux vaut harmoniser qu'uniformiser », Genève, *Le Courrier*, 27 février, p. 2
- Gottwald, N., 1997, « The biblical Jubilee : in whose interests ? », in Ucko 1997
- Hein, Ph., 1996, *L'économie de l'Île Maurice*, Paris, L'Harmattan
- Jean-Paul II, 1994, *Vers l'an 2000*, Paris, Éditions de l'Emmanuel (Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*)
- Kissling, Chr., 1997, (Commission nationale suisse Justice et Paix, Institut d'éthique sociale de la FEPS), *Quel Avenir pour l'État social ?*, Genève, Labor et Fides
- Klenicki, L., 1997, « Jewish Understandings of Sabbatical Year and Jubilee », in Ucko 1997

- Malthus, T. R., 1798, *Essai sur le principe de population*
- Myrdal, G., 1944, *An American Dilemma. The negro problem and modern democracy*, New York, Harpers
- Myrdal, G., 1957, *Economic Theory & Underdeveloped Regions*, Londres, Duckworth.
- North, R., 1954, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Rome, Pontifical Biblical Institute
- Ouvrage collectif, 1994, *Un brevet pour la vie*, Ottawa, Centre de recherches pour le développement international
- Pareto, V., 1906, *Manuel d'économie politique*
- Pézarid, A., « Éthique et privatisation », *Les petites affiches* No 146, 6 décembre 1995
- Pirou, G., 1947, *Les théories de l'équilibre économique : L. Walras et V. Pareto*, Domat-Montchrestien
- Raiser, K., « Utopia and Responsibility », in Ucko, 1997.
- Ramonet, I., 1995, « La pensée unique », *Le Monde diplomatique*, janvier
- Römer, Th., 1996, *Dieu obscur*, Genève, Labor et Fides,
- Sismondi, J.-C. L., 1819, *Nouveaux principes d'économie politique*, Paris, Delaunay
- Smith, A., 1759, *The Theory of Moral Sentiments*
- 1776, *The Wealth of Nations*
- Solomon, N., 1997, « Economics of the Jubilee », in Ucko 1997
- Trocme, A., 1961, *Jésus-Christ et la révolution non violente*, Genève, Labor et Fides
- Ucko, H., 1997, *The Jubilee Challenge : Utopia or Possibility ?*, Genève, WCC publications
- Vischer, W., 1959, *Le prophète Habacuc*, Genève, Labor et Fides
- Walras, L., 1874-77, *Éléments d'économie politique pure*
- Zurn, J.-P., 1996, « Au creux de l'expérience du mal, quelle prière à ce Dieu ? », Notes de cours de l'Atelier œcuménique de théologie, 28 octobre.

Jacob Rosenberg,
 Avi Weiss,
 Department of Economics,
 Bar-Ilan University, Ramat-
 Gan, Israel

The Jubilee as Antitrust Legislation

RÉSUMÉ

Pour les auteurs, le Jubilé constitue la première loi anti-trust visant à prévenir les effets pervers liés aux pratiques monopolistiques. Dans une économie essentiellement agricole, la concentration des terres dans les mains d'un petit nombre est préjudiciable à la fois pour les travailleurs salariés (qui, en situation de monopole, n'ont aucun moyen de pression sur leurs employeurs) et pour les consommateurs (puisque le monopole tend à limiter la quantité de biens produits et à augmenter leurs prix). Cette situation de mauvaise allocation des ressources est le principal problème auquel le Jubilé cherche à faire face : il ne vise pas la redistribution des revenus entre riches et pauvres, mais la restauration de l'efficacité économique. Dans ce sens, les préceptes jubilaires fournissent un enseignement valable pour tous les temps : la nécessité de la législation anti-trust en vue de garantir une saine compétition entre les acteurs économiques.

The Jubilee, as laid out in the Bible, is generally viewed as a time for celebration - a time during which horns are blown, families reunited, and heirlooms reclaimed. It is a time of freedom, with the release of slaves and the resulting return of their civil liberties, and of social justice, with land sold during the previous 50 years returning to its original owners. Thus, the Jubilee seems to be partially a sociological precept, with its main goal seemingly to achieve a certain degree of equality among people. However, a careful study of the precise decrees raises a number of questions which are difficult to understand when this view of the Jubilee is taken.

With respect to the granting of freedom - by granting one party this freedom, it is taken away from others. Thus, for example, by forcing the return of lands during the Jubilee, the land's owner is being denied the freedom to dispose of his assets as he sees fit. And, if freedom for slaves is the goal that the Bible is trying to attain, why permit slavery at all?

In addition, the view that the goal is equality is also problematic. As will be discussed below, the decree that property returns to its original owner is not applied evenly - there are types of property which do return and types which do not. If this law is truly sociological, why differentiate? Finally, if economic equality is what is desired, why

demand the return of land? Why won't pecuniary compensation do just as well? In fact, from an economic point of view, if the Jubilee decree did not exist, the land could be sold for more money, which would compensate the original owner for not getting the land back.

Given these difficulties, one might look to the rabbinical view of the Jubilee to better understand this institution. In some ways, the rabbinical view is diametrically opposed to the sociological view. According to the Rabbis, the Jubilee is not a celebration of our freedom. Quite the opposite - it is a reminder that the world was created by, and thus belongs to, God. Since this is so, the division of land to the different tribes should remain as divided by Joshua: slaves should be freed since we are all slaves to God and not slaves to slaves; and the land should be rested, as during each seventh year, just as the Lord rested on the seventh day of creation.

But this explanation suffers from many of the same shortcomings as does the sociological explanation. Why are only some lands returned? Why allow slavery at all?

Our goal in the pages below is to point out a different "secular" or "social" aspect of the Jubilee that can help explain some of the anomalies in the law. We will show that the laws, as stated, are consistent with a desire to attain economic efficiency by "spreading the wealth" - limiting the ability of an individual to control resources, and thus monopolize markets. In this sense, the laws regarding the Jubilee can be seen as the first antitrust law enacted.

To help make our explanation clear we will first briefly explain the importance of antitrust laws. We will then show why we believe the Jubilee laws act as antitrust laws, and show how the Halacha (Jewish law) has dealt with economic problems that may arise from these laws.

We would like to state up front that this new explanation does not in any way contradict the religious explanation. Jewish laws are laid down in a manner that emphasizes the importance of free mutually beneficial transactions between people with no external intervention. The type of intervention embodied in the Jubilee is generally undesired and not undertaken. For instance, if the sale of a parcel of land for eternity is desirable to both the seller and buyer, there is no *a priori* reason to intervene. However, as shown below, intervention exists specifically in this case because of the antitrust consequences, and it is allowable precisely because the land belongs to God. Thus, our explanation is not at odds with the rabbinical explanation - rather, it helps us understand the circumstances under which God's property rights are exercised.

Antitrust

The *raison d'être* of antitrust laws is to attain economic efficiency by protecting consumers from the ill effects of monopolies. These certainly include overly high prices and limited supplies, and may also include under-investment in research and development and low quality goods. The way in which antitrust legislation seeks to accomplish this goal is by limiting the size of the producer relative to the size of the industry - i.e., by not allowing any individual to control such a large portion of an industry's productive capacity that he/she can significantly affect market conditions (including prices).

The reason monopolies (and cartels) are undesired from a purely economic viewpoint is not because the monopolists benefit and consumers lose, nor is it a matter of taking from the rich and giving to the poor. Rather, economists view monopolies as being undesired because they lead to a misallocation of resources.

To understand this concept, we begin with a perfectly competitive industry. Such an industry is said to exist if there are many producers and buyers, so that no one agent is able to affect the market.¹ When such conditions are met, markets can be shown to be completely “efficient” in that resources (such as land, labor, etc.) are being used in the most beneficial ways, and the most desired products are being produced for those who use them – the consumers. This is the ideal that Adam Smith claimed is attained via the “invisible hand”. This is also the benchmark against which all other market outcomes are measured.

A monopolistic market fails to fulfill this criterion since there is only a single producer. The result of this failure is that the producer (or producers in the case of a cartel) realizes that he/she has the ability to affect the market, and does so by limiting production and raising prices. He/She benefits by these actions and consumers lose. But the main “evil” from an economist’s perspective is that resources are misallocated. Too few of the monopolist’s goods are being produced, from the perspective that even though consumers are willing to pay the cost of producing these goods they do not receive the goods, because the monopolist artificially limits production and raises prices. As a result, more resources are funneled into other industries, where the goods they produce are less valuable to consumers. As a result the consumers’ desires are not being met, and efficiency is not attained.

In an agrarian society the damage is compounded because most workers are employed in agriculture. If the agricultural lands are concentrated in the

hands of the few, these land owners have what is known as monopsony power over the workers – they can pay the workers unreasonably low wages because the workers have nowhere else to turn for employment. Thus, it is not only consumers that suffer; the workers and their families also suffer. In fact, the feudal systems we are acquainted with from history resulted from monopolistic ownership of land.

The role of antitrust law, then, is to guarantee that efficiency is achieved. This is achieved by ensuring that industries are not overly “concentrated,” which, in turn, requires that numerous producers carry out production. While this does not guarantee economic efficiency, it increases the likelihood that competition will prevail, and thus limits the ability of a single producer to affect prices.

The Jubilee

The major biblical decrees pertaining to the Jubilee are:

1. Any agricultural land must be returned to its original owner; even if the land has passed through several hands it is returned to the first owner. If, however, the land was donated for the use of the sanctuary, it is not returned to its original owner. In addition, if the sanctuary then sold the land, it returns to the sanctuary during the Jubilee.
2. Houses on agricultural land are treated in the same manner as the land. Houses in walled cities, however, are not treated such; rather the original owner has one year within which to redeem his house. If the house is not redeemed within a year, it is not returned to the owner.
3. All Jewish slaves are released.

As discussed above, several questions arise from these rules. Why differentiate between land and houses? Why differentiate between houses in cities

1. In addition, goods must be homogeneous, information about prices and the availability of goods must be costless, and there must be no external effects of one entity’s actions on another entity (externalities).

and those outside of cities? In fact, why not demand the return of all durable goods sold? Why don't sanctified lands return to their original owners? These questions arise whether we take the sociological view that equality is being sought, or if we take the view that the purpose of returning things to original owners is to remind us that everything belongs to God. We believe that viewing these laws as antitrust laws solves these dilemmas.

The key to this approach lies in the fact that the laws are concentrated around productive resources only - agricultural land (and the houses that service them) and workers (slaves). The purpose of these laws, according to this view, is to keep the resources spread out and to limit the ability of an individual to acquire too much economic power. The reason houses in walled cities are not included is because these are not used for production, and are thus not subject to antitrust concerns. Similarly, other durables are of no concern since the major factors of production were, at that time, land and labor.

Sanctified lands, on the other hand, are taken out of private hands and given over to the "government." While, from an economic standpoint, private ownership is to be preferred to public ownership, there is little concern that the government will try to "abuse" a monopolistic position. Thus, such lands may remain in government ownership even after the Jubilee.

In other words, it is economic efficiency that we claim the Bible desires. This idea that economic efficiency is being sought is apparent from more than just the laws stated above; it is also evident from some of the finer details of the Jubilee laws. For instance, since agricultural land is to be returned in the Jubilee, it makes economic sense that the price paid for the land would take this fact into account. And, indeed, the Bible specifically states

that the price paid should take into account the number of harvests remaining until the Jubilee (note the emphasis on the harvests). In addition, the setting of a specific year as the Jubilee year, and not just stating that the land returns 50 years after it is first sold, also helps attain efficiency, since the cost to second and third hand buyers of attaining the pertinent information for setting the price is lower if everyone knows exactly when the land must be returned.

Another sign that efficiency was the major concern is found in the Talmud and in the various codifications of Jewish law which were compiled. One of the problems that can arise as a result of the Jubilee laws is an issue of incentives. Say that market conditions (or land conditions) are such that it is desirable from an economic standpoint to make a certain investment, say the planting of trees or the instillation of a new irrigation system. Often the fruits of such investments are reaped over many years, and their economic viability depends on the investor having a long enough horizon. Under such circumstances, anyone who purchased land from another would refrain from making such an investment once the Jubilee draws near, since he would bear all the costs of the investment but receive little or none of the fruits. As a result, worthy investments would not be made, leading to an inefficiency. To circumvent this potential problem, the Halacha states that when the land is returned to the original owner during the Jubilee, the receiver must pay to the returner the *value* (and not the cost) of any improvements made on the land. From an economic standpoint this criterion is ideal since it means that the investor's incentives are determined by the value of the investment. The investor will not make investments in order to hurt the original owner, since this will be reflected in his receiving a lower payment. He will also not refrain from undertaking investments that are expected to be

profitable, since he will receive the benefit from his toil, either directly from the land while it is still in his possession, or from the original owner to whom the land is returned. With this law, a possible economic inefficiency has been eliminated.

The obvious question that remains is: Are the Jubilee laws pertinent to our day and age given the fact that our society is no longer agrarian? Today, agriculture contributes less than three percent to most developed nations' GNP, so limiting the level of concentration over agricultural land would seem to be almost meaningless. It is clear, therefore, that the Jubilee in its original formulation is not very relevant as an antitrust law. However, an important lesson that is relevant even today can be drawn from these laws – that there is a need to regulate monopolies. The method the Bible chose to achieve this goal was to limit the concentration of factors of production, thereby leading to competition in the product market. This method, however, is not appropriate for current times, and the goal must be achieved in an alternative way. In an agrarian

society, inputs are fairly homogeneous, and technologies are simple and well known. Thus, anyone with access to these inputs can enter the market and compete with existing firms. Hence, controlling the availability of inputs is sufficient. However, in modern society, the availability of inputs is not a sufficient condition to guarantee competition, since it is generally technology that differentiates one good from another and allows a firm to obtain a monopoly position. Even if the inputs are generally available, entry into an industry is often effectively blocked because of technological considerations. Thus, today, output is the focus of antitrust laws and litigation, in keeping with the Bible's ultimate goal of regulating monopolies.

In summary, we have proposed a new view of the Jubilee laws - that their objective is to limit the amount of economic power in the hands of any individual in order to guarantee healthy competition in markets. As such, the Jubilee laws can be viewed as the first antitrust law in history.

Prof.
Paul H. Dembinski
Observatoire de la Finance,
Université de Fribourg

Le Jubilé et la crise financière : deux manières de rythmer la finance

Abstract

In today's world, economic and financial processes tend to impose their own endogenous rhythm on other dimensions of social life. Only when the economic engine breaks down - as in cases of financial crisis - does another time dimension take over. In contrast, the Jubilee constrains financial processes by introducing a fifty-year horizon, thus imposing a time dimension that remains exogenous to economic life. After describing the intricacies of modern debt relationships, this paper goes on to address the issue of systemic risk and financial crisis. It argues that financial crisis and the Jubilee year may have similar effects in the sense that they both bring financial magnitudes into line with real ones. The paper concludes by showing the main changes to the debtor-creditor relationship that the Jubilee would bring about.

Les autres contributions à cet ouvrage montrent à quel point l'idée jubilaire est celle d'une rupture, d'un arrêt du temps économique, d'un retour à la position de départ. Aussi, par le Jubilé, l'activité économique se trouve soumise à un rythme, à un cycle qui lui est totalement exogène – « Vous déclarerez sainte cette cinquantième année... » stipule le Lévitique.

Au fur et à mesure des progrès technologiques, l'activité économique s'est progressivement émancipée du rythme des saisons pour finir par « dominer » le temps social. En effet, le monde contemporain vibre au rythme que l'économie lui impose au point d'oublier ou de nier l'existence d'autres références temporelles. Les théoriciens diront que le temps est endogène à l'économie. Pourtant, en dépit de sa maîtrise apparente, il arrive que le temps échappe à l'emprise de l'économie, que le rythme se rompe et se casse, que le temps devienne exogène. Il en est ainsi, au moment des crises financières qui peuvent être vues comme des tentatives de retrouver – de manière fort anarchique – la vérité des choses.

Entre la vérité des choses à laquelle toute économie aspire et que la crise financière fait (re) découvrir,

et le retour à la case départ que propose le Jubilé, la différence est dans la méthode plus que dans l'objectif fondamental. Le présent essai n'a d'autres objectifs que de s'interroger sur les avantages et les inconvénients éventuels des deux manières de revenir à la vérité des choses que sont le Jubilé et la crise financière. La première partie du texte analyse la relation de dette. La deuxième partie est consacrée aux notions de l'économie d'endettement, du risque systémique et de la crise financière. Finalement, en conclusion, la troisième partie revient sur l'idée jubilaire et trace les conséquences que son application au monde de la finance pourrait avoir, notamment sur le comportement des prêteurs et emprunteurs.

Pour les besoins de cette analyse, une certaine liberté a été prise par rapport à la tradition jubilaire telle que discutée par les experts dans d'autres contributions au présent ouvrage. Dans les pages qui suivent, le Jubilé est compris comme étant la date à laquelle toutes les dettes encours sont annulées et où sont restitués à leurs propriétaires initiaux tous les gages dont les créanciers se seraient emparés pour cause de non remboursement des dettes.

La relation de dette – le temps du contrat

Le Petit Robert définit la dette comme étant « l'obligation pour une personne à l'égard d'une autre de faire ou de ne pas faire quelque chose, et spécialement de payer une somme d'argent ». Cette définition, triviale par sa simplicité, met en évidence les deux composantes de la relation de dette : d'une part la chose due et d'autre part l'obligation contractée, mais non encore remplie, d'une personne envers une autre. La relation de dette est donc éphémère par définition, puisqu'elle ne subsiste qu'entre le moment où le débiteur contracte

l'obligation de payer et celui où il s'en acquitte. En d'autres termes, au cœur de la relation de dette, il y a conjointement une promesse et une attente bornées par l'horizon du contrat.

A l'intérieur de ce temps du contrat, les rapports réciproques sont réglés avec précision. Il en va ainsi du rythme de remboursement du capital emprunté (ou plus techniquement de l'amortissement) et de l'intérêt, c'est-à-dire de la rémunération que le débiteur s'engage à servir au créancier, exprimée en % de la somme qui reste à rembourser.

Le recours à l'intérêt dans les relations de dette revient à donner un prix au temps. Le contrat financier – que la dette préfigure – a permis de transformer le temps en une variable endogène à l'économie. Désormais, à condition d'en payer le prix, il est possible d'acheter et de vendre du temps par contrat, d'hypothéquer son propre avenir ou d'acquérir une hypothèque sur l'avenir du voisin. Cette manière de rendre le temps endogène au processus financier est à la base de la pratique à large échelle de l'investissement productif, lequel doit, comme le dit si bien le langage courant, « se payer lui-même », c'est-à-dire produire plus que ne coûte son financement.

Toutefois, aussi verrouillé et solide que soit le contrat de dette, il subsiste toujours une inconnue, il reste toujours possible que le temps en apparence dominé se rebelle. Par conséquent, la relation de dette est toujours porteuse d'un triple risque : d'un risque pour le débiteur, d'un risque pour le créancier et finalement aussi d'un risque social. Dans les trois cas, les éléments de l'incertitude sont les mêmes : la valeur effective de la somme prêtée au moment du remboursement et les conditions dans lesquelles ce dernier se fera.

Le risque que prend le débiteur tient au fait qu'il devra s'acquitter de ses obligations contractuelles quelles que soient les recettes ou la satisfaction

qu'il aura pu tirer de l'usage de la somme empruntée. Même s'il a dilapidé la somme empruntée, le débiteur devra trouver d'autres moyens pour s'acquitter de ses obligations envers le créancier. Le risque que prend le débiteur est donc celui de devoir – le cas échéant – prélever des ressources sur son patrimoine quelle que soit sa situation au moment de l'échéance du contrat. Or, il ne connaît pas à l'avance le coût d'opportunité qu'il va attacher aux ressources en question au moment où il devra s'en séparer. Il se peut en effet, et c'est un scénario auquel le Lévitique se réfère explicitement, que le remboursement de la dette entraîne pour le débiteur des dommages sans commune mesure avec la somme prêtée, tels que la confiscation de ses terres ou la réduction en servage.

De nos jours le contrat de dette est souvent passé entre des acteurs aux différents statuts juridiques. Cette inégalité en droit entre parties prend toute sa signification au moment où le débiteur peine à respecter les clauses contractuelles. Aussi le droit donne-t-il au créancier certains moyens pour forcer le débiteur au remboursement. Cependant, les ordres juridiques contemporains prévoient aussi une limite à la pression des créanciers, limite au-delà de laquelle la loi offre une protection au débiteur en difficulté. Le principe étant acquis, l'unité de doctrine en la matière peine à se faire entre les pays de l'Union Européenne à cause des pratiques et traditions nationales fort différentes. Toutefois, partout la protection du débiteur existe sous une forme ou une autre. L'éventail va de la déclaration volontaire de faillite personnelle au Royaume Uni au fameux « chapitre 11 » de la législation américaine sur les faillites d'entreprises. Quant au droit international public, il ne contient pour le moment aucune disposition générale protégeant les débiteurs souverains surendettés, mis à part d'éventuelles clauses d'arbitrage.

Le risque qu'assume le créancier est double. D'une part, il ne connaît pas avec certitude la valeur qu'aura au moment du remboursement la somme qui lui sera restituée. D'autre part, il n'est pas certain non plus que le remboursement se fera dans des conditions normales – c'est-à-dire celles stipulées par le contrat initial – ou s'il lui faudra recourir à d'autres pressions et actions légales à l'égard du créancier. Aussi, afin de limiter son risque, le créancier cherche à apprécier la qualité du débiteur et, éventuellement, celle du gage que ce dernier présente avant d'octroyer le prêt. La problématique du gage renvoie donc au patrimoine du débiteur ce qui pose la question, autrement plus fondamentale, de la personnalité juridique de ce dernier.

En plus des risques propres aux parties, toute relation de dette implique également un risque pour la société, c'est-à-dire pour les acteurs qui ne sont pas directement impliqués. En effet, à chaque fois que la sortie d'une relation de dette se fait par le recours à la contrainte juridique, le dommage ne se limite ni aux parties concernées ni à la dimension strictement financière. Les conséquences d'une faillite, d'une expulsion ou d'une confiscation se transmettent dans le temps et dans l'espace sous la forme d'une onde de choc.

Le projet jubilaire porte en lui un autre mécanisme de protection contre les chocs liés au surendettement. En fixant un horizon temporel strict à la relation de dette, il oblige le créancier comme le débiteur à raisonner et à calculer à l'intérieur d'un temps fini. Si au moment du Jubilé, le créancier n'a pas récupéré son dû, il n'a d'autres choix qu'en faire définitivement son deuil. Quant au débiteur, les biens qu'il aurait perdus au bénéfice du créancier, lui sont retournés. Ainsi, l'idée jubilaire s'inscrit dans une démarche très différente de la solution « classique » adoptée en cas de non remboursement. Le Jubilé sanctionne explicitement le

créancier imprudent, contrairement à la pratique contemporaine qui tend à faire porter au débiteur la responsabilité intégrale de l'échec.

La crise financière – la rupture du temps endogène

La généralisation de la relation de dette à tous les types d'acteurs économiques a été possible grâce au développement des intermédiaires financiers. La croissance du système financier accompagnée de la généralisation de l'institution de la personne morale et de la comptabilité en partie double, ont conduit à une meilleure utilisation des ressources monétaires dans l'économie. Dans ce processus, le sous-système bancaire a joué un rôle de premier plan.

Le sous-système bancaire comporte deux niveaux, en théorie bien distincts. Au niveau supérieur règne la banque centrale : elle a pour privilège exclusif l'émission monétaire, c'est-à-dire la mise en circulation des billets et – dans certains pays – des pièces, lesquels à leur tour détiennent le pouvoir d'éteindre toutes les dettes sur le territoire national. La banque centrale a le devoir d'émettre de la monnaie de façon à ce que la quantité des moyens de paiement en circulation corresponde aux intérêts bien compris de la collectivité. Elle a aussi pour tâche de veiller au bon fonctionnement des banques commerciales.

L'étage inférieur du système bancaire est occupé par les banques commerciales dont le métier est de faire commerce d'argent en collectant les dépôts et en octroyant les crédits. Ainsi, les banques vivent du « prix du temps » et du « prix du risque », c'est-à-dire de l'incertitude dont le temps est porteur. Sans entrer ici dans la controverse de savoir si les banques commerciales « créent » de la monnaie, il est aisé de démontrer qu'en accordant des crédits à leurs clients, elles augmentent le volume des moyens de paiement dans une économie.

Le métier des banques consiste à jouer avec les échéances des contrats individuels de façon à être en mesure de prêter plus de moyens de paiement au public qu'elles ne détiennent d'espèces. Les banques deviennent donc de véritables chefs d'orchestre, transformant en harmonie macro-économique la cacophonie des horizons temporels des contrats individuels. La variété des temps des contrats de crédit et de dépôt permet à la banque de composer les deux côtés de son bilan de manière à ce que, bloc par bloc, les échéances des créances et des engagements concordent. Aussi, la banque assure sa liquidité et sa solvabilité en jouant sur son portefeuille d'échéances, comme le chef d'orchestre a besoin de la variété des instruments pour faire de la musique.

La banque commerciale est en difficulté quand elle ne parvient pas à faire convenablement son métier, c'est-à-dire à harmoniser les échéances des diverses composantes de son bilan. Pour régler un problème temporaire de liquidité, elle peut, en temps normal, recourir à la banque centrale. Mis à part les incidents de parcours, la survie même d'une banque commerciale est mise en question dans deux situations extrêmes bien différentes. Primo, quand la somme des dépôts retirés par les clients de la banque dépasse les espèces à disposition. Secundo, quand une part importante des débiteurs de la banque se trouve en difficulté pour honorer ses engagements. Ces situations mettent le doigt sur les deux paramètres qui, en plus de l'harmonie des échéances, bornent l'activité de la banque et l'incitent à la prudence : d'un côté les habitudes – et les changements d'habitudes – du public en matière d'utilisation des espèces, de l'autre la qualité des débiteurs.

Le recherche d'harmonie dans les échéances des contrats individuels est plus complexe techniquement aujourd'hui que par le passé parce que les contrats de dette et de crédit sont désormais plus

facilement transmissibles. L'époque où les mêmes parties étaient liées pour toute la durée du contrat est révolue. Les banques passent aujourd'hui par les marchés pour établir – chacun pour soi – la concordance des risques et des échéances. Ceci a commencé avec l'apparition des très grands débiteurs et des obligations au porteur. Plus récemment la « titrisation » a permis aux banques d'échanger entre elles, par lots, des contrats de crédits homogènes. Par exemple les hypothèques de la région parisienne étaient vendues par la banque X alors qu'elle se portait acquéreuse des crédits à la consommation libellés en dollars et initialement octroyés par la banque Z. Cette évolution a été émaillée par l'apparition de marchés spécialisés dans les transactions sur des actifs spécifiques et par la multiplication de nouveaux instruments adaptés au transfert de tel ou tel autre type de risque. Ceci a ouvert la porte à la spécialisation accrue dans le monde financier et, paradoxalement, a contribué à atténuer quelque peu la distinction entre la banque et les autres institutions financières.

Dans la vie financière, il arrive régulièrement que des institutions soient mises en difficulté de manière plus ou moins passagère. Souvent, en puisant dans leurs réserves ou grâce à une assistance ponctuelle de la banque centrale, elles parviennent à résister au choc. Pourtant il n'en est pas toujours ainsi et à chaque fois qu'une partie du système financier est mise à l'épreuve, il y a un risque de contagion sur les autres composantes. Les difficultés d'une institution financière laissent craindre une rupture dans le temps endogène de la finance. La pyramide soigneusement construite des crédits et des dépôts menace de s'écrouler et d'entraîner dans sa chute l'ensemble de la toile des relations financières.

La solidité de la pyramide de crédit et de dette qui sous-tend l'ensemble de l'économie contemporaine

dépend des mêmes paramètres que celle de n'importe quelle banque prise isolément. Deux risques majeurs la guettent : soit l'éventualité d'un retrait massif des dépôts suite à une perte de confiance dans le système financier ou même dans la monnaie en tant que telle ; soit les difficultés d'un débiteur majeur. L'histoire financière a montré que le malheur ne venait jamais seul ; il arrive que la perte de confiance des déposants soit déclenchée – à l'instar de 1929 – par les mauvaises nouvelles en provenance des débiteurs. Ainsi, les deux risques ne seraient pas indépendants l'un de l'autre.

La notion de risque systémique se réfère à la solidité du système financier dans sa totalité, par opposition à la solidité individuelle de chacune de ses parties. Le développement récent de la finance et l'efficacité accrue dans l'utilisation des ressources qu'il a entraînée ont résulté dans le resserrement des interdépendances entre institutions financières. La complexité de ces relations et le degré de dépendance qu'elle entraîne entre les acteurs échappe à une appréhension d'ensemble. Il en va de même de la vitesse de transmission de chocs éventuels. Par conséquent, il est impossible de prévoir les conséquences d'ensemble qu'aura un choc financier particulier. Ainsi, le risque systémique est celui d'une catastrophe que même un événement bénin peut déclencher.

Le système est en danger à chaque fois qu'un choc sur une institution ou un groupe dépasse les capacités d'absorption locale et qu'il se propage à l'ensemble du système. Au moment où le risque systémique devient réalité, il entraîne une crise financière générale qui n'épargne aucune des composantes du système. Une crise financière majeure implique la rupture quasi générale des contrats de dette. De ce point de vue, elle serait donc comparable à l'émancipation des processus de l'enveloppe que leur a imposée le temps endogène.

Au point de départ de chaque crise financière, locale aussi bien que globale, il y a la découverte subite de l'écart entre la valeur réelle d'une créance ou d'un actif financier et sa valeur supposée. Quand cette vérité éclate au grand jour, elle entraîne des conséquences comptables immédiates. Ainsi, toutes les évaluations antérieures doivent être ajustées, ce qui, fatalement, déséquilibre les institutions qui les avaient sur leurs bilans. Les pertes ou les écarts qui apparaissent à ce moment doivent être comblés d'abord par les institutions touchées au premier chef. Si cela dépasse leurs possibilités, l'onde de choc risque de se propager vers d'autres parties de l'économie.

La dynamique ainsi déclenchée peut aller bien au-delà de la correction initiale et ponctuelle et s'étendre à l'ensemble du système financier dont les perturbations vont à leur tour affecter plus ou moins profondément les autres domaines de la vie économique. Compte tenu de la gravité des conséquences potentielles d'une crise financière, il est compréhensible que les banques centrales veillent pour en prévenir l'irruption tout en maintenant la discipline au sein de la communauté financière.

La crise financière est donc le moment où la réalité économique s'impose aux chiffres qui étaient censés la traduire fidèlement. Le voile du temps endogène, tissé à l'aide des fils de contrats individuels, se déchire et laisse transparaître le réel. La crise peut donc être vue comme un moment de vérité et d'ajustement à la vérité. Un moment où une partie de la richesse financière est détruite. La crise financière survient quand les tensions à l'intérieur du système financier échappent au contrôle, quand des processus endogènes à l'économie franchissent un seuil critique. Par la cascade de faillites et de restructurations de bilans qu'elle entraîne, la crise peut être vue comme une simplification, comme une réduction salutaire de l'excès de com-

plexité devenue impossible à gérer. Certains y verront le moment (salutaire) où la finance renoue avec la vérité de l'économie réelle ; le moment où l'exubérance financière est brusquement et brutalement stoppée, où le temps exogène rappelle sa suprématie.

Le Jubilé – les vertus du temps exogène

Le monde contemporain vit les yeux rivés sur le tableau de bord de l'activité économique qui est devenu sa préoccupation première. Le temps de l'économie est en train de prendre le dessus sur le rythme des saisons et des cultures, il s'impose au rythme biologique de l'homme, il modifie et découpe le temps social. Quant au temps sacré, il a été intégré au temps économique avec ses transhumances touristiques et ses grandes messes du shopping de la fin de l'année. Affranchie des contraintes ancestrales, l'économie, bride au cou, bat sa propre mesure jusqu'à ce qu'un accident de parcours ou une rupture interne viennent perturber sa marche.

L'idée jubilaire s'inscrit dans une vision du temps diamétralement différente de celle qui préside aux destinées de l'économie contemporaine. Le temps du Jubilé est exogène à l'économie et l'économie en est tributaire sans aucune entorse ni exception possibles. Ainsi, la remise impérative des dettes et le retour promis dans « son patrimoine » toutes les « cinquantièmes années » imposent aux contrats une limite qui n'a rien d'endogène et qui dépasse toutes les considérations économiques.

Si la finance contemporaine était un jour soumise à la contrainte de l'année jubilaire, elle devrait modifier en profondeur certaines de ses pratiques. Peut-être aussi pourrait-elle se débarrasser de certaines de ses faiblesses systémiques.

Pour les banques, la soumission au temps exogène dérivé du Jubilé signifierait purement et simplement une obligation de suspendre leurs activités après s'être défait au préalable aussi bien de leurs engagements que de leurs créances. En effet, selon toute vraisemblance, peu avant l'échéance jubilaire tous les déposants retireraient leurs dépôts et, ne serait-ce que pour être en mesure d'honorer leurs engagements, les banques demanderaient le remboursement de tous les crédits qu'elles auraient accordés par le passé. On peut aisément admettre qu'au lendemain de l'année jubilaire, les banques commencent à nouveau leur activité normale. Cette dernière gagnerait progressivement en importance avant de diminuer à nouveau quelques années avant la nouvelle échéance jubilaire. En d'autres termes, tous les 50 ans les banques devraient repartir de zéro.

Le Jubilé impose à la finance des cycles de cinquante ans au terme desquels aucune dette ni aucune créance ne devraient subsister sous peine de confiscation. Cette vision cyclique suppose en fait le démantèlement de l'activité d'intermédiation financière pendant une année. En extrapolant l'idée jubilaire, on peut imaginer que l'année de repos serve à reprendre la véritable mesure des choses, à mettre les évaluations antérieures en question et à les adapter aux « fondamentaux » comme on les appellerait aujourd'hui. Le Jubilé serait donc un mécanisme puissant pour limiter l'exubérance financière et l'apparition de « bulles spéculatives » dont le dégonflement trop subit peut initier une crise financière systémique de grande ampleur. En d'autres termes, à l'instar de la crise, le Jubilé serait l'occasion de procéder à la simplification du système financier, sauf que dans le cas du Jubilé, cette remise à jour se ferait de manière ordonnée, sans dégâts et sans pertes.

Un autre aspect intéressant du Jubilé est qu'il modifie profondément la manière dont sont répartis les risques dans une relation de dette. Contrairement à la dette contemporaine, le Jubilé rend le prêteur et l'emprunteur solidaires d'un éventuel problème de remboursement. Il relève en effet de l'intérêt bien compris du prêteur de s'assurer que le débiteur a réellement les moyens de rembourser sa dette avant l'année jubilaire, sous peine de perdre la totalité de son engagement. Le couperet du Jubilé met le prêteur devant une responsabilité autrement plus tangible et claire que ne le fait la pratique actuelle. En idéalisant un peu, on pourrait parler d'une véritable et concrète coresponsabilité des partenaires. Dans la perspective jubilaire, l'intérêt bien compris du débiteur mais aussi du prêteur consiste à éviter le surendettement, c'est-à-dire à maintenir aussi bien le niveau de la dette que le poids de son service dans les limites du supportable.

Une des causes les plus claires des crises financières contemporaines est l'absence au sein des institutions financières de mécanismes qui imposeraient aux opérateurs la prise en compte du moyen et long terme au détriment de leurs intérêts à court terme. Aussi, séduits par l'idée d'un temps endogène et malléable à l'infini, les opérateurs ont de la peine à se rendre à l'évidence que certaines transactions potentiellement rentables contribuent à augmenter le risque systémique et donc, à terme, la probabilité d'une crise. L'absence de telles barrières, doublée d'un manque de prudence, ou plus simplement de clairvoyance, facilite la rencontre entre un appétit démesuré pour l'argent frais du côté des emprunteurs et l'intérêt de court terme du côté des créanciers. S'il avait été clair, dès le départ, comme le suggère le Jubilé, qu'à la cinquantième année les créanciers seraient intégralement responsables en cas de difficultés de paiement du débiteur, à n'en pas douter, la propension à proposer de

nouveaux crédits aurait été quelque peu atténuée.

Le cycle cinquantaire que propose le Jubilé est long, même au regard des pratiques financières contemporaines. En effet, peu nombreux sont les contrats financiers dont la durée prévue s'approche du demi siècle. Dans la vie courante des affaires, les échéances de vingt à vingt-cinq ans relèvent déjà du très long terme. On peut se demander dès lors si le cycle jubilaire – pour autant qu'il soit effectivement imposé à la finance – n'est pas trop long pour jouer son rôle disciplinant. Il est clair qu'en début de cycle, l'attitude des opérateurs serait plus laxiste qu'en fin de cycle, au moment où la sanction devient de plus en plus réelle. Par ailleurs, l'histoire financière des derniers siècles suggère que les cinquante années qui séparent les années jubilaires laissent suffisamment de temps au développement de processus endogènes à l'économie pour que quelques crises locales éclatent de temps à autre. En d'autres termes, le cycle jubilaire – tout en soumettant l'économie – à un rythme qui la

transcende, permet à la machine économique de fonctionner dans l'intervalle. Il serait par conséquent illusoire d'invoquer le Jubilé comme protection contre l'éventualité de toutes les crises financières. Au plus – en imposant à la finance une période de désengagement – l'idée jubilaire est-elle de nature à diminuer sensiblement le niveau du risque systémique.

Pour nous qui sommes assis sur le volcan de la finance mondialisée dont plus personne ni plus aucune institution n'est capable d'appréhender les tenants et aboutissants, l'idée jubilaire – aussi utopique qu'elle soit – est séduisante à plus d'un égard. Tout d'abord, le Jubilé se réfère explicitement à la vérité de l'homme et des choses, dont notre époque obnubilée par le relativisme financier a perdu jusqu'à la notion. Ensuite, le Jubilé c'est plus qu'une idée en l'air, c'est aussi et peut-être avant tout un calendrier fixé d'avance. Une suite de rendez-vous à ne pas manquer sous peine de perdre notre âme nous rappelle le Lévitique.

Ernesto Rossi,
Président, Banque IBZ

Y a-t-il place pour la gratuité en économie ?

Abstract

The author's discussion revolves around the concept of a universal consolidated balance sheet. Seen from this point of view, man is responsible for his actions towards the originator of the initial input that enables economic activity to start up, namely God. A distinction must be made between two different kinds of debt: legal debt, which can be reclaimed, and moral debt, which is not repayable. In the latter case, then, it is important to undertake actions which serve to acknowledge this moral debt. Thus the remission of legal debts on the occasion of the Jubilee, especially if such debts are damaging to the debtor's dignity, serves as payment of the moral debt incurred towards the Creator through original sin. Moreover, the remission of debts does not mean a total loss for the system; on the contrary, it allows better allocation of resources (in accordance with St. Thomas's principle of liberality). Such an act, which offers the chance of a fresh start by reconstituting the initial capital, is ultimately an act of love in accordance with the principles of the Civilization of Love.

Introduction

L'invitation à la remise des dettes semble contredire le principe fondamental du droit et des relations sociales : « *Pacta sunt servanda* », ou autrement dit, le principe de la *confiance*, qui est à la base des relations économiques. En effet, la solidité de ces relations dépend d'un espoir raisonnable de recevoir en retour ce que l'on aurait transféré à autrui, ou du moins une prestation équivalente. La remise des dettes pourrait saper cette confiance et encourager le manque de parole.

D'autre part une semblable pratique semblerait réintroduire en économie la notion du *don*, sous le couvert de son nom moderne de *subvention*. Or, cela ne correspond pas au but de l'activité économique, qui est celui de la création de richesse.

Alors se pose la question de savoir si ce don est rendu nécessaire ou souhaitable à cause d'une incapacité radicale de l'activité économique à poursuivre le bien commun et, par conséquent, si la pratique du don, sous la forme de la remise des dettes, constitue un acte parallèle à celui de l'activité économique ou même une contestation de celle-ci, une affirmation de ses limites.

A l'inverse, on pourra se demander si l'activité économique ne comprend pas elle-même un élément intrinsèque de désintéressement, dans le sens qu'elle ne se réduirait pas uniquement à son aspect

Y a-t-il place pour la gratuité en économie?

d'échange équivalent. Serait-elle aussi une expression de « justice surabondante », dépassant l'étroite mentalité de calcul des « pharisiens » ?¹ On pourrait encore avancer l'hypothèse que ce que l'on appelle le « risque d'entreprise » (et que l'on évoque même souvent comme « goût du risque ») constituerait un indice de ce « coefficient de gratuité » intrinsèque au dynamisme de l'activité économique.

L'appel à la solidarité, surtout internationale, et à une remise de la dette comme geste découlant d'un Jubilé, pose donc une question éthique essentielle à l'activité économique. En dehors de la simple reconnaissance de l'inexigibilité d'une créance, ce qui serait encore un acte spécifiquement économique et rentrant dans les lois et pratiques financières, la remise des dettes constituerait-elle un acte réparateur d'une injustice intrinsèque à l'activité économique et donc un geste de contestation envers les lois de l'économie d'échange et de l'économie financière ? Et si par contre on se refusait à prononcer un jugement foncièrement négatif sur l'activité économique comme telle, ou du moins sur son expression contemporaine, devrait-on conclure à une complémentarité, à une non-contradiction, entre la dimension de l'échange équivalent et la dimension de la gratuité, à l'intérieur d'une même structure d'activité économique ?

En d'autres termes, le geste gratuit suggéré se situe-t-il en dehors de la dimension économique, sur le plan, par exemple, de la charité, de l'amour fraternel, ou à l'intérieur même de la logique économique, où il représenterait alors comme une condition parmi d'autres de son fonctionnement correct et harmonieux ?

1. Mt. 5, 20 : la remarque de Jésus à ce propos s'inscrit dans le « Sermon sur la montagne » et plus précisément au sujet de la non opposition entre loi nouvelle et loi ancienne, dont la première est l'achèvement et non pas la contestation.

A partir de la révolution commerciale du Moyen Age, l'économie fondée sur la thésaurisation et sur l'échange de dons a laissé la place à une économie fondée sur l'échange de biens et de valeurs équivalents, mesurés par la monnaie, entité fongible par excellence².

Cela n'était pas une nouveauté, l'Antiquité ayant déjà connu et le commerce et la monnaie et c'est un fait que la recherche philosophique d'une morale applicable au commerce et à l'argent s'est appuyée, au Moyen Age, sur le système déjà élaboré par Aristote lui-même.

Mais à partir du Moyen Age, l'économie européenne n'a plus connu d'éclipses et, devenue mondiale, elle poursuit encore aujourd'hui l'élan qu'elle a pris il y a presque mille ans. Est-ce à dire que le principe et la pratique de l'échange de dons, fondée sur la non-équivalence des contreparties, ont été effacés de notre culture ? Certaines pratiques d'échange de faveurs, encore largement admises dans des contextes sociaux et économiques différents du nôtre et que l'on pourrait à première vue considérer comme répondant encore à ce principe, méritent par contre, dans notre système de valeurs, la condamnation morale qui frappe le vice de la corruption. D'autre part, le fait que l'échange de dons à l'occasion des fêtes soit une source considérable d'activité économique ne paraît pas fournir un argument pertinent et on serait plutôt porté à regretter, dans ce domaine, l'excessive commercialisation qui semble obscurcir la signification profonde du don, signe de gratuité plutôt qu'occasion de business.

Je ne prétends pas répondre de façon exhaustive à une question aussi complexe, mon propos étant

2. Cf. par exemple Little, L. K., 1994, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Cornell Univ. Press, 1re partie, chap. 1 : « From gift economy to profit economy » et passim.

simplement d'essayer de découvrir, à l'intérieur même du langage par lequel les structures économiques se manifestent, quelques indices qui puissent suggérer des lignes de réflexion et permettre de relier le niveau technique des phénomènes avec le reflet qu'ils ont, inévitablement, sur la dimension morale des réalités anthropologiques.

Un bilan consolidé pour la fin de l'Histoire : le créancier final

Le paradigme du nom « DETTE » s'édifie à partir d'une première signification d'ordre strictement comptable, numéraire : le sens en est celui de l'exigence d'établir (ou de rétablir, plutôt) une égalité due et brisée. La parité, l'équivalence entre ce qui doit être rendu et ce qui était auparavant (ou aurait dû être) l'apanage du créancier, est parfaitement exprimée par le symbole comptable de la *balance* (bilan : il s'agit en effet de peser, c'est-à-dire de compter, deux valeurs et d'en constater ainsi l'équivalence).

En pratique commerciale, le bilan exprime la raison et la mesure de la dette, en calculant la différence entre les biens qui sont effectivement en possession d'une personne (physique ou morale) et ceux qui lui reviennent de droit : le surplus devant être rendu, à un moment donné, à une autre personne.

En réalité, la structure du bilan d'une société révèle que c'est la totalité des biens figurant à son actif qui est due à autrui : le passif du bilan comporte la liste des personnes qui ont des droits pécuniaires contre la société, dont le montant doit, par définition, correspondre à celui de l'actif. Ce n'est pas seulement un moyen de vérifier l'exactitude des comptes, mais cela correspond à la nature de la société, dont le but est précisément de se distinguer, patrimoniallement, des personnes qui l'ont constituée. Ainsi l'Etat, les banques et autres créan-

ciers, les fournisseurs, les actionnaires sont les personnes auxquelles les biens de la société sont dus et si techniquement le nom de « dette » ne s'applique pas au droit des actionnaires, la nature de la relation entre ces derniers et la société est nettement plus proche de cette notion que de celle de propriété. Ce n'est que le montant de la dette qui, dans leur cas, n'est pas directement défini³.

Quand l'actionnaire d'une société est une autre société, ce qui est un passif de la première devient un actif de la deuxième, auquel correspond un nouveau passif et ainsi de suite. En admettant par hypothèse que la totalité des biens terrestres soit détenue sous forme de société, on se trouverait en quelque sorte à tourner en rond, à moins d'établir finalement une sorte de *bilan consolidé universel*, dans lequel toutes les dettes et créances s'annuleraient par compensation⁴.

3. Les actionnaires ont en fait un droit « numéraire », obligatoire, plutôt que réel, dans le sens que ce qui leur revient est le produit de la liquidation de la société et non pas les biens possédés par celle-ci, dans leur matérialité.

4. L'hypothèse n'est pas inconcevable : elle correspondrait à un état de la société humaine mondialement collectivisée, sous l'empire d'une monnaie mondiale unique. Dans la pratique elle n'a pas de probabilité de trouver une réalisation historique définitive, mais elle est potentiellement impliquée par les idéologies collectivistes ou par les conceptions absolues de l'Etat, ou encore par les rêves d'Ordre Mondial. Elle pose, sans doute, la question du statut de l'individu et de son droit à la propriété privée. L'idée d'« entreprise individuelle », qui est effectivement présente dans le contexte de l'économie et du droit, montre toutefois que l'individu peut parfaitement être considéré, du moins dans le cadre du présent raisonnement, comme le titulaire d'une entreprise pour laquelle il doit, lui aussi, du moins idéalement, établir un bilan. Pour lui le problème se pose donc dans les mêmes termes que pour une société proprement dite et lui aussi doit, sur le plan comptable, se reconnaître redevable des biens qui sont en sa possession, à son « actif ». L'enseignement de l'Eglise reconnaît, certes, contre le collectivisme absolu, l'inviolabilité de la liberté personnelle, mais elle proclame aussi, contre l'individualisme absolu, que cette liberté est indissociable du lien social entre les hommes. Il y a là une tension certaine entre deux pôles d'une réalité anthropologique

Mais ce bilan universel, tout en compensant les actifs et les passifs, poserait un problème sérieux d'identification de l'ayant droit à cette partie de la dette qu'on désigne comme « capitaux propres » et qui est représentée par l'apport initial des actionnaires augmenté, le cas échéant, par le bénéfice réalisé. En effet, nulle activité économique ne peut démarrer, si elle ne peut compter à son début sur une réserve de matériaux nécessaires pour produire les biens qui seront ensuite vendus contre paiement d'un prix correspondant et sur une réserve de numéraire qui permette de rémunérer le travail nécessaire pendant tout le temps de la première production. Le « capital » représente en quelque sorte la nourriture dont la société productrice a besoin pour grandir et atteindre sa maturité et sa productivité. Au début de la vie d'une société il y a un « apport », dont la contrepartie ne peut être réclamée, réellement, qu'à la fin de sa vie. Le capital est ce qui assure le futur de la société, au début bien sûr, mais en réalité pendant toute sa vie, car le décalage de temps entre le paiement des coûts de la production d'un bien et l'encaissement du prix de ce bien reste une réalité pendant toute la durée de l'activité de la société. C'est ce décalage que le « capital circulant » est censé soutenir.

Dans le cas du bilan universel, il s'agit d'identifier l'auteur de l'apport initial, qui sera également l'ayant droit à la restitution finale des « capitaux propres ». En effet, toute l'action économique de l'humanité (la création de richesses) a pris son appui sur l'existence préalable de matières premières ou d'énergies dispersées sur et autour du sol terrestre, alors que la subsistance des premiers

complexe, qui, dans l'état historique de l'humanité, est loin d'être une réalité pacifique. (voir Denzinger, H., 1996, *Enchiridion Symbolorum*, EDB, Bologna, par. 4766, qui renvoie à plusieurs encycliques pontificales).

« ouvriers » (sous la surveillance et la direction des « cadres », c'est-à-dire des chefs de tribus ou autres chamans...) était assurée, ainsi que nous l'assurent tous les livres d'histoire, par le libre-service de la chasse et de la cueillette⁵ !

Ce premier apport, ainsi que nous l'assurent tous les livres de géologie et d'anthropologie, était déjà constitué avant la formation de la « société » humaine et il semble également destiné, avec un bon degré de probabilité, à lui survivre (dans quel état, c'est une autre question !). Il paraît donc que l'on doive exclure que l'humanité puisse réclamer cet apport comme son « capital propre », lors de la fin de l'Histoire. Au début de l'activité économique il y a donc un investissement, une fourniture, un transfert, dont l'origine se situe en dehors de l'action humaine et qui l'a rendue possible. Cet investissement, selon les règles de l'économie, manifestées par l'instrument comptable, pourrait tout à fait être réclamé un jour.

Dans un document du Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, on trouve cette affirmation : « Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, de sorte que les biens de la création doivent affluer équitablement dans les mains de tous, selon la règle de la justice, qui est inséparable de la charité. »⁶ « Cela revient à dire que la propriété privée ne constitue pour aucun un droit inconditionnel et absolu. »⁷

5. Sans entrer dans un débat beaucoup trop complexe pour le présent propos, je me bornerai à remarquer que la notion de création appliquée à la production de richesse ne peut avoir que le sens de la transformation des ressources inertes et informes en biens utilisables par l'homme : en imposant à l'univers un ordre ou en portant à sa réalisation l'ordre qui s'y trouve enfoui.

6. Denzinger, op. cit., par. 4448, cit. de l'encyclique « *Populorum Progressio* ».

7. Ibid., par. 4449.

L'utilisation du mot « usage » exclut précisément la souveraineté de l'humanité sur la création et introduit un élément de responsabilité non seulement envers les autres, mais surtout envers Celui qui a le pouvoir de décider de la destination des biens qu'Il a créés et dont Il a, techniquement, la propriété. L'humanité, même considérée dans sa totalité, n'est pas le titulaire de l'univers, qui constitue l'apport de capital initial.

Raison de dette : dette légale et dette morale

Il semble que cette distinction soit féconde pour notre propos. Elle est reprise à Aristote par St. Thomas d'Aquin dans le contexte de l'étude de la vertu de justice⁸. La notion de dette dérive en effet de l'exigence fondamentale de la justice, qui est d'établir entre les personnes une égalité (« *aequalitas* ») dans la possession de ce qui est dû à chacun selon sa nature et sa condition⁹ ; la matière sur laquelle s'exerce à proprement parler la vertu de justice, et sur laquelle se forge le vocabulaire s'y rapportant, est d'abord représentée par « l'échange volontaire de choses », matière sujette donc à calcul et mesure et à propos de laquelle il est possible en principe d'établir une « *aequalitas* » relevant de l'exactitude et de l'équivalence des prestations échangées¹⁰. C'est précisément sur le présupposé

8. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, Q. 80, art. un, rép..

9 *Summa Th.*, II-II, Q. 58, art. 11, in corp. L'expression thomassienne montre bien qu'il ne s'agit pas d'égalitarisme, mais d'une équité proportionnelle à la nature et à la condition de chaque être, en vue du bien de chacun.

10. Ibid., ad 3. La remarque sur le vocabulaire est faite par St Thomas à propos des notions de « *lucrum* » et de « *damnum* », ce qui est certainement une allusion à la discussion autour de l'intérêt comme moyen de rémunération du « *lucrum cessans* » et du « *damnum emergens* ». Cf. Little, op. cit., p. 181.

de la possibilité de rendre l'équivalent que se fonde la dette légale, qui, comme son nom l'indique, est la seule qui puisse être imposée par la loi.¹¹

C'est pour la même raison que la dette morale ne relève pas tout à fait de la vertu de justice, bien qu'elle reste dans sa sphère. St Thomas rappelle qu'il existe des dettes qu'il est impossible de payer, quand une équivalence des prestations est exclue. Cela peut arriver de deux façons :

- la dette peut avoir été engendrée par un acte dont l'effet dommageable est irréparable, St. Thomas le rappelle à propos du péché radical contre la Charité¹², mais on voit très bien que c'est le cas de la plupart des crimes, en tout cas de ceux commis contre les personnes, qui produisent des dommages qu'aucune compensation matérielle ne peut réellement réparer. C'est bien pour cela que toute réparation de dommages moraux n'a qu'une valeur symbolique ;

- la dette morale peut aussi être due au fait qu'il n'est pas en pouvoir du débiteur de rendre une prestation équivalente au bénéfice reçu. C'est le cas des bénéfices divins, mais aussi de ceux qu'un subordonné aurait reçus d'un supérieur dans la société ou d'un prédécesseur dans l'existence. C'est ainsi que la dette envers Dieu relève de la vertu de religion et la dette envers les parents (ainsi qu'envers les « bienfaiteurs de la patrie », selon la citation de Cicéron) relève de la vertu de piété.¹³

11. Cf. *Summa Th.*, Q. 80, note 8 : le paiement de la dette morale est fondé exclusivement sur l'exigence des « bonnes mœurs » (« *honestas virtutis* »), ce qui ne signifie pas que l'obligation en soit moins stricte que dans le cas de la dette légale. Dans nos législations, qui prévoient la réparation des dommages moraux, il est clair que celle-ci n'a qu'une valeur symbolique.

12. *Summa Th.*, I-II, Q. 87, art. 3, in corp.

13. *Summa Th.*, II-II, Q. 80, rép.

Y a-t-il place pour la gratuité en économie?

On peut relever que le système économique mondial est endetté moralement à l'un et à l'autre titre. D'un côté, en effet, il sera toujours incapable de fournir une prestation équivalente à la création « *ex nihilo* » de l'« apport initial », c'est-à-dire de l'univers des biens matériels sur lesquels doit s'exercer son activité de mise en service, si on peut s'exprimer ainsi : « Vous ne pouvez pas servir le Seigneur »¹⁴.

D'autre part, il faut reconnaître qu'à part cette dette répondant à un bénéfice reçu, le système est également soumis à une dette correspondant au devoir de rétablir l'ordre général, ébranlé par l'introduction du mal et du désordre comme effet de la révolte originaire. Si la présence du mal dans le monde, dans son expression économique (pauvreté, esclavage, famine, exclusion et ainsi de suite) est attribuable à la responsabilité de l'homme, l'humanité entière est redevable de la dette correspondante, une peine étant requise pour « rétablir la justice »¹⁵ et parce que la faute originelle, ayant corrompu la nature même de l'homme, a établi une solidarité également nécessaire dans la réparation¹⁶.

Il ne s'agit donc pas de punir des particuliers ou des catégories ou des groupes dont on aurait établi la culpabilité directe dans le mal de désordre constaté. Il s'agit plutôt d'appeler le système économique dans son ensemble à poser des gestes qui, sans pouvoir d'eux-mêmes éliminer le désordre introduit dans les structures, peuvent avoir la valeur

14. Josué 24, 19.

15. *Summa Th.*, I-II, Q. 87, art. 6, ad 3.

16. *Summa Th.*, I-II, Q. 87, art. 7. On a récemment introduit, dans le débat de l'enseignement social de l'Église, la notion de « structures de péché ». Elle ne va pas de soi, car il faut bien souligner qu'elle ne peut pas impliquer une notion de *faute collective*, la faute étant toujours personnelle. Cette notion veut plutôt désigner le fait que la répétition d'actes injustes a pour conséquence la permanence de situations d'injustice dont la correction ne peut être réalisée que par un effort conjoint de toutes les composantes de la société et de chaque individu.

symbolique (et donc vraiment efficace), de reconnaissance de la dette morale. A l'intérieur du système la tâche reviendra, bien sûr, à ceux qui plus que d'autres détiennent le pouvoir de la remplir.

Cette tâche originaire peut encore se prolonger et se manifester par des événements particuliers, des fautes actuelles, pour utiliser le vocabulaire moral. Cela se vérifierait, par exemple, lorsque l'on constaterait que l'établissement d'un prêt financier, consenti à une nation donnée (et engendrant une dette légale), aurait entraîné pour les membres de cette nation la privation de biens essentiels ne relevant pas de l'échange commercial (perte de souveraineté, misère, atteinte à la dignité des personnes, et ainsi de suite). Cette perte produit toujours des préjudices qui sont dans une large mesure irréparables, du moins chez les personnes qui les ont subis. On verrait s'établir dans ce cas, à la charge du créancier légal, une dette morale dont le paiement ne pourra pas rétablir la situation d'origine et éliminer les souffrances endurées, mais qui correspondrait malgré cela à une exigence absolue d'action réparatrice. Dans ce cas la remise de la dette légale, en éliminant, du moins pour la suite, la cause du désordre, serait par là même parfaitement adaptée à remplir la fonction symbolique de paiement de la dette morale.

Les rapports entre dettes morales et dettes légales peuvent être éclairés par la parabole de l'« *intendant infidèle* » (ou « *gérant prudent* »¹⁷) : l'intendant était en train de « dissiper les biens de son maître », c'est-à-dire l'apport initial, son capital, et cet abus de confiance lui faisait contracter envers son maître tout d'abord une dette légale, mais également, en fonction de la confiance que le maître lui avait accordée, une dette morale, qu'il ne lui était plus possible de rembourser : « Tu ne peux

17. Luc 16, 1-8

plus gérer mes biens désormais » (v. 2). Que faire ? L'intendant s'avise alors de remettre aux débiteurs de l'administration (dont il était le représentant, donc l'ayant droit légal) une partie de leur dette (légale). Cette action lui vaut la louange du maître, en laquelle on peut bien voir en même temps la remise de sa propre dette légale et sa reconduction dans la fonction d'administrateur, c'est-à-dire la remise de la dette morale.

Cette parabole pourrait introduire un nouvel élément de réflexion, dans le sens que lorsqu'un être humain se trouve être le titulaire d'une créance, il ne l'est qu'à titre secondaire, ou en tant que représentant du titulaire réel (*last beneficial owner*). Ceci est parfaitement cohérent avec la considération de l'unité du système économique mondial et de l'unicité du titulaire de l'« apport initial » sur lequel le système se fonde et qui l'a rendu possible. De plus, en remettant sa dette à un débiteur de l'« administration », l'intendant remet en réalité une dette dont le créancier est encore une fois le créancier du capital. Ce dernier subit ainsi une perte partielle de son capital, mais il accepte cette perte, s'obligeant à ratifier la remise de sa dette.

Dettes légales et dettes morales n'ont en définitive qu'un seul et même titulaire de la créance et cela fonde l'efficacité *symbolique* de la remise d'une dette légale, la seule remise qui soit en pouvoir de l'administrateur, mais qui lui vaut *ipso facto* la remise de la dette qu'il n'est pas en son pouvoir de rembourser.

Remise des dettes : perte sèche pour le système ?

En admettant de considérer le système économique mondial comme un ensemble d'entreprises particulières rassemblées dans une entité unique (l'idée de monnaie unique mondiale n'ayant rien de contradictoire), il apparaît que la remise des

dettes légales internes au système est parfaitement susceptible de préserver l'intégrité et l'efficacité de l'ensemble. En réalité, tout transfert de ressources d'une entité à une autre, à l'intérieur de la « Holding » universelle, ne change pas la consistance du patrimoine consolidé. Le problème est plutôt celui de l'allocation optimale des ressources en vue de la plus grande efficacité de l'activité de l'ensemble et de l'établissement du meilleur ordre dans l'utilisation des richesses. En effet, comme la remise d'une dette interne ne change pas la comptabilité consolidée, ainsi même un transfert de ressources d'un pays pauvre vers un pays riche n'affecterait pas la comptabilité, mais poserait en revanche le problème de l'allocation optimale des ressources en vue du travail. Une déficience en ce sens représenterait l'introduction d'un désordre dans le système, un mauvais management qui limiterait sa fécondité et risquerait par là de porter atteinte à l'intégrité du capital, c'est-à-dire de l'apport initial. Une dette serait ainsi engendrée envers le Créancier initial (et final).

Pour juger de l'opportunité de la remise d'une dette, il faut donc se demander si la remise est elle-même de nature à créer un désordre dans le système, si par exemple le résultat ne serait pas d'encourager la concession imprudente d'une dette, dans l'absence de sanctions prévisibles en cas de remboursement manqué. Le problème se pose en des termes délicats dans le cas des dettes d'Etats, car dans ces cas l'imprudence pourra difficilement être imputée aux populations, elle sera presque inévitablement le fait des gouvernants destinataires ou des institutions qui les auront financés. En cas de fraude ou de détournement des fonds, qui constitueraient purement et simplement un crime, l'éventuelle reconnaissance d'inexigibilité devrait être assortie de sanctions, sans lesquelles la remise de la dette représenterait une faveur concédée aux gouvernants éventuellement fautifs ou un encoura-

gement à l'institution coupablement imprudente. Quant aux populations, auxquelles les gouvernants font porter le poids du service de la dette ainsi que les conséquences de l'indisponibilité des ressources perdues ou détournées, cette faveur se traduirait certainement en une libération. Une nouvelle chance serait ainsi donnée à l'Etat en question, à condition, bien sûr, de ne pas répéter les erreurs précédentes.

Il faut rappeler ici un point essentiel : l'activité économique est un ensemble d'actions humaines, posées certes dans le cadre de lois techniques précises, mais ne revêtant pas le caractère de nécessité propre aux lois physiques. Un coefficient de liberté est toujours présent dans toute action humaine. Or, la liberté humaine est frappée, comme nous l'avons déjà rappelé, d'une tendance au désordre, inscrite dans la condition historique de l'humanité par la faute originelle. Il s'agit d'une donnée d'ordre métaphysique, et même en réalité d'une donnée relevant de la Foi, mais dont les conséquences ne se réduisent pas à la subjectivité des croyants. L'expression « *structures de péché* », sans impliquer une notion de faute collective ou impersonnelle, signifie le désordre que la faute originelle et l'accumulation des fautes historiques successives des hommes ont introduit dans toutes les institutions de la société, en empêchant leur fonctionnement harmonieux et leur orientation vers le bonheur de l'humanité. Les « lois » ou plutôt les opérations économiques n'échappent pas à cette situation : la prétention à leur inclination spontanée en direction du bien commun est en réalité un leurre et il est inévitable que leur usage provoque des injustices et des désordres, engendrant ainsi des dettes d'ordre moral. Le moyen pratiquement le plus adapté et symboliquement le plus efficace est souvent celui de la remise d'une dette légale, comme nous l'avons déjà suggéré plus haut.

Comme le désordre introduit dans le système met en danger la créance finale du Créancier/Capitaliste initial, ainsi l'action qui pratiquement et effectivement rétablit l'ordre, tend à rétablir l'intégrité de l'apport initial. Mais le système n'est pas uniquement endetté au titre de l'apport initial, ce qui serait de l'ordre d'une dette légale, il est également endetté, nous l'avons vu, au titre de la dette morale engendrée une fois pour toutes par la faute initiale et par le désordre irréparable qu'elle a introduit dans les rapports entre l'Être et les êtres. Cette dette a été payée, les Chrétiens le croient, par l'Incarnation et par la Rédemption opérée par le Créancier lui-même, qui a effectivement donné une nouvelle chance à l'humanité. La remise de cette dette est ce que l'on demande, avec une sorte d'effet rétroactif, dans la prière centrale du Chrétien, le *Notre Père*.

L'acte de *donner une nouvelle chance*, acte qui revêt certainement de soi une qualité morale, devrait être considéré également sous le profil des pratiques économiques : en certains contextes culturels, tels que ceux d'Europe ou plus encore du Japon, il semblerait que la faillite d'une entreprise commerciale soit frappée généralement d'un jugement intrinsèquement mauvais, qui empêche toute possibilité de trouver l'appui nécessaire pour recommencer, pour tenter une nouvelle chance. Apparemment cela n'est pas le cas dans une culture comme celle des Etats-Unis, où l'esprit pionnier contribue peut-être encore à faire accepter la possibilité de retenter sa chance et de recommencer à zéro, le cas échéant. C'est comme si la comptabilité de l'ensemble incluait dans les coûts d'investissement le coût des tentatives manquées, que le dynamisme impliqué par cette approche compenserait par les résultats finalement obtenus grâce aux tentatives réussies (principe du « *venture capital* » !).

« *Liberalitas* » et circulation monétaire

Nous avons déjà rappelé plus haut la distinction entre dette légale et dette morale, analysée par St Thomas d'Aquin. Il est intéressant d'y revenir, car elle est à la base de l'analyse de la vertu de libéralité, qui paraît particulièrement pertinente pour notre propos¹⁸.

A la Q. 117 de la Ila-IIae, St. Thomas relie la dette légale, dont le paiement est obligatoire, à la vertu de justice, et la dette morale, qu'il est convenable de payer, à la vertu de libéralité (traduction et adaptation de la vertu de générosité selon Aristote)¹⁹. Cette dernière se définit d'ailleurs comme la vertu qui préside à l'usage convenable de l'argent (« *convenienter uti pecunia* »)²⁰.

Ce qui est particulièrement intéressant, si l'on pense au contexte commercial et financier qui a stimulé la réflexion morale à ce sujet, c'est le vocabulaire de St. Thomas. Si la vertu de libéralité consiste à modérer le rapport personnel de l'homme avec l'argent et la richesse (l'objet de la libéralité étant les richesses en tant que telles, plutôt qu'en tant que dues à autrui, ce qui serait l'objet spécifique de la vertu de justice²¹), l'effet de cette vertu est alors de rendre le sujet « *emissivus pecuniae* »²². Le terme « *emissio* » semble donc être caractéristique de la vertu de libéralité, caractérisant le moment de la dépense plutôt que celui de l'acquisition ou de la conservation de l'argent (quoique la conservation, en particulier, puisse être une préparation pour la dépense

convenable et rentrer donc dans la perspective de la libéralité)²³.

La prédominance du terme « *emissio* » et de ses dérivés dans le vocabulaire de St Thomas (terme qui d'ailleurs s'est perpétué jusqu'à nos jours avec le même sens technique !) est intéressante en ce qu'elle paraît fonder une vertu spécifique à l'activité économique : l'« émission » de la monnaie, comme d'ailleurs celle des actions, des obligations et autres dettes des sociétés et des Etats correspond analogiquement à l'apport initial au bilan (le capital) et remplit la même fonction, qui est de fournir les moyens nécessaires pour le démarrage d'une activité économique. Il s'agit de donner ou redonner une chance, en quelque sorte de prêter un futur. Le capitalisme, dans son essence première, n'est pas autre chose que cela.

Dans cette perspective, la soustraction d'argent à la circulation par un excès de thésaurisation, c'est-à-dire par un excès d'épargne, représenterait un refus de soutien à l'activité économique, et une négation de la fin spécifique de ce moyen qu'est l'argent.

Il faut donc examiner, dans le cas d'une dette, si le fait d'en exiger le paiement ne serait pas, en certaines circonstances, de nature à soustraire précisément des ressources à l'activité économique, en empêchant la remise en circulation d'un moyen financier dont le dynamisme aurait été bloqué, immobilisé, en une relation exclusivement polarisée entre créancier et débiteur, au lieu d'être mobilisé en une relation circulaire,

18. *Summa Th.*, II-II, Q. 117.

19. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 5, sol. 1.

20. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 4, sol. 2.

21. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 3, sol. 1.

22. *Summa Th.*, II-II, Q. 117, art. 1, obj. 2 (cit. d'Aristote)

23. Little, *op. cit.* (en particulier le ch. 1, pp. 3 ss.) a montré comment le début de l'économie de profit a été accompagné et soutenu par un changement radical d'attitude envers les richesses, passant de la recherche de la thésaurisation (fondement de gloire et de munificence) à la remise en circulation des trésors accumulés (en vue de financer des œuvres de construction ou l'échange de biens). Il serait tentant de voir dans les tentatives de liquidation des réserves d'or par plusieurs Etats contemporains le dernier acte de cette sorte de drame !

dont le système puisse bénéficier dans son ensemble.

Raison de dette : le prix du futur. Critique de la notion de risque

J'avais avancé, dans l'introduction, l'hypothèse que la notion de *risque*, exprimant l'acceptation de la possibilité d'une perte dans une opération financière ou commerciale, pourrait manifester l'existence d'un *coefficient de gratuité* intrinsèque à l'activité économique. On peut rappeler à ce propos que le don est un appauvrissement librement consenti et que le risque encouru par celui qui se lance dans une opération économique (le risque d'entreprise en particulier) est précisément celui de perdre une partie, voire la totalité de la mise.

Il faut remarquer que la notion générale de risque n'est pas chargée d'une connotation spécialement positive. Au contraire, prendre des risques est considéré en général comme un comportement contraire à la prudence et même souvent un comportement fautif, surtout s'il comporte la possibilité de conséquences dommageables pour des tiers. En effet ce qui est impliqué dans un comportement risqué est l'acceptation d'un mal possible, ou plus exactement l'exposition consciente de la personne à un événement dommageable, malheureux. Ce mal est accepté, bien sûr, en vue d'un bien qui est l'objet spécifique du comportement, mais il faudrait alors se demander si la recherche de ce bien ne devient pas illégitime précisément à cause de ce mal qu'elle implique, ne fût-ce qu'à titre éventuel.

En réalité, la question qui se pose à celui qui entreprend n'est pas de savoir s'il est prêt à accepter l'éventualité d'un dommage ou d'un échec, mais plutôt de savoir s'il dispose des moyens et des capacités suffisantes pour surmonter le danger, pour l'éliminer et pour vaincre le mal qui se dresse

sur son chemin. Ce qui est impliqué alors ce n'est plus l'acceptation d'un mal, mais la certitude ou du moins l'espoir raisonnable d'empêcher l'événement mauvais de se produire. Il n'y a pas de *goût du risque*, mais volonté de l'annuler, *goût de la victoire* et non pas masochisme de la défaite.

La vertu d'audace, correspondant à la passion du même nom, « consiste à assaillir ce qui est contraire à l'homme »²⁴ pour atteindre à un bien espéré : « C'est parce qu'on espère surmonter un péril menaçant qu'on l'affronte avec audace »²⁵. Le goût du risque n'existe pas plus en économie qu'ailleurs et l'impréparation (ou la malchance) de celui qui l'assume ne sera jamais un titre de gloire.

D'ailleurs, si on analyse honnêtement et sincèrement les motivations que l'on a l'habitude de comprendre sous l'étiquette du goût du risque, on s'apercevra facilement de leur ambiguïté. Ce n'est pas seulement le fait que la prudence financière conseille de « risquer » l'argent d'autrui plutôt que le sien (c'est ce qu'on appelle le « *levrage* »). La prolifération et l'affinement des techniques d'analyse du risque en gestion financière révèlent bien leur but, qui est précisément celui de mesurer le risque afin de pouvoir affiner les moyens adéquats en vue de son élimination. De cette façon l'acceptation d'un risque devient une simple (et mensongère) façon de parler, car ce qui est sous-entendu c'est qu'il n'est surtout pas question que ce risque se matérialise ! On demandera, il est vrai, à un gestionnaire financier de « *courir des risques* », mais en réalité ce ne sera que pour lui reprocher de ne pas avoir réalisé les bénéfices spéculatifs liés, selon les indices, à ces risques.

24. *Summa Th.*, II-II, Q. 127, art. 2, sol. 3.

25. *Summa Th.*, I-II, Q. 45, art. 2, rép.

En ce sens, et en tout cas du point de vue du praticien, la notion de risque n'offre pas d'éclairage valable pour reconnaître l'attitude de gratuité dans les décisions économiques.

Par contre, les remarques faites plus haut au sujet de la signification de l'« apport initial » pourraient faire l'objet d'un prolongement dans la catégorie du risque. En effet, si l'on reconduit la notion de risque à sa signification comptable fondamentale, on y reconnaîtra l'acceptation du fait que l'apport initial à toute entreprise économique est effectué dans l'ignorance du succès de l'entreprise, non pas que l'on n'ait pas suffisamment délibéré sur les chances du succès, mais parce que le futur reste essentiellement inconnaissable en tant que tel (car ce qui n'est pas ne peut pas être connu, ou « dénombré », pour utiliser l'expression très prégnante de Qohélet 26). Le risque correspond au *prix du futur*, prix qui doit rester, en un certain sens, indéterminé. Le terme de « risque » exprime non pas une gratuité, une volontaire disponibilité à l'appauvrissement, mais l'indétermination de la valeur de ce bien inconnaissable et donc non mesurable qu'est le futur.

Conclusion

La remise des dettes semble correspondre à une exigence intrinsèque de l'activité économique, qui est celle de la *mise en circulation* (« émission ») des moyens nécessaires à une production optimale des richesses et à leur remise en circulation lorsque ces moyens ont été indûment immobilisés. Une remarque de St. Thomas d'Aquin est particulièrement significative : « Le don de l'homme bienfai-

sant et miséricordieux vient de ce qu'il ressent plus ou moins d'affection envers celui qu'il gratifie, c'est pourquoi un tel don se rattache plutôt à la charité ou à l'amitié. Mais le don fait par libéralité provient de ce que le donateur est raisonnablement attaché à l'argent, sans vraiment le convoiter ni l'aimer. Aussi donne-t-il, quand il le faut, à des inconnus et non seulement à des amis. Ce don ne relève donc pas de la charité, mais plutôt de la justice, qui concerne les biens extérieurs. »²⁷

Ainsi, l'attitude correspondant à notre problème est celle de la vertu de libéralité, qui consiste en une considération équilibrée et droite de la fonction de l'argent plutôt qu'en une compassion pour les besoins ou souffrances de personnes déterminées. C'est une référence directe et générale aux exigences du *bien commun*, auxquelles il n'est pas contre nature d'ordonner l'activité économique en tant que telle.

Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'une intrusion de la dimension de gratuité dans l'économie de négoce, mais du respect des exigences de justice, propres à toute activité humaine. Justice qui exige tout de même que les dimensions complexes des situations soient analysées avec toute la rigueur de la raison, qui doit se soumettre les passions, les émotions et les intérêts politiques ou démagogiques. C'est pourquoi une attention particulière doit être donnée à la distinction des responsabilités et si, d'un côté, il est justifié de rappeler que les conséquences des erreurs des gouvernants ne doivent pas être supportées par les populations, il est également justifié, à l'inverse, de rappeler que la libération des populations d'un poids dont elles ne portent pas la faute ne doit pas se transformer en un encouragement aux gouver-

26. Qohélet 1, 15 (trad. Osty) : « Ce qui est courbé ne peut se redresser, – ce qui manque ne peut se dénombrer ».

« Dénombrer » ou « compter » une chose équivalait dans l'Antiquité à en vérifier l'intégrité et à en prendre connaissance.

27. *Summa Th.*, Q. 117, art. 5, sol. 3. Cf. également II-II, Q. 31, art. 1, sol. 2 : « C'est à la libéralité qu'il appartient de modérer la passion intérieure, de telle sorte que l'on n'excède pas dans la convoitise ou l'amour des richesses ».

nants à utiliser ces populations comme des otages ou des moyens de faire pression sur la communauté internationale.

Pourtant, toute vertu n'est rien sans la charité²⁸ et, sans relever directement de la charité, la vertu de libéralité (que St. Thomas définit comme « vertu annexe » ou « partie potentielle » de la justice) s'y rattache organiquement. A notre sens, le lien pourrait être reconnu à travers l'image du bilan universel. En effet, l'acte de remettre en circulation les moyens de production des richesses – acte qui, nous l'avons vu, revêt aussi la signification de

redonner une nouvelle chance, d'ouvrir à nouveau des perspectives pour le futur – se rapporte analogiquement et proportionnellement à l'acte initial du Créateur, qui a constitué le « capital initial » de l'entreprise Terre. Or, cet acte d'imitation, cette adhésion au projet providentiel, n'est autre qu'un acte d'union, d'amour, qui porte précisément le nom de Charité.

La remise des dettes légales conduit ainsi à la remise des dettes morales et coopère, dans un domaine certes déterminé, mais fondamental, au rétablissement des principes d'une Civilisation de l'Amour.

28. 1 Cor. 13, 1-13.

The Jubilee in Religious Traditions

Jubilé et traditions religieuses

Jean-Marie Thiveaud,
Conseiller scientifique,
Ministère de l'Economie
et des Finances, Paris

Dette, dépôt, alliance, confiance, aumône, charité dans les traditions religieuses

Abstract

The author reviews the role of debt in various religious traditions. In each case, debt establishes an unequal, vertical relationship which is entirely characteristic of that between God and man. In this sense, sacrifice releases man from his debt towards the world above. By this means, one obtains from the gods credit which is guaranteed by belief in their power. Religion therefore creates between God and the believer a kind of financial, yet non-commercial, relationship. Thus, in the biblical tradition, the Covenant represents God's choice of a partner who finds grace in his eyes. This pact between two contracting parties whose power is not equal also lies at the foundation of law and ethics, in other words man's responsibility towards life, the world and the future. Seen from this point of view, the concepts of debt and deposit take on a sacred character. It is therefore not surprising that Exodus imposes such heavy responsibilities on the depository of an object.

Au commencement était la dette¹, proclame inlassablement le Vêda², ces textes sacrés de l'Inde ancienne, qui conçoivent le monde, la vie, l'homme, l'univers socio-cosmique des ethnologues, au travers de cette notion primordiale de la dette. Au berceau de notre civilisation indo-européenne, en effet, l'homme, dès sa naissance, est un paquet de dettes ; Mitra, le dieu de la mort, lui confie sa vie comme un dépôt, donc une dette privilégiée. Il n'a pas le choix de refuser cet endettement arbitraire venu d'en haut et dont il obtiendra, peut-être mais peut-être seulement, la liquidation en mourant. Cet homme qui n'a pourtant jamais emprunté à quiconque avant de naître devient, aussitôt né, la proie d'une foule de créanciers. Les dieux, les

1. « Abolis les dettes contractées par moi, puissé-je ne pas payer pour les dettes d'un autre, ô Roi ! Il y a tant d'aurores qui n'ont pas lui encore. » : Rg Veda, II, 28-9 ; in : Renan, E., 1857, *Etudes védiques et paninéennes*, Paris. Voir aussi les très nombreuses réflexions de Nietzsche sur la dette ; la citation ci-dessus vient d'ailleurs en exergue à son *Aurore*.

2. Les travaux les plus déterminants sur ces questions ont été réalisés par Charles Malamoud, apportant ainsi de grandes lumières sur les mécanismes inauguraux des transactions financières. Voir notamment Malamoud, Ch., 1980, *Purusarârtha 4, la Dette*, Paris, E.H.E.S.S. ; *Lien de vie, nœud mortel, les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris, E.H.E.S.S., 1988 ; *Croyance et finance dans l'Inde ancienne*, in R.E.F., n°hors-série, *La Caisse des dépôts, 175 ans*, septembre 1991.

ancêtres, le Véda, les saints, les hommes ses contemporains lui tissent un inextricable filet de devoirs, d'obligations qu'il lui faut acquitter à tout moment. Et cette incertitude sur la garantie d'une libération définitive est le drame de la condition humaine³.

L'existence est marquée de l'empreinte ineffaçable du manque et, si l'homme veut vivre dans la dignité, il lui faut, incessamment, payer ses dettes. Il règle ses dettes aux dieux par le sacrifice, aux Védas et aux saints, en récitant le rituel, à l'égard de ses ancêtres, en engendrant à son tour des enfants, auprès de ses contemporains en pratiquant l'hospitalité.⁴

Ainsi et d'entrée de jeu, le sacré puis le religieux adoptent le discours technique du paiement, de la finance. En sanscrit, dette et devoir sont un même vocable, *Rna*, mot souche sans autre parenté sémantique, qui vaut aussi bien pour les transactions matérielles que les nécessités morales. La dette est constitutive du monde, elle n'est pas une faute mais pourtant le manquement à la dette devient un forfait, le crime contre l'ordre universel.⁵ Transposée du domaine du sacré à celui des relations sociales, la dette et son cortège d'obligations religieuses et civiles forment ainsi le premier chaînage du droit archaïque et l'homme qui ne peut acquitter sa dette devient l'esclave de son

3. Tertullien se fera l'écho, un bon millier d'années plus tard, de cette tradition en disant qu'« au commencement, Dieu créa l'angoisse. »

4. « Il a payé sa dette, il a trouvé l'immortalité, celui qui a vu le visage d'un fils né de lui. » Aitareya Brāhmana VII, cité par R. Pannikar, *cf. infra*.

5. Dans le panthéon de l'Inde primitive, une divinité est en charge du jugement et de la sanction en cas de défaillance à la dette : Varuna est ce dieu terrible toujours muni d'un lacet pour étrangler le contrevenant. « Relâche en haut le lacet supérieur, ô Varuna, en bas le lacet d'en bas, de coté le lacet médian », chantent les textes sacrés du Véda.

créancier, qui a aussitôt droit de vie et de mort sur son débiteur insolvable⁶.

Aujourd'hui encore, dans les langues de l'Ouest de l'Afrique, comme en hébreu ou en arabe, la dette exprime une contrainte par pression, par compression, vis-à-vis d'un homme qui n'a pas le choix, et elle induit un rapport de verticalité et d'inégalité, chacun essayant de desserrer le lien, d'obtenir la libération de la dette. Varuna, dieu de la mythologie indienne, est muni d'un lacet pour punir le contrevenant. Le plus grand châtiment romain pour crime de trahison, est l'étranglement par un lacet de cuir, comme, il y a cent ans à peine, le lacet de soie restait embusqué dans les couloirs de la cité impériale, en Chine, à Istanbul, dans le sérail des sultans ottomans.

Sacrifice, foi et crédit

Dans le système indien, comme, au reste, dans la plupart des vieilles civilisations voire chez les derniers primitifs d'aujourd'hui⁷, le moyen dont dispose l'homme pour se libérer de cette dette à l'égard du monde d'en haut est le sacrifice, le sacrifice solennel objet de toutes les attentions pour les spécialistes de l'Inde ancienne. Au delà des détails

6. Voir toutes les pratiques liées à l'endettement, en Occident, en Inde ancienne et contemporaine, en Chine, au Japon, etc. Cf. Malamoud, Ch., 1988, *Lien de vie, nœud mortel, les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris, E.H.E.S.S. ; Thiveaud, J.-M., *L'ordre de la dette, petite histoire panoramique de la faillite*, in *Revue d'économie financière*, n° 25, été 1993.

7. Voir les travaux de D. de Coppet sur les Aré-Aré, en Mélanésie aujourd'hui. Sur l'Inde, Levi, S., 1966, *La doctrine du sacrifice* (1re éd. 1898), Paris, P.U.F. ; également les travaux de Ch. Malamoud, déjà cités ; sur l'ensemble indo-iranien, Heestermann, J.-C., *Vratya and Sacrifice*, in *Indo - Iranian Journal*, vol.6, n° 2, 1962. Sur les considérations plus monétaires, Aglietta, M., Orléan, A., 1984, *La Violence de la monnaie*, Paris, P.U.F., où sont repris les thèmes de Girard, R., 1982, *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset.

précis, il semble clair cependant que, par ce geste du sacrifice, l'homme est engagé dans une logique particulière de compensation qui est celle du rachat, bien étudiée par les linguistes et anthropologues de notre siècle. E. Benveniste, par exemple, explique comment l'acte du rachat précède toute forme d'achat et/ou de vente, se fondant donc sur le principe de la dette. Le rachat inscrit dans le sacrifice ne se justifie, en effet, par aucun achat antérieur, comme, dans les relations entre mortels, le rachat du prisonnier ou de celui qui a été réduit en servitude. Rachat et paiement libérateur de la dette vont de pair, ces gestes instaurent l'acte financier, ils précèdent toute forme d'acte d'échange, au sens économique, ils restent fondamentalement soumis au mystère de l'arbitraire suprême, d'une forme de souveraineté.

Dans le cas précis du sacrifice solennel, l'opération exige du sacrifiant un acte de foi, en sanscrit *śraddha*, mot qui signifie « croyance » et qui organise une relation verticale, des dieux vers les hommes. En suivant Benveniste, cette croyance, cet acte de foi, est le moyen pour l'homme de bénéficier du **kred*, un autre mot souche des langues indo-européennes⁸. La dette, dans son principe, est négociable, elle doit être rachetée, notamment par le sacrifice mais la foi, la croyance constitue le moyen de paiement de ce rachat. Le but de l'existence consiste dans cette négociation avec l'univers supérieur pour réduire, s'il se peut, l'étreinte étouffante du lien de la dette, et obtenir des dieux un crédit,

8. E. Benveniste fait l'hypothèse, d'un point de vue linguistique, que la racine indoeuropéenne ** Kred*, qui donnera le « *credo* » latin, le crédit, la créance, la croyance, signifie à la fois « la puissance magique en un être dont on attend protection » et « le gage, l'enjeu ; quelque chose de matériel, mais qui engage le sentiment personnel, une notion investie d'une force magique appartenant à tout homme et qu'on place dans un être supérieur. » cf. Benveniste, E., 1969, *Le Vocabulaire des institutions européennes*, Paris, Minuit, T.I., pp.121 & 179.

gagé sur la croyance dans leur pouvoir dont ils cèderont une parcelle à l'homme fidèle. Le crédit, l'acte financier, distinct de l'échange économique, se situe ainsi dès l'origine dans la logique de la rédemption et non dans celle de l'achat ou de la vente, de la production et de la consommation⁹. Le **kred*, comme la *śraddha* ou la *fides* latine, procède d'en haut, les dieux accordent leur crédit aux hommes, la croyance religieuse induit la notion technique de la créance, du paiement et du gage¹⁰. Le rachat de la dette introduit l'homme, d'emblée, dans un rapport particulier que l'on peut dire de type financier, distinct de la convention ou du contrat qui toutefois en découlera¹¹.

Dieu et Mammon

Pétris de culture judéo-chrétienne, les pays occidentaux ont toujours géré avec difficulté les rapports de l'argent et de la moralité. La tradition proprement judaïque est, dans ces domaines, plus unifiée dans la mesure où les frontières entre la culture et le culte n'existent pas et que le lien entre l'éthique et l'argent devient ainsi constitutif. Les mots eux-mêmes qui signifient l'argent sont multiples et ouvrent, chaque fois, sur des principes de morale quotidienne, individuelle et collective¹². L'Ancien Testament et la législation hébraïque mettent en avant la souveraineté de Dieu sur toute vie et à laquelle tout est soumis. La vie humaine représente donc la première barrière contre l'agression possible de l'argent et les comportements décou-

9. Malamoud, *op. cit.* ; Benveniste, *loc. cit.*

10. Benveniste, *op. cit.*

11. Malamoud, Ch., Finance et croyance, in *R.E.F.*, n° hors-série, *La Caisse des dépôts-175 ans*, septembre 1991.

12. Voir Ellul, J., L'argent, in *Etudes théologiques et religieuses*, 1952 ; texte repris dans *L'Homme et l'argent*, 3ème. éd. augmentée, Lausanne, Presses bibliques universitaires, 1979.

lent de ce principe, l'argent peut être l'ennemi de l'homme, il n'atteint pas Dieu.

Jésus et le Nouveau Testament transforment cette vision du monde en donnant avec insistance une sorte de personnalité à l'argent, Mammon, l'un des quatre noms hébraïques, qui est personnifié comme l'adversaire par excellence du Fils de Dieu et de ses émules. La parabole fameuse et paradoxale de « l'intendant infidèle » illustre cette nouvelle orientation, lourde de conséquences, et en raison même de son caractère ambigu, pour les temps et les mondes à venir.¹³

Les exégètes disputent sur l'origine du vocable, souvent utilisé dans les textes judaïques, Targum, Mishna, Talmud, pour symboliser l'argent ou les richesses. Mammon renvoie ainsi et à « moneh » qui signifie à la fois « compter » et « être responsable¹⁴, prendre ses responsabilités », et à « 'âman » qui évoque la fermeté, la foi, la confiance, mot lui-même apparenté au célèbre « amen ». Jésus, qui aurait trouvé son inspiration dans le mouvement des « Pauvres », les Ebionites, fait donc, en araméen, un jeu de mots que le grec ne saura pas traduire entre « Mammon » et « Aman », entre l'Argent et la Foi en Dieu, entre le Calcul et la Grâce.

Au delà des implications morales voire parfois des innovations très techniques et financières que cette conception vient engendrer- la prévoyance du XVIIIe siècle y puisera une part de sa justification, la relation que la civilisation judéo-chrétienne établit entre la finance et la confiance, entre l'argent et la croyance renoue en fait, d'un point de vue anthropologique, avec une constante archaïque

13. Martin-Achard, R., Notes sur Mammon et la parabole de l'économe infidèle, in *Etudes théologiques et religieuses*, Paris, 1953.

14. Voir notamment Ouaknine, M. A., Les Quatre noms de l'argent, in *Revue d'économie financière, numéro hors-série, La Caisse des dépôts, 175 ans*, Paris, septembre 1991.

dont les mythes indo-européens, persans, romains, scandinaves fournissent des expressions.

Car Mammon, l'Argent, est considéré par le Christ comme une « Puissance », au sens très précis que lui donnent les textes indiens ou iraniens ou bibliques, lorsqu'ils parlent des « Trônes, Puissances et Dominations », ces entités proches de la divinité, archanges du Mal, « archidémons », certes soumis au Dieu de la Bible comme aux maîtres des divers panthéons mais en permanente sédition, occasions de désordre et de tribulations¹⁵. La doctrine évangélique, en personnalisant ainsi l'Argent, souligne à la fois le caractère autonome et agissant de l'argent, présenté non plus comme un objet mais comme un sujet à part entière et la puissance spirituelle dont il est doté et qui lui permet d'asservir l'homme et le monde, de devenir le maître des esprits et des cœurs, comme Dieu auquel il s'oppose. Comme d'ailleurs dans la tradition biblique mais en termes plus explicites et violents, la question de l'argent est de nature spirituelle plus que morale, l'argent est dans le camp de Satan, dans l'ordre du mensonge, de la séduction, de la tentation. Cette distinction catégorique, qu'évoquent maints discours et paraboles de Jésus, pèsera lourdement sur les mentalités de la Chrétienté à venir et fera l'objet de disputes et de sécessions récurrentes au fil du temps. La secte des Ebionites, ces « Pauvres » de Palestine qui jouent, semble-t-il, un rôle important dans la naissance du christianisme, continuera de faire en quelque sorte des adeptes au sein des églises pendant deux mille ans, lorsque viendront s'élever, très régulièrement, les mouvements des « spirituels », des « pauvres », de la « révolution », dont l'un des thèmes de mobilisation est la résistance au pouvoir de l'argent¹⁶. Cette association

15..cf. Georges Dumézil et bien d'autres auteurs.

16. Voir notamment Lubac, H. de, 1980, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Bruxelles, Le Sycomore, 1980, 2 vol. et les travaux de G. Le Bras, M. Mollat, etc.

entre le Mal ou la Mort et l'Argent, cette opposition entre l'Esprit de Dieu et celui de l'Argent, induisent aussi, naturellement, une liaison entre le phénomène financier et le phénomène du scandale qui, selon son intensité ou sa manipulation, modifient les points de vue et les comportements.

La simonie, religion et crime d'argent

L'histoire de Simon le magicien, contée par les Actes des apôtres, est, à cet égard, très éloquente et constitue l'archétype du scandale financier dans la communauté chrétienne et plus tard dans l'institution ecclésiastique où la simonie est un crime scandaleux dont l'importance justifie ensuite l'appel public au scandale¹⁷.

Dans la ville de Samarie, un magicien fameux, Simon, adhère à la prédication de l'apôtre Philippe et son statut d'enchanteur ne paraît gêner personne, il n'est pas incompatible avec celui de baptisé. Mais, passée la première étape d'annonce par la parole de la « bonne nouvelle », les chefs des apôtres, Pierre et Jean, viennent imposer les mains aux membres de la communauté et leur insuffler l'Esprit saint reçu à la Pentecôte. Fasciné, en bon professionnel des miracles, par les procédés et sans doute leurs effets, Simon veut recevoir ce don de l'imposition de l'Esprit et se déclare prêt à payer le prix fort. Les apôtres s'écrient « le don de Dieu ne peut être estimé en termes d'argent » et ils menacent Simon de la perte éternelle. Ce dernier, apparemment, se repent et rentre dans le rang mais son geste va devenir le symbole pluriséculaire de la dérive sacrilège, lorsqu'un prêtre, un clerc négocient leurs services et les sacrements contre finance ou gratification. De même que l'on ne peut servir à la fois Dieu et Mammon, de même s'opposent radicalement l'univers divin du don et le monde diabolique des affaires d'argent.

17. Act. VIII, 4-25.

Dans le creuset primitif de la civilisation indo-européenne, comme dans l'ancien univers sémitique, deux grandes notions sont en cause, les « puissances occultes et malignes », d'une part, qui sont pour les humains autant de manipulateurs de pièges et d'embûches mortels et, d'une autre part, le motif essentiel de la foi, de la fidélité, de la confiance, sur lequel va s'appuyer la finance.

Dettes, sacrifice et alliance

Dans les deux Testaments, le motif de la dette est omniprésent selon la même acception religieuse et technique qui ne trouvera sa dérivation en « faute » ou culpabilité que tardivement, lorsque les théologiens carolingiens s'efforceront de fusionner le droit romain et les coutumes germaniques et de distinguer, dans l'ordre théocratique, la suprématie de l'Eglise de la souveraineté impériale ou royale. Le « *dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* » du *Pater*, les promesses du Christ à Pierre « tout ce que tu auras lié (ou délié) sur la terre sera lié (ou délié) dans le ciel » expriment très strictement, en araméen, en grec et en latin, le mécanisme technique de la dette, hors référence directe au péché.

Dans sa thèse sur *le Fondement théologique du droit*, publiée en 1946, Jacques Ellul, en comparant droit naturel, droit divin, droit humain, introduit, dans le système du droit divin, cette dimension spécifique de l'alliance. Il a repris ce thème plus tard dans différents travaux sur le sacré, en établissant des liaisons avec le monde politique et religieux de la Rome antique, mais sans jamais y associer, comme je m'y aventure, l'élément financier.¹⁸

18. Ellul, J., 1946, *Le Fondement théologique du droit*, Paris-Neuchâtel, Delachaux-Niestle, 1946 ; Id., *Loi et sacré, droit et divin*, in *Le Sacré*, Paris, Aubier, 1974.

Dans la tradition biblique, l'alliance est une donnée fondamentale et il conviendrait d'examiner comment cette figure est éventuellement en place dans d'autres civilisations et comment elle a pu intervenir dans la construction politique du Haut moyen-âge dont nous sommes héritiers, même dans nos temps modernes et réputés démocratiques. Le terme hébreu, *berith*, renvoie à l'idée du choix et de l'élection par Dieu d'un partenaire qui, en quelque sorte, « a grâce à ses yeux ». « L'alliance, explique Ellul, est d'abord une grâce » et dans une certaine mesure, le *berith* nous rapprocherait peut-être de la notion indo-européenne du **kred* ou du **beidh*.

Dieu choisit qui il veut, comme il veut, l'alliance est un acte de souveraineté, révélant Dieu à l'homme, mais qui prend aussi la forme d'un contrat, Ellul parle de « contrat d'adhésion », que l'on retrouve dans le latin de la Vulgate qui emploie le mot *foedus*, le pacte, le traité, et nous ramène donc dans le champ du **kred* et de la *fides*. Benveniste fait ressortir « la signification précise, très forte (de ce mot), pacte établi à l'origine, entre contractants de puissance inégale » et les références qu'il emprunte à Lucrèce et Virgile ramènent au même motif des *aeterna foedera*, « lois éternelles »¹⁹. L'alliance judéo-chrétienne marque donc un lien de type particulier qui signe à la fois la justice de Dieu, une « grâce » au sens judiciaire de la grâce présidentielle, « grâce » qui n'est pas une amnistie, et la reconnaissance de l'homme comme créature libre, comme sujet. Les formes variées d'alliance, dans la Bible, entre Dieu et Adam, Noé, Abraham et les mille figures du Peuple élu, ont aussi le même but de réunification, de rétablissement relatif de l'ordre originel du paradis perdu par la faute de l'homme. Le

19. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, op. cit., t.1, p. 119.

caractère inégalitaire est évident pour chacun des partenaires et Dieu pose les conditions de l'alliance qui sont aussi les conditions de la vie de sa créature, selon ce processus d'élection, de crédit accordé par Dieu à l'homme. De cette alliance découlent à la fois la loi de Dieu et les droits des hommes, un cadre juridique est ainsi établi qui fait de l'homme, insiste Ellul, un « sujet de droit ». Les conditions de Dieu sont, par ailleurs, assorties de gages concrets qui nous ramènent inéluctablement à la figure du lien, de l'obligation, de la déprivation, de la part manquante, qu'il s'agisse de l'arc-en-ciel de Noé, des sacrifices d'Abraham, de la circoncision ou des tables de Moïse, pour parvenir enfin à la nouvelle alliance du Christ, victime universelle qui se substitue à l'humanité. Et, comme en attestent maints exemples du récit biblique, le gage de l'alliance est souvent traduit en termes financiers voire même monétaires. La première référence à l'objet monétaire, dans la Genèse, se trouve dans le récit de la première alliance avec Abraham où interviennent des sicles d'argent. Là encore et revenant à la Bible, la première alliance avec Abraham fonde la terre qui sera, par la seconde alliance, celle du peuple élu.

Le gage de l'alliance, le paiement

Le récit biblique du sacrifice d'Abraham réunit tous les éléments de cet acte financier : il fait suite à l'épisode de l'alliance avec l'Eternel, nous montre, dans l'holocauste, la libation du sang de la victime sur le feu du sacrifice, la substitution du bélier à Isaac, en gage de la foi d'Abraham, la promesse par l'ange, « parole du Seigneur », d'une prospérité traduite par la numération et enfin l'installation définitive du clan, en terre étrangère, à Bersabée. Les mécanismes fondamentaux de l'acte financier sont donc en place, mais le recours explicite à la monnaie par

Abraham et au premier achat effectué contre de l'argent, qui est un achat de terre, intervient un peu plus tard²⁰. Après la mort de sa femme, Sara, Abraham s'obstine à acheter à prix d'argent, et non pas à les recevoir en don ou contre quelque objet comme le propose son vendeur, le champ et la grotte de Makpela pour pouvoir y ensevelir Sara. Ce choix répond à une volonté précise puisque par cet achat opéré avec un gage symbolique, Abraham l'étranger devient vraiment propriétaire en terre de Canaan, il va pouvoir y établir sa demeure, celle des morts de sa famille, et fonder son foyer promis à accueillir une abondante postérité.²¹

L'alliance devient de cette manière et prioritairement le fondement du droit : la justice est révélée à l'homme par Dieu, en même temps qu'elle fait naître une éthique dont le droit ou les principes juridiques ne sont qu'une fraction. Mais l'alliance a comme contrepartie le Jugement dernier et se place donc dans une perspective eschatologique ou plutôt si elle inscrit l'homme, le monde dans l'histoire, qui est aussi celle du droit et de ses mutations dans l'espace et le temps, l'alliance ouvre simultanément la catégorie des fins ultimes, elle pose avant tout la responsabilité de l'homme devant la vie, le monde, l'avenir.

En tout état de cause, le sacrifice crée un lien entre les deux univers des dieux et des hommes, une alliance de protection entre le fort et le faible, une première manifestation d'une justice qui est cependant particulière parce qu'elle est de type substitutif. En effet, de même que la figure du Christ qui se

substitue à l'humanité, de même, dans son étymologie primitive et unique, mêlant religieux et technique, le *Kred devient le gage, l'enjeu de l'alliance entre les hommes et les dieux, entre la vie et l'après-la-vie, il est le signe de la libération de la dette. Ainsi, dans l'ordre originel et sacré de la dette, du sacrifice et de l'alliance, survient l'acte financier, dans son ambivalence constitutive, comme révélation et reconnaissance d'une souveraineté, comme reconnaissance et révélation d'une liberté.

Intervient alors, dans l'histoire, la traduction anthropomorphique de ces liens de confiance et de souveraineté, avec, dans le registre indo-européen, la figure classique du brahmane, puis celle du roi-sacrificateur, qui trouvent leurs symétriques dans le monde sémitique et dans la majorité des civilisations anciennes. Le droit s'inscrit dès lors dans un ordre de type symbolique, qui permet, rapporté au registre sacré, de conforter dans les consciences de chacun cette part inégalitaire, cette déprivation de l'origine. Une justification est ainsi donnée au manque puisque l'homme sera toujours situé dans ce rapport symbolique, dans un système d'équité dont l'on sait dès le départ que le point d'équilibre ne sera jamais atteint.

Dette et dépôt

Au nombre des Lois que Yaweh dicte à Moïse sur le Mont Sinaï, il en est une qui concerne « les atteintes à la propriété ». Il ne s'agit pas du vol en lui-même tel qu'il a été condamné par le Dixième Commandement, mais bel et bien du dépôt. Or, les dispositions et les précisions que l'on rencontre sont tout à fait étonnantes.

Les coutumes et traditions les plus anciennes, les codes les plus archaïques et les plus élémentaires régissent déjà le dépôt, car il est bien question du

20. Gen. 22. Mon interprétation est expéditive et mérite d'être discutée ; sans doute existe-t-il une gamme de lectures talmudiques sur ce sujet.

21. Gen. 23, 3-20. voir Ouaknine, M. A., Les quatre noms de l'argent, in R.E.F., n°hors série, La Caisse des dépôts-175 ans, septembre 1991.

dépôt dans les lignes que l'on vient de lire, et elles définissent en fait la responsabilité du dépositaire et les conditions selon lesquelles ce dernier pourra être exonéré.

Il ressort de ce texte que lorsqu'il y a eu dépôt – par « garde » on n'entend pas celle qu'assure l'emprunteur ou le locataire, car ces questions font l'objet d'une réglementation particulière²², la principale obligation du dépositaire consiste dans la restitution de la chose déposée à son propriétaire. Quand la « chose » est un animal, ce bien dont l'importance est vitale dans une société de pasteurs nomades, cet animal, et non un autre de la même espèce, doit être restitué tel qu'il a été confié. Le chapitre de l'Exode de la Bible ne dit pas si la restitution d'un objet quelconque ou d'une somme d'argent peut se faire par une chose de la même espèce, voire par quelque chose qui serait censée être son équivalent, ou s'il convient de rendre le même objet ou la même portion de métal. Néanmoins, lorsqu'il s'agit du bétail, puisque ce texte a trait à l'animal tel qu'il est au moment de sa restitution (blessé, mort, déchiqueté), cela ne fait aucun doute. Aussi, le dépositaire ne devient jamais le propriétaire du bien dont la garde lui échoit : il en est uniquement le conservateur. Et tel est bien le rôle du dépositaire, être et demeurer le gardien ou le conservateur, mots qui ici apparaissent comme synonymes. Le texte biblique n'en envisage pas moins les différents cas où le dépositaire peut être exonéré de sa responsabilité envers le déposant. Ces cas sont peu nombreux et participent d'une saine logique : le dépositaire ne voit pas sa responsabilité mise en cause quand entrent en ligne de compte un ou des tiers, voleurs et pillards, de même lorsqu'il s'agit d'un cas de force majeure, l'attaque du « dépôt » par

des bêtes sauvages. Dans tous les autres cas, si le dépositaire ne peut restituer le dépôt ou si l'intégrité de la « chose » a été atteinte, il est soumis à « compensation », à savoir qu'il doit compenser la perte subie par le propriétaire sur ses propres biens. Si le dépositaire est convaincu de vol, il devra à sa victime le double du bien si l'on retrouve la « chose ». Mais la compensation pourra être portée jusqu'au quadruple, voire au quintuple de la valeur initiale en cas d'un vol de bétail et que le fruit de l'appropriation criminelle aura été vendu ou débité.

Toutes ces dispositions apparaissent aujourd'hui encore comme équitables. Cependant, l'exonération du dépositaire demeure soumise à l'approbation de l'autre contractant. De fait, « *le propriétaire acceptera et l'autre ne donnera pas de compensation* », mais, a contrario, si le propriétaire refuse la restitution de l'animal dans l'état où il se trouve, la compensation reste due. Autre point important, si l'animal confié est volé en présence du dépositaire (« près de lui »), la sanction s'appliquera aussi, car il importe que le dépositaire défende le dépôt qui lui a été confié, et qu'il le fasse aussi bien, aussi bravement que l'aurait (sans doute) fait le propriétaire lui-même... Ce qui relève encore d'un solide bon sens allié à de rudes mentalités : en effet, si le voleur a pu commettre son délit sans en pâtir, c'est que le gardien qui se trouvait là n'a pas réagi comme il l'aurait dû. Sa réaction pour défendre le « dépôt », qui, malgré tout, demeure sacré, aura manqué de vigueur et de courage, voire il aura peut-être fui, ce qui est impardonnable, ou pis, il aura pactisé et trouvé quelque accord avec le voleur. Le cas d'exonération fondé sur l'irruption d'un tiers se réduit dès lors comme peau de chagrin. En conclusion, le vieux droit des tribus hébraïques ne pardonne complètement sa défaillance au dépositaire que dans un cas précis, celui de l'agression du « dépôt » par une bête sau-

22. Exode, XXII, 13.

vage. Et, par voie de conséquence, l'exonération de responsabilité demeure suspendue à la preuve de la cause de la destruction, c'est-à-dire la présentation de la dépouille de l'animal déchiqueté que le dépositaire « apportera en témoignage ».

L'extrait du texte de l'Exode cité plus haut s'intéresse très largement aux animaux, mais, en revanche, il reste très sibyllin, voire lacunaire quant au dépôt d'argent. Les espèces étant en ces temps (vers les XIIIe-XIIe siècles av. J.C., et même après) inexistantes parmi les peuples du désert proche-oriental (des sicles d'argent – disques métalliques – apparaissent dans les négociations mais le troc demeure de loin le moyen d'échange le plus important), les législateurs n'ont guère dû s'en soucier. Toutefois, leur régime juridique semble être calqué sur celui du bétail, ce bétail qui était la principale richesse de ces peuples, l'affirmation de leur puissance et l'expression de leur fierté.

Quelle que soit la chose déposée, chaque fois qu'elle disparaît ou qu'elle subit quelque atteinte, la loi prévoit que l'on soupçonne le dépositaire d'avoir « mis la main sur le bien d'autrui », un jugement de Dieu (de Yaweh, d'Elohim) s'impose alors pour laver le dépositaire de tout soupçon de culpabilité. Cette disposition qui ne laisse pas d'être récurrente, semble attester d'une méfiance commune à l'égard du dépositaire, méfiance encore confirmée par les difficultés (principalement de preuves) opposées à son exonération de responsabilité.

Il en ressort que les Hébreux semblent placer la confiance au centre du contrat de dépôt. Ce trait du contrat concerne en premier chef le dépositaire qui est, bien sûr, l'élément le plus faible de l'accord, le dominé face au dominant. Celui qui apparaît comme l'individu le plus fragile de la chaîne sociale sera aussi, a priori, le plus suspect, celui à qui l'on n'accordera pas sans preuves, sans analyse, la confiance ; le propriétaire étant l'homme établi,

il sera, dès l'abord, exempté de tout soupçon préliminaire.

La confiance quant à la loyauté du dépositaire et dans sa diligence à tout restituer et dans les délais convenus, justifie à elle seule l'attitude du déposant qui prend le risque de voir son bien soustrait à son contrôle, à sa puissance, lui qui accepte de ne plus exercer directement son pouvoir sur la chose confiée : sans confiance, point de dépôt. Et cette confiance repose elle-même sur les garanties que la loi apporte d'une sanction qui punira le dépositaire infidèle. Aussi a-t-on compris dès les temps immémoriaux qu'il convenait d'inscrire au cœur même du texte sacré les règles qui régissent la responsabilité de celui-ci. Ainsi, dans cet exemple tiré du texte « juridique » de l'Exode, la plus vieille loi des Hébreux, s'applique ce qui semblait être alors la garantie suprême, c'est-à-dire le jugement de la Divinité reconnue par tout un peuple. Par elle-même, elle était l'engagement du déposant.

Viendra ensuite chez les Hébreux le plus sacré des dépôts, celui qui est fait dans le Temple de Salomon à Jérusalem, et Yaweh y préservera tout particulièrement les biens des veuves et des orphelins²³. Le Livre des Maccabées rapporte qu'Héliodore tenta un jour de s'accaparer par la force les dépôts du Temple. Mais alors, un cavalier d'or vêtu le bouscula et deux autres le battirent : « Léser des gens qui avaient fait confiance en la sainteté du Lieu, dans le caractère sacré et l'inviolabilité d'un Temple sacré dans le monde entier, était une chose absolument impossible. »²⁴

Dès lors nous nous retrouvons aux fondements mêmes de toutes ces notions complexes de « dette », de « dépôt » et de confiance réciproque qui doit exister entre le dépositaire et le déposant.

23. *Maccabées*, II, 3, 10.

24. *Ibidem*, II, 3, 12.

On comprend ici comment elles ont pu passer du sens sacré à leur utilisation « triviale » dans le monde des choses marchandes...

Charité, aumône

Si l'on remonte aux origines de la charité, l'on retrouve la notion d'aumône, au travers d'un signe de monétarisation, des pièces, présente dans la tradition hébraïque. Dans le modèle du sacrifice, l'homme apporte des animaux, et pour l'entretien du prêtre, il porte de l'huile, par exemple. Dans le cas de l'aumône, il y a un passage monétaire, un phénomène de transformation et de redistribution. La charité est une vertu qui s'exprime notamment par l'aumône qui a, elle-même, une fonction de redistribution, elle ne constitue pas un rituel. L'aumône est le trésor du temple et une part du trésor du temple est distribuée aux pauvres, elle est médiatisée par la religion. Dans la tradition hébraïque, existe une codification extrêmement stricte de la charité, avec des textes qui disent que le juste doit donner dix pour cent de son bien en

aumône, et s'il donne plus, il est fou. S'il donne moins, il fait figure d'avare. La charité est dans l'ordre du don et non dans l'ordre de l'échange.

L'on a voulu donner à la charité une comptabilité, et pour inciter les gens à faire la charité, y associer des promesses. Dans le christianisme, il n'existe pas de codification, mais la charité reste ouverte sur la gloire éternelle. La charité finit par remplacer toute une organisation sociale qui est prise en charge aujourd'hui, en France ou ailleurs, par la Sécurité Sociale et les autres systèmes de prévoyance. Chez les Protestants, le cas est un peu différent au regard de la charité puisque le but de vie chrétienne y est le détachement des biens de ce monde, en donnant les biens de ce monde, l'homme se libère.

En grec, l'aumône se traduit par « *élémosina* » et l'aumône a donc, en quelque sorte, une fonction religieuse. On retrouve le même mécanisme chez les Chinois avec les sapèques, offertes à la fois aux dieux ou aux prêtres, et là aussi l'aumône fait partie du rituel religieux.

Raphael Jospe,
Professor, The Open
University of Israel,
Jerusalem

Jubilee and the Chosen People: Inclusive and Exclusive Dynamics of the Jubilee

Resume

Le Jubilé ne peut se comprendre sans référence au Sabbat, lequel commémore à la fois la création du monde et l'exode hors d'Égypte. En ce sens, il témoigne de ce que Dieu est le propriétaire ultime de la terre et du peuple d'Israël, dont la régénération périodique est assurée par le respect des préceptes sabbatiques et jubilaires. Les prescriptions du Jubilé ne s'appliquent pas indifféremment à tous les résidents en Israël et le degré de parenté avec le peuple juif détermine le niveau des droits et des obligations inhérents au Jubilé et au Sabbat. Le Talmud, qui insiste sur le caractère éducatif et moral du Jubilé plutôt que sur ses implications sociales et économiques, a permis certains assouplissements de ces prescriptions, laissant ainsi la porte ouverte à une réactualisation du Jubilé et de l'année sabbatique. Il y a toutefois à ce propos un désaccord entre les Ultra-orthodoxes (favorables) et les religieux sionistes (défavorables, car cela impliquerait un recours aux produits arabes). La combinaison de l'idéal biblique et du pragmatisme talmudique doit ici constituer une référence pour tout projet de réactualisation contemporaine du Jubilé.

Methodology¹

Leviticus 25, which contains the core of the Torah's laws regarding the seventh year of sabbatical release (*shemittah*) and the fiftieth year of Jubilee (*yovel*) begins with the words: "These Lord spoke to Moses on Mount Sinai, saying". Rashi (Rabbi Solomon ben Isaac, 1040-1105), the pre-eminent medieval Jewish Bible and Talmud commentator, quoting the ancient rabbis in the Sifra² asks:

What does the subject of the year of release have to do with Mount Sinai? Were not all the commandments given at Sinai? But just as the general rules, specific principles and minutiae of the year of release derive from Sinai, so were the general rules, specific principles and minutiae of all [the commandments] given at Sinai.

Rashi and the ancient rabbis are asking here a profound question regarding the authority of the biblical text. They note that the Torah informs us,

(All translations into English are the author's, unless otherwise indicated).

1. This paper is based in part on my article, "Sabbath, Sabbatical and Jubilee: Jewish Ethical Perspectives", in *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, edited by Hans Ucko (Geneva, World Council of Churches, 1997), pp. 77-98.

2. The Sifra is the *midrash halakhah* on Leviticus, dating from the period of the *tana'im* (rabbis of the Mishnah). It is often referred to in classical Jewish sources as "Torat Kohanim". This passage is found in Sifra, Be-Har 1:1 on Leviticus 25:1.

apparently superfluously, that the commandment of the year of release was given at Sinai. Why does the Torah inform us that this specific commandment was given at Sinai? Many of the commandments in the Torah were repeated and explained in the book of Deuteronomy. However, in Deuteronomy (15:1-11) the Torah only specifically refers to the release of debts, and not to the sabbatical rest of the land which was to lie fallow. Rashi and the rabbis deduce from this anomaly that all the commandments, whether or not reiterated or explicated in Deuteronomy, and whether given only in general principles or in detailed minutiae, are equally authoritative, deriving from the revelation at Sinai.

I cite this seemingly technical exegesis because of its fundamental significance in developing a biblical hermeneutic. The laws of sabbatical release and Jubilee are found in three major clusters in the Pentateuch: Exodus 23:10-11, Leviticus 25 and 27, and Deuteronomy 15:1-11. Much of modern Bible scholarship, following the "higher criticism" of the "documentary hypothesis", assigns the cluster in Exodus to the "covenant code", the cluster in Leviticus to "P", and that of Deuteronomy to "D".

While the questions raised by critical scholarship and the documentary hypothesis pose no ideological problems for me on religious grounds - indeed, many of the modern questions were anticipated centuries earlier by the outstanding medieval Jewish philosopher, grammarian and exegete Rabbi Abraham ibn Ezra³ - the dissection of the biblical text into its supposed historical documents raises no

3. Cf. my article "Bible Exegesis as a Philosophic Literary Genre: Abraham ibn Ezra and Moses Mendelssohn", in *Jewish Philosophy and the Academy*, edited by Emil Fackenheim and Raphael Jospe (Associated University Presses - Fairleigh Dickinson Press, 1996). A possible non-Israelite reference to the status of resident aliens,

less questions than it answers. At most, it can give us limited, albeit important, insight into the historic origins of fragmentary material. But it does not answer the question of redaction: how these disparate fragments came to be edited into the final text as it entered history. Following the example of Franz Rosenzweig and Martin Buber earlier in this century, I prefer to deal with what is to me a far more interesting and significant question than how the biblical text was written, and even how it was edited: namely, how it is read. The Bible, not as *ketuvim*, static Scripture, but as *miqra*, the text as dynamically read. How has the text as it entered history been read and lived by the religious community over the centuries, and what enduring lessons and applications can we learn from it today? From this perspective, the classical rabbinic view that all of the commandments are equally authoritative, regardless of their specific textual source, and that even the often unwritten details transmitted over the centuries as oral Torah are ultimately, if indefinitely, derived from Sinai, forms a hermeneutic basis for Jewish reading, implementing and living the Torah today.

A second methodological point underlying my reading of the sources is that the dichotomy we tend to draw between the ethical and ritual dimensions of life is alien to the biblical mentality.⁴

who are less than full citizens but more than foreigners, may be found in the Moabite Stele of Mesha (king of Moab, 9th century BCE). In lines 16-17, referring to his wars with Israel, Mesha says, "I completely killed seven thousand men, *gerin*, women, *gerot*, and maidservants." The words *gerin* and *gerot* (aliens, masc. and fem.), which may be cognate to the biblical *gerim* and *gerot*, have also been interpreted as referring to boys and girls (cognate to the Hebrew *gur*, "cub" or "whelp").

4. I discuss the correlation of the ethical and ritual dimensions in my articles "Ritual Exclusivity vs. Spiritual Inclusivity" (Foundation for International Studies, University of Malta, forthcoming), and "The Concept of the Chosen People: An Interpretation" in *Judaism: A Quarterly Journal* (Issue No. 170, Vol. 43, No. 2, Spring, 1994), pp. 127-148.

Differences of emphasis in various passages - whatever their historic or literary documentary sources - need not necessarily point to diverse ideological point of view, but may be understood contextually. For example, the laws of the seventh year of release and the Jubilee are commonly assumed to reflect the ritualistic priestly document "P", and yet they are inseparable from basic ethical concern for the poor and dispossessed, and from the Levitical "Holiness Code" (Leviticus 19). Furthermore, the notion that ritual *per se* cannot provide a mechanism for atonement for ethical offenses (i.e., where the offense has involved harming another person), but that such ritual atonement is conditional upon prior ethical atonement, involving restoration and compensation, is not a later rabbinic or prophetic projection onto an earlier ritual structure. It is built into the Levitical system of sacrificial worship itself. Leviticus opens with describing various types of sacrifices to be offered on different occasions and for various offenses. All of these are purely ritual - what the rabbis of the Talmud termed offenses *bein adam la-maqom*, between a person and God, i.e., offenses which involved no harm to another person. Then, in Leviticus 5:20-26 in the Hebrew Bible (in Christian Bibles, Leviticus 6:1-7), the Torah for the first time cites the case of an ethical offense involving harming another person - what the rabbis of the Talmud termed offenses *bein adam le-havero*, between a person and his fellow. The Torah explicitly specifies that the person who had harmed another could not bring his ritual guilt offering (*asham*) until he first righted the ethical wrong by restoring the stolen, defrauded or lost object or principal, and paid an additional penalty; only then could he begin the process of ritual, sacrificial atonement. Conversely, the statements by various prophets that are all too often understood as condemnation of ritual are, in fact, not opposed to ritual *per se* but to the perversion of ritual and the defiling of the Sanctuary by ignoring the inherent correlation bet-

ween the ritual and ethical dimensions of life, by attempting to win God's favor by ritual behavior while violating God's commandments concerning our obligations to our fellow humans. Both dimensions - the ritual and the ethical - are equally commanded by God, without differentiation.

A third methodological point concerns the differences of interpretation of the laws of the Sabbatical and Jubilee years that we find both in modern scholarly literature and in the traditional Jewish exegesis of these passages and halakhic sources (eg., the Talmud, the Midrashim, and various medieval Codes). We find, for example, disagreements regarding the implementation of these laws in actual practice in Second Temple times; whether the Jubilee involved a release of debts (most scholarly and traditional opinion, including that of Maimonides, rejects this view, but there are arguments to the contrary);⁵ whether the

5. Maimonides (*Mishneh Torah*, Hilkhot Shemithah Ve-Yovel 10:16), following midrashic sources, ruled that unlike the seventh year of release, the Jubilee does not release debts. Josephus (*Antiquities of the Jews* III:12:3, 282) wrote that the Jubilee released both slaves and debts. For a recent discussion of the question, see Yitzhak Gilat, "Ha-Im Yovel Meshamet Kesafim" in *Tarbiz* 64:2 (Winter, 1995), pp.229-236. For English summaries of current scholarly as well as traditional views, see: "Sabbatical Year and Jubilee" in *ibid* 14:574-586, and Baruch A. Levine's Commentary to *The Jewish Publication Society Torah Commentary: Leviticus* (Philadelphia, 1989) on Leviticus 25 and Excursus 10, "The Inalienable Right to the Land of Israel" (pp. 270-274). Nehemiah 5:1-13 seems to reflect a period of indebtedness and disenfranchisement when the laws of release and redemption of the land and of indentured kinsmen were not operative. Therefore, Nehemiah rebuked the landed gentry (*horim*) and creditors and remedied the situation by executive fiat. Jacob Neusner ("Scripture and Mishnah: Authority and Selectivity" in *Scripture in the Jewish and Christian Traditions*, edited by F. Greenspahn [Nashville, 1982], p. 79), cites the view of Morton Smith that Nehemiah was, in effect, "the archetype of a Greek tyrannos," in his "public works programs, cancellation of debts, release of persons enslaved for debt, confiscation of the property of their wealthy opponents, and redistribution of land."

Jubilee coincides with the seventh sabbatical year of release (i.e., year 49) or follows it (i.e., year 50), and accordingly, how to count the Jubilee cycle. Our theme deals with general underlying principles as they have evolved historically in Judaism and as they present continuing challenges to Jews, especially in Israel, today. We need not deal, therefore, with the important disagreements in the scholarly and traditional literature regarding specific interpretations of these laws.

The Sabbath as the Basis for the Sabbatical and Jubilee Years

The laws of the Sabbatical and Jubilee years cannot be understood without reference to the concept and laws of the sabbath (*shabbat*), upon which they are based on several levels. On the most obvious level, as people (and their animals) are to work six days but are given a day of rest (*shabbat*) on the seventh day, so the land is to be worked for six years and is to be given a year of rest during the seventh year of release (*shemittah*). These seven-year cycles of sabbatical years in turn form the basis of the fiftieth year, the Jubilee (*yovel*).

Taking this parallel of cycles of seven one step further, the seven seven-year cycles of sabbatical years leading to the Jubilee reflect the cycle of seven weeks leading from the festival of Pesah (Passover), simultaneously commemorating both the beginning of the spring planting season and the Jewish people's liberation in the Exodus from Egypt, to the festival of Shavu'ot (Weeks, Pentecost) fifty days later, simultaneously commemorating both the spring harvest season and the revelation of the Torah at Sinai.

The cycle of seven weeks from Pesah to Shavu'ot thus signifies for the Jewish people an experience

of fulfillment and actualization of potential, in both the agricultural-natural and historical-ethical themes of these festivals. Agriculturally, the potential of the seeds' planting reaches its actualization in the harvest. Historically, since freedom cannot exist without responsibility, and no nation or society can long thrive or even survive in a state of unstructured anarchy, the Jewish people's liberation commemorated by Pesah is fulfilled, and given structure and direction, by the Torah, the constitution of their national and spiritual life, as commemorated by Shavu'ot.

Once again, it is the Sabbath which shapes the dual dimensions - natural and historical-ethical - of the Sabbatical and Jubilee years, since both the creation and the Exodus provide the Torah's rationale for the observance of the *shabbat* in the two different versions of the Decalogue. In the first version of the Decalogue, the Israelites are commanded to observe and sanctify the Sabbath in commemoration of the creation: "For during six days the Lord made the sky and the earth, the sea and everything in it, and he rested on the seventh day; therefore the Lord blessed the Sabbath day and sanctified it." (Exodus 20:11) In the second version of the Decalogue, the Sabbath is defined as commemorating the Exodus: "Remember that you were a slave in the land of Egypt, and the Lord your God took you out from there with a strong hand and an outstretched arm; therefore the Lord your God commanded you to observe the Sabbath day." (Deuteronomy 5:16)

It is thus the Sabbath which commemorates God both as the creator of nature and as the historical redeemer of Israel, and which thereby provides the basis for the Torah's notion - so prominent in the Sabbatical and Jubilee years - that the land and the people of Israel ultimately belong to God, who therefore commands the periodic regeneration of the land, release of debts, equitable redis-

tribution of the land and its resources, and liberation of slaves. These are, of course, not unrelated social problems which the Torah is attempting to correct: slavery was a consequence of poverty, which frequently resulted from the loss of land, which often was caused by insufferable indebtedness, which followed from insufficient crops due to land mismanagement and abuse or to natural disasters.

Sabbatical and Jubilee: to whom do they apply?

Israelites, Resident Aliens and Foreigners

Who was eligible in ancient Israel for the rights and responsibilities of participating in the benefits of the seventh year of release and the Jubilee? The situation is complicated by the fact that these three basic institutions are interrelated but by no means identical in their intent and purview; each of the major sources in the Torah for these laws (described above) deals with aspects, and not with the total range, of these institutions; and there were different categories or classes of people referred to in the Torah's laws.

In addition, some of the terms mentioned in the Torah are ambivalent. The class of slaves or servants included both Israelite slaves or indentured servants (*'eved ivri* - "Hebrew slave") and non-Jewish slaves (*'eved kena'ani*). Since the Torah frequently refers to slaves/servants in general, without further specification, when later rabbinic law attempted to understand the intention in each case, it did so contextually, with the result that some of the reasoning is circular: category A is entitled to rights X, category B to rights Y, and in this particular passage we find a reference to rights Y, therefore in this case the intention of the Torah must be to category B.

The Torah also refers frequently to the *ger*, the "alien" or "stranger", without further elaboration⁶ Later rabbinic law distinguishes between the *ger tzedek*, "the righteous proselyte" who converts to Judaism and subsequently enjoys equally all the rights and responsibilities of full membership in the Jewish people, and the *ger toshav*, "the resident alien", a non-Jew who permanently resides among the Jewish people in the Land of Israel, who (minimally) renounces at least idolatry or (maximally) adopts many Jewish practices, including the Sabbath, without full conversion to Judaism. Maimonides defines the resident alien as a non-Jew, living among the Jewish people, who renounces idolatry and follows the "seven Noachide commandments", but does not fully convert to Judaism by circumcision and immersion⁷ He also notes that this category is only operative when the Jubilee is operative.

Later attempts to clarify and codify rabbinic law, however, cannot be projected back onto the formative period of rabbinic law or to late Second Temple times, when the situation seems to have been rather more fluid, nor can the rabbinic understanding of the law necessarily be projected back to the First Temple period, at which time the laws and institutions were presumably even more fluid and undefined. Continued disagreements among rabbis and scholars regarding the meaning of these laws and institutions in ancient times, let alone regarding their implementation today (eg., in contemporary arguments concerning proper conversion and "who is a Jew?") attest to the complexity of the situation and the ambiguity of the relevant passages in the Torah.

6. For a brief English survey, cf. "Strangers and Gentiles" in *Encyclopedia Judaica* 15:419-421.

7. *Mishneh Torah*, Hilkhot Issurei Bi'ah 14:7-8. Cf. *Shulhan 'Arukh*, Yoreh De'ah 124:2.

We are left, then, with three basic categories of people for the purposes of eligibility in the rights and responsibilities of the Sabbath, the seventh year of release, and the Jubilee:

(1) Jews, both native-born and the convert (*ger tzedek*), who have full rights and responsibilities.

(2) Resident aliens (*ger toshav*), who permanently reside among the Jewish People in the Land of Israel. Since, following the conquest of Canaan, the land was distributed among the tribes of Israel, and in fact many of the laws of the Jubilee relate to the reversion of the land to its original owners, these resident aliens presumably were generally laborers, who worked for Jews. Although there obviously were cases of poor Israelites indebted or indentured to wealthy resident aliens (the Torah refers to such cases, eg., in Leviticus 25:47), presumably as a class the resident aliens, being landless, required legal protection and social support, which is why the Torah frequently classifies the *ger* with other vulnerable and disenfranchised groups, such as the poor, the widows and orphans, for such benefits as the gleaning and the corners of fields during the harvest, support from tithes and fields left fallow during the seventh year of release. Their status is comparable, throughout the Torah, to that of the Israelites who had been “*gerim* in the land of Egypt”, and therefore they deserved Jewish empathy and sympathy: “Do not oppress the alien; you have known the life (*nefesh*) of the alien, for you were aliens in the land of Egypt” (Exodus 23:9).

(3) Foreigners (*zar*, the stranger, and *nokhri*, the foreigner), who came to the Land of Israel on a temporary basis (such as traders) and who are not part of the Jewish community or people. Unlike “your brother”, they may be charged usury and their debts are not released in the Sabbatical year (cf. Deuteronomy 15:3, 23:21). Both foreigners and resident aliens may be purchased into slavery

(cf. Leviticus 25:44-45), whereas Israelites enslaved to them must be redeemed by their fellow Jews (cf. Leviticus 25:47-49).

We thus have a hierarchy of rights and responsibilities, benefits and obligations, although there is some fluidity among the three categories; thus, resident aliens resemble Israelites in certain respects (eg., social benefits for the poor and disenfranchised) and foreigners in other respects (enslavement to Jews). But the general lines of the hierarchy are clear in terms of Sabbath, Sabbatical and Jubilee rights and responsibilities: the higher the degree of kinship (fellow Jews), the greater the extent of benefits and obligations. Conversely, the lower the degree of kinship (foreigners), the less the extent of benefits and obligations, with resident aliens forming an intermediate degree between Jews and foreigners.

The Torah’s hierarchical concern for disenfranchised and dispossessed classes is reflected in its terminology, which has consistency despite some fluidity of the boundaries. The primary interest, of course, remains with fellow Jews, “your brothers, the children of Israel” (Leviticus 25:46), for whom there is the greatest degree of kinship and accordingly the highest extent of responsibility. Therefore, throughout the passages legislating the Sabbatical and Jubilee (Leviticus 25 and Deuteronomy 15), the Torah repeatedly emphasizes the term “your brother”.

The rights and responsibilities of the Sabbatical and Jubilee years concern people (slaves or indentured servants), debts and land alike. Given an early agricultural society and economy, the need for such a correlation between enslavement, debt and land is clear. Crop failure would lead to indebtedness (to purchase food for the present and seed for the next year); indebtedness would lead to a forfeiture of ancestral land, resulting in further

poverty to the point of being sold into enslavement for one's debts. Periodic release of debts, emancipation from enslavement or indentured servitude, and restoration of the land to the original owners (or their heirs) were therefore necessary, although different, features of the seventh year of release and of the Jubilee, for the sake of economic stability and social justice. In this context, we should also note that the Torah's concern is not only for the rights of the individual, but also for the rights of the nation, tribe and clan (or family), who should not be disenfranchised and dispossessed permanently from ancestral land. This is why the land itself had to be compensated for the "Sabbaths" (i.e., the sabbatical years of release and Jubilees) of which it had been deprived by Jewish failure to observe the commandments (cf. Leviticus 26:24-25, 43). As in the case of the Sabbath, these rights (individual and collective) are not extended by the authority of the human masters or creditors, but by the authority of God, as repeatedly expressed in the Torah by the notion that all the earth (the land) is the Lord's, and that Israel was liberated from Egyptian bondage to serve God, not people (Leviticus 25:23,42,55).

When are the Sabbatical and Jubilee Years operative?

The Torah introduces the laws of the Sabbatical and Jubilee years with the words, "when you come to the land" (Leviticus 25:2). The rabbis deduce from this two major principles. First, that the Sabbatical and Jubilee years are only operative in the Land of Israel, and when all the Jewish people actually live in the Land of Israel, and second, that the Sabbatical and Jubilee are correlated: each is only operative when the other is operative.⁸

8. Cf. Maimonides, *Mishneh Torah*, Hilkhot Shemitah ve-Yovel 4:25, 9:2-3, 10:15.

However, within a few centuries those conditions no longer applied and therefore the Sabbatical and Jubilee years were no longer operative. In the words of Maimonides:

Since the tribes of Reuven and Gad and half the tribe of Menasheh were exiled, the Jubilees were cancelled. As it says, "Proclaim liberty in the land to all of its inhabitants" (Leviticus 25:10), i.e., at a time when all of [the land's] inhabitants are in it.⁹

Nevertheless, these halakhic principles do not mean that the Sabbatical year of release and the Jubilee were not observed at all during later First Temple and Second Temple times. As we saw above, there is widespread disagreement of traditional and scholarly opinion regarding the extent of observance of the Sabbatical and Jubilee years in ancient Israel. The halakhic discussions in the talmudic literature and the later codes refer not to practical historical fact - the extent of observance - but to theoretical legal principle. The question is theoretical; it relates to the level of authority of the law. But the theoretical question has, as we shall see, practical implications.

What the halakhah thus establishes is that, already in late First Temple times (after the exile of the tribes which lived in eastern trans-Jordan), the Sabbatical and Jubilee years no longer had the authority of biblical law (*mide-oraitah*), which could only be operative in the maximal conditions of all of the Jewish People actually living in the Land of Israel. Any subsequent observance of the Sabbatical and Jubilee years could only be on the basis of rabbinic authority (*mide-rabbanan*).

This distinction has immediate practical implications. First, it sunders the correlation between the seventh year of release (which remains practically

9. Cf. Maimonides, *Mishneh Torah*, Hilkhot Shemitah ve-Yovel 10:8.

relevant in its agricultural features and in its release of debts) and the Jubilee (which no longer has any practical relevance in terms of the release of slaves and the restoration of original, ancestral property). Second, it permits the retention of at least some features of the Sabbatical for moral and educational purposes. In the words of Maimonides:

In accordance with the words of the Scribes, the release (*shemittah*) of debts [in the Sabbatical year] is operative (*noheget*) at this time in every place, although the Jubilee is not operative, so that the Torah of release of debts might not be forgotten in Israel.¹⁰

Third, the fact that the Sabbatical year operates on rabbinic rather than biblical authority permits far greater leniency in making adjustments to its features. The Sabbatical release of debts, which the Torah explicitly intends for the welfare of the poor (Deuteronomy 15:1-11), had boomeranged to the detriment of the poor in Second Temple times, with the evolution of an urban society and commercial economy:

This is one of the things which Hillel the Elder instituted, when he saw that the people were refraining from lending loans to each other, and were thus violating what is written in the Torah, "Beware that you not have a worthless thought in your heart, saying, the seventh year, the year of release, is approaching, etc." (Deuteronomy 15:9). So Hillel instituted the Prosbul.¹¹

The Prosbul was a legal formula enabling the creditor to claim his debts after the seventh year of release. The Torah had prohibited individual Jews from collecting debts from "his fellow and his brother" Jews (Deuteronomy 15:2). The Prosbul turned debts over to the courts prior to the Sabbatical year for collection, since the Torah's restrictions

apply only to individuals, not to the court. However, as Maimonides (following the talmudic rabbis) notes, Hillel could not have instituted the Prosbul had the authority for the seventh year of release still been biblical. It was only because the authority for the Sabbatical was rabbinic, not biblical, that Hillel's innovation became possible:

The Prosbul could only benefit the release of debts at this time because [the release derives] from the words of the Scribes. However, the Prosbul could not benefit the release of debts according to [the authority of] the Torah.¹²

In summary, it was because of the fact that the residual observance of the Sabbatical year of release is based on rabbinic rather than biblical authority that Hillel the Elder could effectively circumvent its restrictions in order to preserve its intended benefits - economic relief and social justice for the poor. But where the lesser authority of the rabbis permitted, in Hillel's day, a circumvention of the Sabbatical year, it may, in our day, permit at least a limited return to renewed observance of the Sabbatical year.

Most of the features of the Sabbatical and Jubilee years - release of slaves, remission of debts, restoration of ancestral property - no longer have any practical effect, and their contemporary significance is largely symbolic in the struggle for economic security, social justice and freedom.

Since the late nineteenth century, with the Zionist return to the Land - in both senses of renewed Jewish settlement and of renewed Jewish agriculture in the Land of Israel - the question of reviving the agricultural features of the Sabbatical year of release has been regularly debated. During nineteen centuries of exile, the Jewish people had not

10. Cf. Maimonides, *Mishneh Torah*, Hilkhot Shemittah ve-Yovel 9:3.

11. Cf. Mishnah Shevi'it 10:3 and Talmud Gittin 36a.

12. Maimonides, *Mishneh Torah*, Hilkhot Shemittah ve-Yovel 9:16. Cf. "Prosbul" in *Encyclopedia Judaica* 13:1181-1182.

only been removed from the Land of Israel; they had also, to a large extent, been removed from agricultural pursuits in the countries of their dispersion. Should not, then, the restoration of the Jewish people to the Land of Israel, their return to agriculture and the renewal of Jewish sovereignty in the State of Israel be accompanied by a revival of the Sabbatical year of release?

Paradoxically, it is among non-Zionist ultra-Orthodox circles (who generally have little interest in agriculture or other Zionist endeavors in the rebuilding of the Land) that we find the greatest degree of observance of the Sabbatical year, during which time they purchase Arab produce. Conversely, among religious Zionists, although there is strong interest in principle in the revival of the Sabbatical, there is also recognition of the serious problems - both moral and practical - that such observance would entail.

On a practical level, after more than a century of Jewish settlement in the Land of Israel and after nearly half a century of Jewish sovereignty in the State of Israel, the security and economy of the State are still precarious, due at least in part to the draining and detrimental effects of decades of continued hostility, and all too many active wars, between the Jews and the Arabs. Many Jews therefore argue for employing the legal fiction of “selling” the land *in toto* by the State-sponsored Chief Rabbinate, since one is allowed to use the produce of Israeli land owned by non-Jews.¹³

Once again, it is because the legal authority for the Sabbatical is rabbinic and not biblical that such leniency and flexibility become possible.

13. Cf. Maimonides, *Mishneh Torah*, *Hilkhot Shemitah ve-Yovel* 4:29: “The produce of a non-Jew who purchased land in the Land of Israel and seeded it during the seventh year, is permitted.”

On a moral level, religious Zionists, who believe in rebuilding “the Land of Israel for the People of Israel, according to the Torah of Israel”, also hesitate to reinstate an ancient law which today effectively undercuts their Zionist goals and forces reliance on Arab produce.

In effect, therefore, the ultra-Orthodox non-Zionist Jews, who do not believe in “hastening” the messianic era by human initiative, are often the ones who take the initiative to revive one of the laws of the ancient Jewish state, whereas the religious Zionists, who see in Zionism and the Jewish State “the beginning of the flourishing of our redemption”, are often reluctant to revive this symbol of Jewish sovereignty in the Land of Israel.

The Sifra deduces from the verse “If there will be a Jubilee” (Numbers 36:4) that “in the future the Jubilee will cease and will return.”¹⁴ Maimonides accordingly writes:

In the future, when for the third time [the Jews] come and enter the Land, they will [again] begin to count the Sabbaticals and the Jubilees.... Whatever place they conquer will be obligated [to observe] the tithes.¹⁵

The restoration of the Sabbatical and Jubilee years is, in Maimonides’ view, one of the characteristics of the messianic era. Near the end of his Code, he wrote:

In the future, the messiah-king (literally: the anointed king) will arise and restore the kingdom of David to its original sovereignty; he will rebuild the Temple and gather the dispersed of Israel. They will return to the way they were originally, offering sacrifices and observing the Sabbatical and Jubilee years in accordance with the commandments of the Torah.¹⁶

14. Sifra, Parashat Va-Yikra, Parashata 14:1 (Venice ed., col. 28).

15. *Mishneh Torah*, *Hilkhot Shemitah ve-Yovel* 12:16.

16. *Mishneh Torah*, *Hilkhot Melakhim* 11:1.

From a religious Zionist perspective, the ingathering of the exiles, the rebuilding of the Land of Israel, and the restoration of Jewish sovereignty in the State of Israel do not represent the messianic fulfillment of Jewish history but (at most or at least, depending on the point of view) “the beginning of the flourishing of our redemption”. The renewal of the Sabbatical year is a feature of the messianic era, according to Maimonides. The question is whether its revival should be initiated now, by us, or whether, like other features of the redemption, it should be postponed indefinitely, until the messianic era.

That is precisely what Jews today debate every seven years in the State of Israel. Has the time of the Sabbatical come?

Contemporary Implications and Applications of the Sabbatical and Jubilee

Thus far we have discussed some aspects of the Sabbatical and Jubilee years in biblical, rabbinic and contemporary Judaism. Outside of Judaism, we are witnessing today increased interest in the Jubilee among diverse Christian communities (often in relation to the year 2000) and among specialists in public and economic policy (often in relation to the crushing burden of debt and overwhelming problems of unequal distribution of, and access to, vital resources). Both groups seek ways to explore contemporary implications and applications of the Sabbatical and Jubilee.

As a Jew, I am not qualified to define for Christians how they should relate to and derive lessons from the Tanakh (the Jewish scriptures), which Christianity in its early stages adopted as the “Old Testament” in its authoritative and sacred canon, repudiating as heretical the radical Gnostic de-

Judaization of Christianity by Marcion and others.¹⁷ Nor am I professionally competent to advise specialists in public policy and economics about the feasibility of applying ancient Jewish programs of social equality and economic justice to contemporary life. I propose to conclude, therefore, not with answers but with some questions to both groups for their respective consideration.

First, with regard to Christian use of the Tanakh, I would simply point out that Judaism as we know it today - in all its diverse religious, cultural and national forms - is rabbinic Judaism, and as such it is a continuation and development of the Pharisaic Judaism of late Second Temple times. Whereas the ancient Sadducees, and like them the Karaites in the Middle Ages, maintained a literalist approach to the Tanakh, which they regarded as the sole source of religious authority (a kind of Jewish “Sola Scriptura”), the Pharisees and their heirs in rabbinic Judaism affirmed the authority of both the “written Torah” and the “oral Torah”, namely the ways in which the written Torah is understood, interpreted and implemented in each generation. In rabbinic Judaism, then, Scripture is read in the light of, and through the eyes of, the oral tradition.¹⁸

Christians, of course, have no reason to regard rabbinic tradition as authoritative for them. And yet, our generation is fortunate in witnessing a far more positive Christian appreciation of and respect for

17. Christianity thus differs from Islam. Christianity accepts as canonical the text of the Tanakh (the Christian “Old Testament”) per se. Islam, while acknowledging both Judaism and Christianity as genuine revelations and as “people of the book” (*ahl al-kitab*), accepts neither the Tanakh nor the New Testament as canonical texts alongside the Qur’an.

18. The New Testament refers to the Pharisees citing “the tradition of the elders” (*ten paradosin ton presbyteron*) in Matthew 15:2, Mark 7:3, and Paul refers to his formerly being zealous in observing “my ancestral traditions” (*patrikon mou paradosion*). (Galatians 1:14).

Jewish understanding of Jewish Scripture, in sharp contrast with those elements in Christianity which historically dismissed Jewish interpretation of Scripture as merely “carnal”, in favor of a higher Christian “spiritual” understanding of the Tanakh.¹⁹ For instance, Konrad Raiser, the General Secretary of the World Council of Churches, called in 1996 for Christian “appropriation” rather than “expropriation” of Jewish tradition (specifically with regard to the Jubilee), and questions

whether the appropriation of an important part of the Torah by a Christian assembly, particularly outside its Jewish and specific historical context, is legitimate, and how such reinterpretation can be done without continuing the history of Christian expropriation of the traditions of the Jewish people.... The Christian reading of the Hebrew Bible, which the church has acknowledged as an inseparable part of the holy scriptures, must expose itself to and be challenged by the continuing process of biblical interpretation in the Jewish tradition.²⁰

Christians, of course, have their own traditions, such as the Roman Catholic celebration of Jubilee years every twenty-five years, from Christmas to Christmas. The Jubilee exemplifies the way in which the Church adopts an ancient Jewish teaching, while at the same time adapting it freely to its own needs. Thus, while the Tanakh forms an “inseparable part” of Christian scripture as the Christian “Old Testament”, its specific precepts are

19. St. John of Damascus (7th-8th cent.), for example, did not merely argue that Jewish literal observance of the commandments was unwarranted in the messianic age of grace, but that it was never the true meaning of revelation or pleasing to God. Cf. The texts and discussion in Frank Ephraim Talmage, *Disputation and Dialogue: Readings in the Jewish-Christian Encounter* (New York, Ktav and A.D.L., 1975), pp. 129 ff.

20. Konrad Raiser, “Utopia and Responsibility”, in *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, edited by Hans Ucko (Geneva, World Council of Churches, 1997), pp. 16-17.

not regarded as binding any longer in the messianic era of grace: “Now before faith came, we were confined under the law.... The law was our custodian (paidagogos) until Christ came, that we might be justified by faith. But now that faith has come, we are no longer under a custodian.” (Galatians 3:23-35, RSV).

The Christian millennium has occasioned renewed interest in the Jubilee. To what extent, then, do Christians find Jewish biblical teaching - which is part of their sacred canon but not specifically, legally binding on Christians - to be a meaningful program for contemporary life? What are the criteria for determining meaningfulness in selecting some, but not other, biblical lessons for implementation today? In what ways do Christians wish to explore later Jewish tradition, which has neither sacred spiritual nor binding legal authority for Christianity, and which may - as in the case of the Sabbatical and Jubilee years - effectively circumvent the literal meaning of the biblical text in order to observe some semblance of its presumed intent?

In short, even such a positive Christian attitude towards Jewish teaching - biblical and post-biblical alike - as reflected by Konrad Raiser’s call for “appropriation” rather than “expropriation”, still faces the unresolved questions of which Jewish teaching to adopt and adapt?

With regard to the applicability of Jewish teaching to current public and economic policy, I would essentially raise parallel questions. As we have seen, the Torah’s precepts regarding the Sabbatical and Jubilee years were instituted as a mechanism of social and economic justice at an early point in the history of ancient Israel, when society was still primarily pastoral or agrarian in nature. Centuries later, when society had become far more urbanized and the economy more commercially-based, the earlier precepts regarding debt release no longer

had the desired effect. To the contrary - periodic debt release led to a refusal to extend credit to those in dire need.

Hillel the Elder therefore instituted the Prosbul, circumventing the earlier biblical law of debt release in order to preserve its intent. We therefore return to the questions of which Jewish teaching - the biblical or the rabbinic - to adopt and adapt today, in an era of the global village and economy?

The problems of crushing debt, tremendously unequal distribution of the land and natural resources, and systematic and wide-spread violations of personal freedom, social equality and national liberty, are all issues addressed by the Torah's institution of the Sabbatical and Jubilee years. Nevertheless, those who find inspiration in the Torah's vision of justice, equality and freedom still need to ask themselves to what extent a literal application today of the mechanisms the Torah legislated to implement those principles would likely prove beneficial or counter-productive. Similarly, they

need to ask whether, in the radically changed conditions of the global village and economy, they should, like rabbinic Judaism, find some other specific social and economic mechanisms (as Hillel did with the Prosbul) for implementing the human and humane values taught by the Torah.

In short, outside the specific historical context of the traditions of the Jewish people, the question is not merely whether the time of the Sabbatical and Jubilee has come. Rather, the question is what lessons can be learned from both the theoretical biblical vision and its later practical rabbinic revision. The biblical written Torah of Moses teaches us that the dignity of the human being, created in the image of God, demands justice, freedom and equality. The rabbinic oral Torah of Hillel teaches us that the specific means of implementing these general principles must be adjusted to changing social and economic conditions. So if we ask whether the time of the Sabbatical and Jubilee has come, we must also ask, how and in what ways?

Yehuda Don,
Dean, Department
of Economics, Bar-Ilan
University

Some Thoughts about Religious Rulings and Economics

Résumé

La tradition juive se situe à l'opposé des théories du rational choice economics qui négligent complètement l'influence des normes – imposées par l'organisation sociale et intériorisées par les membres de la communauté – sur le comportement humain. Le judaïsme admet toutefois que la stricte observance des règles religieuses peut entraîner des pertes économiques substantielles et qu'il convient de remédier à ces situations. Ainsi, la législation religieuse juive s'est adaptée en fonction de l'évolution de réalités économiques qui pouvaient mettre en péril le bien-être du croyant de stricte observance. Tout au long de l'histoire, des modus vivendi ont été définis dans différents domaines, notamment 1) l'intérêt perçu sur les capitaux prêtés, dont l'interdiction pouvait nuire à l'investissement 2) le Kashrut et 3) le Sabbat (la reconnaissance, même temporaire, du « Shabbes Goy » non plus comme employé mais comme partenaire d'affaires permet de limiter les pertes induites par le repos sabbatique en lui laissant provisoirement la direction des affaires).

Of the various different ways of analyzing the relationship between religion and economics, the two most significant are: 1. The view which holds that the two represent two complementary poles of human activity, the spiritual, trans-material on the one hand, and science which epitomizes the material dimensions of man's life, on the other. Since human welfare is composed of experiences of a spiritual and material nature, both religion and economics contribute their share to man's welfare and in a way complement each other; 2. There are schools which maintain that there is an unbridgeable gap between religion and secular, modern, rational thinking, which is the fundamental pillar of contemporary economic thought. The standard objective function in economic analysis is the maximization of basically material goals, which are, in this school's view, diametrically opposed to spiritual objectives such as Divine omnipotence and salvation.

Judaism, like other great religions, aims to fulfill, simultaneously, several functions:

1. It is a comprehensive theological network of faith.
2. It is a value system which nurtures and prescribes ideologically loaded social norms for interpersonal relationships.
3. It imposes a set of symbolically significant rites and rituals.
4. It operates a network of religious institutions which employ clergymen as well as lay officials, and provide ritual, educational welfare and social services.

Each of these functions may be related to economics. Religion as a theological statement of belief is, no doubt, instrumental in shaping the utility function of the believer. As a code of interpersonal conduct it articulates standards of social behavior and influences institutional structures in society. The rites and rituals have discernible impacts on the time preference function, employment selection considerations and income allocation patterns of the believer, as compared to the non-believer. Finally, the operation of religious institutions influences, among other things, employment patterns and the division of labor between the State and voluntary organizations in matters such as education, and welfare.

Although Judaistic literature encompasses innumerable direct and indirect references to economically relevant issues, there is no comprehensive document in traditional Jewish literature which could be considered an economic treatise.

This paper attempts to examine certain aspects of Jewish religious legislation, the "Halacha", in its efforts to accommodate Judaism to emerging economic and technological realities which could either jeopardize the economic well-being of the Jewish devotee or weaken his devotion to Judaism. The paper stresses the application of the "Vechay Bahem" principle, a Halachic term which characterizes efforts by Rabbis to find paradigms to facilitate *modus vivendi* adaptations of religious rules to changing circumstances.

Rational Choice Economics versus Social Norms

"Economics... has no direct concern with the analysis of the processes whereby men acquire a consciousness of moral obligation, and it is in this limited field that ethics finds the bulk of its subject

matter."¹ Indeed, many philosophers and religious authorities have approached economic issues with obvious ethical pre-dispositions. In ancient times most economic ideas were "...embodied in religious teachings, codes of law, or moral exhortations."² Consequently, the underlying idea with respect to the goals of society "was human improvement rather than increased output."³ Nevertheless, it was, obviously, admitted that the provision of all material amenities was the result of human labor. The relationship to menial labor itself was, in ancient Greece, one of contempt.⁴ The Jewish attitude to physical labor was different. Its inevitability was admitted, and since the early Hebrews were shepherds and farmers, a contemptuous attitude was out of question. The issue was whether labor was an unavoidable curse or a virtue. The Bible is ambivalent on the matter. The well known verse on this question, "By the sweat of thy brow shalt thou eat bread" (Genesis, 3,19) indicates that menial work is a curse, since it is listed as one of the punishments for "Original Sin". However, the verse is reiterated (Psalms, 128,2) with the appendage "happy shalt thou be, and it shall be well with thee". According to this verse, work is a blessing for the peasant farmer in his rustic, tranquil environment (see the Book of Ruth). This very ambivalence is reinforced in the famous controversy between two great Talmudic sages, Rabbi Shimon bar Yochay and Rabbi Yishmael.

1. Viner J., 1922, The Relation between Economics and Ethics, in *The American Economic Review*, reprinted in *The Long View and the Short*, Glencoe, Ill, 1958, p.8.

2. Soule G., 1952, *Ideas of Great Economists*, New York, p.8.

3. Lekachman R., 1959, *A History of Economic Ideas*, New York, p.6.

4. "The good life and the happy state of the philosophers rested squarely upon the menial labor of the bondsman... Plato and Aristotle viewed his work with contempt. Manual labor was servile, suitable for the slave.", Lekachman, p.4.

Shimon bar Yochay adamantly clung to the rather Platonic view that agriculture was an inferior calling and man should subordinate all his time to the service of God by learning the Torah.⁵

In contrast to such a self-denying fanatical view, Rabbi Yishmael presented a moderate lifestyle model, in which active time must be divided in a balanced fashion between work, to sustain worldly needs, and study of the Torah. Two reasons were suggested for such a balanced way of life. According to the sage Rabbi Elazar ben Azarya, there is a two-way functional complementarity between the material and the spiritual. Neither is sustainable without the other.⁶ An even more unequivocal view, claiming ethical complementarity between labor and learning is ascribed to Rabbi Gamliel, who warned against the ethical hazards which may arise when productive work is evaded.⁷ The controversy is summarized by the Talmud in an empirical tone, suggesting that those who tried to follow the model of Rabbi Shimon bar Yochay failed while those who took the path of Rabbi Yishmael succeeded.

In a way, the ideal behavioral pattern in Judaism is that of moderation, called by Maimonides "the middle way".⁸ Consequently, Judaism did not, as a

rule, glorify poverty as a virtue, or asceticism as chastity.⁹ In fact, the vows of self-denial of the "Nazirite" (monk) were viewed adversely by the Torah and required an offering in penitence for sin.¹⁰ Instead, the principle of moderation is the dominant element of the attitude towards economic activities. Therefore, excessive preoccupation with the acquisition of material wealth, just like ostentatious consumption, is incommensurate with Jewish values. Consequently, the religious code of behavior based on the Halacha (continuous, multi-generational, interpretation of the Torah) evolved into a mix of devotion to the tradition handed down from the past and the continuous and pragmatic consideration of the requirements of the present.¹¹

The Talmudic scholar Y. Gilat maintains that "Coping with the issues that were imposed by the continuously changing historical realities has become, ever since, the main concern of the Talmudic Sages".¹² Obviously, the most pressing realities were those upon which the livelihood of the people depended. The behavioral patterns of Judaism impose upon the well-to-do members of the community liabilities and duties to help, through material support, the institutions of the community to fulfill their responsibilities and obli-

5. Shimon bar Yochay's view is forcefully expressed in a verse quoted in the Saying of the Fathers Treatise [6,4] : "This is the way that is becoming for the study of the Torah: a morsel of bread with salt thou must eat, and water by measure thou must drink; thou must sleep upon the ground and live a life of trouble while thou toilest in the Torah."

6. Ben Azarya is quoted in the Sayings of the Father [3,21] : "Where there is no meal there is no Torah; where there is no Torah there is no meal."

7. "Torah study which is not accompanied by economic activity is liable to end up in sin." (Sayings of the Fathers, 2,2)

8. The essence of this view is illustrated by Maimonides' idea about the division of the day into three equal sub-periods, one for Torah study, one for pursuing economic activities and one for all other purposes, such as eating, resting etc. See "Mishneh Torah, Talmud Torah", Ch.3.

9. Some extreme, ascetic schools of religious thinking among the Jewish communities in Medieval Germany are one example of the rather rare advocates of poverty as an ideal way of life. See: Ben Sasson H., Jewish History in the Middle Ages, Tel Aviv, 1959, (Hebrew)

10. See Numbers, VI, 2-21

11. The study by Prof. Y. Gilat: *Studies in the Development of the Halakha*, (Bar Ilan U.P., 1992, Hebrew) opens with the sentence: "The goal of this book is the examination of the Halacha's foundations.... in its relationship to the changing times and circumstances based on its reliance upon the traditions and customs." (p.11)

12. Ibid, p. 13.

gations in matters of ecclesiastical as well as communal services, including the prevention of excessively unequal distribution of income and living standards among the members of the community. In such matters the Judaic value system dismisses the assumptions of economists who regard human actions as being induced by rational choices only. Judaism seems rather to be in line with social norm theories and supports views which assume that human behavior is very often determined by norms constituting that portion of the social organization which tells people what to do and what not to do. Such norms are more than mere constraints, as rational choice economists would claim. They are internalized by the members of the community, who may, consequently, modify their utility functions according to norms which express what actions are right and what actions are wrong.

In the Biblical times, when the backbone of society was composed of independent farmers' families, the social obligation towards clerical institutions included, besides various offerings, a well defined assortment of tithe liabilities. While offerings were, as a rule, optional, the tithe was obligatory and became, consequently, the principal instrument of public finance. Annual tithes paid for the maintenance of the administration (the clergy). Another tithe payment, three times in a cycle of seven years, was intended as a major instrument of transfer payment to the poor. An additional source of support to the poor, specific to the agrarian character of the economy, was the requirement imposed upon the land-owning peasant, whenever the harvest was good, to share his "marginal crop" with the landless poor. The land-owner was expected to display generosity and leave the edge of his field unreaped, as well as the gleanings of the harvest and the forgotten sheaves uncollected, in order to allow the poor to gather them. Besides the liabilities to the public sector and to the poor, another,

quite unique, tithe was imposed, four times in a cycle of seven years. It was consumed by the donor and his family, the only stipulation being that it was to be consumed in the nation's spiritual center. The purpose of this was quite explicit. Diverting a substantial share of the nation's product to be consumed in Jerusalem strengthened the city's economy and its citizens' welfare. Such upgrading, through the enhancement of the tourist industry, of the socio-economic infrastructure of Jerusalem manifested the principle of each family's direct responsibility for the well-being and prosperity of the nation's spiritual center, which was, after all, their principal "public good".

Beside these direct financial obligations, Jewish biblical law is rich in behavioral exhortations with economic implications. The two major targets of those instructions and admonitions were: 1. The preservation of basic judicial principles and institutions to allow the smooth functioning of public interaction and commerce; 2. The maintenance of a decent level of social justice by providing a public safety-net for the vulnerable and those liable to exploitation and abuse in the open marketplace.

Examples of instructions aiming at safeguarding proper conditions for business dealings include warnings about the need to maintain non-discriminative and objective courts of law (Leviticus, 19,15), which are virtuous and not contaminated by bribery (Deuteronomy, 16,19). It is vital to have trustworthy scales and weights at the marketplace (Leviticus, 19,36 and Deuteronomy, 25,13-16), to establish a reliable system of testimony under oath before the court (Leviticus, 19,12) and to have well defined procedures for intergenerational succession. (Deuteronomy, 21,15-17)

Admonitions with social messages in the law are based on the rather realistic assumption that problems of inequality are permanent features of

society. Therefore, warnings and rulings are designed to mitigate conditions of inequality, rather than eliminate them.¹³ The law protects the intrinsically vulnerable groups in society, such as widows, orphans, (Deuteronomy, 24,17), simpletons, (Leviticus, 19,14) as well as aliens (Leviticus, 19,33-34). The law instructs people to treat the destitute debtor with compassion (Deuteronomy, 24,11-13) and the day laborer, who lives from hand to mouth and depends on his wage at the end of each day, with consideration. (Leviticus, 19,13)

The Biblical codes for socio-economic mechanisms in ancient, rural periods became the theoretical pillars, from the 5th century B.C. onwards, of a vast legal-analytical network which crystallized into the Jewish behavioral codex, the Halacha. The formal foundations were laid down by the end of the 2nd century (A.D.) in the "Mishnah", which in two out its six divisions (the Division of Agriculture (Zera'im) and the Division of Damages (Nezikin)) deals with the profane aspects of daily life, with substantial economic implications, in farming and in the day-to-day interaction of people in relation to private and civil wrongs, homicides, courts of justice, witnesses and punishments. In all these, and many other matters, the Mishnah and its massive interpretative extension, the "Gemarah", (together known as "the Talmud") reflect the fundamental behavioral norms of classical Judaism. The economic system which emerges from the Talmudic literature is not far from freedom and competition, with a strong emphasis on the importance of preserving private property rights. Stressing the significance of a well functioning market place indicates a good understanding of

13. The verse: "For the poor shall never cease out of the land; therefore I command thee: Thou shalt surely open thy hand unto thy needy brother, in thy land." (Deuteronomy, 15,11) clearly demonstrates the non-utopian realism of the law.

human nature and also the importance of a relatively free market to society's well-being.

One interesting example is the Talmudic attitude to market price. It is not identical to the Christian concept of "justum pretium", but instead is close to some sort of equilibrium price, determined by the market between supply and demand. See for instance the passage from the "Tosefta"¹⁴: (Demai, 4 13) "The supply grew and later fell back, the market price returned to its former level". This very principle is re-stated in a specific response of the great Mishnaic sage, Rabbi Akiva, who "permitted the market mechanism and stated that (when) the supply receded and later recovered, market prices returned to their former level" (ibid.).

The scripture well perceived the dangers of land accumulation in a tribal agrarian society and introduced the law of the Jubilee (Yovel) which required that every fifty years all land transactions be declared null and void and the original land ownership be re-established. Seemingly, transactions and leasing contracts for rural land were concluded merely as acts of leasing until the next Jubilee year. The medieval "Book of Education" (Sefer Hahinnuch) suggests the reason for this precept (Mitzvah 330): The Lord "desired to convey to His people that everything is His and ultimately everything will return to whomever He wished to give it to originally... Then... people will avoid seizing the land of their fellow-men". The law of the Jubilee was applicable from its inception only to rural, as opposed to urban, land, and it was practically abolished during the era of the "Second Temple", when the disappearance of the tribal structure in Israel made limitations on land transactions sub-optimal.

14. "Tosefta" is a network of Mishnaic passages, assembled in the post-Mishnaic periods.

The economic principles that emerge from Talmudic sources reflect a fairly high level of realism in the perception of the market and its participants. They attach importance to the existence of institutional arrangements to secure a proper atmosphere for efficient business dealings, and above all to the safeguarding of justice in business dealings. There are special injunctions for the prohibition of wrongdoing in buying and selling. The reason for such special treatment, given by the "Book of Education", suggests an almost modern precept in favor of optimum solutions in game theory analysis for the avoidance of "free riders". The categorical injunction against fraudulence in business "...is evident for it is something to which the intelligence attests... Everyone should attain by his toil that which God has graciously bestowed on him in truth and honesty. For each and every one there will be a gainful benefit in this condition: for just as one will not wrong others, others will equally not wrong him." (Mitzvah 337)

Judaic economic principles are fairly close to a free economy. However, they reject the notion of "perfect knowledge." It is evident from the Talmudic and the later rabbinical writings that the authors assumed an economic reality in which knowledge is imperfect. Therefore, the market is inclined to fail unless there are certain controlling legal devices which protect the ignorant from abuse. Unbridled capitalistic practices such as fraudulent overcharging of the misinformed buyer or underpaying the misinformed seller could well lead to social injustice. Therefore, overcharging the buyer or underpaying the seller by one sixth or more of what is considered by experts as the accepted market price, is fraud, and "Relief from overreaching is available both to the buyer and the seller." (Baba Metzia, 4,3)

Judaic tradition is suspicious of the moral integrity of the free market where treatment of the disoriented simpleton or the incompetent is concerned.

The Torah's brief command: "Thou shalt not... put a stumbling block before the blind" (Leviticus, 19,14) is extended to anybody who is "blind about some matter and would take advice from you... The root reason for the precept is evident for it serves to improve society "(Book of Education, Mitzvah 232).

The clearest evidence of Judaic mistrust of the ability of uncontrolled market forces to succeed in attaining social objectives, is in matters of income redistribution to the poor. Jewish charity is not merely an act of benevolence. It is an obligation with a religious dimension¹⁵, which provides the overall justification for imposing taxes on the rich to sustain the poor. Judaism justifies compulsory charity. In fact, Judaism regards charity as a public good, just as education or the synagogue are public goods. Just as synagogues are instruments for raising the spiritual welfare of the community and educational institutions are responsible for raising the level of human capital in it, so charity is the major tool for rectifying socio-economic imbalances, which may be the result of differentiated capabilities or misfortunes. Jewish concepts of charity reject "means test" constraints imposed as preconditions on transfer payments in modern welfare states, and assume that the very act of asking for support is an entitlement to support. There is no fear of "free riders". Jewish ethics rely on the strength of the "shame factor". Furthermore, Rabbis warned officials in charge of distributing charity to pay great attention to the dignity of the recipients.

Furthermore, Judaic economic principles may often forgo efficiency considerations and prefer measures which aim at enhancing the chances of

15. The term "charity", in Hebrew "tzedakah", originates from the same root as "tzedek", meaning "justice".

survival of certain inefficient or even incompetent producers in the community, particularly in cases of persecution and economic distress. As a rule, Talmudic views seem to support competition among producers as well as among merchants. Rabbinical injunctions from Talmudic times (4th and 5th centuries A.D.) up to the 16th century indicate that Rabbis, in normal times, were in favor of allowing free entry of immigrants into the community, the use of its infrastructures and free access to the business activities of the other members. When circumstances deteriorated, however, and economic opportunities shrank, the instinct of economic survival overruled habitual liberal attitudes to newcomers. Instead, monopolistic practices set in, which often imposed economic limitations on new immigrants, and in extreme cases even denied them settlement rights. The introduction of such entrenched rights of possession, covered by the term “Hezkat Hayishuv”, aimed at preserving economic opportunities for established residents. However, under the shadow of pogroms and persecutions even the “Hezkat Hayishuv” provisions were suspended and the need to save those fleeing from expulsions proved stronger.

Rituals and the observance of religious rulings invariably involve material loss (economic cost from the economist’s viewpoint). Phenomena considered in economic analysis as constraints on the path to utility maximization are, for the devout Jew, behavioral limitations which govern his daily life. Rabbinical authorities were often fully aware of the conflicting situations which may emerge between religious precepts and the requirements of day-to-day existence, and made efforts to address such difficulties. They understood the public’s anxieties with regard to such welfare losses, and shared their concern about possible consequences. In many cases the general approach was that of a genuine search for *modus vivendi* solutions either

through careful compromises on legally marginal, or marginalized, aspects of the law, or a search for ways to circumvent critical areas. However, under no circumstances could the law (the Halacha) be disregarded outright.

In the next passage we shall follow in the footsteps of the late Professor Jacob Katz in studying the attempts of the “Halacha” to adjust to the requirements of reality on three major issues, viz: the price of money, resting on the Sabbath and preserving the dietary laws of Kashrut.

Usury or Interest

The Torah refers to interest on loans in rather specific circumstances. The relevant verses (Leviticus, 25,35-6) are the following: “And if thy brother be waxen (temporarily) poor, and fallen in decay with thee, then thou shalt relieve him... Take thou no interest of him or increase: but fear thy God.” Two main elements emerge from the verses describing the reality in which borrowing situations may occur: 1. The loan is a relief for the person temporarily in distress; 2. The term “interest” is used in the value loaded context of “usury” (*neshech*). Rashi (the medieval interpreter of the Torah) contributed to a better understanding of the situation in which acts of borrowing may have taken place. “Man’s thoughts are greatly attracted by the idea of taking interest... on account of the fact that his money will otherwise remain unemployed.” (comment on verse 36) The situation was that of a society composed of smallholder farmers who employed very little capital in their production. When a peasant found himself in temporary distress, he borrowed money which otherwise would have stayed idle. Thus charging interest was an act of taking something for nothing and exploiting human distress. The scriptures considered such types of usury as grave transgressions.

During the Mishnaic period (1st and 2nd century A.D.) conditions changed and the issue had to be re-considered. The reality was that of a fairly complex market: international trade, joint ventures with partners from various places, with varying shares of participation and considerable amounts of capital involved. Sweeping condemnation of interest on any loan hampered the operation of the economy and workable solutions to address venture capital requirements had to be found. Outright repeal of the prohibition on interest was out of the question. Instead, financial transactions were reshaped into partnerships, in which even the inactive creditors were given a share in profits and bore some risk for potential losses. This subtle solution, which became widespread in the course of history, became known as “Heter Iskah”, allowing the use of credit by re-organizing the venture in such a fashion that all parties were partners with varying shares in the risks and the benefits.

Another solution was to involve Gentile intermediaries and thereby, under special conditions, interest on loans became permissible. The rule which seems to transpire from the development of the interest-on-loans issue in the course of history is that the flexibility of the rabbinical institutions reflected the extent of the economic requirements of the various generations. The more pressing the needs of economic reality were, the more receptive the rabbis became to the possibility of making adjustments to the Halacha.

The need for consumption oriented loans for the distressed has not disappeared. In most Jewish communities there are special benevolent funds which cater for such demand. Thousands of usually small benevolent funds, adjacent to Jewish establishments such as synagogues, schools and charitable institutions, distribute very large numbers of small interest free loans.

“Kashrut”, the Economic Aspect

Prohibition on interest has in recent generations ceased to be an effective constraint for the Jewish businessman who observes the rules of the Halacha. The rules of Kashrut are different since Jewish dietary laws are absolutely applicable to all. Nevertheless, changing circumstances have left their mark on this area of the Halacha too.

Observing Kashrut is expensive. Kosher food costs more than non-kosher food because of the narrow selection of kosher animals. Their slaughter must be carried out by special professionals who follow complex rules and obey complex precepts. Often, apparently minor flaws and invisible faults in the animal render it unfit for kosher consumption. The overall market for kosher food is limited and in a period when economies of scale determine cost of production, producing for small markets implies more expensive food. On the other hand, however, the law of demand is as valid for kosher food as for other commodities (elasticity of demand is not necessarily zero). Therefore, rabbis endeavored to avoid, whenever possible, excessive economic losses to the devout kosher person. They were cautious not to disqualify meat for the kosher consumer because of minor flaws. The utmost tolerance was exercised when the owner of the animal was poor. Generally, evidence suggests that the degree of strictness was in inverse proportion to the magnitude of the resulting loss. In the case of slaughtered cattle, for instance, the higher the shadow price of the disqualified animal was, i.e. the better the price paid for the animal at non-kosher outlets, the more strictly the rabbis enforced all the Kashrut requirements. It was conceded by all that the preservation of Kashrut involved economic cost. However, within rather subjectively defined ranges of permissible tolerance, the rabbis were left some latitude of judgement

regarding the rigidity with which the Kashrut laws were enforced. At the same time the generally scrupulous preservation of the Kashrut laws gave the leaders of the community a most powerful financial instrument. It was an accepted practice, in virtually all communities where slaughtering facilities operated, that an indirect tax was imposed on the meat produced in the local facility. This tax was known as the “gabelle”. It testified to the community’s awareness of the extremely inelastic public demand for kosher meat. To preserve the authorities’ monopoly power over their consumers, price competition from slaughterhouses in other communities had to be prevented. Otherwise a major source of public income would have been jeopardized. This was the case, particularly in small and inefficient slaughterhouses which depended on the tax money they collected. To prevent hostile competition on the kosher meat market, a ritual ban was imposed on out-of-town slaughtered meat (*shchitat chutz*). This ruling, despite its detrimental effect on the welfare of the community members, was a widely accepted practice, as the general view was that well functioning community institutions contributed more to the public’s welfare than cheap meat. It was perfectly legitimate to use rabbinical prerogatives to safeguard monopolistic pricing of kosher meat when community finances were at stake. On the other hand the rabbinical authorities withdrew the Kashrut license when a cartel of fishmongers raised the price of fish above the level considered fair.

This discussion reinforces the observation that the Kashrut issue was as much an integral component of the rabbinical authorities’ overall welfare considerations as the treatment of the interest-on-loans issue. Let us finally look at some examples of the Sabbath issue.

The Sabbath as a Day of Rest or of Limitations

The economic implications of the Sabbath are tremendous. The prohibition on constructive work is comprehensive, as written in the fourth commandment: “... Thou shalt not do any manner of work, thou, nor thy son, nor thy daughter, nor thy man servant, nor thy maid servant, nor thy cattle, nor thy stranger that is within thy gates;” (Exodus, 20,10). It was obvious to all, from the very earliest times, that the observation of complete rest on the Sabbath would involve economic cost. The rest requirement imposed restrictions which prevented the Jew from entering a variety of occupations and limited the scope of economic activities which he was able to undertake in his endeavors to make a living. In the economic system of subsistence agriculture, in biblical times, the obligation, on the Sabbath, for all members of the household, as well as their animals, to observe complete rest was tenable. The unsophisticated Jewish farmer knew that as long as he and his family did no physical work, there was no desecration of the Sabbath. The issue of complete Sabbath rest for household animals and for Gentile employees in the household was more intricate, especially as it was explicitly emphasized in the Torah. Centuries later, in the Mishnaic era, the problem became even more complex.

When Jewish merchants were bound, as part of their business necessity, to sail for several days on boats, even if the boat was owned by a Gentile and it was under the control of non-Jewish sailors, was the Jew permitted to embark on a weekday for a journey which included the Sabbath? Or take another example from Eastern and Northern Europe. The short amount of daylight in the winter and the bitterly cold winter days made Sabbath rest impossible without lighting and heating in the synagogue

and in people's homes. Could Gentile employees be instructed to light candles and set fires in the ovens on the Sabbath? When the economy, in Christian Europe, became more sophisticated and Jews became involved in enterprises which served the general market, complete closure of the business on the Sabbath, when Sunday closure was legally mandatory, would have rendered the business uncompetitive. Could such enterprises be operated on the Sabbath by employees who were non-Jewish?

These, and many other questions posed very real existential problems for the Jewish individual who was keen to observe the Sabbath and at the same time survive economically in an unbending and hostile business environment. This question posed grave dilemmas also for the rabbinical courts which were bound to look for solutions permissible under the Halacha to the often critical economic problems which their disciples encountered in their permanent struggle to eke out a living. It seems feasible that the rabbis were bound to take into consideration, in their deliberations on the Halacha, that excessively strict rulings could have led to mass disobedience among their disciples.

Rabbinical reactions were diverse. There were rabbis who discouraged questions on such issues. They found it expedient to leave the perplexed Jew

in a state of uncertainty, maintaining that it was preferable that transgressors act inadvertently rather than deliberately. Others, however, and they were apparently the majority, searched actively for such solutions which would be acceptable to the majority of their communities, without jeopardizing the fundamental principles of the Halacha. The underlying principle behind such efforts was that prohibitions which cause excessive damage to the community and which are resisted by the majority of its members can be amended. The leading theory was that precepts which are imposed by the rabbinical authorities must be such that the public can live with them.

The compromises which were sought concerned practical ways of relaxing the severity of the Sabbath rest requirement for Gentile employees and animals. The device was to change, either permanently or temporarily, the Gentile's legal status. He was turned from an employee into a business partner, who was put in charge of the business on the Sabbath. This was the famous invention of the "Shabbes Goy". The Shabbes Goy has accompanied the Jews from the Middle Ages to the present day, though his role in facilitating economic life has changed in the course of the centuries. It has reflected in every generation the changing economic and political circumstances which have had to be faced by the Jews.

Patrick de Laubier,
Professeur, Département
de sociologie,
Université de Genève

Jubilé et enseignement social chrétien

Abstract

The author discusses the tradition of the Jubilee and the Holy Year within the Catholic Church. Initially, the Catholic Jubilee called upon the faithful to make the pilgrimage to Rome, and only moral debts were remitted by means of indulgences. During the preparations for the great Jubilee in the year 2000, John Paul II has forcefully recalled the socioeconomic inspiration of the biblical Jubilee, and numerous recent papal documents refer to these social aspects, particularly the document of the Pontifical Council for Justice and Peace entitled "Towards a better distribution of land", which discusses the issue of agrarian reform. The preparations for the great Jubilee also provide an opportunity to emphasize the need for closer links between the various Christian traditions, as well as between Jews and Christians, in order to establish the Civilization of Love.

Le Jubilé de la tradition juive est une institution très remarquable dont la postérité chrétienne est aussi bien spirituelle que sociale. On l'examinera ici en évoquant d'une part, les années jubilaires à Rome et, d'autre part, la doctrine sociale de l'Eglise appliquée à la question agraire en Amérique latine.

Depuis 1300, les années jubilaires jalonnent l'histoire de l'Eglise catholique. C'est au lendemain de l'époque classique des croisades, qui s'achève avec la mort de St Louis à Tunis (1270), que le peuple chrétien se donna rendez-vous sur la tombe des apôtres pour obtenir de précieuses indulgences. Après l'apogée du XIIIe, la papauté allait connaître au cours des deux siècles suivants l'épreuve la plus considérable de son histoire millénaire : le grand schisme et, grâce aux années jubilaires, Rome resta dans Rome même en l'absence du successeur de Pierre.

Coup sur coup, on verra la tradition jubilaire juive et chrétienne, puis l'application concrète de l'idée jubilaire au problème de la réforme agraire plus spécialement en Amérique latine, notamment au Brésil.

La tradition jubilaire

C'est dans le *Lévitique* (XXV) que l'année jubilaire est présentée comme une cinquantième année de restitution des terres aux familles des hébreux qui,

au cours des 49 années précédentes, en avaient perdu la propriété pour devenir simples salariés de leurs compatriotes. L'esclavage n'était admis que pour les étrangers et périodiquement les hébreux devaient retrouver les terres attribuées à leurs ancêtres. Durant cette année jubilaire, on ne devait ni moissonner ni vendanger, mais vivre de ce qui poussait spontanément dans les champs. Il n'est pas certain que cette institution jubilaire ait jamais été mise en œuvre¹. On n'en a aucune preuve avant l'Exil (586) et il est à peu près certain qu'elle ne fut pas appliquée après cette date. Cette prescription du Lévitique peut être considérée comme une « orientation idéale », qui indiquait le sens de la propriété dans la Loi ancienne et la priorité donnée aux personnes sur la vie économique dans la vie du Peuple élu. On imagine facilement les difficultés qu'aurait provoqués un retour à la situation antérieure, après 49 ans d'échanges économiques et de transformations dans les familles. Mais le principe était affirmé d'une appropriation relative des terres par opposition avec le droit absolu du droit romain, parce que le seul propriétaire était Dieu :

« La terre ne sera pas vendue avec perte de tout droit, car la terre m'appartient et vous n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes. » (Lv 25, 23)

S'il fallait citer une tradition présentant certaines analogies matérielles avec ce que préconisait l'année jubilaire, on pourrait évoquer le système russe du Mir rural avant la réforme de Stolypine (1906), qui prévoyait un repartage périodique des terres². Cependant, dans le cas russe le critère était non pas le retour à une famille, mais une réallocation en fonction du nombre de bras dans chaque unité

1. Voir Epsztein, L., 1983, *La justice sociale dans le Proche Orient ancien et le peuple de la Bible*, Paris, Cerf, p. 216.

2. Cf. Robinson, G. T., 1989, *Rural Russia under the old Regime*, 1932, et notre ouvrage *1905 Mythe et réalité de la grève générale*, Paris, 1989.

familiale. Il n'en restait pas moins que pour le moujik la terre appartenait d'abord à Dieu et que chaque membre de la communauté rurale (Obchina) gardait un droit au partage périodique. Ce système qui avait des motifs plus fiscaux que théologiques eut une postérité communiste cruellement sécularisée qui visait un « avenir radieux » sans Dieu.

L'année jubilaire était proprement théocratique et trouva dans Isaïe une expression messianique :

« L'Esprit du Seigneur est sur moi, il m'a envoyé porter la nouvelle aux pauvres, panser les cœurs meurtris, annoncer aux captifs la libération et aux prisonniers la délivrance, proclamer une année de grâce de la part de Yahvé. » (61, 1-2). Texte repris par Jésus en inaugurant sa mission à Nazareth (Luc 4, 18).

Le sens spirituel de l'année jubilaire prenait toute sa signification avec la bonne nouvelle du salut, qui dépassait les espérances les plus folles puisque non seulement le Messie était là, mais ce Messie était Dieu qui s'incarnait. Encore fallait-il croire que l'amour de Dieu irait jusque-là et on sait que les concitoyens de Jésus, loin de l'accueillir comme tel, voulurent le tuer. L'année de grâce exigeait donc une attitude de foi allant bien au-delà de l'attente d'un messianisme purement terrestre.

Pour les premiers chrétiens, le retour du Christ était attendu de leur vivant, Paul lui-même s'en fait l'écho, n'était-ce pas le Jubilé par excellence ? Plus tard, les Pères apostoliques comme Justin au premier siècle ou Irénée au deuxième siècle pensaient à une forme de millénarisme qu'on a associé à un Jubilé, à la fois temporel et spirituel. A partir du IV^e siècle, la conversion de Constantin et l'édit de Milan en 313 firent de cette année une informelle et singulière année jubilaire que, 1600 ans plus tard, Pie X voulut célébrer avec solennité. Rome devenait officiellement chrétienne et le christianisme bientôt religion de l'empire. Le millénarisme était abandonné.

Il faudra attendre 1300 ans pour que le Jubilé devienne une coutume dans l'Eglise romaine sous la pression des pèlerins qui affluèrent cette année-là à Rome. On en comptera par la suite 25 ordinaires et 2 extraordinaires qui jalonnèrent l'histoire de l'Eglise³.

Peut-on faire un lien entre la fin des croisades (St Louis meurt à Tunis en 1270) et les Jubilés romains ? Dans les deux cas, une indulgence récompensait une démarche nettement plus périlleuse vers le tombeau du Christ, mais plus proprement spirituelle vers celui de Pierre, de Paul et des martyrs romains.

Le premier Jubilé de 1300 revêt une importance toute particulière parce qu'il se situe à la fin d'une époque historique pour l'Eglise et au début d'une autre qui s'achèvera avec le Moyen-Age.

Boniface VIII, auteur de l'encyclique *Unam sanctam* (1302), est le dernier pape d'une tradition ecclésiastique qu'on a qualifiée de théocratique et qu'il conviendrait mieux d'appeler, avec Maritain, *sacrale*. La papauté avait dû lutter pour conserver sa liberté d'action face aux empereurs byzantins ou germaniques et avait fini, au XIIIe siècle en Occident, par imposer sa tutelle sur les princes au nom de son autorité spirituelle, sans toujours distinguer clairement en pratique ce qui relevait du théologique et du politique, dans un contexte historique où les deux domaines étaient difficiles à dissocier. Dante, pèlerin probable au premier Jubilé, préconisait, lui, un guelfe, l'autonomie du pouvoir temporel par rapport à l'autorité spirituelle représentée par la papauté (*De Monarchia*).

Dès le XIVe, l'avènement des nations en Europe modifia radicalement la situation et le néo-césaris-

me mit en péril l'unité de l'Eglise elle-même et non seulement la tutelle sacrale de la papauté sur le temporel.

Dès 1305, les papes résidaient en Avignon et en 1378 éclata le grand schisme d'Occident, qui dura près de 70 ans (1378-1447) et prépara la grande division née de la Réforme protestante au XVIe.

Le premier Jubilé, en 1300, coïncida ainsi avec le déclin de la puissance politique de la papauté et ouvrit un autre âge, celui des nations qui s'accompagna de la naissance de « l'esprit laïc » (G. de Lagarde).

Les deux millions de pèlerins qui déferlèrent à Rome, modeste capitale de 20 000 résidents au début du XIVe, dépassèrent toutes les prévisions. Trente ans auparavant, St Louis était mort à Tunis et, avec lui, l'esprit des croisades, alors on se rendit en foule à Rome sur les tombeaux des deux apôtres pour obtenir l'indulgence tant désirée.

Le second Jubilé eut lieu cinquante ans après le premier, et non pas un siècle comme le prévoyait Boniface VIII. Le pape Clément VI (1342-1352) un Français et le quatrième des papes d'Avignon fut élu dans son pays et il y resta. Le Jubilé se déroula alors sous des auspices particulièrement dramatiques. On était au lendemain de la grande peste (1348), qui décima le tiers de la population européenne, et d'un formidable tremblement de terre dans la région de Rome qui dévasta la ville. Enfin le pape lui-même restait en Avignon et les pèlerins, estimés à un million deux cent mille, durent se contenter d'un légat qui fit l'objet d'une tentative d'assassinat. Rome fut frappée d'interdit. Les conditions matérielles désastreuses n'arrangèrent rien et Pétrarque se fit l'écho de cette misère au milieu des ruines. La jeune Brigitte de Suède était aussi à Rome, d'où elle devait exercer plus tard sa mission prophétique auprès des papes.

3. Gligora, F et Catanzaro, B., 1996, *Anni Santi-I Giubilei dal 1300 al 2000*, Roma, Libreria Editrice Vaticana.

Les cinq années jubilaires qui suivirent jusqu'en 1500, jalonnèrent deux siècles difficiles pour la chrétienté occidentale divisée par le grand schisme, tandis que Byzance tombait aux mains des Turcs (1453). Ce fut Alexandre VI Borgia qui présida au Jubilé de 1500 et donna le nom d'Année sainte à cette manifestation dont il établit la liturgie spéciale. La criminalité, les épidémies de peste et les inondations du Tibre font aussi partie de l'histoire des années jubilaires de l'époque.

Les onze années jubilaires qui se succédèrent entre la Réforme et la Révolution française ne concernèrent qu'une partie de l'Occident maintenant déchiré par les divisions religieuses. En 1775, Rome était devenue la seconde ville d'Italie avec une population de 165 000 habitants alors que Naples en avait 350 000. Les pèlerins furent moins nombreux que prévu, on les estima à 286 000, on était loin des deux millions du premier Jubilé, alors que Rome ne comptait que 20 000 habitants. Pie VI profita de l'ouverture de l'Année sainte pour adresser une encyclique aux évêques (*Inscrutabile Divinae*) dénonçant le danger d'une philosophie irréligieuse et annonçant, en des termes qui allaient s'avérer prophétiques, les conséquences politiques de l'irrégion qui pouvait entraîner une ère de martyrs. En août 1799, le pape était devenu prisonnier de la République française à Valence.

Il n'y eut pas d'année jubilaire en 1800 ni en 1850, le XIXe en connut trois respectivement en 1825, 1875 et en 1900. L'esprit laïc semblait l'avoir emporté, mais la papauté dépouillée de ses Etats après le Concile Vatican I, se voyait libérée de la pression interne des puissances. Par ailleurs, la proclamation de deux dogmes, celui de l'Immaculée conception et de l'infaillibilité pontificale réalisaient ce dont les siècles antérieurs n'avaient jamais été témoins : une autorité spirituelle grandissante sans pouvoir ni protection temporelle.

C'est au XXe siècle que les trois années jubilaires ordinaires et les deux Années saintes extraordinaires (1933 et 1983) donnèrent à la tradition séculaire des Jubilés de l'Eglise catholique toute leur signification spirituelle étendue à la planète entière et avec, en 1950, la proclamation d'un nouveau dogme marial, celui de l'Assomption.

Au lendemain du Concile, Paul VI hésita à proclamer l'Année sainte de 1975, la contestation portait alors sur toutes les traditions qui paraissaient rendues caduques par le nouveau Concile. L'Année eut lieu et ce fut précisément lors de la clôture de l'Année sainte, le jour de Noël devant 100.000 personnes, que Paul VI prononça sa fameuse homélie qui prophétisait la « civilisation de l'amour » :

« La sagesse de l'amour fraternel, qui a caractérisé le cheminement historique de l'Eglise en s'épanouissant en vertus et en œuvres qui sont, à juste titre, qualifiées de chrétiennes, explosera avec une nouvelle fécondité, dans un bonheur triomphant, dans une vie sociale régénérée. Ce n'est pas la haine, ce n'est pas la lutte, ce n'est pas l'avarice qui seront sa dialectique, mais l'amour, l'amour générateur d'amour, l'amour de l'homme pour l'homme. Ce n'est pas quelque intérêt provisoire et équivoque qui l'inspirera, ni une condescendance imprégnée d'amertume, et d'ailleurs mal tolérée, mais l'amour même que nous te portons, à toi, ô Christ, découvert dans la souffrance et dans le besoin de notre semblable, quel qu'il soit. La civilisation de l'amour l'emportera sur la fièvre des luttes sociales implacables et donnera au monde la transfiguration tant attendue de l'humanité finalement chrétienne. »⁴

Ce texte mémorable inaugure une expression, celle de la « civilisation de l'amour » qui exprimera dès lors « l'idéal historique » chrétien et l'attente d'une nouvelle Pentecôte (Jean XXIII) que le pape Jean Paul II a mis au cœur du grand Jubilé de l'an 2000. C'est paradoxalement au moment où l'on pouvait

4. *Documents pontificaux de Paul VI*, 1975, t. XIV, p. 790.

s'interroger sur la pertinence d'une Année sainte que s'est manifestée l'essence de cette tradition établie à l'apogée du Moyen-Age sous la pression du peuple chrétien.

Pie XII dans son dernier message de Noël en 1957 sur « *L'harmonie de la création de Dieu* » évoquait « l'espérance d'un monde de paix » et Jean XXIII n'hésitait pas dans son discours de clôture de la première session du Concile, le 8 décembre 1962, à annoncer « la nouvelle Pentecôte si attendue qui enrichira l'Eglise de nouvelles forces spirituelles et fera rayonner davantage son esprit maternel et son action salutaire dans tous les domaines de l'activité humaine. Ce sera un nouveau bond en avant du Royaume du Christ dans le monde, une nouvelle proclamation, d'une manière toujours plus profonde et plus persuasive, de la joyeuse nouvelle de la Rédemption ; l'affirmation des droits suprêmes de Dieu tout puissant, de la fraternité humaine dans la charité, de la paix promise sur la terre aux hommes de bonne volonté. »⁵.

Même si on fait la part d'un certain lyrisme que l'atmosphère créée par le Concile pouvait suggérer, les évêques du monde entier qui étaient présents purent recueillir ce message comme le testament du pape qui allait mourir l'année suivante. Paul VI, on l'a vu, adopta un langage plus précis, mais tout aussi prophétique en annonçant la « Civilisation de l'amour » au moment où l'Année sainte 1975 s'achevait.

C'est pourtant avec Jean Paul II que l'Année sainte a pris toute sa dimension prophétique.

Il y a eu d'abord le *Jubilé des jeunes* du 11 au 15 avril 1983, à Rome, qui s'est achevé le dimanche des rameaux par une homélie du pape évoquant le prochain millénaire. Les *Journées mondiales de la jeunesse* sont nées de cette première rencontre internationale avec les jeunes.

5. Jean XXIII/Paul VI, 1966, *Discours au Concile*, Paris, Centurion, pp. 83 et 84.

L'Encyclique sur le Saint Esprit (*Dominum vivificantem*) le 18 mai 1986 et la rencontre d'Assise le 27 novembre 1986 précèdent l'année Mariale du 7 juin 1987 au 15 août 1988. On peut y voir des étapes dans la préparation du grand Jubilé, dont une lettre apostolique *Tertio millennio adveniente* du 10 novembre 1994 constitue le document préparatoire immédiat. Signalons aussi une lettre apostolique *Orientalis lumen* et une encyclique *Ut unum sint* concernant l'unité des chrétiens et singulièrement avec les Orthodoxes qui se situent dans la préparation du grand Jubilé.

Cette suite de documents et d'initiatives revêt une remarquable unité dont le sens est donné par l'encyclique sur l'Esprit Saint dès 1986 :

« Dans la perspective du troisième millénaire après le Christ, tandis que 'l'Esprit et l'Epouse disent au Seigneur Jésus : Viens', cette prière est chargée, comme toujours, d'une portée eschatologique destinée à donner aussi sa plénitude de sens à la célébration du grand Jubilé. C'est une prière tournée vers le salut à venir, auquel l'Esprit Saint ouvre les cœurs par son action au cours de toute l'histoire de l'homme sur la terre. En même temps, cependant, cette prière s'oriente vers une étape précise de l'histoire marquée par l'An 2000, dans laquelle est mise en relief la 'plénitude des temps'. L'Eglise désire se préparer à ce Jubilé dans l'Esprit Saint, de même que c'est l'Esprit Saint qui prépara la Vierge de Nazareth, en laquelle le Verbe s'est fait chair. »⁶

La « Nouvelle Pentecôte » (Jean XXIII) se concrétisant dans la « Civilisation de l'amour » (Paul VI) et trouvant dans le grand Jubilé de l'an 2000 une étape précise que l'unité des chrétiens devrait rendre possible, puisque cette unité est la condition posée par Jésus pour que « le monde croie que tu m'as envoyé » (Jean 17, 21). Il ne s'agit pas d'un calendrier, mais d'une prophétie conditionnelle qui doit être située dans « le cours de l'histoire » et revêt une « portée eschatologique », pour citer le pape.

6. *Dominum vivificantem*, no 66-Encyclique sur le Saint Esprit du 18 mai 1986.

La propriété communautaire qui existe chez des peuples indigènes est plus proche encore du modèle antique. Pour exercer le droit de propriété, le travail justement rémunéré doit devenir un droit rendu possible par l'éducation. On rejoint, là encore, l'esprit des premiers chapitres de la *Genèse* lorsque Dieu donne à l'humanité la gestion de la création.

Le chapitre (III) examine la réforme agraire comme un instrument de développement économique et social. On entre ici dans les détails d'une mise en œuvre de la réforme agraire qui ne néglige aucun aspect de la question.

« La qualité et le succès des programmes de développement retirent, en effet, des bénéfices substantiels de la mobilité des ressources intérieures d'un pays et de leur répartition entre les différents secteurs et groupes sociaux. Tel est l'objectif d'une réforme agraire qui assurerait l'accès à la terre, son utilisation efficiente et la croissance de l'emploi. » (No 42)

On remarque qu'une réforme agraire de ce type est au cœur d'une politique de développement au sens le plus large. Elle permet de régulariser la croissance de l'urbanisation, de promouvoir la production agricole avec ses conséquences sur l'industrie elle-même, enfin c'est grâce à elle que des entreprises agricoles familiales pourront voir le jour. Mais la réforme agraire n'est pas une simple distribution des terres, ce n'est, en réalité, qu'une première étape qui doit être suivie d'autres rendant possible une rentabilité de ces terres : production, commercialisation et services sociaux.

Les technologies appropriées, parfois relativement simples, permettent d'être efficaces et de respecter l'environnement, encore faut-il les connaître. Les agriculteurs devront affronter le marché sous une forme associative. Dans les sociétés préindustrielles, on se heurtait aux aléas d'une faible productivité qui engendrait les famines, aujourd'hui

c'est la concurrence commerciale qui peut ruiner la petite agriculture sur des marchés saturés.

Les crédits permettront aux bénéficiaires de réformes agraires de s'adapter aux exigences du marché, mais les services publics devront prévoir des infrastructures indispensables pour rendre viables les entreprises familiales. On luttera de cette manière contre la pauvreté avec beaucoup plus d'efficacité qu'avec des programmes d'assistance. Le rôle de la femme est évoqué avec insistance parce que les femmes ne se contentent pas de produire la moitié du travail fourni dans l'agriculture, « c'est sur elles que retombe généralement l'entière responsabilité de la production des aliments servant à la subsistance de la famille ». Ce qui ne les empêche pas d'être marginalisées par rapport aux hommes et moins favorisées sur le plan de l'éducation.

Le document multiplie les suggestions sur le plan de la politique publique et ne perd pas de vue le niveau local en centrant sur la famille les mesures concrètes qui doivent être prises pour qu'une réforme agraire connaisse le succès.

En conclusion, le document rappelle que « la redistribution équitable de la terre, est au cœur de la tradition biblique du Jubilé ». Plus loin, il poursuit en dénonçant les nombreux péchés individuels et sociaux « qui provoquent des situations de pauvreté et d'injustice dramatiques et intolérables ! ».

« En attirant l'attention sur la signification particulière et essentielle que revêt la justice dans le message biblique, en matière de protection des faibles et de leurs droits, en tant que fils de Dieu, à avoir accès aux richesses de la création, nous souhaitons vivement que l'année jubilaire, tout comme dans l'expérience biblique, serve aujourd'hui encore à rétablir la justice sociale, grâce à une répartition de la propriété de la terre effectuée dans un esprit de solidarité dans les rapports sociaux. » (no 61)

Manfred Spieker,
Professeur, Institut Kirche
und Gesellschaft,
Universität d'Osnabrück

La destination universelle des biens : la contribution de la doctrine sociale de l'Eglise à une économie du Jubilé

Abstract

In the Catholic Church's social doctrine, the right to individual property is subordinated to the principle of the universal destination of goods (which applies both to individuals and to social groups). Private property is therefore seen as the best means of achieving the universal destination of goods. German reunification is mentioned as an example of the application of this principle. However, in contrast to socialism, the universal destination of goods is not defined as the ultimate goal of economic activity. On the contrary, in pursuing the common good, it is the development of the individual which must have priority. In the present context, the Church remains extremely circumspect about the remission of developing countries' debts. However, it takes the view that, if payment of debt leads to unbearable sacrifices, ways of alleviating or even remitting it should be considered.

Dans son éthique de la propriété, la doctrine sociale de l'Eglise tente d'associer deux affirmations, qui à première vue ne paraissent pas faciles à concilier. La première souligne l'importance de la propriété privée pour la liberté et l'épanouissement de l'homme et envisage le droit à la propriété individuelle comme un droit naturel. L'autre affirmation rappelle que Dieu a destiné les biens de cette terre à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples ; tous, en conséquence, doivent en bénéficier.

Si l'on tente de dissocier ces deux affirmations l'une de l'autre, des malentendus, des controverses, voire des polémiques se produisent inévitablement. Dans *Rerum Novarum* (RN 4), on trouve la première condamnation de Léon XIII à l'encontre du socialisme qui avec Karl Marx voyait dans la propriété privée la source de toute aliénation humaine et de toute misère sociale et entretenait l'espoir – du moins jusqu'en 1989 – que son élimination amènerait le paradis sur terre. Cette prise de position de Léon XIII peut – si on la considère isolément – conduire à un malentendu vis-à-vis de l'Eglise, du fait qu'on prêterait à sa doctrine sociale la volonté de légitimer l'ordre établi de la propriété dans les pays industriels occidentaux. La seconde affirmation, que l'on trouve également sous la plume de Léon XIII dans *Rerum Novarum*

(RN 7) et qui sera développée ensuite par Pie XI dans *Quadragesimo Anno* (QA 45ss) peut conduire à l'erreur opposée, à savoir que la doctrine sociale de l'Eglise ne reconnaîtrait pas la portée de la propriété privée, en préconisant des formes de propriété alternatives pouvant aller jusqu'à la propriété collective. Dans *Quadragesimo Anno* Pie XI mettait déjà en garde contre « ces deux écueils dangereux » qui découlent du fait de nier ou de contester la fonction sociale de la propriété ou sa fonction individuelle et qui aboutissent inévitablement à l'individualisme ou au collectivisme (QA 46). Cependant, même si l'on évite ce double écueil et que l'on reconnaît la complémentarité de ces deux affirmations, il n'est pas aisé de définir leur juste rapport.

La perspective du Jubilé – qui tire ses racines de l'Ancien Testament¹ et qui jalonne par la suite toute l'histoire de l'Eglise – permet de clarifier ces relations. Les dispositions du Jubilé (affranchissement des esclaves, remise des dettes, année sabbatique et restitution des terres à ceux qui en étaient les propriétaires légitimes cinquante ans auparavant) sont en effet autant d'éléments dans la recherche d'une société plus équitable que la doctrine sociale de l'Eglise reprend à son compte².

La justification de la propriété privée

Dans la doctrine sociale de l'Eglise, l'éthique de la propriété repose sur le fondement suivant : Dieu a « destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples » et en conséquence « les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous » (GS

69). Les richesses de la création doivent « être considérées comme un bien commun de l'humanité entière ». Celui qui possède ces biens en tant que propriétaire n'est en réalité qu'un administrateur, « c'est-à-dire un ministre tenu à agir au nom de Dieu, qui est l'unique propriétaire au sens plénier du terme »³. C'est exactement le sens de l'année sabbatique et du Jubilé préconisés par l'Ancien Testament. Ils ont pour but de rappeler au propriétaire et au créancier que les biens ne leur sont que temporairement prêtés et que Dieu est le propriétaire ultime de tous les biens.

L'éthique de la propriété de l'enseignement social chrétien s'enracine donc dans la doctrine de la création. L'homme n'a pas été créé seulement comme un être spirituel, mais aussi comme un être corporel qui dépend des biens extérieurs. En tant qu'image de Dieu il lui a été confié la maîtrise de la terre et il est donc autorisé à mettre les biens extérieurs à sa disposition. Cette mise à disposition se fait généralement par l'entremise de son travail, qui légitime l'acquisition de la propriété et, de ce fait, le pouvoir de disposer de ces biens extérieurs (LE 12 ; CA 31). La propriété privée assure ainsi à chacun « une zone indispensable d'autonomie personnelle et familiale » et il faut « la regarder comme un prolongement de la liberté humaine ». Cela stimule « l'exercice de la responsabilité et constitue par là l'une des conditions des libertés civiles » (GS 71).

Cette justification positive de la propriété privée qui remonte à l'éthique de la propriété de Thomas d'Aquin et qui a été développée surtout par Jean XXIII dans *Mater et Magistra* (MM 109-121) est complétée par une argumentation de voie négative : son absence entraîne la paresse, le désordre, la bureaucratie et la concentration du pouvoir, le conflit social, elle constitue une menace pour la

1. Ex 23, 10-11 ; Lev 25,1-28 ; Dt 15, 1-6

2. Jean-Paul II, *Tertio Millennio Adveniente*.

3. Jean-Paul II, *Tertio Millennio Adveniente*, 13.

liberté et pour la dignité de l'homme (MM 109).⁴ Ainsi le droit à la propriété privée – même des moyens de production – est un droit naturel de l'homme (MM 109, 112 ; PT 22).

La subordination à la destination universelle des biens

Mais ce droit naturel à la propriété individuelle demeure toujours subordonné à la destination universelle des biens. Selon Jean-Paul II, la tradition catholique « n'a jamais soutenu ce droit comme un droit absolu et intangible. Au contraire, elle l'a toujours entendu dans le contexte plus vaste du droit de chaque homme à utiliser les biens de la création entière ; en d'autres termes, le droit à la propriété privée est subordonné à l'usage pour le bien commun, à la destination universelle des biens pour tous » (LE 14 ; voir aussi Pie XII, La Solennità, message pour le cinquantième de l'encyclique *Rerum Novarum* du 1.6.1941, in Utz-Groner 506 ; PP 23 ; Instruction de la Congrégation de la Doctrine de la Foi sur la liberté chrétienne et la libération « Libertatis Conscientia » du 22.3.1986, 87 ; Orientations de la Congrégation de l'Éducation Catholique pour l'étude et l'enseignement de la doctrine sociale de l'Église dans la formation des futurs prêtres du 30.12.1988, 42 ; CA 30).

Ainsi, dans les termes de certains théologiens, le principe de la destination universelle des biens, en tant qu'« œuvre divine » ou « loi fondamentale », relèverait du droit naturel absolu ou primaire, tandis que le droit à la propriété privée, en tant qu'« œuvre humaine » ou « détermination qui permet l'application de la loi »⁵ serait de droit naturel

4. Sur le sujet, voir aussi Cardinal Joseph Höffner, 1997, *Christliche Gesellschaftslehre*, Neuausgabe, hrsg. von Lothar Roos, Kevelaer, p.212ss.

5. Nell-Breuning, O. von, 1980, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien, p. 198.

relatif ou « secondaire »⁶. Cette formulation permet de souligner la relation entre les finalités et les moyens.

Depuis *Rerum Novarum*, les défenseurs de la doctrine sociale ont mis l'accent sur l'une ou l'autre des deux affirmations fondamentales⁷. Ils ont aussi rappelé ce que Paul VI a souligné dans *Populorum Progressio* (PP 49), à savoir la validité du principe de la destination universelle des biens « également pour la communauté des peuples »⁸. En référence à *Gaudium et Spes*, ils ont réclamé que l'on ne limite pas l'éthique de la propriété à une simple éthique de distribution : il convient de s'interroger sur le sens de la production et de l'utilisation des biens en vue de respecter le principe de la destination universelle des biens.⁹

6. Cf. Calvez, J.-Y., Perrin, J., 1965, *Kirche und Wirtschaftsgesellschaft. Die Soziallehre der Päpste von Leo XIII bis zu Johannes XXIII*, Recklinghausen, Bd. 2 p. 49 ; Messner, J., 1966, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, vol. 6, Innsbruck, p. 1068 ; Klüber, F., 1963, *Eigentumstheorie und Eigentumspolitik. Begründung und Gestaltung des Privateigentums nach katholischer Gesellschaftslehre*, Osnabrück, p. 81s. ; Roos, L., 1971, *Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Köln, p. 104s.

7. Sorgenfrei, H., 1970, *Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika Rerum Novarum*, Heidelberg, p. 155. L'auteur estime qu'à cause de la lutte contre le socialisme *Rerum Novarum* a fortement souligné l'aspect individualiste de la propriété. Même point de vue chez Beutter, F., 1971, *Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts*, Paderborn. Cf. encore Pfürtner, St. H., Heierle, W., 1980, *Einführung in die katholische Soziallehre*, Darmstadt, p. 78s.

8. D'après le cardinal Joseph Höffner, *Die Weltwirtschaft im Licht der katholischen Soziallehre*, in : Roos L. ed., 1986, *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, Köln, p. 37.

9. Nell-Breuning, O. von, 1978, *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*, 2. Aufl., Wien, p. 144 ; Rauscher, A., *Die Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen und ihre Verwirklichung in der modernen Wirtschaft*, in : Id., 1988, *Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*, vol. 1, Würzburg, p. 321.

Evolution de la propriété privée

Ainsi, le droit naturel à la propriété privée est considéré comme un moyen apte à réaliser la destination universelle des biens. Eu égard à la *conditio humana*, ce n'est pas la propriété corporative ou collective qui est le moyen optimal pour réaliser ce principe, mais bien la propriété individuelle qui dans chaque société doit être garantie par un ordre approprié, qu'il soit juridique ou constitutionnel. Aussi bien les encycliques sociales que le Concile de Vatican II ont rappelé le caractère historique et la variabilité de l'institution de la propriété privée et de ses réglementations juridiques (RN 7 ; QA 49 ; Pie XII in Utz-Groner 506 ; GS 69). Ils ont entériné l'extension sociale de la portée du concept de propriété. Dans cette perspective, la propriété concerne non seulement la terre et les biens aliénables destinés à la consommation et à la production, mais encore les droits aux prestations des régimes publics ou corporatifs de prévoyance (GS 71 ; LE 19). La formation professionnelle de même que certains savoir-faire artisanaux, techniques ou artistiques, les droits d'auteur, les talents ou les licences relèvent également de la propriété en tant que propriétés immatérielles, jouissant de la garantie juridique et devant demeurer subordonnées au principe de la destination universelle des biens (CA 32). Cette relativité de la définition juridique de la propriété (et, corollairement, de l'intervention publique destinée à la protéger) n'implique cependant pas que l'Etat puisse abolir la propriété individuelle en la privant de toute valeur par une taxation excessive ou en lui substituant la propriété collective. Les règles du Jubilé ne remettent d'ailleurs jamais en question la propriété privée.

Le droit à la propriété individuelle ainsi que le droit de succession doivent demeurer « intacts » dans leur substance (QA 49). Le droit à la propriété privée est « en soi valable et nécessaire » même s'il « doit être

circonscrit dans les limites de sa fonction sociale » (Orientations de la Congrégation de l'Education Catholique 42 ; CA 30). On doit « garantir le droit de l'individu à la liberté et en même temps en faire un élément indispensable à l'instauration de l'ordre social authentique » (MM 111).

Propriété privée et bien commun

La propriété privée contribue à l'instauration d'un ordre social authentique quand elle est subordonnée à la destination universelle des biens. Elle doit donc être subordonnée au bien commun. Le droit à la propriété privée, a déclaré la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, n'est pas concevable « sans un devoir correspondant à l'égard du bien commun » (LC 87). Cette obligation ne requiert pas du propriétaire la cession à l'Etat de son pouvoir de disposer librement de sa propriété, elle implique plutôt que la propriété privée soit largement diffusée et que, sous quelque forme que ce soit, le plus grand nombre puisse en bénéficier. C'est trop peu, disait Jean XXIII, « d'affirmer le caractère naturel du droit de propriété, y compris des moyens de production, si l'on ne s'efforce pas d'en assurer la diffusion dans toutes les classes de la société » (MM 113)¹⁰. Le propriétaire doit demeurer conscient de l'hypothèque sociale attachée à la propriété privée et reconnaître la priorité du travail sur le capital, ainsi que le droit à une vie digne pour les plus démunis. En conséquence, le législateur doit respecter cette exigence dans la réglementation du droit de la propriété, du droit fiscal et social et du droit de l'entreprise (MM 115 ; SRS 42 ; Jean-Paul II, Allocution pour la

10. Voir aussi Calvez, J.-Y., 1992, Les moyens d'assurer la destination universelle des biens, in *Une terre pour tous les hommes. La destination universelle des biens*, Actes du colloque international organisé par le Conseil pontifical « Justice et Paix », Paris, p. 47.

3e Assemblée générale du 28.1.79 des évêques latino-américains à Puebla, in : AAS, vol. 71, p. 187-205 ; LC 84).

En revanche, la thèse selon laquelle la fonction de la propriété privée ne consisterait qu'à servir la réalisation du bien commun apparaît problématique¹¹. Certes, la thèse opposée selon laquelle le bien commun ne serait qu'un moyen de garantir la propriété privée est fautive. Mais il ne s'en suit pas que le bien commun soit « le fondement, la finalité et la règle de la propriété privée »¹². Le fait de subordonner l'usage de la propriété privée à la seule finalité du bien commun, témoigne d'un oubli de la visée anthropologique du bien commun. Si le bien commun consiste dans l'ensemble des conditions politiques, sociales, économiques et juridiques permettant à la personne d'atteindre son plein épanouissement (MM 65 ; GS 26 et 74 ; CL 42), c'est alors ce plein épanouissement de la personne, en d'autres termes la réussite de la vie humaine, qui constitue le fondement, le but et la limite du bien commun et par là même aussi de la destination universelle des biens ainsi que du droit à la propriété privée. C'est pourquoi l'éthique catholique de la propriété ne se limite pas à mettre la propriété privée au service du bien commun, elle souligne aussi que le bien commun doit servir en dernière analyse la personne, pour qui le droit à la propriété privée fait partie des conditions de liberté et de plein épanouissement¹³. « Ce que l'on fait pour la personne est un service rendu à la société

11. D'après la thèse principale de Klüber, op. cit. Voir aussi *Kritische Anmerkungen zu Klüber* également dans Rauscher, op. cit. p. 314.

12. Klüber, op. cit. p. 107.

13. Cf. aussi Messner, op. cit. p. 1071 : La propriété privée est certes au service de l'ordre du bien commun, mais « aussi au service de l'ordre de la liberté, qui est évidemment elle-même, une partie de l'ordre du bien commun ».

et ce que l'on fait pour la société profite à la personne » (CL 40).

Le problème de l'expropriation

Dans cette perspective, on ne peut pas exclure l'expropriation d'une propriété foncière ou de moyens de production, ni leur transfert au domaine public. Il peut arriver en effet qu'un propriétaire oublie l'hypothèque sociale attachée à sa propriété et qu'il porte ainsi atteinte à la destination universelle des biens et augmente la détresse des hommes, au lieu de l'atténuer. Le souci du bien commun exige alors une expropriation (GS 71 ; PP 24 ; LE 14). Cependant, toute expropriation doit se conformer non seulement à la règle du dédommagement équitable, mais encore au principe de subsidiarité (MM 117). Ceci implique que l'autorité publique chargée de procéder à l'expropriation demeure consciente de son rôle subsidiaire. Son action ne doit pas diminuer la disponibilité et la capacité des citoyens à prendre des initiatives, à déployer des efforts et à obtenir des résultats. Il lui faut plutôt les renforcer. Elle doit garantir le « caractère subjectif de la société » (LE 14) et éviter « la réduction excessive de la propriété privée ou ce qui serait pire, la suppression complète » (MM 117).

La distribution et la production

Ces réflexions sur le principe de la destination universelle des biens peuvent susciter l'impression que la doctrine sociale catholique ne s'intéresse qu'à la distribution des biens et omet de considérer leur production. Mais la lecture attentive de la constitution pastorale de *Gaudium et Spes* et des encycliques sociales montre le caractère infondé de cette impression. Ce n'est certes pas la tâche du magistère ecclésial de donner des recommandations de nature économique-politique sur la production des biens et des services. Cette tâche incombe

aux chrétiens eux-mêmes qui ont à acquérir la compétence et l'expérience nécessaires, afin de coopérer au progrès social et économique et d'animer le monde entier d'un esprit évangélique (PT 147-150 ; GS 72 ; CL 43). Il n'en reste pas moins que le Concile et les papes soulignent sans ambiguïté que la réalisation du principe de la destination universelle des biens ne concerne pas seulement la distribution des biens. Le domaine de la production et de ses conditions, qui doivent être fixées par l'Etat, est également intégré dans leur analyse. Si les biens de cette terre doivent profiter à tous, alors tous doivent avoir accès au marché. A ce titre, les investissements sont nécessaires (OA 18 ; CA 32). Chacun doit pouvoir participer à la fabrication et à l'acquisition des biens et des services, c'est-à-dire à la vie économique. Chacun doit pouvoir employer ses revenus de façon productive, constituer un capital et accéder à la propriété des moyens de production (RN 4). Dans une économie dynamique, ceci crée des emplois et en conséquence de nouvelles ressources.

Dans un tel contexte économique, le juste salaire pour le travail accompli représente « la voie par laquelle la très grande majorité des hommes peut accéder aux biens qui sont destinés à l'usage commun » (LE 19). Dans certains cas la fixation du juste salaire peut s'avérer très problématique et l'on peut aboutir à des résultats fort différents selon que l'on se situe dans une perspective économique ou politique. L'évolution des Länder de l'Allemagne de l'Est, après la réunification, en fournit actuellement la preuve. Mais si les syndicats, les associations patronales et l'Etat, qui sont chargés de fixer les conditions de la politique salariale, se conforment au principe de la destination universelle des biens, alors dans un esprit de partenariat social et eu égard à la situation économique de chaque pays, ils compléteront le salaire brut par divers mécanismes tels que la formation d'un capital, l'intéres-

sement ou l'assurance-vieillesse payée par l'entreprise (LE 14). Déjà Pie XI recommandait « de tempérer le contrat de travail par des éléments empruntés au contrat de société », dans l'espoir que « ouvriers et employés... participent de cette manière à la propriété de l'entreprise ou à sa gestion ou encore aux profits qu'elle apporte » (QA 65 ; cf. aussi GS 68). La doctrine sociale de l'Eglise ne préconise certes pas de forme concrète de participation aux bénéfices, mais Jean-Paul II invite les partenaires à la relation salariale à rechercher avec imagination et compétence des voies qui assurent la participation de tous au processus de fabrication et de distribution des biens et favorisent ainsi une large diffusion de la propriété (LE 14).

Le Jubilé pourrait constituer une occasion particulièrement propice pour les églises de la Communauté Européenne d'en appeler aux parlements, aux entrepreneurs et aux syndicats afin qu'ils entreprennent des efforts exceptionnels pour lutter contre le chômage. Les églises devraient d'ailleurs elles-mêmes s'engager dans cette action.

Humanisation du monde du travail

Le système de cogestion des travailleurs dans l'entreprise et le vaste domaine du droit du travail contribuent à affermir la position du travailleur et à promouvoir son intérêt pour la vie économique. Quand le travailleur est « coresponsable et coartisan » sur son lieu de travail (LE 15 ; CA 43), quand il jouit des droits à l'information, à l'écoute et à la cogestion dans les décisions de l'entreprise, quand son contrat de travail, son temps de travail, ses congés, son salaire – même dans les cas de faillite de l'entreprise – sont garantis par la loi, quand il peut en cas de conflit faire appel à des conseils de prud'hommes indépendants, tout cela contribue à humaniser le monde du travail. Cela facilite l'intégration du travailleur dans la société et sa partici-

pation au progrès économique (Paul VI, Discours du 10.6.1969 à Genève devant l'O.I.T., 21 ; QA 41). Ainsi, cogestion et droit du travail contribuent à la concrétisation du principe de la destination universelle des biens (LE 15, 17, 19).

Le régime des prestations sociales

Dans les Etats économiquement développés, les assurances sociales régies par la loi garantissent à tout citoyen et à sa famille le droit à des prestations en cas de maladie, d'invalidité, de vieillesse, de chômage et de détresse. A ce titre, elles représentent une contribution centrale à la réalisation du principe de la destination universelle des biens (GS 69 ; LE 19). Ainsi, la pension de vieillesse s'est vue reconnaître un statut semblable à celui des biens appropriés. Les allocations familiales en faveur des enfants et des jeunes, de même que l'assurance chômage, bénéficient de la même reconnaissance. Ces dernières prestations correspondent de façon particulière « au principe de l'usage commun des biens ou, pour s'exprimer d'une manière encore plus simple, du droit à la vie et à la subsistance » (LE 18). Toutefois, le Concile invite en même temps à régler le fonctionnement de toutes ces institutions et prestations de façon « que le citoyen ne soit pas conduit à adopter vis-à-vis de la société une attitude de passivité, d'irresponsabilité ou de refus de service » (GS 69).

La pratique quotidienne de l'équité sociale

La doctrine sociale de l'Eglise veut promouvoir la destination universelle des biens par des actes concrets tels que l'établissement de contrats de travail conformes aux prescriptions du droit du travail, le droit à une juste rémunération, le droit à la cogestion du personnel, un système équitable de prestations sociales ainsi qu'une juste répartition

des richesses. La justice sociale n'est alors plus uniquement ponctuelle (durant l'année sabbatique ou lors du Jubilé), elle devient dynamique puisqu'elle est l'œuvre de tous les jours post christum natum. Toutefois, l'enseignement de l'Ancien Testament sur le Jubilé reste utile pour l'éthique sociale. Les limites fixées par le Jubilé rappellent que les créances, les esclaves, le travail et la propriété ne sont acquis que pour une durée limitée. De plus, toutes les richesses sont en fait la propriété exclusive du Créateur. Les richesses prêtées pour une durée déterminée doivent par conséquent être utilisées pour le Bien Commun.

Dimension globale de l'éthique de la propriété

Dans le contexte actuel d'une économie dynamique aux imbrications mondiales, le principe de la destination universelle des biens revêt enfin une dimension globale. Même s'il est juste, selon les termes de Paul VI dans *Populorum Progressio*, « que chaque peuple puisse jouir en premier lieu des dons que la Providence lui a donnés comme fruit de son travail, pourtant aucun peuple ne peut garder sa richesse pour lui seul » (PP 48). Dans *Sollicitudo Rei Socialis*, Jean-Paul II souligne cette dimension globale jusqu'à dix fois (SRS 7, 9, 10, 21, 22 – 2 fois -, 28, 39, 42, 49). Il est indispensable « de reconnaître à chaque peuple le même droit de « s'asseoir à la table du festin » au lieu d'être comme Lazare qui gisait à la porte » (SRS 33 ; PP 47). Aussi une réforme des relations commerciales internationales, actuellement trop marquées par le protectionnisme, est-elle nécessaire, ainsi qu'un renforcement des institutions internationales et une politique sociale authentiquement internationale (SRS 43, LC 90, LE 18).

La doctrine sociale de l'Eglise catholique apporte des réponses très nuancées à la question de la

remise de la dette des pays en voie de développement. Elle n'appuie pas cette demande, parce que son acceptation ne servirait pas les pays en voie de développement qui ne recevraient pas de crédits. Mais elle souligne que « la disponibilité des capitaux et le fait de les accepter au titre de prêt peuvent être considérés comme une contribution au développement lui-même, ce qui est souhaitable et légitime en soi... » (SRS 19 ; GS 85). Dans le même esprit, elle rappelle que « Le principe que les dettes doivent être payées est assurément juste ; mais il n'est pas licite de demander et d'exiger un paiement quand cela reviendrait à imposer en fait des choix politiques de nature à pousser à la faim et au désespoir des populations entières. On ne peut prétendre au paiement des dettes contractées si ce doit être au prix de sacrifices insupportables. Dans ces cas, il est nécessaire... de trouver des modalités d'allègement, de report ou même de remise de la dette, compatibles avec le droit fondamental des peuples à leur subsistance et à leur progrès » (CA 35). Les remises de dettes pratiquées par les pays créanciers en faveur des pays les plus défavorisés sont le reflet de telles modalités.

Ethique de la propriété et éthique politique

Si la destination universelle des biens doit faire l'objet d'un nouvel approfondissement théorique et pratique, il faut aussi que soient prises en compte les conditions constitutionnelles et politiques. Il faut s'assurer que l'ordre intérieur des Etats garantisse les droits fondamentaux de l'homme – « le droit à la libre initiative économique » tout autant que le droit à la liberté religieuse (SRS 42). La subjectivité de la société a besoin du lien le plus étroit possible entre le travail et le capital ainsi que d'une grande diversité de corps intermédiaires, d'associations, de coopératives et de « corps qui jouissent

d'une autonomie effective vis-à-vis des pouvoirs publics » (LE 14 ; CA 49). A cet effet, beaucoup de pays en voie de développement doivent « remplacer des régimes corrompus, dictatoriaux et autoritaires par des régimes démocratiques favorisant la participation » (SRS 44 ; CA 20 et 48).

Aussi la doctrine sociale de l'Eglise associe-t-elle de façon croissante les réflexions sur l'éthique de la propriété à celles relatives à l'éthique politique. La réalisation de la destination universelle des biens requiert des institutions politiques qui respectent la dignité de la personne humaine et le primat de l'initiative individuelle, garantissant aux citoyens le droit à la participation économique et politique, dans un contexte démocratique et dans le cadre de l'économie de marché. Ces éléments permettront aussi d'assurer du même coup au niveau international le droit à l'autodétermination des nations et le bien commun général (CA 15 et 48). La Chrétienté a contribué de manière significative à la création de telles institutions, par le développement de l'Etat de droit.¹⁴ Dans la « Charte pour une nouvelle Europe » signée à Paris le 21.11.1990, tous les 34 Etats de la C.S.C.E. – donc aussi le Saint-Siège – reconnaissent le lien étroit entre démocratie et économie de marché sur la base des droits inaliénables de l'homme et de la justice sociale¹⁵. Au cours du XXe siècle, peu de documents de politique internationale (y compris la Déclaration des Droits de l'Homme des Nations Unies de 1948) ont pris en compte les principes et les normes de la doctrine sociale catholique à un

14. Spieker, M., *Christentum und freiheitlicher Verfassungsstaat*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 24. Jg. (1995), p. 311ss.

15. Charte pour une nouvelle Europe. Déclaration de la rencontre de la C.S.C.E. des chefs d'Etat et de gouvernement du 21.11.1990 à Paris dans *Europa-Archiv*, 45e année (1990), fasc. 24, p.656s.

même degré que cette charte. Ses principes directeurs – droits inaliénables de l'homme, Etat de droit et Etat social démocratique, économie sociale de marché – constituent les présupposés de la réalisation du principe fondamental de la destination universelle des biens et posent les bases d'une civilisation de l'amour. Cette civilisation rendra la présence de Dieu visible de manière permanente et pas seulement tous les 50 ans.

Liste des abréviations :

CA : Centesimus Annus (Jean-Paul II, 1991)

CL : Christifideles Laici (Jean-Paul II, 1988)

GS : Gaudium et Spes (Constitution Pastorale du Concile Vatican II, 1965)

LC : Libertatis Conscientia (Congrégation de la Foi, 1986)

LE : Laborem Exercens (Jean-Paul II, 1981)

MM : Mater et Magistra (Jean XXIII, 1961)

OA : Octogesima Adveniens (Paul VI, 1971)

PP : Populorum Progressio (Paul VI, 1967)

PT : Pacem in Terris (Jean XXIII, 1963)

QA : Quadragesimo Anno (Pie XI, 1931)

RN : Rerum Novarum (Léon XIII, 1891)

SRS : Sollicitudo Rei Socialis (Jean-Paul II, 1987)

The Jubilee : A Challenge for All Time

Jubilé : un défi pour tous les temps

Jean-Marie Meyer,
 Professeur, Faculté Libre
 de Philosophie Comparée,
 Paris

Le temps du Jubilé : gratuité et liberté

Abstract

This analysis stresses the originality of the time of the Jubilee in relation to the nominalist time of scientists or the recurrent cycles of ancient religions: only the time of the Jubilee is directly attuned to human life and its profound meaning. Every life is intended by God, and life must therefore be seen as the place where man encounters God. In this sense, history is not enclosed, is not controlled by man, and it is God who keeps the initiative. Man's responsibility is to receive God's message. In responding to God's demands, man discovers what is most essential to him: his identity. The Jubilee implies a twofold movement – namely, the coming of God and man's return to Him – which reveals the truth of the believer's life. It is thus a return to God's plan which enables man's inward and outward freedom to be combined.

Introduction

Mon propos n'est pas directement théologique ni purement descriptif. Je voudrais m'interroger dans une perspective de philosophie des religions sur la signification temporelle du Jubilé en prenant pour acquis ce que Mircea Eliade¹ nous apprend sur la signification du temps dans la plupart des religions.

En elles le temps n'est pas un temps historique orienté vers le futur mais un temps mythique ayant pour principe un présent auquel il est possible de revenir au travers du rite. Ce présent est lui-même « atemporel » en ce sens qu'il est ce moment où l'homme se retrouve, à intervalle régulier, contemporain des dieux.

Ma conviction profonde est que le Jubilé ne participe pas d'une telle intelligibilité. En lui le temps est pris au sérieux. Pour le dire en termes plus techniques le temps du Jubilé me semble être le temps de l'Histoire. Mais alors la question se pose de savoir quelle exacte conception du temps se trouve à la base du Jubilé.

Qui plus est, si tous les cinquante ans quelque chose de l'ordre social habituel doit être changé,

1. Eliade, M., 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.

revenir à Dieu. Ce double « mouvement » -venue de Dieu, retour de l'homme- me semble contenir la vérité du Jubilé et par delà celle du Jubilé, celle de l'existence du croyant. Or c'est précisément ces deux dimensions qui sont tenues pour impossibles -ou insignifiantes- par l'humanisme athée. Que Dieu vienne dans l'histoire ne peut que faire sourire l'héritier de l'homme des « Lumières ». Ce serait un dieu soumis à l'empirie, parlant une langue particulière et rencontrant l'homme sur le mode de l'extériorité. Pour l'homme des « Lumières » et pour ses descendants, Dieu, s'il existe, peut au mieux rappeler à l'homme ce qu'il aurait pu trouver par lui-même. La seule « révélation » possible est celle de ce qu'il y a de divin en l'homme. Toute autre révélation, en plaçant l'homme à l'extérieur de la divinité, n'honore pas comme il se doit la dignité humaine.

Il est clair que la Bible emploie un autre langage dans la mesure où Dieu pour parler ne demande la permission à personne ! Au surplus, c'est précisément la marque de la Révélation que de faire connaître à l'homme des vérités qu'il n'aurait pu connaître par lui-même ! Les vérités que l'homme peut connaître par lui-même, Dieu laisse assez souvent à l'homme le soin de les découvrir, ce qui est aussi, convenons-en, une manière de respecter la dignité humaine ! C'est donc l'espérance de la présence de Dieu dans l'Histoire qui est en cause dans le Jubilé. Tel me semble être l'enjeu intellectuel de cet événement. Mais j'y vois aussi une manière de comprendre quelque chose comme la dimension « réformiste » de la religion. J'entends par là que la temporalité qui sous-tend le Jubilé n'est ni celle du temps étranger au changement ni celle d'une apocalyptique révolutionnaire. Telle est la raison pour laquelle je risque le mot de « réforme ». Développons ces différents aspects.

Si Dieu intervient dans l'histoire, c'est ici pour nous interdire de nous résigner à l'injustice.

D'ailleurs si Lui ne s'y résigne pas, qui sommes-nous pour nous y résigner ? Mais dans le même temps -j'allais dire dans le même acte-, nous revenons à la vérité de ce que nous sommes et les liens authentiques entre les hommes s'en trouvent raffermis. Pour des êtres menacés par l'oubli et par la superficialité comme nous le sommes, le Jubilé sonne comme un rappel : nous ne pouvons oublier l'homme dans le besoin. Mais il faut aller plus loin.

Ce retour au projet de Dieu trace en fait, dans notre histoire, la figure du progrès véritable. Ce dernier n'est donc pas une conquête mais plutôt un retour. Pour mieux dire, il apparaît comme une conquête, mais sous le regard divin il est tout simplement la réponse à ce qui nous est demandé : nous ne pouvons faire moins car le désir divin prévient toujours l'homme sur le chemin du Bien.

Cela ne retire rien à la valeur de l'action humaine mais indique que l'inventivité humaine est aussi l'instrument dont Dieu se sert dans sa Providence. C'est cette alliance entre la gratuité de l'amour divin et la liberté humaine qui me semble devoir être ici signalée et que je voudrais approfondir pour terminer cette réflexion.

Il n'aura échappé à personne que si le Jubilé se célèbre tous les cinquante ans, ce chiffre de 50 se compose de sept fois sept années plus une. La plénitude présente dans le 7, elle-même reportée sept fois, est quelque chose comme une perfection « au carré ». Y ajouter l'unité, n'est ce pas indiquer que Dieu, l'Unique, est la source de toute perfection et que cette gratuité divine éclaire de la hauteur de l'éternité toute notre histoire ? Cependant cette gratuité divine ne fait pas fi de notre laborieux effort temporel. Dans cette perspective – et telle sera notre conclusion – l'histoire est donc attendue active du définitif, même si le dernier mot – l'Amen de l'histoire – vient d'au-delà du temps.

Jean Halpérin,
Professeur, Université
de Fribourg

Le Yovel comme modèle, dans la perspective du *Tikkoun 'olam*

Abstract

From the very outset, biblical legislation has emphasized the need to base the organization of society on ethical principles. While economic desires are certainly legitimate, they must be controlled and, at the same time, set within a framework defined by God. Creation is unfinished, and it is man's duty to perfect and improve it by obeying the commandments which God has left him. Seen from this point of view, man becomes a co-creator, God's partner in the process of creation, with responsibility for making sure that the world runs well. Every just action thus contributes to the work of perfecting and repairing the world (Tikkun Olam), and this goal lies at the very heart of the Jubilee precepts, which urgently call for action to improve the world. The author emphasizes the lasting, universal implications of the Jubilee, which is not a redemption for Jews only, but contains an inspiration that transcends the diversity of cultures and religions.

Nous ne savons pas avec certitude si et de quelle façon les règles consacrées dans le Chapitre 25 du Lévitique au Yovel (l'année jubilaire) ont jamais été effectivement appliquées lorsque les Hébreux s'installèrent sur la terre d'Israël. A dire vrai, là n'est sans doute pas l'essentiel.

Ce qui compte, c'est que, dès les origines, la législation biblique traduit le souci de l'économique, du social, de l'humain. Comme pour nous instruire d'emblée que le divin n'est pas relégué au ciel et qu'il commande le fonctionnement de la société humaine sur terre, au sens le plus réel et le plus concret de ce terme.

Ce chapitre nous fournit ainsi une maquette, un modèle juif conforme à son concept idéologique fondamental, selon lequel l'organisation de la société doit être bâtie sur des principes éthiques. D'où, très tôt dans l'histoire de la pensée, la reconnaissance du *défi spirituel que constitue la richesse* et le postulat de la *propriété divine de la terre* et en même temps de sa *gestion humaine*, partant, responsable.

Meir Tamari le résume avec justesse : « Le judaïsme reconnaît la satisfaction légitime des besoins fondamentaux de l'homme, à la condition toute-

fois que ces besoins soient réalisés dans le cadre de la moralité et de la justice prescrites par la loi religieuse. Les désirs économiques des êtres humains sont traités par le judaïsme exactement de la même manière que tous les autres besoins humains, c'est-à-dire comme légitimes, autorisés et bénéfiques, sous réserve d'être limités, enseignés et sanctifiés par l'observance des commandements divins. »¹

La Torah n'est pas une utopie ; elle est un guide de conscience et de responsabilité, une science de l'*agir*. Elle est antidote à l'égoïsme et à la complaisance ou à la facilité.

Il n'est pas indifférent que dans le Lévitique, le Chapitre 25 soit précédé de peu du Chapitre 19 où il est écrit : « Vous serez saints, car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint. »

Comment un être humain, « poussière et cendres », peut-il devenir saint ? En accomplissant Ses *mitzvot*, Ses commandements. « Le Dieu Saint est sanctifié par la justice » (Isaïe 5,16). Pour devenir saint, l'être humain doit respecter son père et sa mère, observer le Shabbat, ne point se tourner vers les idoles... ne pas voler, ni mentir à son prochain... ne pas maudire le sourd, ni mettre d'embûche sur le chemin de l'aveugle... ne pas haïr... ne pas se venger ni garder rancune... ne pas se rendre coupable d'injustice, ne pas calomnier... admonester son frère... aimer son prochain et l'étranger comme soi-même.²

Et pour bien nous faire comprendre qu'il ne s'agit pas de pieuses exhortations, le texte illustre, dès la mise en place de la société agraire, le devoir de

1. Tamari, M., 1987, *With All Your Possessions, Jewish Ethics and Economic Life*, The Free Press, New York et Colliers Macmillan Publishers, Londres, p. 28 et 29.

2. Lévitique 19,3-34. cf. Heschel, A. J., 1955, *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme*, Paris, Ed. du Seuil (traduit par G. Casaril et P. Passelecq), p. 306.

justice, d'équilibre et d'équité, en fixant des limites. C'est ainsi que le *Yovel* prend valeur de modèle pour que (contrairement à ce que constate encore aujourd'hui un récent rapport du PNUD) les riches ne deviennent pas de plus en plus riches et les pauvres, de plus en plus pauvres.

Conformément à l'enseignement que nous avons reçu, l'homme est l'associé du Très Haut dans l'œuvre de Création. Le monde a été créé par Dieu en six jours, mais il était resté inachevé. Pourquoi la Création est-elle restée inachevée ? Précisément pour nous faire prendre conscience de notre responsabilité totale et infinie quant à l'état du monde et à la qualité morale de la société. Nous sommes appelés à prendre une part active à la tâche permanente et incessante qui consiste à parfaire et à « réparer le monde (*tiqqoun 'olam*) sous la royauté divine », comme nous le disons dans la prière finale de *'Aleinou*.

Les commandements visant à promouvoir le progrès économique et la justice sociale et interdisant l'accumulation illimitée de richesse sont précisément au nombre des voies propres à assurer l'établissement d'un monde meilleur et plus juste. Chaque action juste est censée contribuer à la réparation de l'univers, d'autant plus que chacun doit considérer que c'est *pour lui* (ou elle) que le monde a été créé.³

Les règles du *Yovel* ne sont ni marginales, ni secondaires. Deux indices le montrent clairement : l'année jubilaire s'inscrit dans l'axe de l'institution centrale du judaïsme, à savoir le Shabbat. Il faut citer ici ce qu'écrit à ce sujet André Neher dans un texte

3. Rabbi 'Hayim de Volozhin, 1986, *Nefesh Ha'hayim, L'âme de la vie*, Présentation, traduction et commentaire par Benjamin Gross, Préface d'Emmanuel Lévinas, Ed. Verdier, Coll. « Les Dix Paroles », Lagrasse, p. 228, et *Mishna Sanhédrin* 4,5.

intitulé « Prophétisme et économie du XXe siècle » sur lequel je reviendrai plus loin.⁴

« Mais le Shabbat n'est pas seulement hebdomadaire. Il empoigne le temps dans toute sa pulsation et s'articule, à travers le Shabbat que constitue chaque septième année, et le Shabbat que réalise chaque cinquantième année, en une véritable pyramide temporelle, dont chaque niveau s'installe en quelque domaine de la vie économique, pour entreprendre avec elle le permanent dialogue humain. La remise des dettes, dans l'année sabbatique, libère l'économie des contraintes de l'argent ; la restitution des terres, dans l'année jubilaire, des asservissements fonciers. Enfin, dans la même année jubilaire, la rédemption de l'esclave restitue l'homme à son être personnel. Le sol, le débiteur, l'esclavage sont « rédimés » de leurs aliénations par les retours périodiques du Shabbat. Le Shabbat épouse ainsi le rythme régulier ou épisodique de la vie économique et lui superpose son propre rythme. Il confère à l'homme le pouvoir de se retrouver lui-même au sein de toutes les aliénations, sans pour cela rien sacrifier de sa vocation économique, créatrice et productive. Mais c'est le pouvoir *humain* de cette vocation qui est sauvegardé au milieu des aventures, politiques, sociales, existentielles, les plus diversifiées et les plus imprévisibles, par lesquelles l'économie consent à se laisser entraîner, dans lesquelles elle accepte de se laisser enfermer : l'invincible avancement du temps, dans sa souveraine liberté, libère l'économie de ses chaînes fatales, la saisit dans son cheminement aveugle, et l'invite à voir et à écouter l'homme, l'homme qui lui parle et qui l'éclaire par les lumières de sa responsabilité. »

4. *L'existence juive. Solitude et affrontements*, Ed. du Seuil, Paris, 1962, p. 263.

Ce texte d'André Neher me permet une digression qui, en vérité n'en est pas une et est, au contraire, au cœur même de notre sujet. En effet, sa version originale a d'abord paru dans le Tome IX de *L'Encyclopédie française*, publiée en 1960 sous la direction de l'un des plus grands économistes de ce temps, François Perroux, sous le titre *L'Univers économique et social*. Pour ce gros volume, il avait fait appel à un ensemble de personnalités qui étaient alors à la pointe de la pensée et de la vie économiques et sociales. Et dans cette entreprise qui se voulait essentiellement *prospective* (comme le souligne dans son Avant-propos le philosophe Gaston Berger), F. Perroux avait eu la sagesse d'inclure une section sur « l'économie du XXe siècle et la vertu de la promesse ». C'est André Neher qui fut chargé du chapitre « Le rôle du prophétisme dans le mouvement de l'économie du XXe siècle », précédant le P. Dominique Chenu (qui deviendra bien plus tard cardinal) sur « Economie et promesse », puis un théologien protestant, Roger Mehl, sur « Problèmes économiques et espérance du Royaume ». Par conséquent, dans cette somme qui était en fait une quête de justice sociale et de progrès économique, une source topique d'inspiration et de réflexion était fournie par les idées-forces de la sagesse ancienne qui peuvent nous permettre de retrouver les règles qui devraient régir le progrès économique et social pour *aujourd'hui et demain*. Il faut lire avec la plus grande attention tout ce chapitre d'André Neher et méditer en particulier cette prise de position : « Le secret original de la tradition de pensée religieuse juive, le point d'organisation par lequel tout peut et doit s'y convertir en termes d'économie, c'est la conception *affirmatrice* du judaïsme, à l'intérieur de laquelle les relations entre Dieu et l'homme sont définies par l'Alliance. Par cette Alliance, l'homme est appelé à coopérer avec Dieu, à réaliser avec lui une tâche commune dont l'objectif essentiel est l'aménagement du

Royaume de Dieu sur terre [...]. Ni la théologie, ni la morale, ni l'histoire collective, ni le destin existentiel de l'individu ne se conçoivent, dans le judaïsme, *en dehors* de l'univers physique et de son déroulement [...]. La Rédemption serait vide de sens si elle était donnée par avance comme une promesse virtuelle mais absolue. Il n'est, pour le judaïsme, de Rédemption que relative à l'effort de l'homme. Effort transformateur... »⁵

A relire ce Tome IX de *l'Encyclopédie française*, on constate que ce chapitre-là, 40 ans plus tard, est parmi ceux qui conservent aujourd'hui le plus de fraîcheur, ce qui confirme bien la valeur du « modèle ».

Le second indice qui atteste la place centrale du prototype du *Yovel* est la date fixée par la Torah pour cet événement récurrent : ce n'est pas n'importe quel jour, fixé au hasard, c'est le « 10e jour du septième mois », c'est à dire le jour de *Yom Kippour*, apogée du calendrier juif, consacré à la réconciliation et à l'expiation des fautes.

Ce double indice signifie aussi que le modèle du *Yovel*, loin d'être statique, ne se pense pas sur le mode de l'achèvement et s'inscrit dans une continuité et une dynamique.

D'où, à mon sens, l'importance qui s'attache à placer le *Yovel* dans la *perspective* du *tiqqoun 'olam* qui représente en soi la quintessence d'une dynamique totale et infinie, au même titre que l'être lui-même, la condition humaine face à elle-même, à autrui et au Tout Autre. Si John Stuart Mill a pu penser que l'Occident est en quête de perfectionnement humain (*human improvement*), il avait tort de cantonner cette quête dans la seule catégorie « occidentale ». Le concept du *tiqqoun 'olam* se lit sur un plan cosmique.

5. *Ibidem*, p. 254. V. aussi, à propos de l'année jubilaire, Neher, A., Neher, R., 1974, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, Adrien Maisonneuve, 2e éd., Paris, 1974, p. 156-159.

La formule que j'ai trouvée chez Vladimir Soloviev, et qui, d'une certaine façon, rejoint la conception juive, me paraît assez adéquate : « L'œuvre morale est un perfectionnement de soi-même et des autres afin que le Royaume de Dieu se révèle définitivement dans le monde ». ⁶

Il faut relire les développements, très juifs aussi par leur inspiration et leur tonalité, que Soloviev consacre à la participation de l'homme à l'œuvre de Création. ⁷

Cette vérité, Gaston Berger, dans son Avant-propos à *L'univers économique et social*, semble s'en approcher, sans avoir conscience de son ancienneté, lorsqu'il souligne – comme un fait nouveau – que « c'est à nous qu'il appartient tantôt de protéger la nature, tantôt de l'orienter dans les voies qui nous paraissent favorables. Nous sommes en quelque sorte *devenus* (souligné par moi) responsables de l'évolution ». ⁸

Cette idée première, au sens littéral de ce terme, puisqu'elle apparaît dès l'origine du genre humain, est formulée de façon explicite dès le 3e chapitre du Livre de la Genèse, au verset 23, lorsque Adam, le premier homme, reçoit, à sa sortie du Jardin d'Eden, le commandement du travail et le sens de sa mission : cultiver la terre. Vladimir Soloviev a bien mis en relief la portée de cet enseignement, en analysant les termes mêmes employés dans le texte original, qu'il cite lui-même en hébreu dans le texte : « Les mots hébraïques, écrit-il, *la'avod et haadama* signifient littéralement : 'pour servir la

6. Soloviev, Vl., 1997, *La justification du Bien. Essai de philosophie morale*, Genève, Ed. Slatkine, p. 178. Ce livre qui reste majeur a paru pour la première fois en russe il y a plus d'un siècle, en 1897. Voir l'Introduction à la nouvelle édition française de Patrick de Laubier.

7. *Ibidem*, p. 172-179.

8. *Op. cit.*, p. 9.02.11.

terre'— servir, non dans le sens d'un culte religieux (bien que le mot 'avod s'emploie aussi dans ce sens), mais au sens dans lequel les anges sont au service de l'humanité ou un instituteur est au service des enfants qu'il enseigne »⁹.

A Fukuyama qui parle de « la fin de l'histoire », je serais tenté, pour ma part, de répondre par les paroles dites au moment le plus solennel de la liturgie de Rosh Hashana (le Nouvel An juif) : *Hayom harat 'olam* : c'est aujourd'hui que l'univers est conçu, ce qui est une façon de nous rappeler que le Très Haut a choisi et institué l'homme pour être son associé dans l'œuvre de Création. A ce titre, le mot-clé dans le récit de la Création, appliqué à l'être humain, est le verbe *la'assot*, c'est à dire à charge, pour nous, de *faire* et *d'agir*.

Tel est bien cet « exigeant judaïsme » dont parle Emmanuel Lévinas¹⁰, où nous retrouvons encore la thématique du *Yovel* : « Que le religieux soit au zénith dans le mouvement éthique vers l'autre homme, que la proximité même de Dieu soit inséparable de la transformation éthique du social et, notamment et plus particulièrement, qu'elle coïncide avec la disparition de la servitude et de la domination dans la structure même du social, voilà ce que nous dit le texte prophétique » (Isaïe, 5-8).¹¹ Il ne faut pas s'étonner dès lors qu'un long compte rendu de l'édition américaine des *Lectures talmudiques* d'Emmanuel Lévinas ait paru dans la revue *Christian Century* sous le titre : *To Feed the World* (« nourrir le monde »).

9. *La justification du Bien*, op. cit., p. 348, note 10. Il écrit aussi : « L'activité normale, c'est de cultiver la terre, de lui donner des soins, en vue de son renouvellement et de sa régénération futurs » (*Ibidem*, p. 349).

10. Dans *Lau-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Ed. de Minuit, 1982, p. 17-25.

11. *Ibidem*, p. 19.

D'autres grands penseurs juifs de notre temps vont dans le même sens : le Rav Abraham Itzhaq Hacohen Kook¹², Hermann Cohen¹³, le rabbin Néhémie Nobel¹⁴. Tous mettent l'accent sur l'importance de la vie en société, au-delà de la seule recherche du salut individuel. Le Rav Kook en particulier insiste à maintes reprises dans son œuvre sur l'effort requis de l'homme – et du peuple juif en particulier, sur sa terre – pour spiritualiser la matière.

Dans le même ordre d'idées, mais sur un registre différent, il faut noter que, lors de la 1ère Conférence des Nations Unies sur le commerce et le développement, à Genève, en 1964, c'est le représentant d'Israël, David Horowitz, alors Gouverneur de la Banque d'Israël, qui avait présenté le plan le plus novateur pour un nouvel ordre économique mondial visant à faire échapper les pays pauvres à leur sous-développement.¹⁵

Il y a lieu de noter que le Conseil pontifical Justice et Paix a publié récemment un document : « Pour une meilleure répartition de la terre. Le défi de la réforme agraire »¹⁶. Une large place y est faite au

12. Cf. Henri Atlan, « Etat et religion dans la pensée politique de Rav Kook », in : *Israël, le judaïsme et l'Europe*, Gallimard, Coll. Idées, Paris, 1984, p. 32-80 ; Benjamin Ish-Shalom, *Rabbi A.I. Kook, Between Rationalism and Mysticism* ; Jean Halpérin, « Un maître visionnaire : le Rav Avraham Itzhaq Hacohen Kook », in : *Judaica*, 1999.

13. *Religion de la raison, tirée des sources du judaïsme*, P.U.F., Paris 1994, notamment p. 216-221. La 1ère édition de ce livre, en allemand (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*) remonte à 1919.

14. *Soziale Ethik im Judentum*, Francfort, 1918.

15. *The Abolition of Poverty*, Praeger, New York, 1969. Cf. aussi Riegner, G. M., « Le judaïsme face aux défis du monde actuel » in : *Christianisme, judaïsme et islam, Fidélité et ouverture*, Académie internationale des sciences religieuses, Paris, Ed. du Cerf, 1999, p. 69-82.

16. Texte français dans *La documentation catholique*, Paris, 1er février 1998, p. 109-125.

« message biblique sur la propriété de la terre et le développement agricole ». Je crois devoir citer in extenso le paragraphe 26 de ce rapport :

« La perspective de liberté du Jubilé

26. L'effort accompli pour lier d'une manière stable et perpétuelle la propriété de la terre à son possesseur et, en même temps, l'effort accompli pour répartir équitablement les terres entre toutes les familles d'Israël sont à l'origine *d'une des institutions sociales les plus singulières de ce peuple : le Jubilé* (cf. Lv 25). Cette institution traduit directement sur le plan social et économique la domination de Dieu qui est Seigneur et entend affirmer, ou défendre, trois libertés.

La première concerne les champs et les maisons qui, au cours de l'année jubilaire, doivent revenir à leurs anciens propriétaires. Il est permis de vendre des champs et des maisons, mais cette vente est simplement un passage des droits d'utilisation, le droit du propriétaire (ou d'un parent) de racheter à tout moment son domaine demeurant intact. Et, quoi qu'il en soit, les propriétés aliénées reviendront à leurs anciennes familles tous les cinquante ans.

La deuxième liberté touche les personnes qui, au cours de l'année jubilaire, doivent revenir libres dans leurs familles et dans leurs propriétés.

La troisième liberté a trait à la terre qui, durant l'année jubilaire et l'année sabbatique, doit être laissée au repos pendant un an.

La motivation de ces trois libertés est particulièrement intéressante : 'Car c'est moi le Seigneur votre Dieu' (Lv 25,17) ; 'La terre m'appartient... et vous n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes' (Lv 25,23). La motivation de base est donc que le Seigneur est Dieu, ce qui se manifeste à travers le *don* fait aux hommes : 'Je suis le Seigneur votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte pour

vous donner le pays de Canaan, pour être votre Dieu' (Lv 25,38) »¹⁷.

D'ailleurs, le paragraphe qui précède est important aussi dans la mesure où il relie les règles de l'année jubilaire aux commandements de justice sociale qui sont explicités au Chap. 19 du Lévitique : « Quand vous moissonnez la récolte de votre pays, tu laisseras la moisson inachevée au bout de ton champ, et tu ne ramasseras point la glanure de ta moisson. Tu ne grappilleras point dans ta vigne, et tu ne récolteras point les grains épars de ta vigne. Abandonne-les au pauvre et à l'étranger : je suis l'Éternel votre Dieu » (v. 9 et 10).

Il me faut ici citer, in extenso encore et avec émotion, le paragraphe 61 du rapport signé par le Cardinal Roger Etchegaray et ses deux adjoints du Conseil pontifical Justice et Paix, tellement il s'inscrit dans notre réflexion commune :

« 61. L'approbation du mal, qui est un signe préoccupant de dégénérescence spirituelle et morale non seulement pour les chrétiens, entraîne dans bien des situations une vacuité culturelle et politique déconcertante, qui rend incapable de modifier et de rénover. Alors que les rapports sociaux ne changent pas et que la justice et la solidarité demeurent absentes et invisibles, les portes du futur se ferment et le sort de beaucoup de gens reste ancré à un présent toujours plus incertain et précaire.

L'esprit du Jubilé nous pousse à dire : 'Cela suffit !' aux nombreux péchés individuels et sociaux qui provoquent des situations de pauvreté et d'injustice dramatiques et intolérables ! En attirant l'attention sur la signification particulière et essentielle que revêt la justice dans le message biblique, en matière de protection des faibles et de leurs droits, en tant que fils de Dieu, à avoir accès aux richesses

17. *Ibidem*, p. 116. Souligné par moi.

de la création, nous souhaitons vivement que l'année jubilaire, tout comme dans l'expérience biblique, serve aujourd'hui encore à rétablir la justice sociale, grâce à une répartition de la propriété de la terre effectuée dans un esprit de solidarité dans les rapports sociaux. »¹⁸

Il n'y a pas lieu de s'étonner, bien sûr, que le modèle du *Yovel* tienne également une si grande place dans les documents du Conseil œcuménique des Eglises et dans de multiples autres textes qui demandent aux pays riches d'annuler la dette des

pays du Tiers-Monde et notamment des pays les plus pauvres.

Je trouve remarquable et encourageant qu'à partir et autour du modèle biblique de l'année jubilaire ait pu se nouer, à Jérusalem, un échange aussi stimulant, riche, de surcroît, de sa triple dimension puisqu'il s'agit d'un colloque tout à la fois interdisciplinaire, international et interreligieux.

18. *Op. cit.*, p. 125.

Jean-Claude Lavigne,
O.P., Director, Centre
Espaces, Bruxelles

The Jubilee: Binding and Unbinding, For an Economy of Relations, not of Enslavement

Résumé

L'auteur commence par mettre l'accent sur le caractère légal du Jubilé dans la tradition juive, où la générosité ne relève pas d'un choix individuel. La législation jubilaire permet de contrer les effets pervers induits par les mécanismes du marché. En ce sens le Jubilé comporte la rupture de tous les enchaînements inhérents à l'économie. Cette première étape ne suffit toutefois pas à épuiser le sens du Jubilé qui consiste aussi à rappeler ce qui lie les hommes en profondeur : le droit prioritaire de Dieu sur la terre et l'alliance de Dieu et de son peuple. On peut donc dire que le Jubilé lie (à Dieu et au peuple) en même temps qu'il délie des contraintes économiques. Dans le même esprit, l'appel jubilaire contemporain doit aussi rappeler la thématique de l'appartenance à une communauté, celle de la nouvelle alliance fondée sur la foi et qui inclut tous les hommes. Le Jubilé ne doit pas être une utopie pour demain et il convient d'affirmer avec force, à travers la promulgation d'un contrat social international, la nécessité du Jubilé pour notre temps.

Declaring the year 2000 as a Jubilee Year is a Christian initiative which is based analogically on the time of the Jubilee described by the Holy Scriptures. This way of celebrating our entry into the 21st century is an opportunity for reviewing socio-economic systems and launching new initiatives in the areas of international and interpersonal relations. Although we should take care not to draw too close a parallel between the Jubilee biblical feast and the Jubilee of the year 2000, we can still meditate on the Bible to discover elements on which proposals can be made or assessed. Such is the objective of the biblical reading proposed here in a Christian perspective.

Reading Leviticus

When reading biblical texts on the Jubilee (Leviticus 25 and 27), one is struck by the fact that the Jubilee establishes an unbinding process. When the Year of the Lord comes, debtors must be released from their debt, as must those who, because of their debts, have been forced to sell themselves to others, whether to Jews (Lev 25,39) or to strangers (Lev 25,47). Property dealings are

the occasion of the Jubilee of the Year 2000, particularly those who are bound by their country's international debt. The proposals made by the Catholic Church² concerning the necessary redistribution of land to the poorest, particularly in South-American latifundia, are in keeping with the call to release people from the enslavement constituted by the lack of agricultural land within these economies. International initiatives for the benefit of the most indebted poor countries (World Bank, etc.) are also in line with this approach.

The call to release people from their chains is wide-ranging. However, like the Jubilee proclaimed in the Leviticus, should it not exclude certain types of debt, for example those which are contrary to the good of the international community (military spending, etc.) or reallocate them, in the case of unjust debt for example (public debt misappropriated for personal purposes)? Discernment seems to be necessary here, so as not to destroy the trust on which loans and economic dealings are based.

Merely highlighting the breaking of chains is not enough to give a full account of the Jubilee: the Jubilee not only establishes a process of unbinding, release and liberation from the bonds created by economic mechanisms, it also binds those who have been unbound to a reality which no one can be deprived of: Jewish filiation. It is also for that reason that non-Hebrew slaves are not taken into account in the dynamics of the Jubilee, whereas Hebrew slaves are. It is not the status of slave which is at stake but the possibility of his Jewish filiation.

The Jubilee destroys economic chains with a view to highlighting the link between members of the Jewish people by recalling their relationship to

God (which is made up of rights and duties). It does not therefore seem to be a question of breaking a link but rather of strengthening (the foundations of) one that cannot be broken: that of belonging to the chosen people. The Jubilee calls for the breaking of economic links at the same time as the reconstitution of socio-religious links; while the former may be chains, the latter are relations.

Only relations are valuable in God's eyes, and these are what are released from their chains during the Jubilee. The economy is thus challenged in its claim to be the paradigm of human relations, the model of all social relations. The Jubilee rejects this claim and re-establishes the social link in the context of God and his pledges. The economy is a servant, not a mistress, and there are truer relations (stronger and blessed by God) than economic relations between humans.

The Jubilee states that the only true and lasting link which men can establish is not an economic link but a link of social belonging. This makes it easier to understand the question concerning Zelophehad's daughters and the intra-tribal marriage presented in Nb 36³ as well as Naboth's refusal to dispose of his vineyard even for a good price or an even better vineyard which would be outside his "inheritance" (1 R 21,1-6). What happens in the Jubilee Year is not only a quantitative remission of debts and nullification of property dealings, but a return to one's inheritance, that is to God's particular gift to each family of Israel. What is clearly at stake is thus the question of filiation attested by the imprescriptible right to inheritance: losing one's inheritance means no longer being a son, an impossible situation. The sons of Israel cannot be

2. Pontifical Council for Justice and Peace, 1997: "Towards a better distribution of land".

3. "Neither shall the inheritance remove from one tribe to another tribe; but every one of the tribes of the children of Israel shall keep himself to his own inheritance", Nb 36,9.

deprived of their inheritance for economic reasons: the Jubilee restores and confirms this filiation.

The above considerations on the patrimonial link as a sign of the social and religious link lead us to emphasize that greater importance should be given to the issue of belonging when updating the implementation of the Jubilee. The community of destinies, modelled on the people of the Covenant, is thus central here. What is the social, religious and cultural link which makes us a community of sons? Is it not primarily – and, in a secularized world, solely – our common membership of mankind? Is this the *topos* instituted by the international community of nations (through the United Nations, its recommendations and its conventions)?

In order to update the Jubilee, we should pay special attention to the links between nations and between peoples, especially the links established by rich nations with less advanced nations or poor, very indebted nations. A new international social contract⁴ seems to be needed. This new international order germinating in the year of the Jubilee cannot be solely economic, it must also be cultural, environmental and political, i.e. it must concern anything relating to our human “brotherhood” at a deeper level. This “new order” cannot only be founded on competition and market dynamics but must also be based on cooperation, regulation, etc.

Reading the Gospel

Christian exegetes agree on regarding the verses in Luke 4,16-21 – reiterating Is 61,1-2 – as the proclamation of a new Jubilee by Jesus⁵. The

4. As proposed by Michel Serre (ecological contract) or the Group of Lisbon in “Limits to Competitiveness”, La Découverte Ed., 1995.

5. The text of the reading by Jesus in the synagogue and its interpretation.

expression “year of favour” used in the Gospel means the Jubilee (or a sabbatical year) and Jesus states that the Lord’s year of favour starts with his speech in the Nazareth synagogue. In that “year of favour”, the good news is brought to the poor, liberty to captives, healing to the handicapped. For Jesus’ disciples, the Jubilee need not be awaited any longer: it is already here, being implemented straightaway, although it retains its eschatological dimension (2 Co 6,1-2).

The Jubilee is no longer set within a timeframe, with repetitions at regular intervals. With Jesus it becomes a sign of the Kingdom and thus a pointer to what believers must seek. The economy is not only suspended as in the Torah texts, but is also redirected towards new objectives: healing, freedom, social integration, etc. The economy must be a tool at the service of new fraternal relations in the Kingdom which has been heralded. Updating the Jubilee means reviewing the place and meaning of the economy and the necessary links to be established with a plan that promotes freedom and healing.

An economy of relations associated with freedom and healing is a true economy of development, i.e. an economy whose objective is to increase the range of possible choices for individuals as well as for communities. The alleviation or abolition of the debt burden is a primary means of opening up this range of choices to ensure not only freedom but also healing and integration: the pursuit of non-excluding strategies (for example in technological options, systems of remuneration), priority for basic needs, etc.

The eschatological dimension of the Kingdom can be understood as the need to break away from the burden of the past in favour of the present situation⁶.

6. As so aptly expressed in the document of the Pontifical Council for Justice and Peace “Towards a better distribution of land”, 1997.

“While... justice and solidarity remain absent and invisible, the doors of the future are closed and the fate of many people is still anchored to an increasingly uncertain and precarious present”⁷. Jesus is thus opening up a future right now for those who believe they no longer have one because they are on the fringes of the system or its victims. When Jesus highlights the “present” character of the Jubilee, he is not building tomorrow’s utopia, but providing reasons for living here and now.

These aspects of the Jubilee as read by Jesus Christ lead us to understand how urgent it is to undertake actions which will enable us to stop despairing and continue to want to live. There are thresholds which should not be crossed as they lead to death. These thresholds may be approached through despair at the failures of the various development models and the inequality of trade relations...

Through his miracles, Jesus appears in the Gospel (particularly in Mt 11, 26) as the source of the Jubilee, everyone’s *go’el*. He not only destroys the bonds of handicap and poverty but also reintegrates the sick into the community (Mt 8,28f; Luke 17,12f, etc.): he unbinds people and reconnects them. He puts an end to social exclusion of the sick (the unclean) or draws the excluded into the community of believers⁸ (Mt 15,21s). This liberation and integration by Jesus extends the Jubilee to all the peoples on earth and makes it possible to move from membership of the people of the Covenant to faith in Jesus (Mt 12,46-50). The processes of filiation and belonging have been shifted but still remain stronger than economic links (cf. the parable of the prodigal son and the lack of unders-

tanding shown by the elder son in Luke 15,11-32).

It is faith which is the foundation of filiation and belonging in a Christian perspective. St Paul makes this theme a central point of his preaching and the controversies he is involved in (Rm 4,16; Gal 3,18; Col 3,24; Eph 3,6...). He thus offers the benefits of the Covenant to the whole world.

With Christianity, all human beings can become heirs and thus enjoy the benefits of the Jubilee. The Feast thus concerns the whole of mankind, and those who suffer most from social exclusion can be reintegrated into the dynamics of salvation and its twofold spiritual and socio-economic dimension...

This shift of the Jubilee towards universality makes it possible to understand the notion of universal destination of goods which is contained in the Catholic Church’s social doctrine and inspired by considerations from the Church Fathers (St Ambrose, St John Chrysostom,...). Any man has a right to his share of the land, i.e. to earn his living and contribute by his labour to the wealth of all; the Jubilee is thus a new sharing-out of planetary wealth - and of the means of production of that wealth - in order for everyone to be able to live in dignity, the dignity of the sons of God. From this point of view, the Jubilee is not an act of generosity but the restoration of a right: the right to live in dignity.

This right is as much the right of persons (and families) as the right of peoples and nations. The Catholic Church actually describes deprivation of this right as an evil, the result of “structures of sin”⁹. Failure to respect this right should be opposed in the very name of faith. The Catholic Church is simply reiterating the views of the Church Fathers when it says that some people’s wealth has

7. Idem, p. 51.

8. The invitations to feasts which were extended to those who were not the first choice guests are in line with this approach (Luke 14, 15-24).

9. An expression used by John Paul II in the encyclical “Sollicitudo Rei Socialis”, 1987.

been accumulated at the expense of the poor, who remain entitled to it: "It is not your possessions that you distribute to the poor, it is his possessions that you give back to him" (St Ambrose, "On Naboth").

This approach via law and justice, which was already present in the Torah, is quite essential. It can be implemented for nations in the context of new international relations and may also be applied to families and individuals. The more "personal" prospect opened up by Jesus' words seems to be an important element in the contemporary economic climate, particularly in France where the overindebtedness of families has reached worrying proportions... This prospect also suggests that the Jubilee must be experienced separately by each individual. The action to be undertaken with regard to international debt should benefit not only government bodies and those who have unduly got their own countries into debt but also individual citizens, particularly the poorest. The

Jubilee must open up new prospects for each individual and enable him to make a fresh start by taking control of his life again.

Conclusion

In this reading of the Holy Scriptures and this attempt to draw a parallel between the biblical Jubilee and the Jubilee of the Year 2000, faith invites us to embark on a radical process of renewal from a spiritual and practical point of view. What is required is to release what is bound in order to establish more fraternal relations, as we are all sons of God and the beneficiaries of his generous gifts. The abolition of the debt burden which binds the poorest countries and peoples is an urgently needed sign, but it is only a starting point for conducting a more global review on the place of the economy and its objectives. The *yobel* of the Jubilee can only be truly heard when a new social contract has been proclaimed.

Benjamin Ish-Shalom,
Rector, Beit Morasha
University, Jerusalem

Some Thoughts on Theological and Sociological Aspects of the Jubilee Year

Résumé

Le Jubilé implique une double libération. Sur le plan politique, l'homme est libéré de la servitude économique et physique, de tout ce qui l'empêche d'agir librement. Sur le plan spirituel, le Jubilé permet à l'homme de penser et de créer sans contraintes extérieures, de développer son monde intérieur et retrouver ainsi sa véritable identité. De ce fait, le Jubilé et le Sabbat ne se réduisent pas à la simple observance de prescriptions légales, ils constituent d'une certaine manière le langage du peuple juif, à travers lequel il découvre son identité propre. A travers l'observance du Sabbat et du Jubilé, le Juif reçoit la vie authentique, il devient une personne capable d'écouter les autres et la nature (selon un midrash, il peut même entendre les figes annoncer le jour du Sabbat !) et d'interagir avec eux. Cette dimension spirituelle du Jubilé a une portée universelle pour tous les peuples et pour tous les temps, elle comporte l'espérance de la construction d'un monde meilleur non seulement pour le peuple juif, mais pour toute l'humanité.

The Jubilee year, seven times seven years, concludes a long process. The apex of each stage contains similar characteristics - holiness, freedom, and redemption, which distinguish both the Sabbath and the sabbatical year (*shemittah*).

In order to discuss the origin of the concept of the Jubilee year, we must first examine the Biblical verses that describe it:

And thou shalt number seven Sabbaths of years to thee, seven times seven years; and the space of the seven sabbaths of the years shall be to thee forty nine years. Then shalt thou cause the shofar to sound on the tenth day of the seventh month, on the day of atonement shall you sound the shofar throughout all your land. And you shall hallow the fiftieth year, and proclaim liberty throughout all the land to all its inhabitants: it shall be a Jubilee for you; and you shall return every man to his possession, you shall return every man to his family. A Jubilee shall that fiftieth year be to you: you shall not sow, neither reap that which grows of itself in it, nor gather in it the grapes of thy undressed vine. For it is the Jubilee; it shall be holy to you: you shall eat its increase out of the field. In the year of this Jubilee you shall return every man to his possession (Lev. 25: 8-13)

The Jubilee year expresses several basic concepts, which I wish to clarify. The first concept is the Sabbath and the significance of the number "seven" in the above-quoted passage. The Sabbath, the seventh day, occurs after six days of work. The

sabbatical year, the seventh year, occurs after six years of work. The Jubilee year occurs after seven cycles of the sabbatical year - the conclusion or summary of the period during which the land lays fallow.

Clearly, both the Jubilee year and the sabbatical year are, to some extent, viewed as a Sabbath. Thus, here we apparently have various forms of the Sabbath that embody the same idea. The seventh day at the end of the act of Creation designates its completion, purpose, and perfection. The perfection and harmony that characterizes this condition is the reality of holiness. Jews are commanded to remember this holiness when they intone the *kid-dush*, blessing over the wine on the Sabbath. This benediction describes two events, the Creation and the Exodus from Egypt. These events express the idea of freedom from two perspectives. The act of Creation expresses the possibility of individual freedom. The concept that the world was created through God's free will and that it was not eternally existent because of an eternal law, enables faith in a person's own individual freedom. The doctrine that negates the idea of Creation and advocates absolute determinism in nature does not enable faith in a person's own freedom, inasmuch as he or she is also part of nature.

The notion of liberation contains two different aspects, 'liberty' and 'freedom,' which are represented by the idea of the Jubilee. 'Liberty' represents liberation from bondage, from physical slavery, from a concrete servitude. It is a political concept. It describes the person's situation in society, and his or her ability to act unimpeded. In opposition to this, the concept of 'freedom' describes a spiritual condition; it is the expression of an internal desire, a faithfulness to a person's own self, the ability to think, believe and create, unconstrained by external factors.

The concept of the 'Jubilee' encompasses both aspects: liberty and freedom. By observing the prohibition forbidding cultivation or exploitation of the land, one acknowledges that God is the Lord, the Master of the universe, the Lord of the world. This is the basis of the idea that no person is enslaved to another, that no one has unrestricted possession of the land. The negation of slavery enables freedom in the social-political context ("and you shall return every man to his possession"- Lev. 25: 10). This provision also enables freedom in the spiritual sense - the ability to develop a person's internal world. Slavery restrains spiritual freedom, while liberty and independence permit this, though they do not ensure it. On the one hand, the Jubilee's objective was to ensure political freedom or independence by releasing the slaves and returning lands to their original owners. However, on the other hand, the Jubilee was also designed to ensure spiritual freedom - both cultural and religious. The verse "and you shall return every man to his family" (Lev. 25: 10) implies this. The return to one's family is not only physical; it expresses a psychological and ideological return. It is a return to the legacy of one's family, to the ancient tradition, to the family's values and belief. The return to one's roots expresses a person's return to himself, to his or her own tradition, internal world, and true identity. Spiritual freedom completes a cycle whereby a person discovers his or her identity and fulfillment in God. A person does not belong to another person - he or she belongs only to God, in whom he will find fulfillment and freedom.

Perhaps this is why the Jubilee year is announced on the Day of Atonement (*Yom Kippur*), the day on which a person atones for his or her sins. On this day, a person attains purification and supreme fulfillment, after accepting the rule of the kingdom of God on the New Year (*Rosh Hashanah*).

The Jubilee year is named after the ram's horn (*shofar*), which is used to announce its commencement. The original (Biblical) meaning of Jubilee is a ram, from whose horn the *shofar* is fashioned: "And it shall come to pass, that when they make a long blast with the ram's horn (or "the horn of the Jubilee" - *keren hayovel* - B.I.)" (Josh. 6: 5); "seven shofarot of rams' horns (or "of Jubilees" - B.I.) (Josh 6: 4, 6, 8, 13).

The *shofar* for the Jubilee year is made from a ram's horn because it recalls the ram that was sacrificed instead of Isaac in the Biblical story of the Sacrifice of Isaac. Thus, it symbolizes the boundless devotion required to fulfill the commandment of the Jubilee year, just as such devotion was essential in the story of the Sacrifice of Isaac.

From all that has been stated so far, it is clear that the Sabbath and the Jubilee year are not merely *halakhic* (Jewish legal) terms. If they are interpreted solely as legal prohibitions, then one misses the true meaning of the Jubilee year in connection with the Sabbath.

Both on the Sabbath, when all work is forbidden, including making another person or animal work, and during the Jubilee year, when it is forbidden to work the land and the continuation of slavery is prohibited, the same result ensues - freedom for people and nature. This is the Sabbath's essence. In order to obtain a deeper understanding of this, I shall discuss the Sabbath's content, which is the foundation for the Jubilee.

For the outsider, one of the most prominent features of the Sabbath are its rituals: the blessing over the wine (*kiddush*), the benediction concluding the Sabbath (*havdalah*), the three traditional Sabbath meals, the prayers, the total prohibition against performing any type of work, and many other minute legalistic details. Hence, there is almost no

time left to rest and contemplate the philosophical aspects or significance of the Sabbath.

To a certain degree, this can also be said of Judaism in general. For many people, Judaism appears to encompass only a dry, legalistic milieu. Spinoza, the great Jewish philosopher, believed that Judaism had no philosophical meaning. The well-known German philosopher, Emanuel Kant, contended that Judaism has no values or imperatives. Both agreed that Judaism is only a legal framework.

First of all, I wish to clarify that I am not suggesting a philosophical treatise on the Sabbath, but rather some thoughts that can elucidate the Sabbath's philosophical significance and perhaps show that, just as there are laws in poetry, there is also poetry in laws.

Therefore, I would like to start at the beginning - the six days of creation. It is very interesting to note that the Bible describes the story of creation as a consequence of speech, not actions: "And God said, Let there be light... " (Gen. 1: 3); "And God said, Let the earth bring forth grass" (Gen. 1: 11).

Based on this verse, the following is taught in *The Sayings of Our Fathers (Pirkei Avot)*: "The world was created through ten sayings." In light of this, and the development of the idea in *Sefer Yitzira* (the *Book of Creation*), the *Kabbalah* (The Philosophy of Jewish Mysticism) interpreted all of creation as a language. All of nature, the entire cosmos, is perceived as God's language. According to this concept, the Sabbath, which is the seventh day of creation, is part of this language. Or, to be more exact, the Sabbath completes God's language. As the Bible says: "Wherefore the children of Israel shall keep the sabbath, to observe the sabbath throughout their generations, for a perpetual covenant. It is a sign between me and the children of Israel forever.. ." (Exod. 31: 16-17).

Truthfully speaking, it seems rather strange to talk about God's language, and even stranger to think of nature or creation as a language.

Let us try to understand this idea. First of all, we must ask what is language? We usually think of language as an instrument that enables communication among people in order to transmit information, opinions, feelings, sounds, etc. Through language, a person reveals oneself, and his or her soul. This is language's social, communicative and interpersonal role.

However, language has another, internal role - it not only expresses thought, but also assists or shapes it. Without language, thought is impossible, just as without thought, language is impossible. Thought and language, or perhaps it is preferable to say a person's spirit and language, are two sides of the same coin.

In other words, language is a pattern of signs and symbols attached to units of meaningful expression.

At this point we must explain that language is not only verbal communication. Other kinds of signs and symbols, starting with body language, and including the language of music, art, or ceremonies, are also languages. Not only speech and writing, but also any action and any creation that a person generates with a specific intention is a form of language.

Now we can understand in which sense we can think of creation or nature as God's language. Creation being an act of God is an expression, a manifestation, or a revelation of God. Through creation, God reveals Himself, His will, and His wisdom.

We usually think of the Sabbath as a pause from creation, however, silence is an integral component of speech. Silence itself contains a very important message. It has a positive significance.

A respite from work does not only have a negative meaning, but also a positive one. Moses Maimonides¹ writes that there are two separate commandments in connection to the Sabbath (in the section on the laws of the Sabbath in the *Mishneh Torah*²). One law is described positively: "And by the seventh day God ended his work" (Gen. 2: 2) and one negatively "in it thou shalt not do any work" (Exod. 20: 10). If a person performed one type of prohibited work on the Sabbath, then it is considered as if he had sinned twice: once in connection with the commandment's positive aspect, and once in connection with the negative aspect.

In any case, it is absolutely clear that the Sabbath commandments are not solely laws or norms; they are a framework of meaningful symbols, which contain the components of an entire language. This can be said of the commandments in general. They are all components of the rest of the Bible, which is also, like creation, God's language.

Nonetheless, these commandments are not only an expression of God, or God's speech. When a person embraces these commandments and they are transformed into the human response to God, then a dialogue takes place. The Sabbath is transformed into the language of the Jewish people, a language that discovers and reveals their inner world.

In order to comprehend the content of this dialogue, we must examine another interesting point. The text containing the *kiddush*, the blessing over the wine on the Sabbath, regards this as the day wherein one remembers two events: the creation of the world and the Exodus from Egypt. What links these two events? Both are expressions of the idea

1. The Rabbinic authority, codifier, philosopher, and royal physician (1135-1204).

2. Maimonides' monumental work on Jewish law.

of freedom - the possibility of beginning anew and of renewal.³

When the Sabbath reminds us of the creation of the world and the Exodus from Egypt, it expresses God's call to all persons: You are a person! You are free! The fact that you have been created does not make you dependent - but rather the contrary. However, the fact that you are free makes you responsible. Responsibility requires courage. The courage to live, build, create, and when necessary, the courage to be silent and listen - to the other person, to yourself.

I wish to add something from the German Jewish philosopher Franz Rosenzweig, the author of the extraordinary book, *The Star of Redemption* (1886). Rosenzweig recounted the following: in the Talmud, the Rabbis described a river at the end of the world named Sambatyon. This river feared God so much that it did not flow on the Sabbath. Rosenzweig notes that if this river were to flow in Frankfurt, indubitably, the Jews in this holy community would strictly observe the Sabbath. However, God does not create such signs. Apparently, He does not want the inevitable result - that frightened people would be His greatest followers.

Let us now return to the beginning. The Sabbath is not only the end of creation, but rather it is the

3. In order to illustrate this point, I would like to suggest a new interpretation of the first verse of Genesis: "In the beginning God created the heaven and the earth." In order for the verse to be grammatically correct (according to Hebrew grammar), it should read "When God first created the heaven and the earth." However, there is another way to understand this verse - not "in the beginning" but rather "by the beginning." Through this concept of beginning, God creates the world. And, a religious perspective of nature that views the world as a creation assumes the idea of a free beginning from an absolute necessity.

goal of all creation. The Sabbath symbolizes the completion of creation, the perfection of a redeemed world. However, simultaneously it relays the message that redemption is not merely a utopian promise for the distant future. A real opportunity exists whereby redemption can be achieved here and now. The Sabbath anticipates redemption. It contains the realm of holiness within the temporal world.

Many questions arise in connection with the concept of holiness. What exactly is it? Is holiness a real entity? Is it, in philosophical terminology, an 'ontological category'? Or perhaps it is a *halakhic* category that distinguishes different times and places through legal definitions? Is rest on the Sabbath an essential character of nature, or perhaps it is only an imperative given by a transcendental God?

These questions were reflected in the disputes between Hillel and Shammai, the two great Rabbis who lived during the Talmudic period⁴, and also in the disputes among the different schools of thought in philosophy, *Kabbalah* (mysticism), *halakhic* literature, and throughout the history of these ideas.

According to another opinion, nothing is essentially holy except for God Himself, who is forever transcendent. The *halakhah* sanctifies things, places, or times, which are used in the worship of God. This is not immanent holiness, but rather, Hillel's and Maimonides' concept of normative holiness.

According to this approach, only people are obligated to observe the commandment of the Sabbath. Therefore, if an instrument or machine started to function before the Sabbath commenced, then its automatic function is permitted on the Sabbath.

Another conception, that of Shammai and the mystic trend, perceives nature and the universe as an

4. Circa third - fourth centuries CE.

entity that emanates from God. The difference between the concept of 'creation' and that of 'emanation' is that 'creation' assumes an absolute distance between the Creator and His creation, while 'emanation' speaks of a continuity between the Absolute Source and the universe that emanates from it.

According to this idea, one can say that all of the universe's dimensions are holy: space, time, and people. When one specifically talks about the holiness of a certain place (the Land of Israel, Jerusalem, or the Temple), one wishes to say that this place represents a spring of water through which the holiness of the rest of the world is revealed.

Thus, when we speak of the Sabbath's holiness, we intend to say that God's holiness is revealed within the dimension of time through the Sabbath.

There is also another way to understand holiness. It is an approach, a way to look at things. I shall illustrate this with several *midrashic* stories. One *midrash* (in *Shemot Rabbah*, which also appears in a different version in the tractate of *Shabbat*), states: "If the Jewish people would correctly observe one Sabbath, then the son of David [the Messiah] would come." Another *midrash*, (in *Tankhuma*) states: "When righteous people die they are called living, and when wicked people are alive they are called dead - for they see the sun rise and do not bless it, and they see the sun set and do not bless it." And the last *midrash* (from *Yalkut Shimoni*): "In this world when a person gathers figs on the Sabbath, the fig does not say anything to him. In the world to come, when a person gathers figs on the Sabbath the fig will shout out at him - today is the Sabbath!"

What is the meaning of all these strange *midrashic* stories? I prefer to begin with the second *midrash*: "when wicked people are alive they are called dead

- for they see the sun rise and do not bless it, and they see the sun set and do not bless it." Although it is not so proper to remain indifferent when one sees such a wonderful sight, is not the distinguished term 'wicked' sufficient? Why must one label such people as 'dead'? The answer is that a living person responds, while a dead body does not react. To live means to interact with one's environment. Therefore, when in the third *midrash* a person gathers figs on the Sabbath, the fig does not say anything to him. The fig is nothing for that person. Does the fig truly not say anything? Of course it says something! However, the person does not listen, he or she does not hear anything. This is similar to the story of Bil'am and his ass. He is a person who does not have any interaction with anything. He does not carry on a dialogue - this is a dead person.

However, in the future, when people will begin to hear with their ears, when they will open their hearts, then they will truly hear the fig's cry, nature's cry, the cries of all people, and of their own soul.

Such a situation truly embodies the ideal Sabbath - it incorporates holiness and redemption.

Now we can understand the first *midrash*. What inherently links the observance of the Sabbath and the coming of the Messiah? The very observance of the Sabbath is a dramatic change in a person's condition. Observance of the Sabbath means to hear the fig's voice, or simply to live, to become a person. Such a Sabbath is in and of itself a Messianic Age. It is the anticipation for redemption.

How do these laws of the Sabbath create such an ideal island within a temporal world? By creating an imaginary world in people's and society's consciousness. *Halakhah*, Jewish law, established thirty-nine different categories of work that are for-

bidden on the Sabbath. Many other laws were derived and added onto these laws. These categories and laws encompass all the various products that people create; their goal is to prevent people from artificially intervening in nature. Thus, when people abstain from all work, an imaginary harmony is created between them and nature. Likewise, an artificial unity among all the private domains is formed through stringing a wire around a public area⁵. And, a special atmosphere of serenity is created through the kindling of candles.

One could think that the creation of a subjective, imaginary world is a waste of time, energy, or just 'nonsense'. However, here we must clarify the following: an objective world does not exist - it is a philosophical illusion. All that we possess is the world that is revealed to us through scientific or artistic interpretation. Now we have added the dimension of a Jewish interpretation. The world that is thus clarified is the real world.

It is totally legitimate to examine the world through the light of the Sabbath candles, which symbolize peace. In the Jewish tradition in general, light symbolizes peace. However, it also symbolizes life, or even the source of life, God Himself. And, as The Book of Proverbs (20: 27) says, "The spirit of man is the candle of God," the candle symbolizes a person's soul.

Light symbolizes peace because it enables us to see things clearly. Peace is not a mixture; it is an order wherein each object has its own place. It is a relationship among individuals, not a denial of indivi-

5. In order to enable pious Jews to carry objects from their households to other places, a wire is strung around the chosen neighborhood, city, etc., whereupon the entire area is deemed common to all, and thus objects may be carried from one to the other on the Sabbath.

duality. My own uniqueness and creativity is attached to that of other individuals, and together they create a melodious harmony.

There is another strange Rabbinic saying: "Scholars [Rabbis] increase peace in the world" (Tractate *Brakhot*: Babylonian Talmud). How can such a thing be said? We all know that Rabbis constantly argue with each other, and instead of increasing peace they augment tensions and controversies.

Rabbi Kook⁶ interprets this saying as follows: "By arguing, by emphasizing their different viewpoints, the Rabbis complete a mosaic of opinions. Only through a pluralism of ideas can perfection be achieved."

The Hebrew word peace - *shalom* has the same root as the word completion - *shleimut*. The Sabbath's content, significance and goal contain both meanings, and one can say that of Judaism in general. This principle is clearly expressed in the following *halakhah* that Maimonides stated - when there is insufficient money for both the kindling of the Sabbath candles and the blessing over the wine, then the candles are to be given preference. Maimonides explains his decision as follows: peace is more important, and the entire Bible was given in order to make peace in the world. For the Bible declares: "Her ways are ways of pleasantness and all her paths are peace" (Proverbs 3: 17).

To conclude, the Jubilee year is not only a nostalgic celebration of the past, noting the passage of fifty years. On the contrary, it cites the aspiration to build a better future world.

This explanation opposes the view of the Jubilee as solely a national or *halakhic* concept. It gives a general universal meaning to the Sabbath, the sabbatical year and the Jubilee.

6. The first Chief Rabbi in the Land of Israel in the twentieth century.

Martin Dent,
Fellow of Keele University
and Co-Founder Jubilee
2000

Jubilee 2000: A New Start for the Debt-Ridden Developing World

Résumé

L'auteur dénonce l'inefficacité des diverses mesures de rééchelonnement proposées par les institutions financières pour faire face au problème de l'endettement international. Il importe d'en venir à des versions plus radicales de remise de dette et le Jubilé biblique fournit une inspiration adéquate dans un tel contexte. A cet effet, l'auteur a mis sur pied la campagne « Jubilee 2000 » au début des années'90. Il retrace la genèse de ce mouvement, ainsi que les propositions concrètes formulées à l'intention des gouvernements et institutions financières. La dette des pays les plus pauvres (une liste de quelque cinquante pays est suggérée) ne sera jamais remboursée, elle devrait donc être remise entièrement et non pas partiellement. De plus, cette remise devrait s'accompagner de nouvelles conditions n'exigeant pas la soumission aux lois du marché ou la réduction des dépenses sociales, mais l'instauration d'une procédure d'audit et de contrôle visant à prévenir le détournement des fonds par des gouvernements corrompus.

Genesis of the Jubilee 2000 Campaign

This article seeks to bring together the academic study of the phenomenon of unpayable debt owed by the governments of poorer countries, and the practical programme of liberation that springs from this study. It is good to be able to bring thought and action together. There is a particular power in an idea whose time has come. In the Biblical analogy of the Kingdom, a single mustard seed, the smallest of many seeds, can be the origin of a great tree. Alternatively, in the imagery of rivers, it may be that a single spring can be the origin from which a rivulet flows out to join with other streams to form a great and liberative river.

The genesis of Jubilee 2000 was like this. In 1990, I was acutely aware of the terrible effects of the vast backlog of unpayable debt of the governments of poorer countries. This debt has the effect of imposing a crushing burden of debt service, diverting resources desperately needed for government services to the mass of poor people in low income countries. It also imposes a great psychological burden comparable to the situation in which I should be if I owed £2 million and knew that however much I earned this would only go to pay a fraction of my debt. I should lose confidence and initiative, live from day to day and be always loo-

king for donors to help me out of my ever-recurring financial troubles. The endless cycle of rescheduling debt which I could not pay when it was due would absorb and exhaust my energies. To be in a position of owing unpayable debt is a kind of slavery. It is not, it is true, quite as vicious as the physical slavery which we abolished in the British Empire in 1st August 1834, but it is almost equally dispiriting.

It is intolerable that we should go into the next Millennium in a situation where the poorer quarter of the human family owes totally unpayable debt to creditors in the richer quarter. In a fair world, monies should flow from rich to poor to help to alleviate their sufferings. The debt burden has been producing a considerable reverse flow, thus nullifying much of the effect of aid.

On the other hand, bankers and governments have a genuine case when they insist that the general principle of the honouring of debts must be preserved. Clearly, there is only one way to resolve this apparent contradiction. An incremental process of debt remission would create the assumption that there is remission on demand. A country, part of whose debts had been recently forgiven, would come ask for a further forgiveness. We should never attain the sense of new beginning which is the prime need of poorer countries, especially in Africa.

The Rich Tradition of Jubilee and the Biblical Paradigm of Forgiveness of Debt

We need, therefore, to have a special time by which, or in connection with which, a radical one-off debt remission is to be made for each country. This debt remission is not to be repeated for a long period: if at all. The Biblical period was every 49 years in the Jubilee provision of Leviticus 25, or

every 7 years in the debt remission command in Deuteronomy 15. The idea of Jubilee occurs, of course, both in the Old Testament and in the New. The New Testament in particular is full of the doctrine of the need to forgive unpayable debt. We do not need any exact period, for the Biblical model is a pattern or paradigm to guide us in our dilemma; it is not an exact template.

I reached the idea of Jubilee through reason (this is often the way that Providence guides us to valuable conclusions). I was, of course, aware of the rich Biblical tradition of Jubilee, but I used the concept as a kind of shorthand for the necessary remission of past, inert debt which alone could clear the ground for a new beginning. If there had not been a resonant doctrine of Jubilee already in the Biblical text, we should have had to invent one - "We come", as Auden put it, "because our open eyes can see no other way".

I prepared a general paper to give to Frank Judd, director of Oxfam, on ways to help poorer nations, and included in it the idea of a Jubilee debt remission. I wrote to my friend, Michael Schluter, Director of the Jubilee Centre in Cambodia, enclosing a copy. He replied, welcoming the paper, suggesting that it might be a good basis from which to challenge the problem of the unpayable debt of poorer countries, and suggesting that we should take the coming year 2000AD as the "acceptable year" - the year with which to connect the one-off debt remission. At this time, the year 2000 seemed to be a long way off like low hills on the far horizon. It is only recently that the Jubilee year has come to dominate our view.

There is among the philosophers and theologians a doctrine of "*kairos*" time, as opposed to "*chronos*" time. *Kairos* time is the special or appropriate day or year when we can achieve things which would be well-nigh impossible in the ordinary moments

of chronos time - the petty pace from day to day down to the last syllable of recorded time.

Kairos time is like a mountain top, very different from the lowlands of ordinary chronos time. A year becomes special or kairos time, because we make it so, not because the earth goes round the sun on a different orbit or at a different speed. The year 2000 will be, for many of us, a special year when we shall rejoice. It is appropriate that at such a time we should also be generous to our fellow human beings. Joy and common identity go hand in hand. Schiller's "Ode to Joy" which is the theme song of the European Community, starts with the ecstatic proclamation:

Freude, schöner Gotterfunken,
Tochter aus Elysium,
wir betreten feuertrunken
Himmliche dein Heiligthum.
(Joy beautiful, spark of the divine, Daughter of Elysium, let us enter drunk with fire, Heavenly one, into your temple).

It goes on to describe how joy brings brotherhood:

Deine Zauber binden wieder,
Was die Mode streng getheilt;
Alle Menschen werden Bruder,
Wo dein sanfter Flügel weilt.
(Your magic binds together again what custom has so strongly divided. All men become brothers where your gentle wing beats).

The poem goes on with a general affirmation of the unity of mankind:

"Seid umschlungen Millionen".
(Embrace one another oh ye millions).

The second part of the poem follows from the first, for the concept of joy implies and gives rise to the concept of love. It is hard to see, however, how the millions can truly embrace when the poorer part owes unpayable debt to the richer.

The Jubilee also implies a great act of liberation. The song of the American Civil War has the refrain:

"Hurrah, hurrah, we bring the Jubilee,
Hurrah, hurrah, the flag that makes you free".

The rich tradition of Jubilee into which we have keyed is a kind of pattern to be interpreted for our needs. It has the resonance for people of all religious faiths or of a secular belief in the unity of the human family and the need to help its poorer members. Jubilee has come in the tradition of the Church to symbolise three separate concepts merged into one vibrant whole. It means rejoicing as we see in the Latin word "*Jubilare*" - rejoice. There was an old Latin word "*Jube*" meaning a shout. This seems to have been merged with the Hebrew word "*Yobbeh*" to denote a shout of joy. It means also a special year and it means liberation.

The remission in Leviticus was announced by the blowing of the ram's horn (*Yobbeh*) to proclaim liberty throughout the land. It applied only to Jewish people. Our Jubilee is to involve all the poorer nations of mankind (which in theological terms is "the new Israel"). The Biblical pattern involved individual debts; ours applies to the debts of sovereign countries. The Leviticus pattern of remission involved all debt; we seek only for the remission of unpayable debt. A debt is unpayable either because there is no money for the repayment, or because such repayment would impose suffering upon the poorer elements of the population, which no honourable creditor would seek to impose.

Jubilee doctrine is part of Sabbath doctrine in the Old Testament, and Sabbath doctrine teaches opposites. There is a command to work and to avoid idleness, but there is also a command to set aside one special day in seven for the opposite. On that day, we are to devote ourselves to rest, recreation and worship, neither performing nor demanding unnecessary servile labour. Similarly, debt is, in general, to be honoured and the penalties for failure to repay debt were severe. The debtor had to perform unpaid labour for the creditor until the

year of Jubilee reversed this status and forgave the debt. In this way, the community of Israel avoided a continual build-up of inequality and provided for a new beginning, when the redeemed community of Israel would re-establish its solidarity with one another in economic terms, and avoid injustice.

The expectation of Jubilee is enshrined in the great passage in Isaiah: "The spirit of the Lord is upon me, for He hath anointed me to preach good tidings to the poor, release to the captive, the giving of sight to the blind and the liberation of the oppressed; to proclaim the acceptable year of the Lord". This is a clear reference to Jubilee, and it was upon this text that Jesus preached his first sermon in Nazareth, declaring that the time for this liberation had now come.

In applying this doctrine of remission, we have to find a formula which is indeed good tidings to the poor. It must surely imply a total remission for low income countries, rather than the reduction of debt to sustainable levels as proposed by the World Bank.

The Biblical pattern offers its own special approach to debt remission. The Lord's Prayer in St. Matthew's Gospel uses the Greek word "*opheleimata*": "forgive us our debts as we forgive our debtors". It is only in St. Luke's Gospel that the Greek word "*hamartiai*" (trespasses or sins) is used. The basic mystery of redemption through the death of the redeemer is often spoken of in terms of the remission of an otherwise unpayable debt. In the parables also, we have a picture of generous remission of unpayable debt. The servant who owes 10,000 talents and asks for rescheduling, i.e. time to pay, is at once forgiven the whole debt by his King (for it is the nature of Kings to be able to give total Royal forgiveness). Through his stupidity and greed, the servant fails to forgive a fellow servant, who owes him a much smaller debt, and finds his original debt re-imposed by the King. In another

parable, Jesus tells Simon the Pharisee of a moneylender who had two debtors. Because they had not the means to pay, the moneylender forgave them both. This is related in a matter of fact way as the natural and proper thing to do with unpayable debts. The one who was forgiven most loved most.

It is interesting to note that in the Holy Koran also, the merit of debt forgiveness to those who cannot pay is described. In Verse 279 of the second chapter of the Koran (that called Bakara, or "The Cow"), it is said, "if your debtor has difficulty in paying, give him time until it is easier, but, if only you knew, it is best for you to forgive him for the sake of Sadaka". Sadaka is best translated by our word "charity".

The Early History of the Jubilee 2000 Campaign

There was at this time (February 1990) a dedicated group of Keele students, among whom Simon Flint was one of the leading figures, working for the interests of poorer nations under the title Third World First and Oxfam. I had spoken to them at their request on the general theme of way to help poorer nations. I covered in equal emphasis the three subjects of aid, trade and debt. We decided that in order not to be a pale copy of major aid charities, we needed to have a special emphasis to contribute to the general campaign for the eradication of world poverty. I persuaded them that Jubilee 2000 would be a suitable title for us. We resisted the suggestion that the name should be "Millennium 2000", since this was too close to the unrealistic expectations of the Millenarians, who have arisen at various key dates in human history to proclaim the immediate arrival of a totally new order of society. I was acutely aware of the fact that those who set out to change everything usually end up by changing nothing. Like the anti-slavery movement in Britain (which was led by my great-great-great-

grandfather Thomas Fowell Buxton from 1822 to 1833) we needed to choose one objective on which to concentrate our somewhat slender forces. Having captured that objective, we could go on to further victories in the fight against poverty in the world. *Ce n'est que le premier pas qui compte.*

At that time (10th February 1990), I wrote and circulated a short paper entitled "Why We Are Founding Jubilee 2000". I began, "A movement to be successful and to effect some great and important improvement in human affairs must have three characteristics. It must be bold and inspire the imagination; it must have a single great idea and a simple purpose that can be easily grasped. And finally, it must start from small beginnings and spread to become a great movement with many branches and advocates with access to publicity and means of influence upon government; it must build up expertise and distinguished leadership as it progresses. Those who start the movement may well not be those who lead it when it grows to larger dimensions. Since the purpose of the movement is to produce beneficial change and not to reflect credit upon its originators, this is altogether fitting and proper".

Among the Tiv people in Nigeria, where I now have the honour to be a Chief with the title "The One Who Heals the Land - Asor Tar-U-Tiv" there is a saying "Or Soron Tar A Ye Ga" (the one who heals the land never eats - if he is looking for personal honour he will not succeed in his high task).

I went on to point out that, "The duty of richer countries to help the poor is beyond dispute. It springs from the common identity of the human race of which we have become more and more aware. It is a categorical imperative which we must obey and a duty which we cannot avoid".

I pointed out that many low income indebted countries such as Nigeria, having undertaken an

extremely harsh regime of structural adjustment causing great suffering to masses of the poor, are like a man giving himself a heart attack by climbing the wrong way up a moving staircase and yet, at the end of several hours of effort, he is no further up than when he started. I appealed to governments and International Financial Institutions to break their hitherto invariable practice and to agree to once and for all write-off the debts due to them from low income countries. I pointed out that, "if nothing is done to remit these debts, the poorer nations themselves will increasingly get together and begin to renege on them, provoking in turn sanctions from the lender nations, which will set off a bitter and destructive dispute between rich and poor instead of the sense of the unity of the whole of humanity which we seek to achieve as we enter the new Millennium in AD2000. If only we have eyes to see, it is in the common interest of richer and poorer nations to achieve this remission". I pointed out that the palliative measures so far adopted would merely put off the evil day: "It is a rescheduling of debt. It is like the situation of the villager in debt to the moneylender, who lends him more and more in order to make his overdue payments, and so entangles him increasingly in unpayable debt".

The student support remained strong for some three years and was invaluable at the inception of the campaign. For the next three years, after the key student activists had left Keele, I was working almost full-time on Jubilee 2000 having retired from my academic work in July 1990 at the age of 65. It was hard pounding and initially I was acutely aware of the fact that though many people were sympathetic, I was working on too small a scale to achieve the great goal which I had set. I wrote to every MP and received a number of letters of support. I wrote to every High Commissioner and Ambassador accredited to Britain to explain the

object of the campaign and to seek their support in getting a resolution through the UN General Assembly asking that the year 2000 should be declared a year of Jubilee for the forgiveness of unpayable debt.

I corresponded with Bank Chairmen and received particularly helpful replies from Sir Jeremy Morse, Chairman of Lloyds. I also received an encouraging letter from Lord Runcie, former Archbishop of Canterbury, whom I met when he happened to be present at a meeting of Lloyd's shareholders to present a vote of thanks to the bank's staff. I wrote to religious leaders of all denominations and was very pleased to be invited to attend the Debt Crisis Network, where both secular and religious NGOs working for amelioration and remission of the burden of the debt of poorer countries, met informally every three months to exchange ideas.

After these three years I joined with Bill Peters CMG, a former High Commissioner in Malawi and in his retirement a Governor of the Society for the Propagation of the Gospel. He invited me to attend a conference at Tirley Garth M.R.A Centre on unselfish motivation in economics, and I prepared a paper comparing the Jubilee 2000 campaign with the "holy cause" of the campaign in the last century to abolish slavery.

Bill had been much exercised by the problem of the debt of poor countries and by the ill-effects of some of the structural adjustment programmes he had met with in Malawi. He had been campaigning for some time on the debt issue, though not under the name of Jubilee 2000. I invited Bill to join me as one of the two co-Chairmen of Jubilee 2000, and through his great skills as a communicator and his contacts with decision-makers, we were able greatly to increase the tempo of our campaign. Bill was also able to win substantial funding for the campaign from various trusts.

We were later joined by Isobel Carter of Tearfund who helped us to win further financial backing from donors and to distribute 90,000 copies of our first leaflet through Tearfund. William Reid, a retired banker, joined us and rendered invaluable service. We were then able to merge with the Debt Crisis Network and to appoint as our Director Ann Pettifor, who had been the Network's co-ordinator and lobbyist. She eventually became the Director of the Jubilee campaign. As a result of this great infusion of talent and skill, the Jubilee 2000 campaign took off and became a most influential movement.

The campaign has had support from the whole community, secular and religious. We resisted a proposal that the name should be changed from Jubilee 2000 to Debt-Free 2000, and have derived enormous momentum from the support of all the churches. They have acted like the leaven in the lump to help produce the present extensive level of support for Jubilee 2000.

The Catholic Church has had a long tradition of support for a more just deal for poorer nations, and CAFOD had already produced an excellent pamphlet on Jubilee (1988). Furthermore, the 2000th Anniversary of the Word Made Flesh and the birth of the Redeemer had obvious meaning for that Church. In section 51 of his Apostolic letter, "Tertio Millennio Advenienti" (The Coming Third Millennium), the Pope asked for the Millennium to be a time when, "we give thought to the remission of some or all of the debts of many poor countries".

When I had the opportunity of submitting a written question to Cardinal Echeagaray (the Cardinal formerly in charge of Justice and Peace, and now of the Catholic Millennium celebrations), at a conference in Swanwick, I expressed my appreciation for this passage, but pointed out that we must do more than just think about debt remission; we

must work for it with the same vigour that the Anti-Slavery campaigners in the last century fought for their goal. In his lecture for "The Tablet", Cardinal Echeagaray described dedication to debt remission as "the barometer to measure the sincerity of our commitment to the solidarity of the human race".

The Anglican Church has given equally wholehearted support to the Jubilee concept, passing unanimously a resolution of commitment to Jubilee 2000 at the General Synod, and introducing a major motion on Jubilee 2000 to the Lambeth Conference later in 1998. The support from Bishops and from congregations has been overwhelming. The Free Churches also have expressed their support through their governing bodies and have been most active in the campaign.

Bill Peters and Ann Pettifor had put our case privately to Gordon Brown, Chancellor of the Exchequer, and at the Commonwealth Finance Ministers' conference in Mauritius a few months ago, he announced his commitment to the remission of bilateral official debt owed by poorer countries. He gave an example by committing the British government to set in motion the remission of the bilateral debt owed to Britain by at least two-thirds of its debtors by the year 2000. He described this policy as the Mauritius Mandate, and later called a Mauritius seminar of 25 representatives of churches and NGOs committed to helping poorer nations.

The leading role of the churches in this matter was further emphasised by the fact that when Wolfensohn, the President of the World Bank, came to Britain recently, he made a point of having a long discussion with the religious leaders - Cardinal Hume, Archbishop Carey and the Free Church leaders, and later spoke for an hour to the Anglican Lambeth Conference.

Meanwhile, Ann Pettifor and her staff of over 12 paid and unpaid helpers have established an office in Lower Marsh Street, London, and given a new dimension of effectiveness to the campaign, entering into dialogue with government and International Financial institutions. Somewhat to our surprise, we have all of us found the World Bank to be attentive to our approaches and our papers, though they have many different views from ours on the extent of the debt remission required.

About a year ago, the management of the campaign was transferred to a coalition of NGOs, both secular and religious. This change, which I had suggested some three years ago in a paper on the need to create a coalition for Jubilee, has given the campaign access to the resources of bodies far more influential than we could have been on our own. It is a development greatly to be welcomed. The coalition was launched in a large meeting in the Jubilee Room in the House of Commons. Bill Peters and I, to whom particular tribute was made as the original founders, were created the two Vice-Presidents. The President at the moment is Michael Taylor, formerly Director of Christian Aid and now President of the Selly Oak Colleges, and the Chairman is Ed Mayo of the New Economic Foundation.

The campaign is now entering a new phase with a high profile to mobilise the necessary opinion to win victory by the end of the year 2000. A great deal of dialogue is taking place with MPs and MEPs, with the Treasury, with the Department of International Development (DID), with the World Bank in London and in Washington, with the UN and with the Commonwealth. On May 18th, a public display of our concern with the plight of heavily-indebted poor countries took place in Birmingham. The meeting of the leaders of the G8 - USA, Canada, France, Germany, Italy, Britain,

its own, since this might result in “free-rider” creditors drawing advantage from British generosity through the appreciation of the value of debts still owing to them. In 1996, an agreement was achieved and produced the slightly different terms of the “Naples Agreement”, offering remission at a two-thirds or better level to a list of low income countries who had a satisfactory record of following the IMF structural adjustment terms. The exact number of such countries has still to be determined as they are considered case by case.

Meanwhile, the World Bank had broken with its previous position of principle and had produced its “Heavily Indebted Poor Country” (HIPC) initiative providing for the remission of some \$8 billion of debt owed by selected HIPCs. After consideration case by case, the World Bank scheme has four grave weaknesses. It seeks to reduce the debt servicing burden to “sustainable levels” rather than to remove it altogether. The Bank defines the sustainable level as a total debt not more than 80% of a year’s GNP or 220% of a year’s export of goods and services (XGS). It also regards as sustainable any volume of debt whose annual debt servicing burden is not more than 25% of the yearly income earned by the debtor country from its XGS. This is an impossibly high level at which to fix “sustainability”.

In addition, the World Bank HIPC remission process is far too slow. It involves at least six years from first consideration to final implementation. It also involves strict compliance with IMF terms, which are sound in some respects, but deficient in that they place an excess emphasis on free market forces. The IMF conditionalities forbid import controls, despite the fact that some form of protection is often valuable to foster infant industries. In addition, it is a strange recipe for excess spending, causing debt, to forbid the country concerned to use its power to levy import taxes to reduce demand for imported goods.

Too often, the World Bank spoils the ship for a ha’pence of tar. In Mozambique, for instance, the recent large reduction of the overall levels of debt has still left that country with a yearly debt service burden of \$100 million in place of the \$104 million they had been paying hitherto.

The World Bank initiative is now combined with that of the Paris Club of bilateral lenders under the Naples terms to produce a comprehensive debt remission package. We can only describe the action so far taken by the World Bank as “a good beginning but only a beginning”. We need to apply to debt remission the lines of Wordsworth’s ode on the roof of King’s College Chapel:

“Give all you can,
High Heaven rejects the lore
Of nicely calculated
Less or more”.

To take another analogy, we could imagine how Mr. World Bank would have behaved if he had chanced to stray into Bunyan’s story of Pilgrim’s Progress. The Pilgrim was running down the road, much impeded by a burden which he carried. At a certain place where there was a Cross, the burden fell off, and in Bunyan’s lovely language, the pilgrim “gave three leaps for joy and his heart felt very lightsome.”

I would like to see governments and peoples of poor indebted countries feel very lightsome at the removal of their burden; if, however, a certain Mr. World Bank had chanced to come down the road, he would have said to the pilgrim, “My dear man, why are you getting rid of your burden? I have here a patent rucksack that will enable you to carry it for the next 50 years without suffering as much as before”. We need a more radical solution which will provide for an exit from debt and not just a palliative.

A great deal of the debt of low income countries has now been transferred from ordinary World

Bank terms to IDA terms. In Africa south of the Sahara, for instance, the total of IDA debt in 1996 was estimated to be \$40.5 million, as compared with \$6.8 billion ordinary World Bank debt. This IDA “window” of the World Bank was started in 1960 in response to the proposal of US Senator Monroney asking for further aid to low income countries to help them to deal with their debt. Some people in the World Bank were in favour of outright grants, but the final plan provided for a loan fund on concessional terms for low income countries. The objective of the scheme as stated in Article 1, Purposes, Articles of Agreement of the IDA, was:

“To promote economic development, increase productivity and thus raise standards of living in the less developed areas of the world... To meet their development requirements on terms which are more flexible and bear less heavily on the balance of payments than those of conventional loans”.

The Association was expressly provided with powers of modification of its terms of financing. The IDA terms provide for loans at only 0.75% on the outstanding balance (described as an administration charge). They carry a ten-year grace period when no repayment of principal is required. This is to be followed by 10 years at a level of principal repayment of 1% per year and then by 30 years at a level of principal repayment of 3% per year. This schedule has so far placed only a light burden upon debtors, but in due course, unless the terms are modified, the burden will become heavy.

Commercial debt is far less serious for the low income countries than it is for the middle income. It constitutes only about 20%, and is mostly concentrated in a few low income countries. It is interesting to note that in the Nigerian case, the private bankers from Britain, USA and elsewhere who were owed \$6 billion in 1991 struck a deal with the Nigerian Minister for Finance, Alhaji

Abubakar Alhaji, which provided for the remission of \$5.6 billion of bank debt and a further \$2 billion overdue interest in exchange for the Nigerian government entering into some \$3 billion of bonds which it promised to honour. Yearly payments have been kept up meticulously by the Nigerian government with only one rescheduling on these bonds, in contrast to its very considerable arrears on official debt. The fact that the banks granted a Brady-type deal with an 80% remission level shows a generosity or realism on the part of the banks in refreshing contrast to the rigidity of Nigeria’s official creditors.

The Boundaries and Conditions of the Remission, and the List of Countries Eligible for Debt Forgiveness under the Jubilee 2000 Plan.

In this section, I write as the co-founder of Jubilee 2000, and not on behalf of the coalition, of which I am Vice-President. The coalition has yet to pronounce its policy on this matter. There is room for a lot of debate on the precise details, but a broad pattern emerges from the Jubilee concept and from the statistics of debt, GNP and XGS of individual countries. It is essential for the general concept of Jubilee 2000 to become operationalised in a specific list. Only in this way can we set the agenda in a practical manner. If the campaign were to remain as a general exhortation to forgive debts, we might well meet with the defensive response from financial decision-makers of an agreement in principle and a refusal to implement it in practical detail. If commentators disagree with specific recommendations in this list, they will at least be provoked into producing their own specific recommendations.

For the moment, however, and for the purposes of our campaign, we have to focus upon the need for

total or near total remission for the 50 or so poorest countries with GNP per head below \$765 (the World Bank definition of low income). We have also to devise a formula of partial remission for special cases of countries between \$765 and \$2000 per head, which I take as a suitable cut-off point. Countries with a GNP per head of above \$2000 often have severe pockets of extreme poverty. However, for the purposes of our campaign, we must leave them (with the single exception of South Africa) to deal with this by themselves, for the means if they have the will. The President of Brazil, for instance, rightly pointed out that his country was not a poor one, for it has a GNP per head of over \$3000, but was rather an unjust society. The rich in Brazil are very rich and the poor very poor; the Gini coefficient of the Lorenz curve for inequality of distribution of income is, in the case of Brazil, one of the highest in the world at 60%.

Politics is the art of the possible, and we must therefore concentrate upon an objective which is practicable and yet inspiring.

There are a number of measures of poverty. We could take the indicators in the World Bank and UNDP survey of world development. However, we soon find that these measures of life expectancy, health provision, provision of clean water, education provision and percentage of the population in absolute poverty correlate closely with measures of GNP per head. Countries at the bottom of the pile in one are at the bottom in the others: "To him that hath it shall be given, and from him that hath not shall be taken away even that which he hath". This vicious cycle is, alas, true of countries as well as of people.

There are, of course, two or three measures of GNP and all of them have their limitations. The standard measurement relies on currency equivalence. This

is subject to variations as currencies appreciate or depreciate in relation to one another. Francophone Africa, for instance, showed a dramatic fall in the figures for GNP when France devalued the CFAO franc. An alternative measure might be to try and assess the quantity of goods and services that could be purchased. However, we find a broad correlation between the results of all the measures.

The figures for GNP per head show clearly that the vast majority of the countries in Africa south of the Sahara require total or near-total remission. 37 of the 51 countries fall into this category - only Gabon, Mauritius, Botswana, South Africa, Lesotho and Swaziland have a higher GNP per head. Eritrea and Namibia do not enter the picture because having become independent a short time ago, they have no residue of past debt. Outside Africa, there seem to me to be 14 countries eligible for 100% remission: in *South America*, Bolivia (which is on the list of eligible HIPC countries in the World Bank list), Ecuador, Honduras, Guyana, Nicaragua and Haiti; in *Europe* only Albania and perhaps Romania should qualify; in *Asia*, Cambodia, Vietnam, Bangladesh, Laos, Sri Lanka, Nepal and the Yemen.

This list omits three large low income countries with powerful economies - China, India and Pakistan. China is returned as low income in World Bank tables and has an increasing level of debt, but it has also a very rapidly growing economy and has attracted a high level of foreign direct investment from private sources. India has to be omitted from this list; its debt, although high in absolute terms (\$94 billion) is only about 30% of GNP. The debt was reduced by \$7 billion from 1994 to 1995, one of the rare instances of reduction. Since the reforms of 1992, India has built up substantial currency reserves and she has a formidable export potential.

Between \$765 per head and our cut-off point of \$2000, we can only offer partial remission to pressing cases. The objective with these cases is not to reduce debt service payments to sustainable levels, but to provide a remission of the stock of past debt sufficient to leave the country concerned only with a sum which it can repay in the medium term, without causing undue suffering to its people. Our aim in dealing with the debt of these middle income countries must be the same as that in the policy for the low income. We are looking for a goal of exit from debt, and not for one of reducing the debt to a "sustainable level" (whatever that might mean).

A possible percentage remission could be 50%, or alternatively, a more elaborate formula of everything above 20% of a year's GNP, or 80% of a year's XGS (whichever is the least). The countries which might reasonably be considered for partial remission are: Jamaica, Philippines, Algeria, Egypt, Morocco, Jordan, Lesotho and Swaziland. In this case, however, as in the decision on total or near-total remission for low income countries, there will have to be a careful case-by-case analysis to see whether the country concerned can fall into the suggested category.

Above the \$2000 cut-off point, only South Africa seems to qualify as an exceptional case meriting partial remission (probably at the 50% level). About half the external debts of South Africa, which now total \$23 billion, were incurred by the racist apartheid government.

Conditionalities for Remission

The rigidity of the IMF conditionalities and structural adjustment programmes has produced considerable hostility in many third World countries to the whole concept of conditionality. It is seen as an imposition forced upon poorer governments for the advantage of richer countries. It would require

a long and detailed study to determine how far this criticism is justified. Jubilee 2000, however, is in a different position. Since the remission to be offered to low income countries is total or near-total, there is no question of the imposition of conditions geared to the security of the loan, for the loan will have been forgiven. It is essential to use the great opportunity of the negotiation of a near-total remission to persuade the debtor government to adopt certain essential reforms for the benefit of their own country. If we do not do so, the country whose debts have been forgiven might fall back again into the well of debt from which it has been rescued. We have to persuade taxpayers in creditor countries to make some sacrifice to obtain the remission. We cannot expect to do this if they see the result of the Jubilee as being an opportunity for certain corrupt rulers in the Third World to make personal fortunes. Furthermore, I have discovered that the overwhelming response of ordinary people in most African countries is to say, "We welcome a Jubilee of debt remission, but how do we know that it will not be used by our rulers to enrich themselves, yet more than they have done in the past?"

It follows, therefore, that the conditionalities on which we must insist should concern themselves less with free market dogma and reduction of essential government expenditure on social services, and more on proper audit and accountability. Many countries in Africa suffer from a disastrous lack of proper action to enforce financial accountability and proper procedure to prevent stealing by high government officials. In Nigeria, for instance, Pius Okigbo, the elder statesman of Nigerian financial circles, was asked by the then Head of State, General Babangida, to report upon the central bank. In his report, Okigbo revealed that \$8 billion of windfall profits from oil resulting from the Gulf War were paid into a special account controlled only by the Head of State and the Governor of the

bank. No accounts whatever were kept of this expenditure. This is typical of procedure in quite a number of poor debtor countries.

In general, the problem is not one of lack of skilled auditors, but of obtaining effective action upon audit reports. The files of offices in Ministries of Finance in Africa are often full of ancient audit reports, ably written by local auditors, but never acted upon effectively by governments. We have therefore to obtain from the debtor government a credible guarantee that proper audit and enforcement of auditors' recommendations will take place after the Jubilee and will continue to be the practice.

Jubilee 2000 is a great benefit to the debtor country, but it is also a bracing call to better financial administration in future. The question arises as to whether a declaration of future sound financial practice will be sufficient, or whether some period of probation is required. My own inclinations are against probation, as it destroys the concept of Jubilee as liberation. We are, however, justified in seeking to ensure that legal and financial structures are created for sound finance.

There is, of course, a problem in ensuring that bodies which look effective on paper will function effectively in practice. Nigeria, for instance, has set up in its new draft Constitution a special body for the recovery of ill-gotten gains. This body is endowed in the Constitution with formidable powers, but has not yet begun to operate.

It is essential that as part of the process of Jubilee, there should be thorough consultations and agreements between the debtor government and the creditors who are forgiving the debt. The agreements so reached will reinforce the determination of active citizens in these countries to see a radical new beginning in financial matters. The Jubilee must become a kind of second independence, and generate the energies necessary for a new beginning.

I remember how, at the time of Nigerian independence, as I was touring around the Tiv division making peace after the riots, one of the political representatives with me spoke with great eloquence. "Now", he said, "we are taking our destiny into our own hands from the European". *Hegen se tor uma uhe* (now we take new life upon us). Alas, not all the expectations of independence were fulfilled; Jubilee, however, gives a second chance.

In the case of countries whose rulers have acquired fortunes by embezzlement of government money or through bribes, we must seek to recover at least a little of this money. This can be done either through action in the country itself or through legal proceedings to bring back to the government of the country concerned part of the corrupt fortunes of past or present political leaders. A way has already been shown in the cases of President Mubutu, President Marcos and Duvalier. The old rules of the total secrecy and inviolability of bank accounts in Switzerland and elsewhere have begun to be relaxed somewhat, to close these bolt holes for corrupt holdings.

For psychological reasons, it is most important not to reject outright the case of a poor country with a corrupt government. We should acknowledge the moral case of the country for debt remission based upon need, but would qualify the acceptance in principle with a statement that no remission will be granted in practice until certain conditions have been met. In the Nigerian case and in that of the Republic of the Congo (formerly Zaire) this will also involve a return to civilian rule under a government chosen in a free and fair election.

Benefits of the Remission

The benefits of the remission to debtor countries will be great if the Jubilee is rightly presented and negotiated. It will present an opportunity for a new

beginning. This will open the country to the possibility of new investment, for the economy will no longer be bankrupt. The fear that debt remission would produce a refusal of potential investors to risk their money in the country concerned has proved to be groundless, as far as South America has been concerned. The considerable debt remission involved in the Brady Plan has been followed by an increase in inward investment.

In addition to this advantage, the country will be spared the necessity of finding money for debt servicing year by year. The interest on debt paid by the countries of sub-Saharan Africa has been at an annual rate of about \$5 billion. Principal repayments have been roughly the same, although the latter figure is somewhat obscured by the new loans received by debtor countries. This sum will not be overwhelming, but it could be extremely advantageous for development. It is, of course essential that debt remission should not be an occasion for the ending of grants or of new loans on favourable terms. If that were to be the case, the last situation might be worse than the first. However, if we can achieve the continuation or expansion of loans and grants, the use of funds saved from debt servicing could have a dramatic effect upon the condition of the people.

Whether the sums so saved should be added to the existing budget, or whether they should be paid into a special trust fund for essential needs and for the benefit especially of the poor, is a matter for careful debate. One is encouraged to see that even in Nigeria, whose general level of financial probity in government has been low, it has been possible to create a "Petroleum Trust Fund" of about 30 billion naira (\$3000 million) per year from the proceeds of the special tax levied on petrol at the pump. This fund is administered separately from other government services and is under the direction of General Buhari and his team. When he was Head of State,

Buhari created a reputation for honesty and severity, even though his administration failed by the criterion of liberty. The Petroleum Trust Fund does not have regular responsibilities, but can intervene wherever it sees the chance of producing good results, whether in education, in health or in roads. Its performance to date has been remarkably good. This is the kind of model we could seek for bodies entrusted with using the monies saved by Jubilee 2000.

Cost of the Remission

The total face value of the debt owed by the countries to whom we should seek to give remission is about \$300 million, but the real value is considerably less. Private debts of Third World countries are often traded on the discount market at rates well below 100% of face value. Sudan debt, for instance, trades at 5% or less. The Cantrion website to which I had access gives an average of just under 40% for the discount values of the debts of countries to whom we are seeking to grant remission. A more realistic costing of the remission might be to estimate the opportunity cost to creditors of Jubilee remission. If one assumes that repayments of debts and debt interest over the next three years are likely to be about the same as they were in the last three years, we have a figure for likely receipts for the British government of £40 to £50 million per year. This figure comes from the ECGD accounts and was confirmed by them recently in a statement in the House of Commons, as well as to my co-Vice President, Bill Peters and I in an interview with ECGD at their headquarters. Over 90% of the debt owed to Britain is due to claims made on export credit and guarantee by exporters, who had insured their exports but failed to obtain payment from the recipients. These debts fall upon the governments of the countries concerned and constitute the vast majority of the bilateral debt

recorded in the World Debt tables. About a third of the debt owed to ECGD in Britain by low income countries, is owed by Nigeria, which has made very substantial interest payments in the past, but has now fallen way behind in its payments, and is likely to continue to do so. The cost of write-off to UK would therefore be in the region of £40 to £50 million per year, which is only a 2% addition to the aid budget. It is important for Britain to give an example by going ahead with remission of ECGD debt owed by poor countries in order to be in a position to persuade the other creditors – Japan, Germany, USA and France – who are owed a great deal more than we are, to join us in the remission of bilateral debt as promised in the Mauritius mandate of Gordon Brown.

Parallel of the Anti-Slavery Movement in the Last Century

The lessons to be learnt from the Holy Cause of the campaign to abolish first the slave trade (1806) and then slavery itself in the British Empire (1834) are instructive. The victory was achieved only after a colossal mobilisation of opinion. The Anti-Slavery Reporter, a newspaper of those days, described public opinion as “the steam which will enable parliament to extinguish slavery with one majestic stroke”. 1.4 million signatures were submitted to the House of Commons committee on slavery. The women of England, Scotland, Wales and Ireland submitted 187,000 signatures in one month. These were taken up to the Speaker’s chair by my great-great-great-grandfather Thomas Fowell Buxton, the member for Weymouth, accompanied by three other strong supporters of the cause. The government of the day was hesitant to incur the hostility of West Indian slave owners, but was pushed from one position to another by the leaders of the campaign, until it agreed to

introduce the final Emancipation Bill, which passed in 1833 and took effect on 1st August 1834. Amendment after amendment was enforced on the government by Buxton and his supporters in committee. When the emancipation came on the ever-glorious 1st August 1834, 800,000 people of African descent passed from slavery to freedom. When they woke up the next day, they had no more money in their pockets or food in their larders, but they were free men and all the great subsequent achievements of Caribbean culture were made possible by this act of liberation. May it be the same for low-income countries after the implementation of Jubilee 2000!

It is interesting to relate that when Buxton died, a considerable part of the money needed to create his monument in Westminster Abbey was subscribed by those who had benefitted 12 years before from the ending of slavery. This is recorded on the plinth of the monument in the North Aisle of the Abbey.

Two other parallels point to important lessons for the Jubilee 2000 campaign. Buxton’s letters as recorded in the life written by his son Charles within two years of his death in 1846 show that he was acutely aware of the danger of a slave revolt if the Emancipation Bill was delayed. For this reason, he was willing to go along with the government bill, imperfect though it was, as it provided for a 12-year period of compulsory apprenticeship to follow the abolition of slavery and for compensation of £20 million from the Treasury to the slave owners but nothing for the slaves. Buxton knew that if he introduced his own bill, the process would take longer. He was acutely aware of the disastrous example of San Domingue. A slave revolt put an end to the harsh oppression of the slave owners. For a brief and glorious period, San Domingue prospered under the inspired leadership of Toussant L’Ouverture. A French commenta-

tor remarked on how, during his rule, “the races melted beneath his hands”. Black, white and coloured were united in the service of Toussant and the new state. Unfortunately, the pride and greed of Napoleon could not stomach the rule of a black King in a former French colony. He sent an expedition of 30,000 men to Haiti (the name adopted in 1791), forced Toussant to make peace and then broke the terms of the peace agreement by taking away Toussant as a prisoner to a cold castle in the Alps, where he died from hunger and cold. After the death of Toussant, all the Frenchmen in San Domingue were massacred by his successor Dessalines, and the country suffered from a long succession of periods of anarchy and of tyranny.

The abolition of slavery in the West Indies and the rest of the British Empire came about as a result of the Act of Parliament and not of a successful revolt, but the real possibility that such a revolt might occur concentrated the minds of both the anti-slavery campaign and the government, and added to their humanitarian concern to achieve abolition quickly.

We are faced with a similar situation in that although our motive in working for Jubilee must be that of love of the human race, we should also be aware that if debt remission is not granted in an ordered way with proper conditionalities and clear boundaries, it might occur as a result of large-scale renegeing and an embittered quarrel between creditors in the richer part of the human family and debtors in the poorer part. Such a situation would do no good to either side, but its possibility must be a spur to induce us to work for a full Jubilee remission to be achieved by the year 2000 or very soon afterwards.

The second lesson from the anti-slavery campaign is the need for a radical and simple goal rather than a complicated half-measure. For 10 years from its inception in 1822, the anti-slavery campaigners in

Parliament (who then numbered only about nine and were vastly outweighed by the West Indian slave interest) worked within the parameters set by the government’s policy of “ameliorating” slavery and working for its gradual extinction. Buxton and his supporters presented the most powerful evidence against slavery. In their stated goal, however, they had still kept to the government’s guidelines of amelioration and gradual extinction. As the campaign grew in strength, it became more radical in its goal. Finally, at a great meeting in Exeter Hall, a certain Mr Postlethwaite (of whom we otherwise know rather little) got up and declared that the anti-slavery campaigners were fed up with waiting for the promise of government that always was delayed. He proposed immediate, total abolition of slavery. The cheers that greeted this liberative plan nearly took the roof off the Hall. Buxton was in the chair and told delegates that he would go to Parliament and propose their plan of immediate abolition. His proposal was met by the government with an amendment to the effect that abolition should be according to their previous plan of amelioration. Buxton, despite the requests of many members of his Whig party to desist from opposing the government, stuck to this proposal and rejected the government’s amendment.

He was defeated by 130 votes to 90, but throughout the year 1832, the campaign was carried into every town and hamlet in the country and eventually resulted in the government giving way and introducing their own Emancipation Bill in 1832, which passed in 1833 and took effect on 1st August 1834. We see from this that a simple, radical proposal providing for a full answer is a far more effective mobilising agency than a complicated half-measure. This is why Jubilee 2000 must work for total remission of past, unpayable debt and not just for an easement in the terms of debt servicing.

Contents/Table des matières

Introduction by Jean-Michel Bonvin	7
1. The Jubilee, Social Justice and Economics/Jubilé, justice sociale et économie	
• Some Postulates of the Jubilee: A Pragmatic Solution to Universal Inequities <i>Jacob Milgrom</i>	15
• Heureux anniversaire Sisyphe ! Une analyse économique du mythe du Jubilé <i>Édouard Dommen</i>	21
• The Jubilee as Antitrust Legislation <i>Jacob Rosenberg and Avi Weiss</i>	35
• Le Jubilé et la crise financière : deux manières de rythmer la finance <i>Paul H. Dembinski</i>	41
• Y a-t-il place pour la gratuité en économie ? <i>Ernesto Rossi</i>	49
2. The Jubilee in Religious Traditions/Jubilé et traditions religieuses	
• Dette, dépôt, alliance, confiance, aumône, charité dans les traditions religieuses <i>Jean-Marie Thiveaud</i>	63
• Jubilee and the Chosen People: Inclusive and Exclusive Dynamics of the Jubilee <i>Raphael Jospe</i>	73
• Some Thoughts about Religious Rulings and Economics <i>Yehuda Don</i>	85
• Jubilé et enseignement social chrétien <i>Patrick de Laubier</i>	95
• La destination universelle des biens : la contribution de la doctrine sociale de l'Eglise à une économie du Jubilé – <i>Manfred Spieker</i>	103
3. The Jubilee : A Challenge for All Time/Jubilé : un défi pour tous les temps	
• Le temps du Jubilé : gratuité et liberté <i>Jean-Marie Meyer</i>	115
• Le Yovel comme modèle, dans la perspective du <i>Tiqqoun 'olam</i> <i>Jean Halpérin</i>	121
• The Jubilee: Binding and Unbinding, For an Economy of Relations, not of Enslavement <i>Jean Claude Lavigne</i>	129
• Some Thoughts on Theological and Sociological Aspects of the Jubilee Year <i>Benjamin Ish-Shalom</i>	137
• Jubilee 2000: A New Start for the Debt-Ridden Developing World <i>Martin Dent</i>	145

Finance & Bien Commun/Common Good

is a quarterly publication of
Observatoire de la Finance,
32 rue de l'Athénée, CH - 1206 Genève, Switzerland.
Telephone + 41 (0) 22 346 30 35
Fax + 41 (0) 22 789 14 60
Email office@obsfin.ch
website: <http://www.obsfin.ch>

The editors welcome spontaneous contributions from anyone who is concerned by the issues at stake. All texts will be carefully reviewed:

- Articles should not be longer than 4'000 words (18'000 characters including blank spaces).
- Book reviews 600 words (3'000 characters including blank spaces).
- Short notes and references less than 300 words (1500 characters including blank spaces)

- Ordinary subscription (4 issues):
75\$, 75€ or 110 CHF
- Institutional subscription
(4 issues, 2 copies at the same
address) : 100\$, 100€ or 150 CHF
- Supportive subscription
200\$, 200€ or 300 CHF

To be paid
to Observatoire de la Finance,
Union Bank of Switzerland,
clearing # 240, account # 810 946. 00J

Established under Swiss law, with offices in Geneva, the Observatoire de la Finance, managed by a Board which determines its overall policy, is not associated with any political or religious movement.

Members of the Board of the Observatoire de la Finance:

Jean-Loup Dherse - President of the Board - past executive director of RTZ Group, past Vice President of the World Bank ;
Ernesto Rossi di Montelera - Vice President of the Board, President IBZ Bank
Pierre Calame - Président, Fondation Charles Léopold Mayer, Lausanne et Paris
Maurice Cosandey - Ancien président du Conseil des écoles polytechniques fédérales
Georges-André Cuendet - banquier , administrateur de la Banque Cantonale de Genève ;
Andrew Hilton - Director Centre for Study of Financial Innovation, London

Executive Secretary
Paul H. Dembinski

The goal of the Observatoire de la Finance is to encourage new thinking debate and proposals to back up the financial sector's contributions to the common good. By its formal and informal activities the Observatoire de la Finance aims at meeting the challenge facing today's world due to the development of financial activities. The Observatoire provides material for thought and establishes links between groups and centres spread across different countries.

L'Observatoire de la Finance a pour but d'encourager la réflexion, le débat et la formulation de propositions visant à promouvoir le bien commun dans et par les activités financières. Par ses activités formelles et informelles, il cherche à établir la liaison entre divers groupes partageant les mêmes préoccupations afin de mieux être prêts à relever le défi que constitue pour le monde contemporain le développement des activités financières.

Achevé d'imprimer
sur les presses de
SRO-Kundig - CH-1219 Châtelaine/GE

Dépôt légal
Décembre 1999

Conception : TRANSITION, 29, rue Jean-Jacques Rousseau, F- 75001 Paris

