

Krakowskie
Studia
Międzynarodowe

ŚWIAT ARABSKI

pod redakcją
ANDRZEJA KAPISZEWSKIEGO

numer 2 (VI) Kraków 2005



S P I S T R E Ś C I

- 7 **Od Redakcji**
- 9 **Aleksandra Kasznik-Christian:** U źródeł niepodległej państwowości algierskiej
- 23 **Krzysztof Bojko:** Autonomia Palestyńska po śmierci Jasera Arafata. Wybory prezydenckie 2005 r.
- 31 **Magdalena Góra:** Umiędzynarodowienie Jerozolimy i jej miejsc świętych w latach 1945-1950
- 45 **Walter Posch:** Iran and the Shia of Iraq
- 61 **Andrzej Kapiszewski:** Non-indigenous citizens and "stateless" residents in the Gulf monarchies. The Kuwaiti bidun
- 79 **Mark N. Katz:** Assessing the political stability of Oman
- 91 **Jerzy Zdanowski:** Umiarkowany islamizm. Niedoceniana siła arabskiego Bliskiego Wschodu
- 107 **Dorota Rudnicka-Kassem:** Promoting a Peaceful Coexistence: John Paul II and the Middle East
- 121 **Ibrahim El-Cheikh:** Uchodźcy palestyńscy. Stan dzisiejszy i perspektywy
- varia**
- 149 **Olivier Da Lage:** Saudi Arabia and the smaller Gulf States, the vassals take their revenge
- recenzje**
- 157 **Andrzej Kapiszewski, Milad Hanna:** O dialogu cywilizacji, czyli o potrzebie akceptowania innych
- 159 **Ida Balwierz:** Islam i dialog między cywilizacjami
- 163 **Krzysztof Bojko:** Czesław Kącki, Izrael jego wpływ na rozwój sytuacji w regionie Bliskiego Wschodu
- 169 **Dorota Rudnicka-Kassem, K. Górak-Sosnowska, I. Szybilska (red.):** Kuwejt: historia i współczesność
- 173 **Katarzyna Górak-Sosnowska, Gilles Kepel:** The war for Muslim minds. Islam and the West

T A B L E O F C O N T E N T S

- 7 **From the editor**
- 9 **Aleksandra Kasznik-Christian:** Algeria: at the sources of its independent statehood
- 23 **Krzysztof Bojko:** Palestinian Autonomy after the death of Yasser Arafat. The presidential election of 2005
- 31 **Magdalena Góra:** The question of internationalising Jerusalem and its Holy Places in the years 1945-1950
- 45 **Walter Posch:** Iran and the Shia of Iraq
- 61 **Andrzej Kapiszewski:** Non-indigenous citizens and “stateless” residents in the Gulf monarchies. The Kuwaiti *bidun*
- 79 **Mark N. Katz:** Assessing the political stability of Oman
- 91 **Jerzy Zdanowski:** Moderate Islamism. Underestimated power of the Arab Middle East
- 107 **Dorota Rudnicka-Kassem:** Promoting a Peaceful Coexistence: John Paul II and the Middle East
- 121 **Ibrahim El Cheikh:** Palestinian refugees. Status quo and prospects
- Varia**
- 149 **Olivier Da Lage:** Saudi Arabia and the smaller Gulf States, the vassals take their revenge
- Reviews**
- 157 **Andrzej Kapiszewski, Milad Hanna:** On the dialogue of civilisations or on the need to accept others
- 159 **Ida Balwierz:** Islam and the dialogue of civilisations
- 163 **Krzysztof Bojko, Czesław Kącki:** Israel and its influence on the situation in the Middle East
- 169 **Dorota Rudnicka-Kassem, K. Górak-Sosnowska, I. Szybilska (ed.):** Kuwait: the past and the present
- 173 **Katarzyna Górak-Sosnowska, Gilles Kepel:** The war for Muslim minds. Islam and the West

OD REDAKCJI

Oddajemy do druku szósty już numer „Krakowskich Studiów Międzynarodowych”, wydawanego od ubiegłego roku kwartalnika Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Cieszymy się, że czasopismo spotkało się z uznaniem środowiska naukowego i czytelników, o czym świadczy między innymi stale wzrastająca liczba prenumeratorów czy napływające do druku artykuły z innych ośrodków, tak z kraju, jak i z zagranicy. Wspomniane uznanie związane jest oczywiście także z tym, że szeroko rozumiana problematyka stosunków międzynarodowych cieszy się w Polsce coraz większym zainteresowaniem. Zapewne jest to spowodowane kontaktami zagranicznymi, jakie umożliwiła transformacja ustrojowa 1989 roku, wejściem Polski do NATO i Unii Europejskiej, aktywnym włączeniem się Polski do wielu różnych działań na arenie międzynarodowej, czy intensyfikacją wymiany gospodarczej z innymi państwami.

Wydawany obecnie numer specjalny jest kolejnym tomem „tematycznym”, tym razem prezentującym problematykę Bliskiego Wschodu. Dodajmy, że to już drugi numer poświęcony sprawom regionu, który nie schodzi z pola widzenia wielu uczestników relacji międzynarodowych (pierwszym był KSM nr 3 z 2004 roku). Znajdą w nim Państwo między innymi artykuły analizujące źródła państwowości algierskiej, omawiające kwestię umiędzynarodowienia Jerozolimy, sprawy autonomii palestyńskiej po śmierci Jasera Arafata, sytuację w Omanie, znaczenie umiarkowanego islamizmu – niedocenianej siły arabskiego Bliskiego Wschodu czy koncentrujące się na problematyce pokoju w regionie i relacjach Iran – Irak a także recenzje wybranych książek poświęconych jakże bogatej, nie tylko z racji tradycji historycznych, problematyce Bliskiego Wschodu.

Zapraszamy do lektury.

Kraków, czerwiec 2005

FROM THE EDITOR

FROM THE EDITOR

Lying before you is already the 6th issue of *Krakowskie Studia Międzynarodowe* quarterly published since 2004 by Andrzej Frycz Modrzewski Kraków College (KSW). We are proud to see that our periodical has found recognition of the academic milieu and is enjoyed by its readers, a fact conformed by the constantly growing number of subscribers as well as the number of articles submitted from other Poland and abroad. The recognition mentioned above results quite naturally also from the fact that the broad range of questions pertaining to international relations enjoy a growing interest in Poland. A probable cause are foreign contacts allowed by the system transformation of 1989, Poland's membership in NATO, accession to the European Union, and active participation in numerous activities on the international stage and increase in Polish international trade.

This special issue is another theme-based volume in our series offering a careful insight into Middle Eastern subjects. This is the second issue (after KSM No. 3 of 2004) devoted to the affairs of the region that continues to stay in the focus of attention of many participants of international relations. Inside, there are papers analysing the sources of independent statehood of Algeria, the question of internationalising Jerusalem, the situation of Palestinian Autonomy after the death of Yasser Arafat, as well as reviews of selected books devoted to Middle Eastern affairs that are interested not only for their rich traditions.

We wish you pleasant reading.

Kraków, June 2005

Aleksandra Kasznik-Christian

U ŹRÓDEŁ NIEPODLEGŁEJ PAŃSTWOWOŚCI ALGIERSKIEJ*

Na młodą państwowość algierską do dnia dzisiejszego kładą się cieniem wypadki wojny wyzwoleniczej z lat 1954-1962 i specyfika algierskiego ruchu narodowego. Ruch narodowy w krajach kolonialnych – a do takich zaliczała się Algieria – miał inne oblicze aniżeli ruchy europejskie, zrodzone w innej epoce i pod wpływem innych czynników.

Powstawanie państw narodowych w Europie było przede wszystkim skutkiem polityki mieszczaństwa, a nie etapem rozwoju. To burżuazja, posiadając wizję przyszłości oraz ideologię, powołała do życia instytucje polityczne, które pozwoliły jej zrealizować własne ambicje ekonomiczne, społeczne i polityczne. Natomiast w ruchach narodowych pozaeuropejskich ekonomia i burżuazja miały dużo mniejsze znaczenie. Nacjonalizm w tych krajach rozwinął się dopiero w wieku XX i oparciem dlań były warstwy ludowe, wiejskie. Ruch narodowy miał charakter wyzwoleniczy, jego celem było uniezależnienie od kolonialnych zaborców. W istocie nacjonalizm był manifestacją kultury tradycyjnej, żywej i aktualnej. Wprawdzie z Zachodu zostały zaczerpnięte pewne pojęcia, takie jak naród, państwo narodowe, partie, demokracja, socjalizm, ale częstokroć kryły się pod nimi odmienne treści, wytłumaczalne tylko wtedy, gdy uwzględni się historyczny rozwój owych narodów.

W kraju takim jak Algieria ogromną rolę odegrała tradycyjna, islamska kultura polityczna. Algierski nacjonalizm wpisał się w nacjonalizm arabski, lecz jednocześnie zachował swoją odrębność. Jego istotą były arabo-islamizm i popu-

* Artykuł jest owocem przemyśleń i wieloletnich badań nad dziejami nowożytnej i współczesnej Algierii. Czytelnika zainteresowanego bliższymi szczegółami odsyłam do swych dwóch książek, które zaopatrzone są we wskazówki bibliograficzne: A. Kasznik-Christian, *Wojna algierska 1954-1962, u źródeł niepodległej państwowości*, Łódź 2001; *Algieria*, Warszawa 2005 (w druku).

lizm. Czasy kolonialne (132 lata) to bardzo istotny okres algierskiej ewolucji historycznej, Francuzi dokonali bowiem destrukcji tradycyjnej społeczności. Narodziło się nowe społeczeństwo o silnym poczuciu narodowym. Dla Algierczyków kultura islamska była zawsze ostatnim schronieniem przed utratą własnej tożsamości. Pozwalała przetrwać, a w XX w. ukształtowała solidarność nowego typu, która wykraczała już poza tradycyjne struktury społeczne – prowadziła zatem do świadomości narodowej. W XVIII i XIX w. zapleczem politycznym każdego ruchu były plemiona i bractwa religijne; to one prowadziły najpierw rewolty antytureckie, zaś później powstania antyfrancuskie. Ich ideologia posiłkowała się przede wszystkim pojęciami proveniencji religijnej, takimi jak *dżihad* (święta wojna) i *asakir mohammadia* (armia Mohammeda) oraz *watan* (mała ojczyzna). *Dżihad* przez cały wiek XIX mobilizował do walki z obcymi – niewiernymi. Na początku XX w. doszło do masowego, politycznego ruchu antyfrancuskiego. Był to już ruch o nowym charakterze, z pojęciami ojczyzny, narodu i państwa narodowego, w którym mobilizacja polityczna dokonywała się nie poprzez bractwa, a poprzez partie polityczne.

Jednak islam wciąż odgrywał fundamentalną rolę polityczną, nieporównywalną do żadnej innej. Zintegrował różnorodne grupy ruchu narodowego, lecz jednocześnie postawił trudny problem stosunków między sferą polityczną – państwem i polityką, a sferą religijną – wiarą oraz ideologią islamską. Przykładem jest współczesna historia Algierii. Od lat 70. XX wieku narastał tam fundamentalizm, a w latach 90. doszło do wojny domowej władz z islamistami, którzy zarzucali rządzącym odejście od tradycji i nadmierną okcydentalizację.

Algierski ruch narodowy rozwijał się na bazie kontaktów z kulturą europejską i pod wpływem panislamizmu, który przyszedł z Bliskiego Wschodu. Panislamizm wiązał się z ruchem odrodzenia i reformy świata muzułmańskiego, znanego pod nazwą *Nahdy*. Jego czołowi myśliciele mieli pośrednio wpływ na reformizm i modernizm algierski. W 1931 r. powstało Stowarzyszenie Ulemów Algierskich. *Ulemowie* byli swoistą arystokracją intelektualną o ogromnym autorytecie moralnym. Istotą ideologii *ulemów* było odrodzenie religijne i dowartościowanie kulturowe Algierczyków. Powrót do pierwotnej czystości islamu wiązał się u nich z arabizmem. Jednocześnie reformizm algierski od początku szerzył *wataniję* – ideę patriotyzmu i *gawmiję* – ideę tożsamości narodowej. Narodowotwórcza rola *ulemów* była więc nie do przecenienia. Co najważniejsze, przemawiali oni językiem zrozumiałym dla wszystkich, językiem, który odwoływał się do głęboko zakorzenionej spuścizny muzułmańskiej.

W ten sposób religia – jako instrument nacjonalizmu – wiązała się nierozłącznie z narodem i państwem narodowym; do tego stopnia, że w niepodległej Algierii, z jej biurokratycznym, zokcydentalizowanym aparatem państwowo-militarnym o rewolucyjnym rodowodzie, miała nietykalną pozycję „ideologiczną”, pierwszoplanową, uzasadnioną historyczną rolą islamu. Działo się tak dlatego, że reformiści muzułmańscy, choć usunięci ze sceny politycznej w niepodległym państwie, byli właściwymi ojcami masowego antyfrancuskiego ruchu narodowego. To oni – kształcąc w swoich szkołach tysiące chłopców – uformowali średnią kadre niepodległościowego i rewolucyjnego ruchu, skupionego w podziemnym Froncie

Wyzwolenia Narodowego, przyszłej partii FLN, do niedawna niepodzielnie rządzącej Algierią. Rzec można, iż niepodległa Algieria – jako arabo-islamska wspólnota narodowa – jest w dużej mierze dziełem *ulemów*, a ściśle mówiąc, kultury politycznej zaszczonej przez nich.

Algierskie poczucie narodowe mocno osadzone było także w realiach kolonialnych. To właśnie również frustracja kolonizowanego społeczeństwa doprowadziła do obudzenia silnych uczuć narodowych, a wojna z Francją w latach 1954-1962 ugruntowała tożsamość algierską. Chociaż wzniecioci została przez wąską grupę bojowników – w momencie insurekcji bez zaplecza społecznego – w miarę nabierania rozpędu w przyspieszony i ostateczny sposób uczyniła z Algierczyków naród w pełnym tego słowa znaczeniu, mimo różnic etnicznych między arabofonami a berberofonami.

W XX wieku algierskie elity polityczne były już uformowane w partie. Partie te obficie czerpały z maghrebskiego *continuum*. W XVIII i XIX wieku ramą działalności politycznej były plemiona i bractwa, w XX wieku partie zastępowały owe odwieczne formy solidarności społecznej, opierając się z powodzeniem na sprawdzonych mechanizmach działania. Nowa elita polityczna zastąpiła dawną arystokrację wojskową i religijną, wykorzystując możliwości, jakie niegdyś stwarzały podporządkowanie i posłuszeństwo braci w stosunku do *szajcha* konfrerii.

Dwóch ludzi utworzyło partie z prawdziwego zdarzenia, partie propagujące dwie różne szkoły myślenia i działania. Jednym był Ferhat Abbas, drugim Messali Hadż. Ferhat Abbas był człowiekiem, który wszedł w ślepią uliczkę. Starł się bowiem łączyć arabo-islamizm z kulturą francuską i nie znalazł przez to zrozumienia u współrodaków. Jako demokratą i człowiekiem dwu kultur nie zdołał obrobić swojej opcji politycznej, umiarkowanej i syntetyzującej obydwie cywilizacje.

Messali Hadż, prawdziwy *zaim* – charyzmatyczny przywódca – był twórcą rewolucyjnej, ludowej partii niepodległościowej PPA-MTLD (PPA – *Parti du Peuple Algérien*, MTLD – *Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques*), z której pośrednio wywodził się FLN (*Front de Libération National*), inicjator powstania antyfrancuskiego z 1954 r.). Zaslugą Messalego Hadża było wprowadzenie do życia politycznego szerokich mas. „Zweksłował” on program komunistyczny, który legł u podstaw ruchu niepodległościowego, na drogę islamskiego populizmu, zachował jednak wielkie przywiązanie do zasad organizacji leninowskiej, wprowadzając w Algierii taką właśnie strukturę partyjną. To dzięki niemu nastąpiła identyfikacja narodu z partią, a partii z jej kierownictwem. W ideologii messalizmu mamy do czynienia ze specyficznym, algierskim nacjonalizmem ludowym – aliansem tradycjonalizmu, religii i pauperyzacji. Dzięki arabizmowi, tak silnemu w messalistowskiej partii PPA-MTLD, możliwe stało się zjednoczenie reformistycznych *ulemów* z populistycznymi messalistami wówczas, gdy realne stało się powstanie antyfrancuskie. W czasie wojny o niepodległość FLN – w wyniku rozgrywek partyjnych – odrzucił jednak messalistowskie korzenie i podporządkował sobie cały ruch narodowy, czyniąc z messalizmu swojego pierwszoplanowego wroga.

Algierski ruch narodowy ukształtowali i Messali Hadż, i *ulemowie*, i Ferhat Abbas. *Ulemowie* stworzyli pojęcie narodu etnicznego, opartego na cywilizacji

islamskiej, które prowadziło do pojęcia narodu politycznego; przygotowali więc umysły do poczuwania się do przynależności narodowej – algierskiej i islamskiej zarazem. Messalizm przyniósł pojęcia rewolucji narodowej i społecznej, partii kadrowej, centralizacji organizacyjnej oraz pojęcie niepodległości, o którą trzeba walczyć. Ferhat Abbas starał się zaszczerpić na gruncie algierskim – bez rezultatu – pojęcie demokracji oraz zrozumienie dla żmudnej pracy nad rozwojem ekonomicznym i intelektualnym, gwarantami prawdziwej niepodległości; do tej myśli nawiązywała później, po zdobyciu niepodległości, technokratyczna biurokracja państwowa.

Kwestia narodowa była głęboko i instynktownie odczuwana przez większość Algierczyków. Oznaczała dla nich odrzucenie – i to w całości – porządku kolonialnego, który, poza aspektami ekonomicznymi, sprowadzał się do panowania obcej religii, języka, kultury, zwyczajów. Świadomi politycznie przywódcy i działacze mimo używania takich słów, jak naród algierski, suwerenność, niepodległość, parlament algierski czy głosowanie powszechne, mogli spotkać się z odzewem i nadać owym słowom właściwe znaczenie tylko wówczas, gdy miały one odniesienie do *dżihadu*. W umysłach prostych ludzi, czyli praktycznie całej Algierii, islam pozostawał główną siłą napędową walki wyzwolenczej i każde pojęcie polityczne mogło funkcjonować jedynie w kontekście wojny wydanej „obcemu”, francuskiemu agresorowi. Położyć kres panowaniu *rumich* („niewiernych”) było ideałem *par excellence*. Od tego momentu miała ziścić się algierska tożsamość, wolność, godność i – co gorsza – miał to być punkt wyjścia wszystkich możliwych do spełnienia marzeń. Niepodległe, narodowe państwo algierskie oznaczało dla przeciętnego Algierczyka powrót do wyidealizowanej przeszłości, triumf islamu i kultury arabo-islamskiej, oddanie algierskich bogactw w ręce ludu, słowem – koniec nieszczęść, które były dla niego immanentną częścią francuskiej obecności. Społeczny odbiór ideologii narodowej krył w sobie dramat wygórowanych, złudnych i jednocześnie bezpodstawnych nadziei, otwierając tym samym drogę rewindykacjom społecznym, które w żadnym wypadku nie zostały urzeczywistnione przez własne, już algierskie, państwo.

Algierski ruch narodowy charakteryzował się kilkoma znamienymi właściwościami. Kształtowanie świadomości narodowej było procesem długotrwałym, raptownie przyśpieszonym przez insurekcję i krwawą wojnę 1954-1962. Do wojny przystąpili Ferhat Abbas i ulemowie, którzy wcześniej byli przeciwnikami walki zbrojnej. Pomimo ostrych różnic wewnętrznych ruch narodowy za sprawę nadrzędną uważał jednak jedność narodową. Charakteryzowała go prostota ideologii. Centralne miejsce zajmowały odniesienia do islamu i arabizmu. Odmienność własnej cywilizacji była nieustannie przeciwstawiana francuskiej, a szerzej, europejskiej wizji świata – bez możliwości komplementarnego współdziałania. Z założenia odrzucano jednostki, które nie należały do wspólnoty arabo-islamskiej. Odrzucenie Europejczyków było jedną z istotnych cech odróżniających populistycznych niepodległościowców od hołdującym innym tendencjom ruchu narodowego.

Lata 1954-1962 były dla Algierii przełomowe. To czas insurekcji, która przekształciła się w powszechną wojnę o niepodległość, a równocześnie czas re-

wolucji zapoczątkowującej nowy system społeczny. W tych latach naród – w dużej części już posiadający ukształtowaną świadomość – odzyskał suwerenność i zbudował państwo. Okres wojny pełen był głębokich urazów psychicznych, które dotknęły najszerze warstwy ludności. Tortury, internowania, więzienia, masowe egzekucje, przymusowe przemieszczenia *fellachów* na długo pozostały w zbiorowej pamięci. Jednocześnie pamięć ta nie przechowała rzeczywistych podziałów wewnątrz algierskiego ruchu narodowego. Po odzyskaniu niepodległości martyrologia narodowa uległa mitologizacji, a liczbę ofiar wojny (ponad milion osób) bezpodstawnie zwielokrotniono.

Specyfika powstania algierskiego, które nie było spontanicznym ruchem masowym, lecz ruchem odgórnym, niejednokrotnie narzuconym siłą, ale powszechnie uznawanym, sprawiła, że organizacja zbrojna inicjująca powstanie stała się totalitarną partią polityczno-wojskową. Partia ta, przekształciwszy się po odzyskaniu niepodległości w biurokrację państwową, narzuciła krajowi jednopartyjny reżim i w ten sposób na wiele lat został zniszczony dawny, jeszcze kolonialny, pluralizm polityczny. Niepodległa Algieria funkcjonowała jako państwo biurokratyczne, autorytarne, jednopartyjne. Nowo powstała elita władzy opierała się na nepotyzmie i przynależności do rejonów wojskowych z czasów wojny, praktykowała socjalizm państwowy. Jego kryzys wzmógł od lat 80. XX w. fundamentalistyczną opozycję, która artykułowała swoje żądania starym, zrozumiałym dla wszystkich językiem islamizmu i populizmu. Monoetniczne z założenia państwo algierskie (arabskie) zniszczyło wielowiekową tradycję pluralizmu etnicznego, podsycając przez to poczucie tożsamości wśród grup berberyjskich, które również stanęły w opozycji, żądając poszanowania kultury berberofońskiej.

Kryzys wewnętrzny lat 80. XX w., któremu towarzyszyły krwawe rozruchy, zmusił wreszcie Algierię do legalizacji opozycji. Jednak demokracja dana krajowi w momencie, gdy społeczeństwo znajdowało się w prawdziwej zapaści ekonomicznej i było owładnięte ideą fundamentalizmu, przyniosło skutki odmienne od zamierzonych. Partie islamskie (FIS¹, GIA², AIS³) dążyły do obalenia demokracji – wykwitu obcej, francuskiej, a szerzej, zachodniej cywilizacji – i zastąpienia jej własnym wytworem kulturowym, czyli religijnym totalitaryzmem.

System ukształtowany po wojnie o niepodległość nie był reżimem wyłącznie wymagowanym przez elity władzy. Był wynikiem zaszłości historycznych, owocem rozwiązań wypracowanych w czasach tureckich i kolonialnych. Dlatego też Algieria stała się państwem, w którym wytrzebiony został wszelki pluralizm. Algierska tradycja polityczna zrodziła się jeszcze w imperium tureckim, podobnie zresztą jak Algieria jako jednostka terytorialno-państwowa. System turecki funkcjonował zaś poza społeczeństwem algierskim, sprowadzając się do wyzysku fiskalnego i militarnego panowania nad ludnością. Jednostki nie dysponowały żadną wolnością. Opozycja społeczna mogła się wyrażać tylko w jeden sposób – poprzez rewolty. Istniał natomiast pluralizm etniczno-kulturowy, albowiem od wieków żyła

¹ *Front Islamique du Salut* – Islamski Front Ocalenia.

² *Groupe Islamique Armée* – Islamska Grupa Zbrojna.

³ *Armée Islamique du Salut* – Islamska Armia Ocalenia.

obok siebie ludność arabska, berberyjska, turecka. Z nadejściem Francuzów uległa modyfikacji struktura władzy politycznej. Była to nadal konstrukcja obca, która – w przeciwieństwie do czasów otomańskich – nie miała legitymizacji religijnej. Kolonialne państwo całkowicie dewaloryzowało algierską przeszłość, bowiem jedyną liczącą się rzeczywistością miały być francuskie realia – kulturowe, ekonomiczne, społeczne – i to właśnie w opozycji do nich narodziła się algierska świadomość narodowa. Chociaż narastało poczucie odrębnej tożsamości wśród Berberów, powszechna wśród algierskich polityków stała się koncepcja arabskiego państwa monoetnicznego, mimo że pozostawała w wyraźnej sprzeczności z wielowiekową tradycją tej ziemi.

Członkowie FLN przed 1 listopada 1954 r. (wybuch insurekcji) w większości należeli do messalistowskiej partii PPA-MTLD. Ich programem było przede wszystkim działanie; problemy kierownictwa i sprawy polityczne odkładali na później. Grupa założycielska FLN owładnięta była ideą niepodległości wywalczoną siłą. Innej możliwości nie brano pod uwagę. Rozwój Algierii – jej postęp ekonomiczny i społeczny – rozpatrywano w kategoriach konsekwencji odzyskania suwerenności narodowej.

Z obojętnością, a nawet z pewną pogardą odnosili się bojownicy do wszystkich, którzy zbyt wiele uwagi poświęcali programom społecznym. Mieli wizję społeczeństwa egalitarnego, lecz nie wchodzili w szczegóły jego funkcjonowania w przyszłości. Kres systemu kolonialnego miał dla nich większe znaczenie, aniżeli praktykowanie wolności – prawa jednostki były im obojętne. Na takich poglądach zaważyła tradycja i praktyka polityczna z czasów francuskich. Muzułmańska władza używająca oraz nadużywająca – oto багаż historii przedkolonialnej, zaś do demokracji nie przekonywały opresyjne prawa kolonialne i jawne fałszerstwa w życiu politycznym. Cel nadrzędny – niepodległość – usprawiedliwiał wszystkie stosowane środki: czy był to religijny dyskurs, który miał zmniejszyć dystans między nimi a warstwami ludowymi, czy terror wymuszający udział w wojnie bądź obciążenia ponoszone dla niej. Kapitalizm był przez niepodległościowców odrzucany *a priori* – w imię odwiecznych wartości i sprawiedliwości społecznej. Dlatego też dominującą ideologią wśród założycieli FLN – obok nacjonalizmu – był populizm. Ich zdaniem kondycja społeczna ludności wiązała się z kolonizacją europejską. Jej zniszczenie miało spowodować, iż Algierczycy odzyskają naturalny dla nich sprawiedliwy system społeczny.

Ramami instytucjonalnymi ruchu niepodległościowego była jego organizacja cywilna – FLN oraz organizacja wojskowa – ALN (*Armée de Libération Nationale*). W FLN przywództwo polityczne zachowała jedynie frakcja populistyczna. Różnorodność tendencji politycznych w łonie FLN dawała jednak o sobie znać. Doprowadziła w końcu do ciężkiego kryzysu politycznego, który dotknął organizację latem 1962 r. Dualizm FLN istniał od początku, bowiem organizacja działała zarówno w kraju, jak i poza nim. Bardzo wcześnie bojownicy z kraju zakwestionowali legalność statusu „zagranicy”, ponieważ nie była ona, według nich, usprawiedliwiona widocznymi działaniami w postaci dostaw broni i amunicji.

Struktura FLN była niezwykle elastyczna i zróżnicowana, oparta na zasadach konspiracji. Każde ramię organizacji było kontrolowane, choć jednocześnie ustaliła się – ze względu na wymogi bezpieczeństwa – daleko idąca autonomia *wilajatów* (regionów). Autonomia *wilajatów* wzmocniała regionalizmy, przyczyniała się do narastania i pogłębiania kryzysów politycznych. Od samego początku insurekcji FLN wszedł w ścisły układ z Armią Wyzwolenia Narodowego. FLN jako polityczna organizacja powstania uznał ALN za swoje ramię zbrojne. Praktycznie nie istniał więc w kraju podział na funkcje polityczne i wojskowe.

W momencie wybuchu powstania żaden priorytet – oprócz niepodległości – nie został ustalony. Doktryny dopracowano się dopiero po siedmiu latach wojny. Królował pragmatyzm i zgodnie z jego założeniami prowadzono walkę wojskową i polityczną. Powstanie algierskie było przede wszystkim chłopską wojną i rewolucją. Wydziedziczeni *fellachowie* stanęli do walki w przeświadczeniu, że niepodległość pozwoli im odzyskać ziemie zabrane przez kolonistów. Masowy udział chłopów był zdeterminowany przywiązaniem do tradycyjnych, islamskich wartości, które stanowiły tarczę obronną przed kolonialną agresją i rozpadem społeczeństwa. Ludność Algierii była w 80% chłopska, zatem w czasie wojny ujawniła się szczególnie, strategiczna rola wsi. Najlepszą tego ilustracją jest tu niemoc armii francuskiej wobec partyzantów, gdy tymczasem w miastach udawało się jej odnosić spektakularne sukcesy. Rola miast w insurekcji była także pod każdym względem bardzo istotna – to one dostarczyły pierwszych kadr dla powstańczych komórek miejskich i dowódców dla wiejskich oddziałów partyzanckich, tzw. *fellagów*. Grupa aktywistów miejskich – pragmatyczna, skłonna do improwizacji i lawirowania – wciąż wspinała się po szczeblach kariery, w przeciwieństwie do chłopów, którzy w miarę upływu lat byli coraz częściej zapomniani, pomijani i odsuwani. Drobna, nacjonalistyczna klasa średnia pod koniec wojny, dzięki licznym transakcjom, gromadziła majątek kolonów, zaś po wyjeździe kadr europejskich zajmowała wakuujące stanowiska administracyjne. W ten sposób posiadane już przywództwo polityczne wzmocniała władzę administracyjną i siłą ekonomiczną, zapewniając sobie na starcie niepodległego państwa uprzywilejowaną pozycję. W sumie, chwilowe zwycięstwo wsi podczas wojny – a jego wyrazem była udana insurekcja – stało się pyrusowym zwycięstwem wieśniaków. Niemniej późniejszy, powojenny zalew miast przez *fellachów* pociągnął za sobą kryzys w tychże, a szczególnie w stolicy targanej społecznymi niepokojami, które w latach 80. XX w. znalazły ujście we wzburzającym fundamentalizmie islamskim.

W ciągu kilku miesięcy wojny dawne kolonialne struktury administracyjne praktycznie przestały istnieć, albowiem w ich cieniu wyrosły podziemne, tajne struktury nowego państwa – już algierskiego. W miarę przedłużającej się walki Algierczycy doświadczały swobodnego odrodzenia moralnego. Zawładnęła nimi nadzieja i entuzjazm. Marzyli o niepodległości, demokracji, wszyscy wierzyli w rewolucję narodową, która nadejdzie w ślad za wojną i dlatego – pełni nadziei na przyszłość – skłonni byli do wielu wyrzeczeń. Mieli zaufanie do FLN-owskich przywódców i do powstałego na emigracji rządu. Tymczasem za fasadą FLN kryła się ostra rywalizacja polityczna, o której ogół Algierczyków nic nie wiedział. Dała

o sobie znać w lecie 1956 r. podczas kongresu FLN, który zebrał się w Igbal, w dolinie rzeki Soummam.

Kongres był odpowiedzią na wewnętrzne sprzeczności w ruchu narodowym. Grupa założycielska FLN siłą narzucała swoją dominację, zaś jej gwarancją miał być nadzór nad organizacją wojskową oraz uzbrojonymi grupami w miastach. Tymczasem ALN – zgodnie z logiką rozwoju – powoli przejmowała kontrolę nad społeczeństwem i także przygotowywała się do rządzenia. Inicjatorzy powstania jedynie siebie uważali za właściwych przywódców. Ponieważ w walce z przeciwnikami nie mogli odwoływać się do innych środowisk aniżeli ich rywale, operowali mitologią historyczną „pierwszych bojowników” i „później przyłączonych”. Rozgorzała zatem wojna w łonie FLN, z uwzględnieniem wszelkich koniunkturalnych sojuszy. Ponadto rysowały się ostre sprzeczności między krajem a „zagranicą”, tzn. między FLN w Algierii a delegacją zewnętrzną FLN. Kierownictwo wewnętrzne FLN chwilowo narzuciło własny punkt widzenia – wyższość kraju nad „zagranicą” – i dlatego w przyszłości założenia kongresu były rewidowane. Kongres zainaugurował w istocie erę walk wewnętrznych, które do końca będą trawić FLN i ALN. Na kongresie na porządku dziennym stanęły także rozdziewięki pomiędzy FLN a ALN. Znalazło to odbicie w postawionej zasadzie pierwszeństwa polityki nad wojskowością. Trzeba pamiętać, że FLN jako organizacja polityczna właściwie nie istniał poza strukturami ALN. Jądro wojskowe ruchu zaistniało w Algierii jeszcze przed organizacją polityczną. FLN w istocie stanowił rodzaj dyrekcji politycznej Armii Wyzwolenia Narodowego, na której spoczywała odpowiedzialność za działania wojenne i przyszłe dokonania rewolucyjne. Jednocześnie niemożliwe było oddzielenia armii od partii, ponieważ wszyscy członkowie ALN z mocy prawa należeli do FLN. Tak naprawdę za rozdziałem na „polityków” i „wojskowych” kryła się walka między dwoma konkurencyjnymi odłamami ruchu powstańczego. Jeden znajdował oparcie w miastach i miał charakter biurokratyczny i centralistyczny, drugi, uosabiany przez dowódców ALN, był plebejski i opierał się na chłopstwie.

Podczas kongresu zbudowano podstawy algierskiego państwa podziemnego, powołując do życia jako ciało ustawodawcze Radę Narodową – CNRA (*Conseil National de la Révolution algérienne*) oraz Komitet Wykonawczy – CCE (*Comité de Coordination et d'Execution*). Wybór na siedzibę CCE i CNRA miejsca poza Algierią (1957) pociągnął za sobą dalekosiężne skutki polityczne. „Kraj” w istocie został podporządkowany „zagranicy” – i znosił to coraz gorzej. Fakt, iż ośrodki decyzyjne znajdowały się poza krajem doprowadził do tego, że bojownicy z Algierii zakwestionowali prawowitość „historyczną” przywódców, którym przeciwstawili prawowitość „ludową”. W samej Algierii rola CNRA została zminimalizowana na rzecz dowódców z *wilajatów*. Dowódcy ALN, tzw. Triumwirat – Belkadem Krim, Abdelhafid Boussuf, Lakhdar Bentobbal – przejęli cały aparat władzy i stworzyli prawdziwe, podległe sobie „feudalności”⁴, regulując wszystkie kwestie poza istniejącymi instytucjami. W rewolucji algierskiej nastąpiła era prawdziwych

⁴ Kabylia i region Algieru – *wilajat III i IV*, Orania – *wilajat V*, część Konstantyńskiego – *wilajat II*.

„panów wojny”, otoczonych własnymi klanami. Krim traktowany był jako szef armii. W „feudalnościach zbrojnych” pierwsze miejsce zajęły interesy osobiste, kwitła biurokracja i wszyscy dążyli do zawłaszczenia przyszłego państwa. Ten klientelizm zbrojny miał swoje korzenie w tradycyjnym społeczeństwie algierskim. Sprzyjały mu zaś represje doby kolonialnej i wiejskie podstawy insurekcji.

Zarzewie następnego kryzysu tkwiło w samej strukturze ALN. Podział na armię zagraniczną i oddziały krajowe postawił na porządku dziennym problem unifikacji wojska. W przeciwieństwie do wschodu Algierii, Orania (jej część zachodnia), czyli *wilajat V* pod wodzą płk Houari Bumedięna, była doskonale zorganizowana, posiadała jednolity, scentralizowany i zhierarchizowany aparat. W tym regionie unifikacja powiodła się, ponieważ ekipa kierująca *wilajatem V* zasadniczo była uformowana poza Algierią i składała się z ludzi, którym obce były lokalne rywalizacje. Umożliwiło to stworzenie autorytarnej administracji – rodzaju „małego” aparatu państwowego, co będzie miało ogromne znaczenie dla przyszłej, niepodległej Algierii. W momencie zwycięstwa do władzy doszli bowiem nie ci, którzy najbardziej, w sensie fizycznym, przyczynili się do niego, czyli *wilajaty*, lecz ci, którzy stworzyli etatystyczny model rządzenia – *wilajat V* pod kierownictwem płk. Bumedięna.

W 1958 r. powstał na uchodźstwie Rząd Tymczasowy – GPRA (*Gouvernement Provisoire de la République Algérienne*). Między członkami triumwiratu toczyła się walka o kontrolę nad armią, która została przeniesiona z Komitetu Wykonawczego na płaszczyznę Rządu Tymczasowego. Jednocześnie triumwirat jako całość przeciwstawiał się próbom przekształcenia rządu w scentralizowany organ rewolucji algierskiej. Jego członkowie jako zwierzchnicy własnych „feudalności”, otoczeni swoją klientelą, tworzyli autonomiczne służby rządowe. Tak powstawały wpływowe grupy – Wschodu, Kabylii i Udźdy (Orania) – walczące o rozszerzenie kompetencji i redystrybucję władzy. To właśnie one u progu niepodległości podjęły ostrą walkę, nie wahając się rozpętać wojny bratobójczej. Zaś po 1962 r. echem tych rozgrywek były spiski wymierzone w ustaloną już władzę.

Jeszcze w okresie wojny Rząd Tymczasowy uwikłał się w walkę o władzę ze Sztabem Generalnym – EMG (*Etat major Général*), za który odpowiedzialny był płk Bumedięn, mający za sobą doskonale zorganizowany *wilajat V*. Istota konfliktu polegała na tym, iż już od 1960 r. organizacja władz podziemnej Algierii nie odpowiadała nowym warunkom, które ustaliły się w tym czasie, czyli po utworzeniu i wzmocnieniu się armii „zewnętrznej”. Dla kadr, które wyszły z ALN, to właśnie armia była źródłem prawowitości władzy. Stąd dwa odmienne punkty rozumowania i dwie różne linie postępowania. Według triumwiratu – frakcji dominującej w GPRA – źródło władzy tkwiło w *wilajatach*, a zatem, zdaniem Krima, Bentobbala i Boussoufa, w nich samych. Dlatego domagali się posłuszeństwa. Tymczasem dla Sztabu Głównego zarówno GPRA, zdominowany przez triumwirat, jak i CNRA, która grupowała klientelę triumwiratu, pozostawały bez związku z realiami, czyli istnieniem armii „zewnętrznej” ALN. Armie tę jako nową siłę uosabiał właśnie EMG. Armia „zewnętrzna” traktowała oddziały powstańcze w samej Algierii z pobłażaniem zmieszonym z pogardą. W żadnym wypadku nie

tolerowała niezależności triumwiratu i domagała się władzy ponad GPRA. Zdaniem Sztabu Głównego armia „zewnątrzna” była jedyną zdolną do działania armią narodową, niezbędną, by położyć podwaliny pod niepodległą Algierię. Wizja EMG była przy tym bardziej radykalna aniżeli propozycja stosunkowo umiarkowanego rządu. Armia – wroga liberalizmowi i marksizmowi, które znajdowały posłuch w miastach – przedstawiała siebie jako emanację chłopstwa i głosiła przede wszystkim ideę rewolucji wznieconej przez wieś, kontynuując tym samym myśl, która ożywiała algierski populizm od 1947 roku.

Od początku 1962 r. Sztab Generalny rósł w siłę, jednocześnie udzielił mu wsparcia Ahmed Ben Bella, jeden z przywódców „historycznych”, który wyszedł z francuskiego więzienia i rozpoczął własną grę polityczną. Tymczasem powstająca niepodległa Algieria miała kilka instytucji pretendujących do władzy. Istniała CNRA – rodzaj wojennego parlamentu, istniał GPRA – Rząd Tymczasowy na uchodźstwie, i wreszcie, na mocy układów z Francją w Evian (1962), została w Algierze wyłoniona Tymczasowa Egzekutywa, której zadaniem miało być właśnie przygotowanie przejścia władzy przez Algierczyków. Spośród kadr FLN-ALN ogromne ambicje posiadali wszyscy żyjący przywódcy „historyczni”⁵. Jednak najbardziej żądna władzy była armia – Sztab Generalny z płk. Bumedienem, za którym szła tzw. armia centralna, skupiona w Oranii, oraz oddziały „zewnątrzne” ALN. Oddziały partyzanckie w sześciu *wilajatach* miały również swoje ambicje i plany urzędzenia nowej Algierii. Gdy więc zakończyła się wojna, *fellachowie* zeszli z gór i zalewając miasta, wraz z wiejskim plebsem włączyli się w twardą walkę wewnętrzną, rozgorzałą pomiędzy rywalizującymi grupami.

Najważniejszym przeciwnikiem Rządu Tymczasowego był jednak Sztab Główny. Jego strategia sprowadzała się do wymuszania prymatu czynnika wojskowego nad cywilnym i nieuznawania takich instytucji, jak GPRA i CNRA. Niemniej w 1962 r. EMG nie był jeszcze w stanie przejąć władzy i musiał szukać sojusznika. Został nim Ben Bella. Zasadnicza część programu politycznego Sztabu obejmowała przyszłą reformę rolną, industrializację kraju i sprawiedliwy podział bogactw. W programie politycznym Ben Belli naczelne miejsce także zajmowała reforma rolna, ale równie mocny akcent położony był na arabizm oraz islam. Strategia Ben Belli zbiegała się ze strategią EMG. Sztab traktował istniejącą armię jako załączek przyszłej armii narodowej, gwarantki przemian. Zarówno sztabowcy, jak i Ben Bella uważali, że należy powołać do życia Biuro Polityczne FLN, odrębne od GPRA, oraz przyjąć nowy program działania partii.

W tym okresie wzmógł się antagonizm między *wilajatami* a GPRA. Był on wyrazem różnic między populistycznymi, chłopskimi wyobrazeniami a umiarkowanymi, reformistycznymi koncepcjami środowiska miejskiego. *Wilajaty* stawały się rodzajem partii sfrustrowanego plebsu wiejskiego, który – oczekując natychmiastowej rewolucji – ograniczał funkcjonariuszy. *Wilajaty* stały się więc niebezpiecznym oparciem dla wykorzenionych, zawiedzionych, ubogich wieśniaków-kombatantów, którzy zalali miasta i pomniejsze miasteczka. Kombatanci zaciekle

⁵ Oprócz Ben Belli byli to: Mohamed Khider, Mohamed Boudiaf, Hocine Aït Ahmed i Rabah Bitat.

tępilli zastane struktury, szczególnie dając się we znaki ludziom zamożniejszym. To właśnie w *wilajatach* dochodził do głosu ruch ludowy, zmierzający do bezpośredniego zarządu i jawności wszystkich decyzji. Nadto w tym środowisku – w imię islamu – z całą siłą odradzała się idea zaprowadzenia „porządku moralnego” i mnożyły się akty, które miały na celu jego wymuszenie. *Wilajaty* praktycznie nie posiadały własnych kadr i dlatego ruch ludowy nie osiągnął swoich celów natury społecznej, natomiast stopniowo ulegał degeneracji. Jednak jako część ruchu oporu *wilajaty* czuły się w prawie zastąpić i GPRA, i CNRA. Z politycznego punktu widzenia nadszedł więc kres osamotnionego i rozbitego Rządu Tymczasowego, który stał się parawanem dla konkurencyjnych grup.

3 lipca 1962 r. została proklamowana niepodległość Algierii. Kraj ogarnęła niebывała euforia, kryzys polityczny trwał jednak nadal. Tzw. grupie tlemskiej – Ben Belli wraz ze Sztabem Głównym – chodziło przede wszystkim o to, by *wilajaty* uznały powołane przez nią Biuro Polityczne FLN, ponieważ miały wpływ na skład list deputowanych.

Członkowie Biura Politycznego sami widzieli w nim nie sekretariat administracyjny FLN, lecz suwerenną władzę. Dzielili zatem między siebie poszczególne resorty, ponieważ Biuro Polityczne miało atrybuty i rządu, i partii zarazem, przy czym sprawą wręcz niemożliwą było oddzielenie władzy politycznej od wojskowej. Aby jednak bez przeszkód władzę sprawować i w przyszłości uformować rząd, nade wszystko trzeba było podporządkować sobie Algier, nad którym przejął kontrolę *wilajat IV*. Tymczasem od lata 1962 r. między *wilajatem IV* a Biurem mnożyły się konflikty na tle obsady list wyborczych. Stały się wstępem do nadchodzącego dramatu narodowego, w którym naprzeciw siebie stanęły koalicja benbellistowska z Biurem Politycznym oraz siły *wilajatu IV*. W wyniku starć zbrojnych 10 września wkroczyły do Algieru oddziały Bumediena, zapewniając Ben Belli całkowite zwycięstwo.

Zapleczem ówczesnych przeciwstawnych sobie koalicji były kliki wojskowe. Armia „zewnątrzna” ALN – z samej natury hierarchicznej biurokracji – jeszcze przed zakończeniem wojny zdominowała życie polityczne i uzyskała przewagę nad innymi ośrodkami władzy, w tym nad Rządem Tymczasowym, w którym krzyżowało się wiele interesów. Dlatego oddziały poddane Sztabowi Głównemu mogły przejść do porządku nad regionalizmem *wilajatów* oraz utworzyć scentralizowany instrument władzy, jakim było Biuro Polityczne FLN. W ten sposób armia „zewnątrzna” określiła strukturę niepodległego państwa algierskiego. Biurokratyczne, jednopartyjne państwo – ukonstytuowane wedle wyobrażeń i zamierzeń ALN – stało się przeszkodą w utworzeniu demokratycznej kadry politycznej.

Kryzys z sierpnia 1962 r. zmodyfikował układ sił w FLN. Politycy wrogo usposobieni do Biura Politycznego zostali zepchnięci na drugi plan przez przybyszów z zewnątrz, z oddziałów „zagranicznych” ALN, od lat nie mających nic wspólnego z rzeczywistością kraju. Politycznie wygrała armia, ponieważ w dużej mierze bieg historii algierskiej zdeterminował jej nieprawidłowy rozwój. Naród algierski wykreowała siła i to ona go zunifikowała. W listopadzie 1954 r. insurekcja nie była skutkiem ogólnoludowego powstania, które zrodziłoby armię, lecz

przeciwnie – pierwotne utworzenie ośrodka zbrojnego legło u podstaw późniejszej mobilizacji narodowej. W owym momencie powstanie nie było brane pod uwagę w nacjonalistycznych kołach politycznych – stało się ubocznym produktem układu sił w partii Messalego Hadża. Było zatem rezultatem determinacji grupy bojowników, którzy mimo swej słabości utworzyli Front Wyzwolenia Narodowego. Ponieważ podczas wojny ALN nie zdołała zapewnić sobie pełni władzy, z powodów koniunkturalnych sprzymierzała się z cywilnymi siłami politycznymi. Przy czym podporządkowywała swoje sojusze z politykami zasadzie przewagi sił zbrojnych. Dlatego w kilka lat później, już w okresie niepodległości, w 1965 r. obróciła się przeciwko Ben Belli, cywilowi, eliminując go z życia politycznego w czasie puczu płk. Bumediena.

25 września 1962 r. Zgromadzenie Narodowe proklamowało Algierską Republikę Ludowo-Demokratyczną. Rząd zapowiedział realizację rewolucji socjalistycznej, reformy rolnej i algierianizację kadr. Niekapitalistyczna droga rozwoju została zdeterminowana przez lata krwawej wojny, która zniwelowała w społeczeństwie wpływ Francji i jej modelu państwa. Warunkował ją charakter społeczeństwa algierskiego – chłopskiego, z nieliczną warstwą robotniczą, prawie pozabawionego rodzimej klasy średniej, ze słabą opozycją, od zarania niepodległości poddanego trzem konkurującym siłom: partii FLN, armii i biurokratycznej administracji. Socjalizm algierski miał być przede wszystkim rewolucją chłopską. W Algierii wojna wyzwolenicza to dzieło fellachów. Dla nich walka narodowa była walką o ziemię, zatem powojenną rzeczywistość ukształtowały rozbudzone chłopskie nadzieje. FLN już podczas kongresu w Tripolisie w czerwcu 1962 r. – mimo oporu grup konserwatywnych – przyjął jako główne zalecenie dla partii i rządu przeprowadzenie rewolucji agrarnej, która miała zapoczątkować budowę algierskiego socjalizmu.

Algierska rewolucja socjalistyczna miała inspiracje nasserowskie i oficjalnie odrzucała marksizm oraz komunizm. Jednak tak naprawdę przyjęła komunistyczne metody sprawowania władzy. Oznaczało to usankcjonowanie jednej partii rządzącej. Naprawdę liczył się tylko aktywny partyjny zrodzony podczas kryzysu lata 1962 r., a więc poddany lewicowej ideologii wojskowych, a nie ogół członków FLN, którzy od początku wojny – z pobudek narodowych – wstępowali do Frontu Wyzwolenia Narodowego z różnym, często umiarkowanym bagażem ideologicznym. Ci właśnie ludzie, najczęściej pochodzący z nielicznej klasy średniej, chcieli widzieć Algierię jako kraj parlamentarny, ze swobodą tworzenia partii politycznych i wolnymi wyborami. Nie było jednak dla nich miejsca w nowym FLN, zostali wyeliminowali z życia politycznego.

Płk Huari Bumedien (1965-1978) przez lata pracował nad własną filozofią państwa. Sprowadzała się ona do takich idei, jak niepodległość, jedność, samowystarczalność, rozwinięta ekonomika, zakorzenienie w islamskiej przeszłości z otwarciem na nowoczesność. Rzecz można, iż był to klasyczny arsenał arabskiego modernizmu. Dlatego algierski kryzys lat 80. XX w. miał znamiona fundamentalistycznej rewolucji, zmagającej się właśnie ze skutkami modernizmu. Modernizm był bowiem w oczach islamistów zbyt jednoznaczny z okcydentalizacją i przez to stał się dla nich zaprzęciem cywilizacyjnym godnym odrzucenia. Na owo od-

rzucenie nie miało wpływu nawet to, iż socjalizm Bumedięna odwoływał się przede wszystkim do islamu. W konstytucji z 1976 r. islam został uznany za religię państwową, a na Ministerstwie Wyznania i podległych mu *imamach* spoczywało uzasadnianie polityki reżimu. Bumedięn, budując system socjalistyczny, odwoływał się do mobilizacyjnej funkcji religii. Na działaczach religijnych spoczywało przekonanie społeczeństwa, że socjalizm algierski jest „socjalizmem islamskim”. W środowisku religijnych reformistów – spadkobierców Stowarzyszenia Ulemów – niewielu było wówczas jawnych przeciwników ustroju; poszli zatem drogą wytyczoną przez rząd. Ponieważ w tradycji Ben Badisa brak było odniesień do socjalizmu, sięgnęli do myśli egipskiej i syryjskiej, czerpiąc z idei fundamentalistycznych Braci Muzułmanów.

W epoce Bumedięna socjalizm państwowy umożliwiał jeszcze kompromis społeczny, przypieczętowany autorytetem samego prezydenta. Dochody z renty naftowej zapewniały względny dobrobyt, ceną był i pokój społeczny, i rezygnacja Algierczyków z wyrażania własnej woli. Za jego następcy – Chadlięgo Bendzedida (1979-1992) – rzecz miała się zgoła odmiennie. System rodził drastyczne nierówności – szalała korupcja, powstawały fortuny, lawinowo narastał obszar biedy. Postępowała korozja systemu. Walki i wewnętrzne napięcia w łonie rządzącej FLN przyczyniły się do erozji mitu nacjonalistycznego w oczach młodej generacji, która miała dosyć władzy monopartii, domagała się udziału w rządach i przejęła idee fundamentalistyczne.

Jesienią 1988 r. przez Algierię przetoczyły się krwawe rozruchy. Chadli stanął przed nowymi wyzwaniem. Prezydent podjął głębokie reformy polityczne – rozpoczął proces demokratyzacji, odrotu od socjalizmu i modernizacji ekonomiki algierskiej, wszedł na drogę gospodarki rynkowej. Nowa konstytucja z 1989 r. zerwała z poprzednią z 1976 r. Wprowadziła pluralizm polityczny, pozbawiła armię jej pierwszoplanowej roli, zarzuciła wszelkie odniesienia do modelu socjalistycznego, a nade wszystko monopolu politycznego FLN. Nowe prawo o stowarzyszeniach otwarło opozycji możliwość legalnego działania. Spośród kilku ważnych partii, które wówczas zostały utworzone lub zalegalizowane, najważniejszy był FIS (*Front islamique du salut*) – Islamski Front Ocalenia. Dla władzy FIS był formą podbudowania autorytetu legitymizacją religijną, ważną w miarę jak wietrzała legitymizacja historyczna FLN.

Wydaje się, że najbardziej na procesie transformacji ustrojowej skorzystali islamisci, którzy głosili konieczność przekształcenia Algierii w republikę islamską. Pod tym względem islamizm algierski niewiele różnił się w swych celach od ruchów islamskich w Maghrebie i Maszreku. Niemniej był produktem algierskiego społeczeństwa i jego historii, zatem FIS zapisał na swe konto ideologię *ulemów* oraz plebejski populizm Messalego Hadża. Partia stworzyła ideologię szerokiej mobilizacji społecznej, przejmując nawet od FLN część nacjonalistycznej retoryki. FIS przedstawiał się jako prawomocny dziedzic algierskiej wojny wyzwoleniczej, który podejmuje *dżihad* o wprowadzenie państwa islamskiego, gdyż FLN zawiódł w 1962 r., ulegając wpływom profrancuskich elit.

W pierwszej turze wyborów do Zgromadzenia Narodowego w 1991 r. FIS jako siła polityczna wysforował się na pierwsze miejsce. Można było przypuszczać, że po drugiej turze islamisci otrzymają przeważającą ilość miejsc w parlamencie. Zachodziła obawa, że zmienią konstytucję i wprowadzą republikę islamską. Wojsko nie miało jednak zamiaru oddać władzy islamistom. Zamach stanu z 11 stycznia 1992 r. spowodował wprowadzenie w Algierii stanu wyjątkowego i druga tura wyborów do parlamentu została zawieszona. Na scenie politycznej pozostała tylko armia, zaś istniejące partie przeszły do opozycji. Armia powołała pięcioosobowy Wysoki Komitet Państwa, który został wyposażony w prerogatywy prezydenckie, a jego kierownictwo powierzono Mohamedowi Boudiafowi, jednemu z nielicznych żyjących „historycznych” przywódców insurekcji z 1954 r. Jednocześnie armia przystąpiła do niszczenia FISu, przy czym najbardziej radykalni islamisci przeszli do podziemia i podjęli walkę zbrojną. W ten sposób FIS wpisał się w historyczną optykę ruchu oporu z czasów wojny o niepodległość. Po wojskowym zamachu stanu spora część islamistów (GIA, AIS) utwierdziła się w przekonaniu, iż władzę zdobywa się tylko siłą, a zachowuje poprzez dyktaturę, i temu też celowi zostały podporządkowane ich działania terrorystyczne, które podjęli z podziemia. Wstrzymanie procesu demokratyzacji i odsunięcie islamistów od legalnie zdobytej władzy naraziły społeczeństwo na kilkuletnią wojnę domową (do 2000 r.); pochłonęła ona ponad 100 tysięcy ofiar i pogrążyła Algierię w kryzysie ekonomicznym, społecznym i kulturowym.

Krzysztof Bojko

**AUTONOMIA PALESTYŃSKA
PO ŚMIERCI JASERA ARAFATA.
WYBORY PREZYDENCKIE 2005 R.**

Sytuacja w Autonomii w chwili odejścia Jasera Arafata

Wybuch 28 września 2000 r. intifady *Al Aksa* cofnął o całą dekadę rozpoczęty w Madrycie i Oslo proces pokojowy na Bliskim Wschodzie. Tym samym wstrzymana została realizacja głównych celów palestyńskiego ruchu niepodległościowego (tzw. sprawy palestyńskiej), sformułowanych w Karcie Palestyńskiej z 1968 r., czyli powstania niepodległego państwa ze stolicą w Jerozolimie oraz powrotu uchodźców na teren historycznej Palestyny. Stało się tak zarówno ze względu na błędną ocenę przez Arafata sytuacji geopolitycznej w regionie w przededniu wybuchu intifady, jak i późniejszy splot niekorzystnych dla sprawy palestyńskiej czynników wewnętrznych oraz zewnętrznych (na arenie międzynarodowej¹).

Aspekt

Zmarły w Paryżu 11 listopada 2004 r. współtwórca i lider Autonomii Palestyńskiej Jaser Arafat² zostawił swe „państwo” ogarnięte kryzysem politycznym i gospodarczym. Jego struktury władzy w miarę przedłużania się intifady, a w szczególności po przeprowadzeniu na Zachodnim Brzegu przez Izraelskie Siły Zbrojne (IDF)

¹ K. Bojko, *Ocena przebiegu intifady Al-Aksa (od września 2000 r. do kwietnia 2002 r.)*, „Ekspertyzy MSZ” 2002, czerwiec, nr 110.

² Yaser Arafat (1929–2004), Jewish Virtual Library (JVL), www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/arafat.html.

operacji antyterrorystycznej „Obronna Tarcza” (kwiecień – maj 2002 r.) uległy niemal całkowitej dekompozycji. Co gorsza, wraz z upadkiem struktur Autonomii doszło do erupcji prestiżu dotychczas rządzącego establishmentu politycznego, w większości przybyłego wraz z J. Arafatem na teren Zachodniego Brzegu i Strefy Gazy z Tunisu (tzw. grupa z Tunisu). Proces dekompozycji władzy, o którym była mowa, w znacznym stopniu spowodowały liczne błędy popełniane przez przedstawicieli władz Autonomii, oskarżanych przez Tel Awiw, Waszyngton i część niezależnych mediów palestyńskich o korupcję, nepotyzm i niekompetencję. Wśród zarzutów pojawiały się również oskarżenia o brak należytej kontroli nad redystrybucją środków przekazywanych władzom Autonomii przez Unię Europejską i zagraniczne organizacje pomocowe – głównie ONZ, oraz o brak wyraźnego rozgraniczenia środków prywatnych i publicznych będących w dyspozycji przewodniczącego Autonomii³.

Upadkowi politycznemu Autonomii Palestyńskiej, towarzyszyła stopniowa utrata zaufania władz Izraela do J. Arafata, a następnie także części społeczności międzynarodowej, w tym w szczególności administracji w Waszyngtonie. Pat nastąpił po odizolowaniu J. Arafata w 2002 r. przez IDF w Ramallah i odrzuceniu przez niego – postawionego przez Izrael i USA – żądania ustąpienia ze stanowiska. Położenie Autonomii dodatkowo komplikował fakt, iż J. Arafat za swego życia nie dopuścił, by w jego otoczeniu pojawili się nowi charyzmatyczni liderzy, którzy mogliby aspirować do przejęcia po nim władzy w Organizacji Wyzwolenia Palestyny (OWP) i w Fatah.

W miarę przedłużania się intifady upadkowi Autonomii towarzyszyło pojawienie się na wewnętrznej scenie politycznej konkurencyjnych – islamskich – dla OWP sił politycznych – Hamasu i Jihadu. Choć oba te ugrupowania działały już podczas pierwszej intifady z lat 1987–1993, tym niemniej nigdy nie były w stanie poważnie zagrozić pozycji OWP, jaką ta cieszyła się wśród Palestyńczyków. Wiele wskazuje wręcz na to, że w okresie przed wybuchem intifady obie organizacje były tolerowane przez J. Arafata, by wywierać polityczny nacisk na władze Izraela. O zmianie pozycji obu ugrupowań na wewnętrznej arenie politycznej świadczą zarówno wyniki kolejnych sondaży opinii publicznej w Autonomii, które sugerują, że w przewidywanych na maj 2005 r. wyborach parlamentarnych w Strefie Gazy oraz poważne umocnienie swego stanowiska na Zachodnim Brzegu. O wzroście znaczenia partii islamskich świadczy m.in. sukcesywne zapraszanie przedstawicieli Hamasu i Jihadu, wraz z reprezentantami Fatah, przez egipskiego prezydenta Hosni Mubaraka na cyklicznie spotkania i negocjacje w Kairze, w tym odnośnie przyszłego podpisania zawieszenia broni (hudny) w Autonomii Palestyńskiej⁴.

³ Pod koniec rządów J. Arafata społeczność Autonomii bulwersowały m.in. doniesienia o zbytku, jakim otaczała się żona Arafata – Suha, *Arafat: They are after Me and My Money*, www.debka.com/article.php?aid=790.

⁴ Jerusalem Media & Communication Center (JMCC), <http://www.jmcc.org/publicpoll/results/2004/no53.pdf>. W grudniu 2004 r. na Fatah chciało w Autonomii głosować 41,6% Palestyńczyków, na Hamas 20%, a na Jihad ok. 4%. W Strefie Gazy wspólna lista islamska skupiająca Hamas, Jihad i mniejsze ugrupowania islamskie mogłaby liczyć na poparcie dorównujące poparciu dla Fatah.

Być może jednak największą polityczną stratą, jaką ponieśli Palestyńczycy w wyniku intifady, była – jak się na obecny etapie wydaje – trwała utrata zaufania ze strony Izraelczyków, w tym przez przedstawicieli izraelskiego obozu pokoju, którzy w większości do wybuchu intifady szczerze wierzyli, że możliwe jest zgodne współistnienie i współpraca Państwa Izrael i niepodległej Palestyny. Tymczasem, według niedawnych sondaży opinii publicznej w Izraelu, ok. 70% Izraelczyków, w tym większość elektoratu lewicowego, pragnie definitywnego i trwałego oddzielenia żydowskiego Izraela od arabskiej Autonomii.

Aspekt gospodarczy

Wydaje się, że spowodowane intifadą trudności gospodarcze spowodowane intifadą wydają się dla zwykłych mieszkańców Autonomii dotkliwie niż straty polityczne. Uniemożliwienie palestyńskim robotnikom pracy w Izraelu (trwale pracę straciło ok. 100 tys. Palestyńczyków), i zamknięcie izraelskich rynków zbytu przed palestyńskim biznesem – głównie na produkty rolne (rolnictwo jest najważniejszym sektorem gospodarki Autonomii) – spowodowało ogromny wzrost bezrobocia (sięgającego oficjalnie 25%, wobec 10% w 1999 r.; nieoficjalnie ocenia się, że bezrobocie w Autonomii przekracza 50%)⁵. O ok. 50% spadł ruch towarowy z Izraelem w porównaniu do okresu sprzed intifady. Budżet Autonomii na 2004 r. zakładał ok. 650 mln USD deficytu. W praktyce, gdyby nie pomoc zagraniczna, oceniana w 2004 r. na ok. 350 mln USD, funkcjonowanie podstawowych instytucji Autonomii, w tym szpitali, szkół i urzędów, byłoby niemożliwe. Dochód narodowy liczony na głowę mieszkańca Autonomii, który jeszcze w 1999 r. wynosił 1 750 USD, obecnie oscyluje na poziomie ok. 1 040 USD (w 2004 r. dochód narodowy w Izraelu wyniósł ok. 17 tys. USD). Ok. 72% Palestyńczyków żyje poniżej granicy ubóstwa⁶.

Straty ludzkie i społeczne

Przedłużająca się intifada przyniosła straty ludzkie i społeczne w skali niespodziewanej w chwili jej rozpoczęcia. Według danych palestyńskich od 28 września 2000 r. do 31 grudnia 2004 r. zginęło 4139 osób. Kilkanaście tysięcy odniosło rany. Setki zostało kalekami. Leczenie oraz rehabilitacja rannych okazała się bardzo poważnym obciążeniem dla służby zdrowia Autonomii (dlatego wiele osób leczonych jest w sąsiednich krajach arabskich, Egipcie i Jordanii). Dodatkowym ciężarem jest

⁵ World Bank Report Highlights 60 Percent Poverty Level In Palestinian Territories, News Release, [w:] <http://devdata.worldbank.org/external/CPProfile.asp?SelectedCountry>.

⁶ Disengagement, the Palestinian Economy and the Settlements. The World Bank, June 23, 2004, www.altavista.com/web/results?itag=wr&q=Palestinian+economy+2005&kgs=0&kls=0; J. Fowler, *PA economy grew 4.5 percent last year*, „The Jerusalem Post” z 03. 10. 2004; E. McKay, *Middle East: Israeli closures crash Palestinian Economy*, www.ipsnews.net/interna.asp?idnews=26409; H. Manor, *Intifada cost Israel \$ 12b in 4 years*, „Globes” z 14. 11. 2004 r., www.globes.co.il/serveen/globes/docview.asp?did=854023&fid=942.

stosowana przez Izrael taktyka wyburzania domów należących do rodzin terrorystów lub służących, jak na pograniczu Strefy Gazy i Egiptu, do kamuflowania przemytu (podziemnymi kanałami) broni dla palestyńskich ugrupowań zbrojnych⁷.

Kampania wyborcza w Autonomii Palestyńskiej

Poprzednie, wygrane przez Jasera Arafata wybory prezydenckie odbyły się w Autonomii Palestyńskiej 20 stycznia 1996 r.⁸ W wyborach, wyznaczonych na 9 stycznia 2005 r., zdecydowało się kandydować siedmiu palestyńskich polityków: nowy przewodniczący Fatah Mahmoud Abbas (Abu Mazen), który od początku był uważany za faworyta wyborów (przedwyborcze sondaże dawały mu między 55% a 65% poparcia), Bassam Al Salhi z Palestyńskiej Partii Ludowej, Tayseer Khaled z Demokratycznego Frontu Wyzwolenia Palestyny oraz kandydaci niezależni: Mustafa Al Barghouthi, Abed Al Karim Shbeir, Abed Al Halim Al Ashqar i Al Sayyed Barakeh⁹.

Do jedyne go poważniejszego incydentu po śmierci J. Arafata doszło przed wyborami prezydenckimi 14 listopada 2004 r. podczas wizyty Abu Mazena w Strefie Gazy¹⁰. Wbrew obawom, sama kampania wyborcza, która oficjalnie rozpoczęła się w Autonomii 26 grudnia 2004 r., przebiegła w miarę spokojnie. Doszło natomiast do licznych incydentów związanych z aktywnością na terenach palestyńskich sił IDF. Od 25 listopada 2004 r. do dnia wyborów zginęło w nich 25 Palestyńczyków, a 68 odniosło rany. IDF wyburzyła też 95 palestyńskich domów należących do osób oskarżanych przez Izrael o działalność terrorystyczną. W związku z incydentem, do jakiego doszło w Gazie 4 stycznia 2005 r., a w wyniku którego zginęło siedmiu – według władz Autonomii przypadkowych – Palestyńczyków, grupa izraelskich parlamentarzystów z Romanem Bronfmanem z lewicowego Yahad zapowiedziała monitorowanie sytuacji podczas wyborów. Jednocześnie przedstawiciele władz Izraela i IDF zapowiedzieli, że w dniu palestyńskich wyborów zostaną wprowadzone ułatwienia dla Palestyńczyków (m.in. likwidacja części punktów kontroli IDF) w dotarciu do lokali wyborczych. By zapobiec ewentualnym nieprawidłowościom, w organizację wyborów włączyła się również Unia Europejska i 10 grudnia 2004 r. zdecydowała się wysłać do Autonomii specjalną Misję Obserwacyjną z siedzibą w Ramallah. Ogółem na palestyńskie wybory przybyło ponad 800

⁷ *Summary of Palestinian Fatalities, from 28. 09. 2000 till 31. 12. 2004*, www.phrmg.org/Killed_during_Al-AqsaIntifada.htm; www.phrmg.org/pal_fatalities_list.htm; *Israel prepares to demolish 60 000 Palestinian homes*, [w:] Al Jazeera.com, www.aljazeera.com/me.asp?service_ID=6201; *Israel and the Occupied Territories*, Amnesty International, www.web.amnesty.org/report2004/isr-summary-eng.

⁸ *Palestinian First Elections 1996*, [w:] JMCC, www.mail.jmcc.org/politics/pna/election/election96.htm. Wybory prezydenckie połączono wówczas z wyborami do 88-osobowej Palestyńskiej Rady Legislacyjnej.

⁹ *Presidential Elections 2005 Coverage. Politics in Palestine*, www.mail.jmcc.org/politics/pna/election/prescandidates.htm.

¹⁰ G. Hamad, *Gaza shooting underlines future difficulties. Palestine Report*, www.palestine-report.org/article.php?article=581. Według niektórych relacji doszło wówczas do próby zamachu na Abu Mazena, w kierunku którego padły strzały. Wersji tej zaprzeczali czynniki oficjalne w Autonomii.

obserwatorów, z czego 277 z UE i innych państw europejskich oraz 28 członków Parlamentu Europejskiego¹¹.

Podobnie jak w 1996 r., również w roku 2005 Hamas, Jihad oraz inne mniejsze ugrupowania islamskie zdecydowały się nie uczestniczyć w wyborach prezydenckich. Wynikało to z ich oceny sytuacji. Uważali oni bowiem że po „zlikwidowaniu” w 2004 r. przez IDF kilku czołowych działaczy Hamasu i Jihadu, w tym szejka Yassina i Abdel Aziza Rantisiego, żadna z organizacji nie posiada wystarczająco charyzmatycznego lidera, który miałby szarżę na zwycięstwo wyborcze z kandydatem wystawionym przez Fatah. Ugrupowania islamskie zdecydowały się natomiast uczestniczyć w wyborach municypalnych, jakie odbyły się 23 grudnia 2004 r., w których – pod względem liczby uzyskanych głosów – Hamas zdobył drugie miejsce po Fatah, wygrywając w 26 miejscowościach. Równocześnie, koncentrując swe wysiłki nad wyznaczonymi na maj 2005 r. wyborami parlamentarnymi, działacze Hamasu oraz przedstawiciele innych ugrupowań islamskich odżegnywali się od oskarżeń, jakoby po wyborach prezydenckich nie zamierzali współpracować z wybranym przez naród nowym liderem Autonomii. Charakterystyczne, że w niektórych miejscowościach lokalni działacze organizacji islamskich poparli nawet Abu Mazena¹².

W końcowej fazie prezydenckiej kampanii wyborczej doszło do wyraźnego zaostrzenia tonu wypowiedzi Abu Mazena, który by zdobyć większe poparcie społeczne, w tym głosy ekstremistów, nazywał Izrael „syjonistycznym wrogiem”, spotykał się z przedstawicielami ugrupowań uznawanych przez Izrael za terrorystyczne, obiecywał doprowadzenie do powstania państwa palestyńskiego z Jerozolimą jako stolicą, powrót uchodźców, a nawet zwolnienie Palestyńczyków przebywających w więzieniach w Izraelu. Wiele wskazuje na to, że taktyka ta rzeczywiście doprowadziła do pewnego zwiększenia przewagi Abu Mazena nad kontrkandydatami. Ostatecznie na lidera Fatah zagłosowało 483 039 wyborców (62,32%), na 775 146 uprawnionych do głosowania. Drugi był M. Barghouthi, który uzyskał 153 516 głosów (19,8%)¹³.

Oceniający przebieg wyborów w Autonomii międzynarodowi obserwatorzy podkreślali, że samo ich przeprowadzenie było ewenementem na skalę wszystkich krajów arabskich. Podkreślając, że wybory przeprowadzono sprawnie, a incydenty wyborcze były nieliczne, zwrócono też uwagę na fakt, iż pomimo że oficjalne media preferowały lidera Fatah Abu Mazena, dobry wynik uzyskał kandydat niezależny M. Barghouthi, reprezentujący program liberalny. Według części

¹¹ *Israel Violations*, JMCC, www.mail.jmcc.org/politics/pna/election/israelviolations.htm; *Obserwatorzy z UE*, JMCC, www.mail.jmcc.org/politics/pna/election/observ.htm; European Union Election Observation Mission. West Bank and Gaza 2005, Preliminary Statement on Palestinian Elections, www.electronicintifada.net/v2/article3513.shtml.

¹² *Palestinian Factions boycotted the Presidential Elections*, JMCC, www.mail.jmcc.org/politics/pna/election/factions.htm; *Hamas, Islamic Jihad vow to cooperate with new Palestinian president*, „Khaleej Times Online”, 9. 01. 2005, www.khaleejtimes.com/DisplayArticle.asp?xfile=data/middleeast/2005/January/middleeast_January239.xml§ion=middleeast.

¹³ N. Barnea, R. Shaked, Wywiad z Abu Mazenem, „Yediot Acharonot” z 7 stycznia 2005 r.; *PM to congratulate Abbas, meeting planned within days*, z 11 stycznia 2005 r., „Ha'aretz” www.haaretz.com/hasen/spages/525444.html.

analityków, palestyńskie wybory pokazały, że procesy demokratyczne są w krajach arabskich, możliwe i mogą stanowić wyzwanie na niektórych reżimów w regionie.

Izrael a sprawa palestyńska po zmianie rządów w Autonomii Palestyńskiej

Dla Izraela przemiany zachodzące obecnie w Autonomii Palestyńskiej stanowią i ogromną szansę, i zagrożenie. Szansa wynika z nadziei na to, że Abu Mazen okaże się realistycznym partnerem w dialogu politycznym, który zakończy intifadę i ustabilizuje sytuację na terenach palestyńskich, dzięki czemu możliwy będzie powrót do rozmów prowadzących do realizacji mapy drogowej, amerykańskiej inicjatywy pokojowej, przedstawionej przez prezydenta George W. Busha 1 czerwca 2002 r. (w listopadzie 2003 r. RB ONZ zatwierdziła ją jako projekt międzynarodowy)¹⁴. Zagrożenie wynika z obaw, że niespodziewane pojawienie się w Autonomii nowych realiów zakłóci implementację ogłoszonego w grudniu 2003 r., a przyjętego oficjalnie przez Kneset 26 października 2004 r. tzw. planu Sharona, przewidującego jednostronne (wobec twierdzenia Izraela o braku wiarygodnego partnera po stronie palestyńskiej) oddzielenie Izraela od Autonomii poprzez budowę tzw. bariery antyterrorystycznej (którą stanowi sieć elektronicznych umocnień, przechodzących na odcinkach zurbanizowanych w mur) oraz ewakuację osadników żydowskich ze Strefy Gazy. Zgodnie z oficjalnymi deklaracjami premiera Sharona jego plan jest jedynie pierwszym etapem realizacji amerykańskiej „mapy drogowej”, jednak Palestyńczycy sceptycznie do tej kwestii podchodzą, obawiając się, że rzeczywistym celem jest aneksja tych terenów Zachodniego Brzegu, na których istnieją osiedla żydowskie¹⁵.

Większość przedstawicieli izraelskiego establishmentu wypowiada się pesymistycznie na temat zdolności Abu Mazena do prowadzenia szczerego dialogu politycznego z władzami Izraela. Na przeszkodzie w tym względzie mają stać m.in. słaba – pomimo dobrego wyniku wyborczego – pozycja Abu Mazena w Autonomii, brak charyzmy, jaką cieszył się jego poprzednik, siła Hamasu, Jihadu i innych organizacji fundamentalistycznych oraz niechęć społeczności palestyńskiej do zaprzestania walki z Izraelem (w grudniu 2004 r. przeciwko zakończeniu intifady opowiadało się ok. 63% Palestyńczyków). Dlatego ocenia się, że szansa na to, by Abu Mazen zlikwidował infrastrukturę terrorystyczną w Autonomii, a zatem spełnił podstawowy warunek Izraela prowadzący do realnego odblokowania procesu pokojowego, jest minimalna. Fakt, że już dziś Abu Mazen zmuszony jest używać, podobnie jak niegdyś Arafat, innego języka w rozmowie z Izraelczykami, a innego, gdy zwraca się do własnego narodu, zdaje się uzasadniać te obawy. Z drugiej strony, atutem Abu Mazena jest poparcie ze strony przedstawicieli dotychczasowego establishmentu Fatah, który dostrzega zagrożenie własnej pozycji w przypadku

¹⁴ *UN Accepts Road Map. Bush Comes Down Hard on Israel*, (November 20, 2003), www.israelnationalnews.com/news.php?id=53159.

¹⁵ *Knesset Approves Disengagement Plan* (October 26, 2004), JVL, www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Peace/disengagevote.html.

gdymby obecna misja palestyńskiego przywódcy miał zakończyć się niepowodzeniem¹⁶.

Wobec trudnego do przewidzenia dalszego rozwoju wypadków w Autonomii, pojawiające się apele ze strony społeczności międzynarodowej i samych Palestyńczyków, by w ramach gestu dobrej woli wobec nowego prezydenta Autonomii Izrael zrezygnował z dokończenia budowy bariery antyterrorystycznej oddzielającej Izrael od Autonomii, są dla większości establishmentu politycznego Izraela nie do zaakceptowania (choć ideę taką popierają osadnicy żydowscy z osiedli przeznaczonych do likwidacji). Jak wynika z wypowiedzi izraelskich polityków, miejscowy establishment liczy się obecnie z tym, że po utworzeniu nowego palestyńskiego rządu dojdzie do zwiększenia nacisków na Tel Awiw ze strony wspólnoty międzynarodowej w kwestii zaprzestania budowy bariery na odcinkach wokół osiedli żydowskich położonych na obszarze Zachodniego Brzegu. Wskazują na to dotychczasowe doświadczenia, w tym niekorzystny w tej sprawie dla Izraela wyrok wydany w połowie 2004 r. przez Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości w Hadze oraz cyklicznie powtarzające się apele wspólnoty międzynarodowej, w tym UE¹⁷.

Perspektywy rozwoju sytuacji w Autonomii Palestyńskiej

Dalszy rozwój wypadków w Autonomii w największym stopniu zależeć będzie od skuteczności politycznej nowego palestyńskiego lidera, w tym od tego, czy uda mu się wykorzystać entuzjazm społeczny z kampanii wyborczej do przeprowadzenia niezbędnych reform. Według ekspertów izraelskich w pierwszej kolejności Abu Mazen zapewne spróbuje wznowić zawieszony przed półtora rokiem dialog pokojowy z Izraelem. W tym celu zmuszony będzie doprowadzić do zawieszenia trwającej intifady poprzez skłonienie przedstawicieli ugrupowań ekstremistycznych do ogłoszenia hudny. Dotychczasowa aktywność mediacyjna Egiptu wskazuje, że w tym względzie może on liczyć na pomoc Kairu. Realizacja niezbędnych reform w Autonomii, obejmujących m.in.: usprawnienie funkcjonowania struktur państwowych, reformę służb bezpieczeństwa, gospodarki czy likwidację korupcji, Abu Mazen będzie musiał przeprowadzić w okresie kampanii wyborczej do palestyńskiego parlamentu. Istnieje realna groźba, że zbliżająca się kampania wyborcza, w tym zaostrzenie rywalizacji między Fatah a ugrupowaniami islamskimi, może zburzyć utrzymującą się obecnie kruchą stabilizację i spowodować w Autonomii niekontrolowany wybuch społeczny¹⁸.

Jeśli wybory parlamentarne umocnią, a przynajmniej ustabilizują pozycję Abu Mazena, wówczas palestyński lider będzie zmuszony do zmierzenia się z zapowiadanych na czerwiec – lipiec 2005 r. implementowaniem przez Izrael planu

¹⁶ I. Eicner, R. Shaked, L. El-Hai, Y. Moscowitz, Ocena szefa wywiadu wojskowego – gen. Aharon Ze'viego, szans polityki Abu Mazena, „Yediot Ahoronot” z 12 stycznia 2005 r.

¹⁷ S. Suri, *Palestinian Win Rises Higher Than Israeli Wall*, www.commondreams.org/headlines04/0710-02.htm.

¹⁸ A. Cohen, *Dziesięć wyzwań, przed którymi stoi Abu Mazen*, „Ma'ariv”, z 7 stycznia 2005 r.

Sharona. W takiej sytuacji, Abu Mazen będzie zapewne musiał – wbrew opinii większości Palestyńczyków – podjąć niepopularną w Autonomii decyzję odnośnie podjęcia współpracy z Izraelem przy ewakuacji Strefy Gazy. Zadanie to nie będzie łatwe, zważywszy, że wśród większości Palestyńczyków pokutuje przekonanie, iż ewakuacja Strefy Gazy przez Izrael jest spowodowana obawami Izraelczyków przed kolejnymi zamachami terrorystycznymi. A zatem, by zmusić Izrael do wycofania się również z Zachodniego Brzegu, nie należy negocjować, lecz kontynuować walkę zbrojną. Do włączenia się władz Autonomii w realizację planu Sharona, będzie więc mogło dojść zapewne dopiero wówczas, gdy Abu Mazen uzyska od Izraela gwarancje, iż ewakuacja Strefy Gazy stanowi jedynie pierwszy etap realizacji mapy drogowej. Wydaje się, że niezbędne tu będzie zarówno wykonanie przez Izrael wobec Abu Mazena gestu dobrej woli, jak i udzielenie wsparcia nowemu liderowi Autonomii przez społeczność międzynarodową.

Magdalena Góra

UMIĘDZYNARODOWIENIE JEROZOLIMY I JEJ MIEJSC ŚWIĘTYCH W LATACH 1945-1950

Jerozolima, jedno z najstarszych miast świata, wzbudzało olbrzymie emocje w historii i wzbudza je dzisiaj, jest nadal kluczem do pokoju w jednym z najtrudniejszych do rozwiązania konfliktów na świecie. Sir William Fitzgerald pisał: „W całej historii świata nie ma słów, które tak głęboko dotykają ludzkich emocji. Świątynia Salomona i jej istniejąca do dzisiaj Ściana Zachodnia (Ściana Płaczu), Golgota – scena ukrzyżowania, meczet Al-Aksa i Kopała Skały, te cztery miejsca stanowią uznane sanktuaria trzech wielkich religii i wszystkie cztery usytuowane są w murach Jerozolimy”¹. Jerozolima pełni centralną rolę w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie, dodatkowo jest uznawana za duchową i świecką stolicę dwóch narodów – Żydów i Palestyńczyków.

Celem tego artykułu jest przedstawienie losów Jerozolimy, a zwłaszcza jej świętych miejsc po II wojnie światowej, w latach 1945–1950. Ramy czasowe tej analizy wyznacza koniec wojny, gdy ponownie uwaga wielkich mocarstw zwróciła się w kierunku strategicznych zasobów i położenia Bliskiego Wschodu. Z drugiej zaś strony, w 1950 roku rozwiały się nadzieje na zrealizowanie popularnej już od końca XIX wieku idei umiędzynarodowienia miejsc świętych w Palestynie, a zwłaszcza Jerozolimy. W pierwszej kolejności krótko omówię definicje podstawowych pojęć i terminów używanych w odniesieniu do miejsc świętych. Następnie przedstawię zwięźle historię idei umiędzynarodowienia miasta, a także losy Jerozolimy na arenie międzynarodowej, zwłaszcza po przekazaniu problemu przez Wielką Brytanię pod obrady Organizacji Narodów Zjednoczonych. Datę końcową artykułu wyznaczają dwa wydarzenia: oficjalna decyzja rządu Izraela z grudnia

¹ W. Fitzgerald, *The Holy Places of Palestine in History and Politics*, „International Affairs” 1950, vol. 26, nr 1, s. 1.

1949 roku o przeniesieniu do Jerozolimy urzędów państwowych tego kraju i decyzja Zgromadzenia Narodowego Królestwa Jordanii o rzeczywistym włączeniu terytorium Wschodniej Jerozolimy i Zachodniego Brzegu Jordanu do tego kraju (kwiecień 1950 roku). Oba te wydarzenia zamykają w zasadzie po wycofaniu poparcia przez ZSRR dla umiędzynarodowienia miasta ten okres historii, niweczą marzenia o międzynarodowym zarządzie dla miejsc świętych Jerozolimy.

Pierwszą kwestią wymagającą wyjaśnienia jest terminologia używana w odniesieniu do miejsc kultu trzech religii monoteistycznych wywodzących się z tego regionu. Najczęściej używa się terminu „miejsca święte”. Nie ma on jednej, uznanej powszechnie definicji zarówno w sensie teologicznym, prawnym, jak i terytorialnym. Pierwotnie opisywał wyłącznie miejsca święte chrześcijaństwa i był wynikiem uznania funkcjonowania oraz praw wspólnot chrześcijańskich w ziemi świętej przez imperium otomańskie. W wymiarze teologicznym problematyka chrześcijańskich miejsc świętych jest szalenie złożona. Sankcja świętości przypisana jest bowiem wszystkim miejscom opisanym w Nowym Testamencie, a także związanym z życiem apostołów i świętych, dlatego często synonimem Palestyny jest Ziemia Święta. Dodatkowo, kwestię komplikuje mnogość wspólnot chrześcijańskich obecnych w Palestynie, od setek lat rywalizujących o wpływy i prawa w miejscach świętych². Jak słusznie zauważa Colbi, w jednym wszystkie wspólnoty są zgodne, do najważniejszych miejsc należą: Bazylika Grobu Świętego, Grób Dziewicy, Bazylika Narodzenia Pańskiego w Betlejem oraz Deir al-Sultan (dla Kościołów koptyjskiego i etiopskiego)³.

Prawna ewolucja pojęcia związana jest z panowaniem otomańskim w Palestynie. W interesie imperium leżało uregulowanie *status quo* miejsc świętych w obliczu zarówno konfliktów wewnętrznych powodowanych przez ciągłe spory między wspólnotami chrześcijańskimi, jak również w wyniku rosnącego od XIX wieku zainteresowania tym terenem krajów europejskich, zwłaszcza Francji i Wielkiej Brytanii, co związane było ze strategicznym położeniem Palestyny na szlaku do Indii⁴. W 1852 roku sułtan wydał dekret (*firman*) o ochronie miejsc świętych w Jerozolimie i Betlejem oraz zachowaniu *status quo*, co oznaczało podział odpowiedzialności i zarządu nad miejscami świętymi między kościół katolicki i grecki kościół ortodoksyjny⁵. Cztery lata później podczas konferencji kończącej wojnę krymską w Paryżu idea *status quo* miejsc świętych w Palestynie znalazła uznanie międzynarodowe. Pojęcie to znalazło się także w traktacie berlińskim z 1878 roku w artykule 62, gdzie znajduje się stwierdzenie: „Jest zrozumiałym, iż żadne zmiany nie będą poczynione w odniesieniu do *status quo* miejsc świętych”⁶.

² Więcej zob. m.in. Th. A. Idinopulos, *Jerusalem blessed, Jerusalem cursed. Jews, Christians and Muslims in the holy City from David's time to our own*, Chicago 1991; *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land*, ed. by A. O'Mahony, Cardiff 2003; *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. by L. I. Levine, New York 1999.

³ S. P. Colbi, *The Christian Establishment in Jerusalem*, [w:] *Jerusalem Problems and Prospects*, ed. by J. L. Kraemer, London 1980, s. 158.

⁴ J. L. Kraemer, *The Jerusalem Question*, [w:] *Jerusalem Problems and Prospects...*, s. 19.

⁵ S. P. Colbi, *op. cit.*, s. 163–164.

⁶ M. Hirsch, D. Housen-Couriel, R. Lapidoth, *Whither Jerusalem? Proposals and Positions Concerning the Future of Jerusalem*, London, Boston 1995, s. 157–160.

Po zajęciu Palestyny przez Wielką Brytanię w 1917 roku pojawił się problem ochrony także żydowskich i muzułmańskich miejsc świętych. W zasadzie i w judaizmie, i w islamie Jerozolima jest święta jako całość, każda z tych religii ma jednak miejsca o nadrzędnym charakterze. Dla Żydów do najświętszych miejsc zawsze należała Ściana Płaczu (*haKotel*), pozostałość zachodniej ściany Drugiej Świątyni, zburzonej w 70 roku przez Rzymian. Muzułmanie szczególną wagę przywiązują do obszaru czcigodnego dziedzińca (*al-Haram ash-Sharif*) z Kopułą Skały i meczetem Al-Aksa. Dla muzułmanów koniec panowania otomańskiego w regionie oznaczał konieczność wprowadzenia nowych rozwiązań dla ochrony swoich praw w Jerozolimie. Brytyjczycy, próbując rozwiązać pokojowo kwestię miejsc świętych dla tych religii, powołali w ramach swojego mandatu w Palestynie Główny Rabinat oraz Główną Radę Muzułmańską⁷. Obie instytucje zajmowały się między innymi zarządzaniem miejscami świętymi.

Zajęcie przez Izrael i Jordanię w 1948 roku Jerozolimy wraz z miejscami świętymi skomplikowało sytuację. Po obu stronach dochodziło do niszczenia i bezczeszczenia miejsc świętych, cmentarzy i własności wspólnot religijnych. W wyniku wojny 1967 roku Wschodnia Jerozolima została zajęta przez wojska izraelskie i do dzisiaj jest okupowana, co jeszcze bardziej skomplikowało status i ochronę muzułmańskich miejsc świętych. W odniesieniu do chrześcijańskich sanktuariów ostatecznie kwestia ich ochrony i zarządzania nimi została uregulowana dopiero po nawiązaniu stosunków między Watykanem a Izraelem w grudniu 1993 roku. Najbardziej kontrowersyjna pozostaje kwestia ochrony miejsc świętych islamu, choć w świetle izraelskiego prawa wewnętrznego z 1967 roku miejsca te są w pełni chronione i zapewnione jest podstawowe prawo dostępu i wolności sprawowania obrządków religijnych⁸. Jak słusznie zauważył Reiter, kwestia żydowskich i muzułmańskich miejsc świętych w Jerozolimie stała się „ekstremalnie wrażliwa” bowiem „miejscą świętą dla dwóch religii są podwójnie ważne, stały się one miejscami centralnymi służącymi jako symbole polityczne, a nie tylko religijne. Miejsca święte zostały zmobilizowane do wzmacniania świadomości narodowej syjonistycznych Żydów izraelskich oraz palestyńskich (i czasami jordańskich) Arabów wyznania muzułmańskiego”⁹.

Źródła idei umiędzynarodowienia Jerozolimy

Źródeł współczesnej idei umiędzynarodowienia Jerozolimy szukać należy przede wszystkim w stanowisku Watykanu wobec ochrony chrześcijańskich miejsc świętych w Palestynie. Olbrzymie znaczenie miała także rywalizacja mocarstw europejskich o wpływy w tym strategicznym regionie. Katalizatorem krystalizacji tej idei był, paradoksalnie, rozwój syjonizmu, żydowskiego ruchu narodowego. Korzeni

⁷ Więcej zob. Y. Reiter, *Islamic institutions in Jerusalem. Palestine Muslim Organization under Jordanian and Israeli rule*, London 1997.

⁸ *Documents on Jerusalem*, ed. by Palestinian Academic Society for Study of International Affairs, Jerusalem 1996, s. 99.

⁹ Y. Reiter, *op. cit.*, s. 88.

tego paradoksu dopatrzeć się można raczej w teologii niż w polityce. W maju 1897 jezuicka gazeta „*Civiltà Cattolica*”, nieoficjalny organ prasowy Watykanu, pisała: „Zgodnie z Pismem Świętym Żydzi muszą zawsze żyć w rozproszeniu i tułaczce wśród innych narodów, tak by mogli dawać świadectwo Chrystusa nie tylko przez Pismo [...] ale także przez swoje istnienie. Zaś co do odbudowy Jerozolimy, która mogłaby stać się centrum odtworzonego państwa Izrael, musimy dodać, iż jest to w sprzeczności z przepowiednią daną nam przez Jezusa Chrystusa”¹⁰. Należy tylko uściślić, że według ówczesnej doktryny katolickiej, wygnanie Żydów z Palestyny i zburzenie Drugiej Świątyni w 70 roku była to kara za odwrócenie się od Jezusa¹¹.

Kwestia ochrony chrześcijańskich miejsc świętych znalazła się już w manifestacji syjonizmu, książce Teodora Herzla *Państwo żydowskie*, gdzie gwarantowano im status eksterytorialności (w oryginale ekstraterytorialność). Zresztą syjoniści byli od samego początku świadomi faktu, że jednym z centralnych problemów na drodze do ustanowienia siedziby narodowej Żydów w Palestynie będzie przekonanie, a przynajmniej zagwarantowanie neutralności w tej kwestii Kościoła katolickiego i papieża. Wysiłki syjonistów w tym kierunku na przełomie XIX i XX wieku to między innymi spotkanie Teodora Herzla z papieżem Piusem X w styczniu 1904 roku. Zgodnie ze wspomnieniami Herzla papież miał wtedy powiedzieć: „Nie możemy wspierać tego ruchu [syjonizmu]. Nie możemy powstrzymać Żydów od pójścia do Jerozolimy – ale nigdy tego nie usankcjonujemy. Ziemia Jerozolimy, nawet jeśli nie zawsze była święta, została uświęcona przez życie Jezusa Chrystusa. [...] Żydzi nie uznali naszego Pana, dlatego my nie możemy uznać narodu żydowskiego”¹². Takie stanowisko wyznaczało politykę Watykanu wobec syjonizmu i Palestyny w następnych dziesięcioleciach.

Kolejną zmianę przyniosła I wojna światowa. Już podczas jej trwania rozpoczęto rozmowy o przyszłości imperium otomańskiego. Jednym z tematów tych negocjacji była kwestia przyszłości Palestyny, a wraz z nią Jerozolimy. Główną rolę w tych rozmowach odgrywała Wielka Brytania oraz Francja, aktywna była także dyplomacja Watykanu, zainteresowana ochroną miejsc świętych, a także swoich wpływów politycznych w regionie Bliskiego Wschodu. W maju 1916 roku podpisano tajne porozumienie francusko-brytyjskie tzw. Porozumienie Sykesa-Picota¹³. W odniesieniu do Palestyny obie strony zgodziły się co do poddania jej centralnej części administracji międzynarodowej. Było to wynikiem między innymi aktywności dyplomacji watykańskiej. Adwokatem umiędzynarodowienia miasta był również amerykański prezydent Thomas Woodrow Wilson, który poparł wnioski tzw. Komisji King-Crabe wysłanej na Bliski Wschód w 1919¹⁴. W wyniku porozumienia i podziału stref wpływów między obie strony Wielka Brytania uży-

¹⁰ S. Minerbi, *The Vatican and Zionism. Conflict in the Holy Land 1895–1925*, Oxford 1990, s. 96.

¹¹ Takie stanowisko Kościoła katolickiego uległo zmianie po II Soborze Watykańskim. O współczesnej debacie teologicznej na temat Izraela zob. *Dialog chrześcijańsko-żydowski. Antologia tekstów*, red. H. Fry, Warszawa 2003, s. 135–166.

¹² S. Minerbi, *op. cit.*, s. 100.

¹³ Więcej zob. R. Sanders, *The High Walls of Jerusalem. A History of the Balfour Declaration and the Birth of the British Mandate for Palestine*, New York 1983.

¹⁴ S. Minerbi, *op. cit.*, s. 31.

skąła wpływy w Palestynie, zaś Francja w Syrii i Libanie. W grudniu 1917 roku generał Edmund Allenby wkroczył na czele armii brytyjskiej do Palestyny. Rozpoczął się okres ponadtrzydziestoletniego panowania brytyjskiego w tym regionie.

Kolejnym dokumentem międzynarodowym, w którym zajęto się statusem miejsc świętych, był tekst dotyczący warunków sprawowania mandatu w Palestynie przez Wielką Brytanię, przyjęty przez Ligę Narodów w lipcu 1922 roku. W tekście tej umowy międzynarodowej nie odwoływano się bezpośrednio do Jerozolimy, a tylko do miejsc świętych. Przekazano odpowiedzialność za ich ochronę Wielkiej Brytanii, uczyniono ją odpowiedzialną za zapewnienie wolnego dostępu do nich oraz swobody odprawiania obrządków religijnych. Mandatariusz miał powołać specjalną Komisję, odpowiedzialną za kwestie związane z ochroną miejsc świętych (art. 14)¹⁵. Największym problemem był niesprecyzowany prawnie skład komisji. Do spraw najbardziej kontrowersyjnych należał spór między reprezentantami Kościoła katolickiego a protestantami (reprezentantami Kościoła anglikańskiego) o sprawowanie przewodnictwa w komisji. Problemów nastroczało wyznaczenie składów, jeśli chodzi o ich liczebność, reprezentacji poszczególnych denominacji religijnych, osobną kwestią, która utrudniła prace była rywalizacja włosko-francuska o reprezentację interesów katolickich. Cała debata wokół powołania komisji sprawia wrażenie niemożności pogodzenia sprzecznych interesów poszczególnych wspólnot chrześcijańskich. Dodatkowo, rząd Wielkiej Brytanii był przeciwny nadaniu statusu eksterytorialności Jerozolimie i twierdził, iż „w każdym wypadku, zgodnie z artykułem 12 mandatu, Rząd Jego Wysokości jako mandatariusz ponosi odpowiedzialność za zachowanie istniejących praw i utrzymywanie porządku, której nie może przekazać żadnemu reprezentantowi innego rządu ani jakiegokolwiek komisji międzynarodowej”¹⁶. W efekcie takiego stanowiska i wspomnianych wyżej kontrowersji w maju 1924 roku rząd brytyjski zdecydował, że komisja nie zostanie w ogóle powołana, pełną odpowiedzialność za zachowanie *status quo* w miejscach świętych przejął rząd w Londynie. Jednak pomysł na międzynarodową kontrolę nad miejscami świętymi nie stracił na atrakcyjności zwłaszcza dla Watykanu i krajów katolickich.

Druga odsłona debaty o umiędzynarodowieniu Jerozolimy miała miejsce pod koniec lat trzydziestych wraz z komplikowaniem się sytuacji w Palestynie i narastaniem problemów Brytyjczyków z utrzymaniem poprawnych stosunków pomiędzy rosnącą wciąż mniejszością żydowską a ludnością arabską. W czasie trwania mandatu brytyjskiego liczba Żydów w Palestynie wzrosła z 84 000 w 1922 do około 700 000 w 1948 roku¹⁷, zaś liczba ludności arabskiej podwoiła się z 630 000 do 1 300 000 w 1947 roku¹⁸. W samej Jerozolimie jednak już od lat osiemnastych XIX wieku większość mieszkańców stanowili Żydzi. Ich liczebna przewaga w okresie międzywojennym znacząco wpłynęła debatę o przyszłości miasta.

¹⁵ *The Jerusalem Question and its Resolution: Selected Documents*, ed. by R. Lapidoth and M. Hirsch, Dordrecht, Boston, London 1994, s. 5.

¹⁶ S. Minerbi, *op. cit.*, s. 80.

¹⁷ R. Bachi, *Statistical Research on Immigrants in the State of Israel*, "Population Studies", vol. 3: *Cultural Assimilation of Immigrants*, supplement, marzec 1950, s. 45.

¹⁸ Th. A. Idinopulous, *op. cit.*, s. 298.

W 1922 roku w Jerozolimie mieszkało 34 000 Żydów (54%), 13 000 wyznawców islamu (21%) i 15 000 chrześcijan (24%). W zaś 1944 roku w Jerozolimie mieszkało 97 000 Żydów (62%), 34 000 muzułmanów (20%) i 31 000 (19%) chrześcijan¹⁹. Warto zaznaczyć, że choć proporcje ludnościowe nie zmieniły się znacząco, w okresie mandatu brytyjskiego gwałtownie wzrosła liczba mieszkańców miasta. Warto tu zaznaczyć, że zarówno muzułmańska, jak i chrześcijańska ludność była w przytłaczającej większości arabska. Zachował się jednak tradycyjny podział wewnętrzny Jerozolimy, gdzie poszczególne grupy etniczne i religijne od zawsze mieszkały w osobnych dzielnicach. Większość Żydów mieszkała w tzw. Nowym Mieście, zaś w starej części miasta tylko nieliczna wspólnota żydowska²⁰.

W latach trzydziestych XX w. zmieniła się znacząco postawa syjonistów wobec Jerozolimy. Jak wspomniałam wyżej, na początku XX wieku, próbując wymusić między innymi neutralność Watykanu wobec osadnictwa w Palestynie, uznawali oni eksterytorialność miasta za najlepsze rozwiązanie. Jeszcze w 1917 roku jeden z głównych działaczy syjonistycznych Nahum Sokołow w spotkaniu z papieżem Benedyktem XV potwierdził ustalone wcześniej stanowisko ruchu wobec miejsc świętych²¹. Pierwsza żydowska propozycja zmieniająca dotychczasowe stanowisko Agencji Żydowskiej²² w Palestynie pojawiła się w 1932 roku i można ją wiązać ze zmianami demograficznymi w mieście, gdzie, jak wspomnieliśmy, zwiększała się populacja żydowska, stając się użytecznym argumentem w debacie o przyszłości miasta. W propozycji tej Agencja sugerowała podział Jerozolimy na dwie gminy (*boroughs*), jedną arabską i jedną żydowską, każdą z własnym samorządem, obie miałyby podlegać nadrzędnej wspólnej Radzie Miejskiej²³. Propozycja nie znalazła uznania w oczach zarządców brytyjskich. W 1936 roku w Palestynie wybuchły poważne zamieszki między ludnością arabską i żydowską, po obu stronach padały ofiary śmiertelne, zaś Brytyjczycy mieli coraz większe trudności z opanowaniem sytuacji. Stanęli wobec problemu rosnącej, w wyniku dramatycznie pogarszającej się sytuacji w Europie, imigracji Żydów. Wywoływało to gwałtowne niezadowolenie arabskich mieszkańców, podsycane przez elity arabskie z wielkim muftim Jerozolimy Aminem al-Husajnim na czele, który zresztą za swoją działalność został przez Brytyjczyków usunięty ze stanowiska przewodniczącego Głównej Rady Muzułmańskiej i zmuszony do emigracji²⁴. W tej sytuacji do Palestyny została wysłana specjalna komisja, z Earlem Peelem, byłym sekretarzem stanu ds. Indii na czele. Przesłuchania przed komisją trwały od listopada 1936 roku do lutego 1937 roku. W raporcie komisji wydanym w czerwcu 1937 roku znalazły się rozwiązania zmieniające znacząco stanowisko brytyjskie. Raport sugerował zakończenie mandatu w Palestynie i powołanie dwóch niepodle-

¹⁹ E. H. Bovis, *The Jerusalem Question, 1917-1968*, Stanford 1971, s. 128-129.

²⁰ B. Wasserstein, *Jerusalem: Past, Present and Future*, "Institute of Jewish Affairs Report", nr 3, październik 1995, s. 3-4.

²¹ S. Minerbi, *op. cit.*, s. 111 i nast.

²² Agencja Żydowska była formalnie organem doradczym mniejszości żydowskiej przy brytyjskich władzach mandatowych. W pierwszym okresie była zdominowana przez syjonistów, od 1929 w jej skład weszli przedstawiciele innych opcji politycznych. Zob. A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael*, Warszawa 2001, s. 13.

²³ M. Hirsch et al., *op. cit.*, s. 27.

²⁴ I. Pappé, *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*, Cambridge 2004, s. 105-107, 298.

głych państw. Pod mandatem brytyjskim pozostawałaby enklawa zawierająca Jerozolimę, Betlejem, Nazaret, Jezioro Galilejskie i korytarz łączący te miejsca z Morzem Śródziemnym²⁵. Miejsca święte znalazłyby się pod ochroną brytyjską w ramach enklawy, a mandatariusz zapewniłby podstawową ich ochronę, wolny dostęp i zachowanie *status quo*. Wydaje się, że ocena Peela dotycząca rzeczywistej sytuacji w Palestynie była bardzo realistyczna, a zaproponowane rozwiązanie, z dzisiejszej perspektywy, rozsądne. Propozycja nie zdobyła jednak pełnego poparcia strony żydowskiej, w odpowiedzi Agencja Żydowska wyraziła niezadowolony z wyłączenia Jerozolimy (Nowego Miasta) oraz Wzgórza Skopus (na którym od 1925 roku działał Uniwersytet Hebrajski) spod jurysdykcji państwa żydowskiego. W swojej propozycji strona żydowska stwierdzała: „[...] Zostało powiedziane, że żydowska Palestyna bez Jerozolimy byłaby jak ciało bez duszy. ...[Jerozolima] jest symbolem żydowskiego życia narodowego, a w umysłach Żydów w Palestynie praktycznie jej synonimem”²⁶. Propozycja Komisji Peela, choć wielokrotnie później wykorzystywana, została odrzucona przez rząd w Londynie, głównie z powodu zmian, jakie nastąpiły w sytuacji międzynarodowej.

W obliczu zbliżającej się wojny w Europie Brytyjczycy zaczęli obawiać się możliwości tejsze na dwa fronty. Brytyjski urzędnik w Ammanie ostrzegał centralę: „Gdy mamy kłopoty w Europie, [Arabowie] wykorzystają szansę by nam zaszkodzić, w każdy możliwy sposób”²⁷. Premier Neville Chamberlain w kwietniu 1939 roku stwierdził: „Jeśli musimy którąś ze stron urazić, urażymy Żydów raczej niż Arabów”²⁸. Aby zabezpieczyć sobie arabskie poparcie w czasie wojny, rząd brytyjski zaspokoił chwilowo żądania tej strony i wydał w 1939 roku „Białą Księgę” zawieszającą w zasadzie imigrację żydowską do Palestyny. Tym samym zamknęto Żydom drogę ucieczki przed zbliżającą się katastrofą w Europie. Wybuch drugiej wojny światowej odwrócił chwilowo uwagę Brytyjczyków i świata od Bliskiego Wschodu.

Jerozolima na arenie międzynarodowej po II wojnie światowej

Zanim Wielka Brytania, zniechęcona niepowodzeniami w Palestynie, przekazała ten problem pod obrady Organizacji Narodów Zjednoczonych, próbowała znaleźć jakieś rozwiązanie we współpracy ze Stanami Zjednoczonymi. Wspólna komisja obu krajów, tzw. Komisja Morrisona-Grady’ego, została zobligowana do przedstawienia szczegółowego planu wprowadzenia w życie rekomendacji Angielsko-Amerykańskiej Komisji Badawczej (Anglo-American Committee of Inquiry) z kwietnia 1946 roku. Raport Morrisona-Grady’ego, będący efektem pracy głównie Brytyjczyków, sugerował podział Palestyny na dwie autonomiczne prowincje – żydowską i arabską, a także utworzenie dwóch dystryktów (Jerozolima i Negew)

²⁵ M. Hirsch et al., *op. cit.*, s. 28.

²⁶ E. H. Bovis, *op. cit.*, s. 29.

²⁷ T. Segev, *One Palestine, Complete. Jews and Arabs under the British Mandate*, London 2000, s. 435.

²⁸ *Ibidem*, s. 436.

pod zarządem brytyjskim. Propozycja ta została zdecydowanie odrzucona przez obie zainteresowane strony i także przez prezydenta USA Trumana²⁹. W wyniku niepowodzenia tej misji, a przede wszystkim wycofania się Amerykanów ze współpracy oraz w związku z narastającym napięciem w Palestynie Wielka Brytania wczesną wiosną 1947 roku przekazała kwestię palestyńską³⁰ do ONZ³¹.

W kwietniu 1947 roku zebrało się specjalne posiedzenie Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, na którym, mimo przeciwności państw arabskich, powołano 15 maja na mocy rezolucji nr 106 (S-1) Specjalną Komisję Narodów Zjednoczonych do spraw Palestyny (United Nations Special Committee on Palestine, UNSCOP). Artykuł 5 rezolucji obligował komisję do „ważnego rozpatrzenia religijnych interesów islamu, judaizmu i chrześcijaństwa w Palestynie”³². W sierpniu tego samego roku UNSCOP przedstawiła dwa plany dotyczące rozwiązania problemu Palestyny. We wniosku mniejszości popieranym przez Jugosławię, Iran i Indie zaproponowano stworzenie państwa federalnego. Jerozolima byłaby jego stolicą złożoną z dwóch podzielonych gmin miejskich (*municipalities*). Plan większości zakładał podział Palestyny na dwa państwa, zaś Jerozolima z okolicami uzyskałaby status *corpus separatum*³³. Obydwa plany zostały odrzucone przez państwa arabskie. Agencja Żydowska zaakceptowała plan większości, żądając jednak włączenia Nowego Miasta (Jerozolimy) do państwa żydowskiego³⁴. Plan większości uzyskał także poparcie USA i ZSRR, i stał się podstawą przyjętej 29 listopada 1947 rezolucji Zgromadzenia Ogólnego ONZ (nr 181 (II))³⁵. Rozdział I części pierwszej rezolucji stwierdzał w odniesieniu do miejsc świętych oraz budynków i terenów religijnych, że zachowane zostaną „istniejące prawa”, zagwarantowany zostanie nieograniczony dostęp oraz swoboda praktyk religijnych dla wszystkich bez względu na narodowość czy obywatelstwo. Część trzecia rezolucji dotyczyła bezpośrednio Jerozolimy i stanowiła w artykule A, że „Miasto Jerozolima będzie ustanowione jako *corpus separatum* pod specjalnym międzynarodowym reżimem i będzie administrowane przez Narody Zjednoczone”³⁶. Granice wymienionego terytorium zostały ściśle wyznaczone. Znalazło się w nich miasto

²⁹ A. Patek, *Wielka Brytania wobec Izraela w okresie pierwszej wojny arabsko-izrealskiej. Maj 1948–styczeń 1949*, Kraków 2002, s. 32–33.

³⁰ Pojęcie „kwestia palestyńska” (*Palestine Question*) w odniesieniu do omawianego okresu dotyczyło problematyki Palestyny, głównie przyszłości rządu, statusu Jerozolimy i było powszechnie używane w dokumentach ONZ. Współcześnie określenie to coraz częściej stosowane jest w odniesieniu do problemu aspiracji narodowych Palestyńczyków, uchodźców palestyńskich itd. W tym artykule pojęcie to używane jest w pierwotnym znaczeniu.

³¹ „Letter from the UK delegate requesting that the question of Palestine be placed on the agenda of the General Assembly at its next session and that a special session of the General Assembly should be called, 02.04.1947 (Doc. A/286)”, [w:] *United Nations Official Records of the General Assembly*, vol. 1: *Plenary Meeting of the General Assembly. Verbatim Records*, 28.04.1947–15.05.1947, New York 1947, s. 183.

³² „UN Resolutions adopted by the General Assembly during its First Special Session 28.04.1947–15.05.1947”, New York 1947, s. 6–7.

³³ Pojęcie *corpus separatum* nie posiada specjalnego znaczenia ani politycznego, ani prawnego. Użycie go oznaczało ustanowienie oddzielności jurysdykcyjnej, bez jej sprecyzowania. zob. M. Hirsch et al., *op. cit.*, s. 152.

³⁴ E. H. Bovis, *op. cit.*, s. 44 i nast.

³⁵ Tekst rezolucji w: „International Organization”, vol. 2, no 1 (luty 1948), s. 179–193.

³⁶ *Ibidem*, s. 189.

oraz okolice wraz z Betlejem. Rezolucja omawiała także kompetencje i obowiązki rady zarządzającej miastem, która miała zostać powołana przez Radę Powierniczą ONZ. Umiedzynarodowienie zostało przewidziane na minimum 10 lat, po tym okresie Rada Powiernicza miała ponownie zbadać funkcjonowanie postanowień³⁷.

Kwestia Jerozolimy została przekazana Radzie Powierniczej, by ta przygotowała plan wprowadzenia w życie postanowień rezolucji. Robocza wersja statutu Jerozolimy została przedstawiona na forum Rady Powierniczej w lutym 1948 roku. Jedną z najbardziej kontrowersyjnych kwestii stała się forma powołania i skład planowanej w rezolucji 181 (II) rady zarządzającej Jerozolimy, co od razu kojarzy się z omówionym wyżej konfliktem wokół komisji z artykułu 14 mandatu brytyjskiego z 1922 roku.

Już w grudniu 1947 roku Wielka Brytania ogłosiła, że wycofanie wojsk brytyjskich z Palestyny nastąpi nie później niż 15 maja 1948 roku. Od początku 1948 roku pogarszała się sytuacja w Palestynie. W tej sytuacji ONZ powołała specjalną Komisję Narodów Zjednoczonych do spraw Palestyny, jednak rząd brytyjski odmówił przekazania jej jakiegokolwiek władzy przed majem 1948 roku oraz odradzał pojawianie się w Palestynie³⁸. Komisja informowała Radę Bezpieczeństwa ONZ już w lutym 1948 roku, że wejście w życie postanowień rezolucji o podziale Palestyny bez wsparcia zbrojnego będzie niemożliwe³⁹. Zwłaszcza w obliczu całkowitego odrzucenia postanowień przez stronę arabską, co wielokrotnie dawali do zrozumienia przedstawiciele zainteresowanych państw arabskich. Wiosną 1948 roku sekretarz obrony USA odrzucał możliwość użycia sił amerykańskich w celu zagwarantowania realizacji postanowień z listopada 1947 roku. Amerykańska administracja obawiała się, że spowoduje to problemy z dostawami ropy przez kraje arabskie. Wielka Brytania w ogóle nie brała pod uwagę użycia swoich wojsk, Francja była na to za słaba, zaś pojawienie się w regionie wojsk radzieckich było sprzeczne z interesami USA. Zresztą od marca 1947 roku obowiązywała doktryna Trumana, w oparciu o którą trudno sobie wyobrazić jakąkolwiek współpracę wojskową ZSRR i USA w Palestynie⁴⁰. Stanowisko amerykańskie wobec Palestyny pełne było sprzeczności. Prezydentowi Trumanowi zależało na utrzymaniu poparcia głosów żydowskich, co oznaczało wspieranie żydowskich aspiracji państwowych w Palestynie, jednak administracja Białego Domu, a zwłaszcza Departament Stanu był orędownikiem nieangażowania po żadnej ze stron. W grudniu 1947 roku w tajnym memorandum Departamentu Stanu można przeczytać: „Zasoby paliwowe na Bliskim Wschodzie są żywotnej wagi dla amerykańskiego bezpieczeństwa, zaś trwały do nich dostęp zależy od przyjaznych stosunków z narodami i rządami państw arabskich [...] Stany Zjednoczone i Związek Radziecki odgrywały wiodącą rolę w doprowadzeniu do głosowania za podziałem. Konieczna większość dwóch trzecich głosów w Zgromadzeniu Ogólnym mogłaby nie zostać osiągnięta bez przewodnictwa Stanów Zjednoczonych [...] Obecnie USA stoi nie tylko wobec

³⁷ *Ibidem*, s. 193.

³⁸ E. H. Bovis, *op. cit.*, s. 52.

³⁹ "Annual Report of the Secretary General on the work of the Organization, 01.07.1947-30.06.1948", [w:] *UN Official Records, General Assembly: Third Session, Supplement No 1 (A/565)*, New York 1948, s. 3.

⁴⁰ S. Slonim, *Jerusalem in America's Foreign Policy, 1947-1997*, London, Boston 1998, s. 17.

utraty [...] arabskiej dobrej woli, ale gdy arabski sprzeciw wobec podziału wzrosło, będzie stawiać czoła poważnemu zagrożeniu amerykańskiego bezpieczeństwa i interesów handlowych. [...] Tylko ZSRR zyska na planie podziału”⁴¹.

W zasadzie od wiosny 1948 roku rzeczywiste umiędzynarodowienie Jerozolimy stało się niemożliwe do osiągnięcia, zważywszy brak woli politycznej w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Warren Austin, delegat amerykański w ONZ, ogłosił w marcu 1948 roku zmianę w amerykańskim stanowisku wobec rezolucji 181 (II), z powodu braku możliwości jej pokojowego wprowadzenia w życie postulował oddanie Palestyny pod tymczasowy zarząd Rady Powierniczej. Mimo to w ONZ nadal trwały prace nad przygotowaniem gruntu do realizacji postanowień rezolucji 181 (II). W kwietniu 1948 roku zebrała się specjalna sesja Zgromadzenia Ogólnego, sprawa przyszłości Palestyny została przekazana do tzw. Pierwszego Komitetu (Politycznego), który miał rozpatrzyć dwie sprawy skierowane do osobnych podkomisji: kwestię przeszłego rządu w Palestynie oraz środków do ochrony Jerozolimy. Do zakończenia mandatu i wycofania Brytyjczyków pozostał niecały miesiąc, wrogość strony arabskiej wobec aktywności ONZ była jawna, w Palestynie trwały już w zasadzie działania wojenne⁴². 5 maja Rada Powiernicza przedstawiła swoje rekomendacje Zgromadzeniu Ogólnemu, stwierdzała w nich, iż najlepszym rozwiązaniem dla Jerozolimy będzie mianowanie przez mandatariusza neutralnej osoby, akceptowanej zarówno przez stronę arabską, jak i żydowską, jako specjalnego komisarza miejskiego (*Special Municipal Commissioner*), który przejąłby kompetencje dotychczasowego Brytyjskiego Wysokiego Komisarza⁴³. 14 maja stanowisko to objął za zgodą obu stron oraz Wielkiej Brytanii Harold Evans.

W dalszym ciągu nie było jednak decyzji dotyczącej ostatecznego rozwiązania sprawy przyszłości Jerozolimy, wszystkie musiały zapaść do 18.00 wieczorem 14 maja, co odpowiadało północy z 14 na 15 maja w Palestynie, kiedy to mandat miał wygasnąć. W nocy 13 maja na sesji Pierwszego Komitetu rozpoczęto obrady od raportu na temat przeszłego rządu w Palestynie. Z powodu niemożności osiągnięcia kompromisu, 14 maja Pierwszy Komitet przyjął wniosek o przesłaniu raportów podkomisji pod obrady Zgromadzenia Ogólnego bez przyjmowania rekomendacji. Na godzinę przed wygaśnięciem mandatu rozpoczęła się na forum Zgromadzenia Ogólnego dyskusja o przyszłości Jerozolimy, na wokandę trafił wniosek popierany przez Francję i USA o przekazaniu Jerozolimy pod tymczasową administrację ONZ⁴⁴. Przeciwno były: państwa muzułmańskie Egipt, Irak, Syria, Afganistan, Jemen. Krytyczne uwagi zgłosili także reprezentanci Polski i Ukrainy⁴⁵. Jednak zanim przeprowadzono głosowanie, reprezentant Iraku zabrał głos i ogłosił, że minęła godzina 18.00 i dlatego „gra skończona”. Mimo wszystko gło-

⁴¹ *Ibidem*, s. 33.

⁴² J. Pappé, *op. cit.*, s. 144 i nast.

⁴³ *UN Official Records of the Second Special Session of the General Assembly*, vol. 1: *Plenary Meetings of the General Assembly. Summary Records of the Meetings 16.04.1948-14.05.1948*, New York 1948, s. 16-17.

⁴⁴ Tekst propozycji zob. Document A/C.1/298, [w:] *UN Official Records of the Second Special Session of the General Assembly, Annex to vol. 1 and 2*, New York 1948, s. 37-42.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 29-33.

sowanie, w którym wniosek przypadł, przeprowadzono. Jerozolima pozostała bez statutu i zarządcy – obowiązywały więc dalej przepisy rezolucji 181 (II) oraz urzędował Specjalny Komisarz Miejski⁴⁶. Podczas tego samego posiedzenia przyjęto rezolucję zwalniającą Komisję Narodów Zjednoczonych do spraw Palestyny z obowiązków, natomiast 20 maja hrabia Folke Bernadotte, prezydent szwedzkiego Czerwonego Krzyża, został powołany na mediatora Narodów Zjednoczonych w Palestynie⁴⁷.

W tym samym czasie w Palestynie ogłoszono powstanie Państwa Izrael, uznanego przez USA i ZSRR. Izrael został natychmiast zaatakowany przez państwa arabskie, rozpoczęła się pierwsza wojna arabsko-izraelska. W czerwcu 1948 roku, podczas walk Bernadotte ogłosił propozycję rozwiązania problemu Jerozolimy, od maja faktycznie podzielonej i pozostającej pod okupacją wojsk jordańskich i izraelskich⁴⁸, w której postulował włączenie miasta do państwa arabskiego⁴⁹. Spotkało się to z dramatyczną reakcją Żydów. W odpowiedzi izraelski rząd tymczasowy pisał do mediatora: „[...] naród żydowski, Państwo Izrael i Żydzi z Jerozolimy nigdy nie zaakceptują arabskiej dominacji w Jerozolimie, bez względu na to, jaką formalną autonomią miejską i prawem dostępu do żydowskich miejsc świętych będą się cieszyć”⁵⁰. W sukurs Izraelowi przyszła negatywna postawa ZSRR w tej kwestii w ONZ. W zasadzie państwa arabskie również nie były zadowolone z propozycji Bernadotte, bowiem w tym czasie narastał konflikt między państwami arabskimi a Jordanią okupującą wschodnią część Jerozolimy i prowadzącą samodzielną politykę mającą na celu włączenie do Jordanii okupowanej części Palestyny⁵¹. We wrześniu 1948 roku, mimo ostrzeżeń żydowskich i amerykańskich Bernadotte udał się ze swojej dotychczasowej siedziby na Rodos do Jerozolimy, gdzie został zamordowany przez radykalne prawicowe żydowskie ugrupowanie terrorystyczne – Grupę Sterna. Na forum ONZ rozpatrywano jeszcze jeden wniosek tragicznie zmarłego mediatora, wysłany do Nowego Jorku dzień przed śmiercią. Proponował w nim zmiany terytorialne dwóch interesujących nas państw: przyznanie Galilei Izraelowi w zamian za przyłączenie Negewu do państwa arabskiego, w odniesieniu do Jerozolimy zarzucił poprzedni pomysł i postulował wyłączenie jej pod administrację międzynarodową z maksymalną autonomią lokalną: arabską i żydowską⁵². Ta propozycja również nie znalazła zwolenników, prezydent Truman sugerował, że jakiegokolwiek zmiany terytorialne mogą zostać wprowadzone tylko za zgodą Izraela, zaś tymczasowy izraelski rząd odrzucał pomysł i szykował się do militarnego zajęcia Negewu⁵³.

⁴⁶ E. H. Bovis, *op. cit.*, s. 55-57.

⁴⁷ A. Patek, *op. cit.*, s. 103 i nast.

⁴⁸ M. Gilbert, *Israel. A History*, London 1998, s. 198 i nast.

⁴⁹ *Text of suggestions presented by the United Nations Mediator on Palestine to the two parties on 28 June 1948* (doc. nr S/836), [w:] United Nations Security Council Official Records, Third Year Supplement for July 1948, New York 1948, s. 18-21.

⁵⁰ E. H. Bovis, *op. cit.*, s. 62.

⁵¹ *Ibidem*, s. 64.

⁵² Więcej na temat planu zob. A. Patek, *op. cit.*, s. 146-150.

⁵³ E. H. Bovis, *op. cit.*, s. 65-67.

Kwestia Jerozolimy w dalszym ciągu pozostawała na forum ONZ. Zgromadzenia Ogólne powołało 11 grudnia 1948 roku Komisję Koncyliacyjną dla Palestyny (Palestine Conciliation Commission), która miała między innymi przedstawić na najbliższej sesji Zgromadzenia Ogólnego propozycję implementacji umiędzynarodowienia Jerozolimy⁵⁴. Nowa propozycja dotycząca statusu Jerozolimy została przedstawiona we wrześniu 1949 r. Do tego czasu udało się nowemu mediatorowi Narodów Zjednoczonych Ralphowi Bunchowi doprowadzić do zawieszenia broni pomiędzy walczącymi stronami. W tej propozycji postulowano podział Jerozolimy na dwie strefy nadzorowane przez Komisarza Narodów Zjednoczonych odpowiedzialnego przed Zgromadzeniem Ogólnym. Propozycja została odrzucona zarówno przez Izrael, jak i Jordanię. W ONZ tymczasem, w obliczu rzeczywistego podziału miasta i braku jakiegokolwiek realistycznej propozycji powrotu do umiędzynarodowienia, pojawił się nowy pomysł rozwiązania kwestii Jerozolimy. Europejskie państwa protestanckie zasugerowały rozwiązanie zgłaszane kilkakrotnie na forum ONZ⁵⁵ – tak zwane funkcjonalne podejście do umiędzynarodowienia miasta. Oznaczało ono podział miasta na dwie części pod faktyczną jurysdykcją Izraela i Jordanii, jednak pod auspicjami ONZ. W tej sytuacji na forum międzynarodowym wykrystalizowały się dwa obozy. Ten skoncentrowany na przeforsowaniu funkcjonalnego umiędzynarodowienia Jerozolimy wspierały USA i Wielka Brytania. Motywy grupy były tu dość oczywiste. Krajom protestanckim oraz Amerykanom chodziło o możliwie najszybsze zakończenie konfliktu⁵⁶. Drugi obóz, złożony był z dość niezwyklej, egzotycznej koalicji krajów katolickich oraz komunistycznych wspierany przez Watykan, forsował w dalszym ciągu ideę terytorialnego (rzeczywistego) umiędzynarodowienia miasta⁵⁷.

Za postawą ZSRR i bloku wschodniego stały te same pragmatyczne cele, które spowodowały poparcie dla idei podziału Palestyny oraz wspieranie Izraela w pierwszym okresie po ogłoszeniu niepodległości. Arnold Krammer stwierdza, że „Kreml kierował się w swojej początkowej decyzji dogmatycznym niedoszacowaniem potencjału antyzachodnich sentymentów świata arabskiego w kontraście do przeszacowania ograniczonych korzyści, które wydawało się oferować wsparcie udzielone państwu żydowskiemu”⁵⁸. Departament Badań Brytyjskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych opisywał te motywy następująco: „W świetle wcześniejszych wypowiedzi na temat syjonizmu wydaje się oczywiste, że sowieckie poparcie sprawy Izraela w Organizacji Narodów Zjednoczonych, natychmiastowe uznanie międzynarodowe Izraela, zgoda na eksport broni i emigracji mężczyzn w wieku poborowym do Izraela w krytycznych miesiącach przed i po wygaśnięciu

⁵⁴ *General Assembly*, “International Organization”, vol. 3, nr 1 (sierpień 1949), s. 493-495.

⁵⁵ Propozycja anglikańskiego Arcybiskupa Cantenbury z 31.10.1949 roku oraz Szwecji z 05.12.50, [w:] M. Hirsch, *op. cit.*, s. 39, 45 i 160.

⁵⁶ Sh. Slonim, *op. cit.*, s. 123.

⁵⁷ S. Ferrari, *The Holy See and the Postwar Palestine Issue: The Internationalization of Jerusalem and the Protection of the Holy Places*, “International Affairs”, vol. 60, nr 2 (wiosna 1984), s. 266 i nast.; zob. także: E. B. Glick, *The Vatican, Latin America, and Jerusalem*, “International Organization”, vol. 11, nr 2 (wiosna 1957), s. 213-219.

⁵⁸ A. Krammer, *Soviet motives in the Partition of Palestine, 1947-1948*, “Journal of Palestine Studies”, vol. 2, nr 2 (zima 1973), s. 118-119.

mandatu było raczej manifestacją antybrytyjskiej niż prosyjonistycznej polityki⁵⁹. W późniejszym okresie Stalinowi chodziło przede wszystkim o wyparcie z regionu Wielkiej Brytanii, która jeszcze wciąż wspierała wojskowo Jordanię. Przykładowo, w grudniu 1949 roku Tsarapkin oskarżał USA i Brytyjczyków o wywołanie wojny z Izraelem w celu odbudowy kontroli brytyjskiej w Jordanii⁶⁰. Wsparcie idei umiędzynarodowienia Jerozolimy przez blok wschodni wydaje się jedynie narzędziem do osiągnięcia tego celu.

Watykan do maja 1948 sprzeciwiał się jakimkolwiek podziałom Palestyny⁶¹. Dopiero okupacja Jerozolimy przez wojska izraelskie i jordańskie wpłynęła na zmianę poglądów i spowodowała publiczne ogłoszenie stanowiska Stolicy Apostolskiej o konieczności terytorialnego umiędzynarodowienia miasta w dwóch encyklikach: *In Multiplicibus Curis* (1948) i *Redemptoris Nostri Cruciatu* (1949)⁶². W pierwszej z nich papież wskazywał na „celowość nadania międzynarodowego charakteru Jerozolimie i jej okolicom”⁶³. Poparcie tej idei przez katolickie państwa latynoamerykańskie, jak stwierdza Glick, było wynikiem znaczącego wpływu dyplomacji watykańskiej⁶⁴.

Przewaga liczebna zwolenników terytorialnego umiędzynarodowienia Jerozolimy, mimo braku szans na jego realizację spowodowała, że 9 grudnia 1949 roku Zgromadzenie Ogólne przegłosowało wnioski Komitetu Politycznego o całkowitym terytorialnym umiędzynarodowieniu miasta (rezolucja nr 303 (IV)). W odpowiedzi rząd izraelski podjął decyzję o przeniesieniu urzędów centralnych do Jerozolimy z Tel Awiwu z dniem 1 stycznia 1950 roku⁶⁵. Premier Izraela Dawid Ben Gurion przeniósł swój urząd do Jerozolimy 14 grudnia 1949 roku. Król Jordanii 10 grudnia 1949 roku ogłosił całkowity sprzeciw dla umiędzynarodowienia miasta. Mimo faktycznego podziału miasta i iluzorycznych szans na jego umiędzynarodowienie, w Radzie Powierniczej rozpoczęły się prace nad statutem Jerozolimy, który ogłoszono w kwietniu 1950 roku⁶⁶.

24 kwietnia Zgromadzenie Narodowe Królestwa Jordanii przegłosowało formalne potwierdzenie unii Wschodniej Jerozolimy i Zachodniego Brzegu Jordanu z Jordanią⁶⁷, trzy dni później decyzję tę *de facto* uznała Wielka Brytania. Państwa arabskie faktycznie uznały zwierzchnictwo Jordanii nad Wschodnią Jerozolimą w maju tego samego roku.

⁵⁹ PRO FO 371/75200, FO Research Department Memorandum “The attitude of the Soviet Union and Satellites to Israel”, 16.05.1949, no MIS/13/49.

⁶⁰ E. H. Bovis, *op. cit.*, s. 79.

⁶¹ S. Ferrari, *op. cit.*, s. 267.

⁶² P. C. Kent, *The Lonely Cold War of Pope Pius XII. The Roman Catholic Church and the Division of Europe, 1943-1950*, London 2002, s. 252-254; R. P. Stevens, *The Vatican, the Catholic Church and Jerusalem*, [w:] *The Legal Aspects of the Palestine Problem with Special Regard to the Question of Jerusalem*, ed. by H. Koechler, Wien 1981, s. 176-178.

⁶³ S. Ferrari, *op. cit.*, s. 267.

⁶⁴ E. B. Glick, *op. cit.*, s. 219.

⁶⁵ *A statement by the Prime Minister David Ben Gurion concerning removal of the government institutions to Jerusalem*, 05.12.1949, [w:] *The Jerusalem Question and its Resolution...*, s. 82.

⁶⁶ *General Assembly Official Records, Fifth Session, 1950, Supplement 9, (A/1286), Annex 2*, New York 1950, s. 19-27.

⁶⁷ *Resolution of the newly elected National Assembly of Transjordan*, 24.04.1950, [w:] *The Jerusalem Question and its Resolution...*, s. 147.

17 kwietnia 1950 roku Tsarapkin ogłosił wycofanie poparcia ZSRR dla pomysłu umiędzynarodowienia Jerozolimy⁶⁸. Taką postawę zapowiadał już brak współpracy reprezentacji radzieckiej nad statutem Jerozolimy w Rady Powierniczej. Był to faktyczny koniec wysiłków na arenie międzynarodowej mający na celu umiędzynarodowienie Jerozolimy. Przez następne 17 lat miasto pozostawało pod jurysdykcją Izraela i Jordanii. Ostatni raz na temat Jerozolimy debatowano w 1953 roku, od tego czasu do 1967 roku ta kwestia nie pojawiła się na forum ONZ⁶⁹. Losy miasta zmieniły się dramatycznie po wybuchu w czerwcu 1967 roku kolejnej, już trzeciej wojny arabsko-izraelskiej. Miasto zostało zajęte przez wojska izraelskie i pozostaje w rękach żydowskich do dzisiaj, stanowiąc jeden z kluczowych i najtrudniejszych do negocjowania elementów konfliktu palestyńsko-izraelskiego.

Historia Jerozolimy w XX wieku pokazuje dobitnie, że wszelkie próby ustanowienia międzynarodowego nadzoru nad miastem rozbijały się o sprzeczne interesy wielkich mocarstw w tym regionie. Zarówno debata nad wprowadzaniem umiędzynarodowienia miasta w latach 20. jak i druga jej odsłona, podczas debaty w ONZ w latach 40., pokazują, że żaden z ważnych aktorów międzynarodowych, w obu przypadkach z wyjątkiem Watykanu, nie traktował tego rozwiązania jako priorytetu. Na impasie międzynarodowym skorzystał Izrael i Jordania, które faktycznie podzieliły miasto w wyniku operacji militarnej. Przypadek Jerozolimy pokazuje także zmierzch idei terytorialnego umiędzynarodowienia jako sposobu rozwiązywania problemów spornych obszarów w stosunkach międzynarodowych. Moim zdaniem przyszłość Jerozolimy wydaje się przesądzona, zostanie ona podzieloną stolicą dwóch niepodległych państw: żydowskiego i palestyńskiego. Wydaje się, iż jest to jedyne sprawiedliwe rozwiązanie konfliktu.

⁶⁸ Sh. Slonim, *op. cit.*, s. 169-170.

⁶⁹ M. Hirsch, *op. cit.*, s. 5-6.

Walter Posch

IRAN AND THE SHIA OF IRAQ

The rise of Shia influence in Iraqi politics has caused suspicion among (predominantly Sunni) Arab leaders and Western analysts alike. Questions arose how strongly Iran will be able to influence Iraqi affairs. Views on Tehran's influence are divided: some point out that the Shia of Iraq are so different from the Iranian that Tehran wields only a limited power in Iraq; in this case, they tend to idealize Iraq's Shia leaders, either as political quietists, as e.g. Grand Ayatollah Sistani, or as secularists, as e.g. Ibrahim al-Jafari. Others, however, see Tehran behind any group and any perpetrator of hostile acts against Western interests; in that case, they tend to hint at Sistani's Iranian origin and family interests in Qom, and hint at the Iraqi oppositions' long stay in Iran.

As seen from Tehran, the overthrow of Saddam Hussein poses chances and challenges: at best, a Tehran friendly government will come to power, the Iraqi society will be Islamised, the country will stabilise and tensions with the US will ease; at worst, the new Iraqi government will have to keep distance from Tehran so as not to come into view as Iranian stooges, the security situation will further deteriorate and tensions with the US will grow. Although many in Tehran consider US losses in Iraq not without a certain satisfaction, they on the other hand fear that instability in Iraq will affect Iran's border provinces and inflame dormant ethnic and sectarian strife in their own country. Iran, not unlike any other country in the region, strictly objects against the partition of Iraq and Kurdish independence. As for now, Tehran can claim to be in an advantageous position since the victory of the Shia-dominated "United Iraqi Alliance" was indeed disappointing for the US and encouraging for the mollahs: at least three of the main parties (PUK, SCIRI, Dawa) are close to Tehran, and one of them, SCIRI has intense relations with the political and military power of the Iranian theocracy. At the same time, Tehran has

all reasons to avoid too provocative behaviour towards the US; moreover, Iran has grudgingly accepted that the US will not leave Iraq – lest the Gulf region – soon. Both, the US and Iran will continue to pursue their interests in Iraq and neither will be able to impose its will upon the Iraqis. Iran however is in an advantageous position thanks to its geographic proximity, cultural affinity, and the fact, that it has over the years hosted important Iraqi political parities. But this influence does not mean that Tehran could control the Shia of Iraq, as many tend to believe.

The Shia of Iraq

Iraq's Shias are not a homogeneous group. Most of them are Arabs but there are also significant numbers of Faili Kurds, Turkmens, Persians and other nationalities. Among the Arabs, tribal and local affiliations still play an important role. For historic reasons the Shia denomination prevailed among the lower classes, as for example peasants and marsh dwellers, most of whom left for the slums of major cities. This does not mean that there have been no Shias in other strata of the society¹. Iraq's Shias did not form a unified monolithic bloc and neither they were isolated from the rest of the society: Sunni-Shia intermarriage in the Baghdad region for instance is rather rule than exception, and for the more secular layers of the Iraqi society a person's belonging to a peculiar denomination hardly played any role at all. The concept of a tripartite Iraq, i.e. Sunni, Shia and Kurds is therefore deeply flawed, for either one categorises the Iraqi people in religious terms – Shia and Sunna, or in ethnic terms – Kurds and Arabs, or –why not by using the terminology of classes. The latter approach might even have been a more useful one. Iraq would not have been divided into three big chunks of Sunnis, Shias and Kurds but into economically powerful mafia-like family enterprises with political outlets (parties or movements) and growing disappointment with this situation expressed through increasing Islamisation. If one decided to approach Iraq this way, it would be easier to understand, for instance, the movement of Moqtada al-Sadr. Nevertheless, the Islamisation of the Iraqi society in the last years of Saddam Hussein's rule and the distrust of the dominating Tikriti clans against the Shia majority, contributed to a more assertive Shia consciousness. At the same time, one should bear in mind, that Iraqi Shia political groups are in many cases organisationally linked to other Arab countries and they are more deeply immersed in Islamist internationalism than the Iranians, where the Shia confession is integrated in Iranian nationalism². But this consciousness has in no way been contradictory to Iraqi nationalism or patriotism as one could see during the long war against Iran: Iranians are aware of this and are trying to keep a low profile, or at least not to overplay their card of confessional brotherhood.

¹ See the analysis by H. Battatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton 1978/London 2004, pp. 44f.

² F. Abd al-Jabar, *The Shia Movement in Iraq*, London 2003, pp. 235, 237.

Main Shia Islamist Parties of Iraq

Iraq has given birth to several political Shia-Islamist movements in reaction against communism and atheism of the 1960s and against the Baath socialist-nationalist dictatorship of the 1970s. The Iran-Iraq war increasingly detached exile groups from inner affairs of Iraq, making them more dependent on Tehran. Only some cells of the Dawa party and other, minuscule political groups have survived in Iraq since before 1980. When Saddam fell, only two genuine and influential Iraqi Shia organisational structures have survived: the Marja'iyah (i.e. the traditional clergy) headed by Grand Ayatollah Sistani, and the originally clandestine Movement of Sadr Thani, lead by Moqtada al-Sadr. Politically, Shia unity depends nowadays on the degree to which Sistani and Moqtada are capable of cooperation. Other Shia parties, Islamist and secularist alike, are of lesser importance, though they provide mainly experienced brainpower and functioning party structures. The most important are the Dawa-Party and SCIRI: both with ties to Iran.

“The Party of the Islamic Call – Dawa” (*Hizb Da'wa al-Islamiyya*) is the oldest Iraqi Shia Islamist party; in the 1980s and 1990s it split into various branches since several influential members disagreed with the Iranians on theological and political issues³. Parts of the Dawa have been pressed by Tehran to join SCIRI, yet most branches have resisted. Its branches in Lebanon and Kuwait were involved in terrorist activities against Saddam's regime throughout the 1980s. During the 1990s some branches in Western Europe embraced more democratic views, but the party remains Islamist and its prominent members as e.g. al-Jafari insist on Islam playing a major role in public life. The exile organisation does not yet seem united with the remnants of the Iraqi Dawa, at least they were running as a separate formation in the United Iraqi Alliance.

“The Supreme Council for the Islamic Revolution in Iraq – SCIRI” (*Al-Majlis al-A'la li-th-thawrati l-islamiyya fi-l-'Iraq*)⁴ has since the beginning been an Iranian project and should have functioned as a front organisation for many Islamist groups, including Sunnis⁵. Among them the Iraqi-Kurdish Hizbullah, run by Muhammad Khalid Barzani, the cousin of Kurdistan Democratic Party leader Mas'ud Barzani and leader of the Barzani's influential Naqshibandi order of Dervishes⁶. But in the end, SCIRI became a solely Shia endeavour dominated by the influential Iraqi al-Hakim family. SCIRI has access to the very core of Iran's political power. Two members of SCIRI's leadership council – Ali al-Taskhiri and Mahmud al-Hashimi al-Shahroudi – serve in the Islamic Republic of Iran's Supreme leaders' office; the Iraqi refugee Shahroudi has even been appointed by Kha-

³ R. Shanahan, *The Islamic Da'wa Party: Past Development and Future Prospects*, „Middle East Review of International Affairs”, 8/2 June 2004, pp. 16-25; for the ramifications of the Dawa splinter groups see: Jabbar (2003), pp. 257f.

⁴ Literature provides also the acronym SAIRI standing for *Supreme Assembly for the Islamic Revolution in Iraq*. However, the proper acronym is SCIRI. See the party's homepage: <http://www.sciri.btinternet.co.uk..>

⁵ F. Abd al-Jabar (2003), pp. 235-255.

⁶ W. Posch, *Irak unter Saddam Hussein. Das Ende einer Ära? Historischer Hintergrund, Akteure, Szenarien*, (Studien und Berichte 13) Vienna 2002, p. 156.

meni to the post of Iranian justice minister. And SCIRI's military wing, the Fay-laq Badr (Badr Brigade), was trained, equipped, and staffed by the Iranian Pasdaran, the Revolutionary Guards.

Of more limited importance are the "Organisation of Islamic Action – MAI" (*Munazzamat al-Amal al-Islami*), which is a political body representing the clerical families of the Modarresi and Shirazis, who over years have opposed Khomeini; and the Iraqi Hizbullah. This group led by Abdalkarim Abu l-Hatim al-Muhammadawi has been the last remaining resistance movement in South Iraqi marshes. Another home-grown organisation is *Fadhilah/Virtue*, a party based in Basra, where it imposed strict Islamic laws on the population. The party was founded by Muhammad Ya'qubi of Najaf, a follower of Moqtada's father, who fell off with Moqtada and insisted that he was the chosen successor of Muhammad Sadiq Sadr.

Finally, one has to comment on the *United Iraqi Alliance* (UIA list 169). It is not as much a political party as a loose framework unifying secular and Islamist Shia parties under the lead of the Dawa and the SCIRI, created for the purpose of the elections of January 2005. The list is often referred to as the Sistani list, even though Sistani himself is trying to keep his impartiality and does not qualify for voting, as he has no Iraqi citizenship. Long-time opposition leader, Ahmad Chalabi, was the mastermind in forging the alliance between the parties involved, including clerical firebrand Moqtada al-Sadr⁷ who declines to vote in any elections as long as the occupation continues⁸ but who did not object to his followers casting their ballots and forming their own list. As of 23rd February 2005⁹ the allocation of seats to the Shia Islamists inside the UIA was as follows: 18 seats to SCIRI; 15 seats to Islamic Dawa Party; 9 seats to the Islamic Dawa Party-Iraq organisation; 9 seats to the Islamic Virtue Party; 13 seats to the Shia Islamic Council; 4 seats to the Faili Kurds; and 21 seats to Al-Sadr's Current. This means that the UIA holds 89 of the total of 140 seats. This does not make them the dominant majority, but they are a very powerful block capable of dominating Iraq's National Assembly if they keep the UIA together and are capable of forging a coalition. As one can clearly see, the main questions are whether all these groups can hold together, and whether their political aims will remain focused on certain core issues, as e.g. the constitution. Most likely, there may arise a rift between the groups or inside the parties between radicals and pragmatists: a fact parties are aware of. Here is where Sistani comes in: as arbiter and moderator who alleviates dissents and tries to find compromise. But the mortar, which in the end will hold together the UIA – in cooperation with Sistani – will be the pragmatists in the Dawa and SCIRI as well as Ahmad Chalabi. In case of success, the UIA would be in the unique position to comprise three different political currents of Shia Islamism: the Iraqi one – the Dawa-Iraq, and two exiled ones: the pro-western with Jafari and Ahmad Chalabi, and the pro-Iranian

⁷ B. Bull, *The coming of Shia Iraq*, „Prospect”, November 2004, pp. 38-45.

⁸ M. 'Arshi, M. Sadr, *Ta zamani ke eshghalgaran dar 'Eraq hastand vared-e siyosat nemi shawani/ will not join politics as long as the occupiers are in Iraq*, „Aftab-e Yazd”, 4 Esfand 1383/22 February 2005, (www.aftabyazd.com).

⁹ Numbers of Al-Hayat as reported by Juan Cole see: www.juancole.com as of 23rd February 2005.

(SCIRI) one. In other words, UIA could use well-established contacts with the two most serious adversaries in the region, the USA and Iran, both of whom are – for different reasons – uncomfortable with the unpredictable power of Mashhad-born Grand Ayatollah Seyyed Ali Hussaini Sistani, who is one of if not *the* most important religious leader of the Shia worldwide.

The Shia Clergy

One of the major differences between Shia and Sunni Islam is the fact that Shias know an equivalent of the clergy, whereas Sunni Islam is a state-run affair. Sistani is one of approximately two dozen Grand Ayatollahs and the head of the respected Hawza Ilmiya in Najaf: a theological body of Shia learning. The prestigious shrine of Imam Ali in Najaf apparently belongs to his jurisdiction. Thanks to his being a *marja'-e taqlid*, a “source of emulation”, many pious Shias from all over the world follow his rules and regulations (*fatwas*) and pay him a certain tax (*khums*). An administrative apparatus of representatives (called *jihaz*) supports the *marja'*. The system that decides when and how one could become a *marja'* is not really fixed but public acclamation, the number of theology students, recognition by peers and, to a lesser degree, by the political authority play an important role¹⁰. The rulings of a *marja'* are binding for those who emulate him, whether it is about fasting, divorce, participation in elections or homeland defence (*jihad*). The authority and institution of the *marja' al-taqlid* is the *marja'iyah*. When Sistani insists on the authority of the *marja'iyah*, he seems in most cases to mean the five Grand Ayatollahs of Najaf, of whom he is the most revered one. In general, the *marja's* have abstained from politics and prefer to play the role of higher spiritual instances. Many observers drew the wrong conclusion from the *marja's* apparent reluctance in engaging in politics. It is to be noted that, as religious authorities, they even dared to challenge Saddam Hussein on matters of moral and Islam in the society¹¹. Yet, the Baath regime constrained the activities of the clergy and brutalized them after the 1991 *intifadha*. Najaf consequently ceased ground against the theological centres of Qom in Iran.

Although religious authority is not hereditary, many families have for generations monopolised certain posts of the clerical hierarchy. The most important of these families are the Khalisi, the Hakim, the Sadr, the Kashif al-Ghita, the Bahraluloum, the Kubba (Iraqi Arabs) as well as the Modarresi, the Shirazi, the Khoei, the Haeri (Iranian and mixed Iranian–Iraqi). Most of them have family members in influential positions in the economy and politics. Typical examples include Ayatollah Bahraluloum, whose son used to be Iraqi oil minister as well as the fact that

¹⁰ Cf.: A. W. Terril, *Nationalism, Sectarianism, and the future of the U.S. Presence in Post-Saddam Iraq*, „Strategic Studies Institute”, July 2003, p. 22; L. Al-Rachid, *Du Bon Usage du Chiisme Irakien*, „Politique Internationale” 2003, no. 101, pp. 95-111 and W. Buchta, *Who rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*, Washington 2000, p. 54.

¹¹ See the analysis of F. Abd al-Jabar, *The Genesis and Development of Marjaism against the State*, Jabar (2002), p. 61-85.

some families have monopolised entire political parties or movements (Modarresi, Hakim, Sadr).

The *marja's* have at their disposal vast financial resources. Taxes and donations they receive are invested in foundations, and the revenues gained are re-invested in charities that support students and conduct similar activities. The most important foundations are the London-based Al-Khoei foundation, named after Sistani's teacher, al-Khoei, and directed by members of the al-Khoei family¹², yet, there are numerous others under the control of prominent and famous clerical families, as e.g. the Shirazi, the Modarresi and the Bahraluloums. Sistani has also a say in the prosperous al-Khoei and Aalulbayt foundations. Moreover, a plethora of well-established foundations, research institutes and technology centres, hospitals, and libraries in London, Damascus, Qom, Mashhad, Tehran, and Pakistan are more directly related to him¹³. Statistics on the money he retrieves from his followers are generally not available, but in December 2003 Sistani's representative in Qom (Iran) reportedly sent him donations of USD 3.5 million from his followers in Iran¹⁴. Judging from Sistani's popularity among the faithful Shia and his worldwide activities, the total amount must be remarkable.

Theologians trained in Najaf and Kerbala play an important political role in Iraq, Lebanon, the Gulf states, and Iran. Most clerical members of Iran's political elite, for example, have spent some time studying in Iraq where they made contacts with Iraqi and Lebanese scholars and politicians. Political support for Shia Islamist groups was therefore only natural, once they came to power in Iran. Tehran hopes that these contacts will now pay off and strengthen its position in Iraq and beyond.

Najaf was also a center where modern Arabic political thought like Pan-Arabism, the Palestinian cause, Seyyid Qutb's *jahiliyya*-theory, and similar standards of modern Islamism were discussed and compared with Shia theology. For historic reasons, the Persian influence was strongest among the clergy in the holy cities of Najaf, Karbala, Samarra and Kazimain. The bond between the Shia clergy in Iran and Iraq is still very strong and intermarriages are so common that in many cases it is difficult to tell whether the offspring is Persian or Arab; Iranians and other non-Arabs continue to play a dominant role among the higher echelons of the Shia clergy until this day. The five Grand Ayatollahs in Najaf are: Mirza Ali Hus-saini Sistani from Iran, Muhammad Ishaq Fayyadh of Pakistan, the Afghan Hussein Bashir Najafi (or al-Afghani), and Muhammad Sa'id al-Hakim, who hails from the famous Iraqi al-Hakim dynasty¹⁵.

¹² www.alkhoeifoundation.com.

¹³ See: www.sistani.org, www.seestani.com, www.najaf.org, and www.aalulbayt.org.

¹⁴ B. Dargahi, *Al-Sistani mixes tradition with modern outlook*, „Washington Times“, 9 March 2004.

¹⁵ Cf. W. Posch, *Die irakischen Schiiten nach dem Fall Saddam Husseins*, [in:] W. Feichtinger (ed.), *Irak 2003, Aspekte eines Umbruchs*, Vienna LVak 2003, pp. 101-154, see: p. 117.

Squabbles over Priority

Sistani is said to be the most important of all Grand Ayatollahs. He follows the political quietist school of Grand Ayatollah Abu l-Qasim al-Khoei (d. 1992), who himself succeeded Muhsin al-Hakim (d. 1972, father of the SCIRI leaders Muhammad Baqir and Abdulaziz), who was preceded by Borujerdi (d. 1961, the teacher of Khomeini). Borujerdi was the last unanimously accepted *primus inter pares* of all Grand Ayatollahs – or *marja' taqlid mutlaq*. The line of traditional *marja's* running from Borujerdi via Hakim and Khoei to Sistani is the Iraqi or Najaf School¹⁶, which rejects political activity of the clergy. Khomeini's Iranian school¹⁷ is in opposition to the Najaf tradition. Khomeini, who was himself a Grand Ayatollah and *marja' taqlid* attempted to unite the spiritual with the political power. His theory of the “guardianship of the jurispudent” (*velayat-e faqih*) was rejected – or ignored – by the clerical establishment of Najaf, who were then under the leadership of Al-Khoei, Sistani's teacher¹⁸. Until this day, almost all of the approximately twenty Grand Ayatollahs reject the Iranian system, while a semi-clandestine “Organisation for the Defence of the Right of the *marja* has been founded in London¹⁹”.

The relations with Iran

After the revolution, Khomeini and his followers introduced the *velayat-e faqih* in Iran. Today, his successor, Seyyed Ali Hussaini Khamenei, holds the post of *velayat-e faqih* and “Supreme Leader of the Islamic Revolution – Rahbar” (*rahbar-e enqelab-e eslami*). This function means that control of, among other things, the Armed forces, security and intelligence apparatus, and judicial bodies. As long as Khomeini was alive, this concept was to a certain degree credible in theological terms, thanks to Khomeini's personal charisma and high theological rank. His successor, Khamenei, though claims to be the leader of all Shias worldwide and highest *marja'*, found it a problem to be recognised by other Grand Ayatollahs. In effect, they never accepted Khamenei as an equal, lest as their leader, and many doubt whether he would ever be a full Ayatollah²⁰. The disagreement about who would be the highest spiritual leader of the Shias was of minor importance as long as Saddam Hussein controlled Najaf and the Iran-based Grand Ayatollahs were silenced by Tehran. Nevertheless, the existence of a functioning and powerful Najafi-based clerical hierarchy without constraint is a serious challenge to the Iranian system. It is more the case when some of these clerics wield considerable influence in Iran itself, as it is with Sistani, who rejects the system of the “guardianship of the

¹⁶ J. Al-Qazwini, *The School of Najaf*, [in:] F. Abd al-Jaber (ed), *Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, religion and social Movements in Iraq*, London 2002, pp. 245-264.

¹⁷ J. Al-Qazwini, *The School of Qom*, [in:] Jaber (2002), pp. 265-282.

¹⁸ Both Khoei and Sistani reportedly disliked Khomeini personally.

¹⁹ See: Buchta (2000) p. 48; London hosts many Sistani-friendly foundations and organisations.

²⁰ *Ibidem*, p. 48, 52f., *passim*.

jurisprudent". If Sistani were to be openly declared *marja' taqlid mutlaq*, the loss of prestige of Khamenei would aggravate and be a serious blow to the regime's reputation and even legitimacy²¹. For this reason, Khamenei has to remain involved in Iraqi affairs, and since he oversees Iran's armed forces, security services and judicial bodies, the question of clerical rank and hierarchy between Najaf and Tehran includes a serious security aspect.

The delivery of Najaf from Baathist constrains seemingly weakened Tehran's position even among those groups who accept the Iranian system. A trend towards splitting the Shia clergy's responsibility between Persians and Arabs has already emerged and some pro-Tehran groups ask why the same person (Khamenei) should be responsible for the Muslims of Iran and of Arab countries²². Their most vociferous voice is the Najaf-born Lebanese Grand Ayatollah Muhammad Hussein Fadhlallah, who since the mid-1990s has openly criticised the dominant role played by Iran²³. If this trend continues, Tehran's influence will remain only with Hizbullah, and without any chance to see Khamenei recognised as the head of the Shia elsewhere. Yet, it appears that Sistani and Khamenei carefully avoid any disagreement or at least do not let it surface; neither do they have any interest to start an open discussion on the legitimacy of the Iranian theocracy. They are rather interested to prolong the *status quo*, i.e. the Iranian system coexisting with Najaf. As long as the situation continues this way, Sistani will not challenge Khamenei, who treats Sistani with respect and politeness²⁴. In matters of protocol, one refers to Khamenei as "Supreme Leader of the Islamic Revolution" or the Supreme Leader in short. This title is more a reflection of his function as the head of Iran's power elite than of his standing among the Shias worldwide. On the other hand, it must not be forgotten that Khamenei has the power to seize all assets of Sistani's foundations and may harass his relatives, who reportedly fear the Iranian authorities, in Iran.²⁵ However, in the long run, Sistani will prevail and Khamenei's role will be more and more confined to its political function as head of the Iranian state apparatus.

Generation X

Sistani represents the elder, more traditionally-minded generation that lived in Iraq and survived Saddam Hussein's onslaughts unlike many other prominent Islamic thinkers and theoreticians who were systematically killed or expelled by the Baath regime. He too, like the Shiite politicians who have recently returned from their exile, fosters rather moderate political views. However, the movement of Moqtada

²¹ Posch (2003), p. 141.

²² Radio Free Europe/Radio Liberty, „Iraq Report", 6.31, 17th July 2003.

²³ R. Schaery-Eisenlohr, *Iran the Vatican of Shi'ism?*, „Middle East Report", 223/2004, pp. 40-43; one may also add (Grand?) Ayatollahs Shirazi and Modarresi.

²⁴ See www.khamenei.ir/EN/Message/detail.jsp?id=20040811A: Khamenei refers to Sistani and to himself simply with the technical term "ayatollah".

²⁵ B. Daragahi, *Al-Sistani mixes tradition with modern outlook*, „Washington Times", 9th March 2004.

al-Sadr challenges this relatively moderate trend in Iraqi Shia politics. The trend of radical Shiism emerged unbeknown to most observers in the 1990s, when Moqtada's father, Grand Ayatollah Muhammad Sadiq Sadr (or Sadr Than i.e. the second)²⁶ became popular among the disenfranchised masses of Shias in Sadr (then Saddam) City and the Marsh Arabs during the sanctions regime against Iraq. The Iraqi Regime tried to bolster Muhammad Sadiq's status in order to have an Arab "source of emulation" as opposed to the Persian Grand Ayatollah Sistani. Sadiq Sadr, who hailed from a very famous Iraqi Arab clerical family, attracted his followers partially through his own system of food-distribution to the poor, and partially by his unique combination of Islamic-Sharia law and tribal customs. After his assassination in 1999, his only surviving son, Moqtada al-Sadr, went into hiding only to re-appear after the US-led invasion. The existence of this extended network came to Western and Iranian observers as a surprise.

Moreover, Moqtada's movement was extremely successful and challenged ex-Baathis, the clerical establishment in Najaf, Iran and the USA alike. It consists of three components: the core clerical group, Moqtada's father's charity network, and spontaneous mobs²⁷. The last have by now been transformed into the Mahdi Army – Moqtada's ramshackle militia. The importance of this movement lies in the fact that it shares social base and populist approach with some other radical Islamist movements of the region that emerged in the 1990s. His followers, as e.g. the young combatants of the Taliban, the GIA or other radical groups, owe little to the refined political and theological discourse of the elder generation but share the experience of war and oppression. They are by and large young, urbanised, disenfranchised, disillusioned and detached from the traditional clerical hierarchy. They are Iraq's Shia version of an "Islamist Generation X", which knows that their aspirations for upward mobility will not materialise in the nearest future, which are highly politicised and more open to radical solutions of any kind²⁸.

Their main feature is a relative lack of Islamic education – Moqtada is a lightweight in Islamic theology and scholarship as in political thought. Moqtada offers neither a concise political system, nor a definition of what Iraq should look like; given the case he would get things run along the lines of his preference. He is, therefore, not to be compared with Khomeini who had a precise ideological vision and the political savvy to out-manoeuvre his opponents, but rather with the Taliban²⁹. Like them, Moqtada improvises somewhere between his understanding of Sharia and nationalism, as the citizens of Najaf could observe, when his men took over the town for a number of weeks. Since the disenfranchised followers of Moqtada al-Sadr are the result of the general "de-culturation" of Iraq's society, co-

²⁶ His brother, Muhammad Baqir Sadr, is Sadr I. He was one of the most respected Shia theologians and political theorists. Saddam Hussein's henchmen murdered him in 1980.

²⁷ Jabar (2003), p. 26.

²⁸ Jenny White first used the term "Islamist Generation X" in her study of Turkish Islamism and vernacular politics. By this, she meant (a) the young, urban generation who (b) have loosened if not lost their ties to the traditional Islamic institution (in their case: patrons and brotherhoods), but are (c) religiously educated and (d) live in dire economic circumstances with no chance for amelioration of their economic situation. See: J. B. White, *Islamist Mobilisation in Turkey. A Study in Vernacular Politics*, Washington D.C. 2002, p. 132.

²⁹ Bull, p. 39.

produced by a decade of economic sanctions and Saddam Hussein's crony-based dictatorship, they are nevertheless a genuine, nativist Iraqi political power, to be reckoned with³⁰.

Sistani's Politics

The fact that Sistani does not support the Iranian system of *velayat-e faqih* made many observers mistakenly perceive him as apolitical or a kind of secularist³¹, neither of which is true. Sistani, whose political vision includes Islamic and democratic tenets, denies the higher clergy the right to run the government, though he is clear about pushing the society in a more Islamic direction. He wants the *marja'iyyah* to stay aloof of politics, transcending party politics, and giving the direction matters more than aspiring political power that could only destroy his moral credit, as it happened with the clerics in Iran. Sistani's *fatwas* and political statements directed and formulated the political claims of Iraq's Shia. Recurring topics are the sovereignty of Iraq, democracy, and Islamic values. Although most Western observers will not be enthusiastic about the Islamic direction Sistani heads for, he must be credited for his peaceful methods and, unlike Khomeini's followers, not encouraging the use of violence against political competitors. Sistani, in our view made two points clear; first: that he will remain in the political game for the foreseeable future, and second: that, if not equal to Sistani, Moqtada is at least the 'number two' in Iraq's Shia movement.

Step I: Setting the Stage and restoring the Marja'iyyah's authority

Sistani did certainly not step into politics voluntarily; he was forced to do so by the chaotic circumstances in the aftermath of the US-led invasion. Sistani issued immediately *fatwas*³² in order to interdict looting, random killings of Baath members and any acts of anarchy. He was helped by the organisational structures that Saddam Hussein could not entirely destroy – the *marja'iyyah*'s networks of mosques and other institutions. Furthermore, Sistani encouraged the spontaneous constitution of neighbourhood committees to facilitate distribution of aid and to provide rudimentary security structures³³. These committees served also as bases for Islamisation of the daily life, as e.g. the interdiction of alcohol consumption and obligation to wear Islamic garments for the women. The spontaneous organisation was so efficient that it was able to structure the masses of pilgrims, who flooded Najaf

³⁰ Cf. Jabar (2003), p. 25f.

³¹ E. Schmitt, *U.S. Officials Say a Theocratic Iraq Is Unlikely*, „New York Times“, 7 February 2005.

³² The first point of his *fatwa* is clear enough: “Reject any foreign rule in Iraq”, see: www.sistani.org/messages/eng/ir2.htm.

³³ The introduction of his *fatwa* reads: “to fill the current vacuum with suitable and devout people. To cooperate in restoring law and order by establishing councils for each province [...] and district whereby well-known spiritual figures and committed older members of the community, heads of tribes and others can assist in organizing the affairs of the country and restore law and order to each area.”

and Karbala at Ashura in 2003³⁴. In the few weeks immediately following the fall of Saddam, Shia groups managed to create structures that replaced those of the once omnipresent Baath party. In the end, an Iraqi Shia civil society came into existence with Sistani being its rallying force. What has to be made clear, is the fact that this is a very Islamic and from its definition anti-occupation minded civil society³⁵. Sistani was able to prove his moral power and amidst the ongoing chaos in Iraq his voice sounded reasonable, and was therefore increasingly heard, also by Western observers. In the end, the Shia political setting of Iraq was defined, local groups and parties exerted power in their respective domains, and Sistani reassured the authority of the *Marja'iyah*. By June 2004, he felt so confident as to advice to the United Nations "kindly [to] convey the position of the Religious *Marja'iyah*"³⁶. Newcomers to Iraq had to fit into this new political environment and to reckon with the *Marja'iyah*'s increasing political influence. Among them were the occupation forces and exiled political parties, or in other words: the USA and Iran.

Step II: Spreading the Message of Sovereignty, Democracy and Islam

It took the US a few months to realize how important Sistani actually was, he faced down the Coalition Provisional Authority (CPA) on many occasions, starting with the now famous *fatwa* of 25th June 2003, when he denied the CPA any authority to write a constitution³⁷. He finally reached his goal: the US had to accept the return of the personnel to Iraq, Sistani's comments on the Transitional Administrative Law (TAL), and it was him who rejected the inclusion of the TAL in UNSCR 1546³⁸. Yet, he was never blocking or insisting on unrealistic positions, for instance he accepted the fact that the elections to the National Assembly would be held later than he originally wanted. Thus the elections of 30th January 2005 were as much his success as the US administration's. Sistani will leave day-to-day politics to the politicians of the victorious United Iraqi Alliance, but he will definitely co-author Iraq's future constitution and ensure that Sunni voices will be heard too. (Another co-author if not the main drafter will be the US.)

State-Islam relations will be among core problems in the drafting of the constitution. It will be interesting to see what language will be used, since any wording that would bring Iraq close to an "Islamic Republic" (like Pakistan and recently Iran) is unacceptable for the US. Nevertheless, the groundwork for the Islamisation of Iraq has already been done in the aftermath of the fall of Saddam Hussein, with the Shia groups having filled the power vacuum. Was it not obvious from the beginning that Sistani and his followers had a vision of an Islamic Iraq they will not gladly abandon? Islam is therefore to become the source of legislation, as it was

³⁴ Posch (2003), pp. 120f.

³⁵ A. Arato, *The occupation of Iraq and the difficult Transition from Dictatorship*, „Constellations” 2003, vol. 10/3.

³⁶ www.sistani.org/messages/eng/bay8.htm.

³⁷ See: A. Arato, *Sistani v. Bush. Constitutional Politics in Iraq*, „Constellations” 2004, vol. 11/2.

³⁸ <http://www.sistani.org/messages/eng/bay8.htm>.

already stated in the final conclusions of the US-sponsored London conference in December 2002³⁹: “*al-islam masdar al-tashri*’/Islam is *the* source of legislation”. Official English translations tried to cover up this fervently Islamist declaration by using a wording more satisfying to secular Western ears. After the elections of 30th January 2005, the spokesman of the Hawza reiterated that Islam should be made the source of legislation in the permanent constitution, while other sources close to Sistani warned officials “against the separation of state and religion”⁴⁰.

Sistani will have no problem with a secular government, provided it does not act against Islam, as defined by the *Marja’iyyah*. The clerics will not rule in Iraq, but they insist on the right to approve laws, and Sistani expects any future government to heed his *fatwas* on social issues. This is very similar to the Iranian constitution of 1906⁴¹. Both Sistani’s education and spiritual lineage (Khoei, Borujerdi) would confirm this assumption. Sistani does not mean to reject democracy as it appears to be the second root of his political vision for Iraq. He believes free and fair general elections to result in a pluralistic and representative parliament encompassing ethnic and religious minorities. Yet, one has to ask whether the *marja’iyyah* and the Shia Islamists simplify the concept of democracy. Majority rule and the people as source of power and legislation, bring the same result in both cases: Shias will rule, since they are the majority, and therefore they will hold power. “A corollary to democracy, the Islamists usually overlook,” writes Faleh Abd al-Jabar “is pluralism, along with civil and human rights”⁴². Nevertheless Sistani seems to have a genuine interest in democracy and the outcome of the elections forces the United Iraqi List to find allies, make compromises, and to cooperate with all parties. At the same time, Sistani and many other representatives reach out to the Kurds and the Sunnis and declare their willingness to cooperate. As in the case of the elections, Sistani’s moral support for the government during the drafting of the constitution is crucial. Needless to say, the government will neither be anti-clerical nor will they enact any anti-Islamic legislation.

Step III: Holding the Ground

The apparently apolitical role Sistani envisions for the clergy does not naturally concern the question of his (and his fellow grandees’) authority in theological terms. This role, however, still allows lower clergymen, let us say – below of the rank of Ayatollah – to hold political posts. This applies to Moqtada al-Sadr and Abdulaziz Hakim: in both cases Sistani has no means to stop their political activities anyway. But concerning Najaf and the Hawza Ilmiyya, Sistani assured that the

³⁹ F. Abd al-Jabar, *The Worldly Roots of Religiosity in Post-Saddam Iraq*, „Middle East Report” 2003, 227, pp. 12-18: p. 14.

⁴⁰ *Iraq Shia leaders demand Islam be the source of law*, „Agence France Press”, www.turkishpress.com on 6th February 2005.

⁴¹ A. J. Rubin, *Ayatollah Sistani to shape future as Shia bloc win looms*, „The Indian Express”, 07th February 2005.

⁴² F. Abd al-Jabar, *The Shia Movement in Iraq*, London 2003, p. 21.

game was played by the rules of the Marja'iyya and not Moqtada's or Tehran's. Hence, the only real threat to Sistani was Moqtada al-Sadr, who, at least for some time, cooperative.

It has been said already that neither Najaf nor Tehran have any interest in disputing religious and political differences concerning the system of the Islamic Republic. Tehran or personalities close to Tehran have nevertheless tried to exert a greater influence on Najaf's Hawza seminary that unites the five Iraq-based Grand Ayatollahs. The one most likely to succeed was Ayatollah Muhammad Baqir al-Hakim, who was welcomed by thousands of followers at his return to Iraq. Muhammad Baqir was personally selected by Khomeini to become the leader of the Islamic Revolution in Iraq. In due course Hakim accepted the Iranian system of the "guardianship of the jurispudent". In May 2003 however, Hakim distanced himself from the Iranian system and joined the Hawza as a teacher to become a full *marja'* and Grand Ayatollah, handing the leadership of SCIRI over to his younger brother Abdulaziz. The gruesome death of Ayatollah al-Hakim in August 2003 made people forget the significance of this act. Hakim was a close friend and long-time follower of Supreme Leader Ali Khamenei, whom in theory he had to emulate. Joining the Najaf School having given up the Iranian system underscores the unpopularity of the latter in Iraq. On the other hand, this would be a price worth paying for Tehran if the result could bring someone who knows about Iranian political sensibilities into the Hawza.

At the same time, Tehran has tried to exert influence on Moqtada al-Sadr. Grand Ayatollah Kazim al-Haeri, for example, declared Moqtada's *fatwas* as being of the same value as those of any revered Ayatollah. The rationale behind this move was twofold: for Tehran to get a hold on Moqtada, who is only a minor cleric, for Haeri to win over Moqtada to grasp a certain power base in Iraq and to have support for joining the Hawza. However, Haeri and Moqtada lost off and the relationship between Najaf-born Haeri, who seems to be one of the Grand Ayatollahs, and the Hawza is not entirely clear⁴³.

Moqtada al-Sadr, as his father before him, openly supports the concept of the "rule of the jurispudent" though it is extremely doubtful that he would accept Khamenei as Supreme leader. Given Moqtada's xenophobic feelings that include Iranians as well as all non-Arabs and non-Iraqis, and even Iraqi exiles in general – this would come as a major surprise. Soon after the invasion, Moqtada threatened Sistani due to his foreign (i.e. Iranian) origin, and he would certainly have him expelled from Iraq, if armed tribesmen would not have come and relieved Sistani. At the same time, Moqtada was allegedly involved in the murder of Majid al-Khoei in Najaf's mosque. Moqtada's followers undertook an attempt to get hold of the mosque's administration, the sepulchre of Imam Ali, and the mosque's vast treasury. Moqtada's second attempt to get hold on this holiest place of Shia Islam was perhaps not planned but rather triggered off by Paul Bremer, who closed down Moqtada's newspaper and declared (in a language that resembled Saddam Husse-

⁴³ Posch (2003), p. 144.

in's). The four-month siege of Najaf during the summer of 2004, when US troops finally expelled Moqtada's ramshackle Mahdi Army, was a total success for – Sistani, who at that time had to undergo medical treatment in London and to return in a timely manner in order to sign and seal a deal on cooperation with Moqtada⁴⁴. In this case, these were the US troops and not Arab tribesmen that came to restore Sistani's authority in Najaf. The arrest warrant against the cleric firebrand has become somehow forgotten.

This has so far been the last challenge to Sistani's authority, however, he is well advised not to want more in terms of influence and to hold the course of an apolitical *marja'*, for in most cases, the faithful accept Sistani's spiritual and theological superiority, but for political leadership they look at Moqtada⁴⁵. And Moqtada's followers have repeatedly voiced their dissatisfaction with the behaviour of the ayatollahs during the crisis of summer 2004, albeit without mentioning Sistani by name⁴⁶. The framework of Iraq's Shia has already been defined as set between the two poles of Moqtada's low-class radicals of the Generation X on one extremity, and Sistani's venerated centuries-old institution of high-rank clerics on the other. Sistani will have to maintain his relations with Moqtada but he also has to take the US and Iran into consideration.

Baghdad, Tehran and Washington: happy together?

One of the more surprising coalitions in the up-run to the Iraq invasion was US-SCIRI cooperation. It was facilitated by the Iraq liberation act of 1998 and the more liberal climate following the election of president Khatami in 1997. It actually dates back to the early 1990s, with SCIRI's contacts to Ahmad Chalabi's Iraqi National Congress. Iran's revolutionary leader Khamenei must have accepted personally SCIRI's participation in Ahmad Chalabi's US-sponsored Iraqi National Congress as well as the increasing cooperation between SCIRI and the US. In the end, SCIRI managed to walk a fine line between the US and the Iranians, carefully acting more and more independently from Tehran. A similar development of Shia political organisations emancipating themselves from Tehran has already taken place in Lebanon, where Iranian NGOs became, over the years, totally Lebanised. Tehran's relations with Grand Ayatollah Fadhlallah⁴⁷ are another case in point, while signs of a polite distancing from Tehran have been recorded even among Tehran's closest allies, the Lebanese Hizbollah⁴⁸. Tehran is aware of the fact that it has now poorer leverage on SCIRI. What they can, nonetheless, count on are personal networks and interrelations between Iran's security apparatus headed by the

⁴⁴ Bull, p. 38.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 41; This is corroborated by the election's outcome, Moqtada's followers gained majority in Maysam Province and Sadr city.

⁴⁶ E. Eckholm, *Ally of Militant Cleric is on the Stump in Sadr City*, „New York Times”, 5 January 2005.

⁴⁷ It shall be noticed that Fadhlallah is a follower of Abu l-Qasim Khoei and therefore an opponent of Khamenei.

⁴⁸ Shaery-Eisenlohr, p. 43.

Supreme Leader Khamenei and the SCIRI leadership. SCIRI's intelligence and security apparatus as well as the party's militia, the Badr Brigade, were until recently run entirely by Iranian security personnel. Members of the Badr militia are already volunteering for the Iraqi security forces, at the same time, some talk about an integration of the entire Badr brigade into the Iraqi army. In our view, a possible take-over of major SCIRI and Badr human resources will result in Iraqisation of these organisations rather than in an Iranisation of Iraq's institutions.

For this reason, this vision is definitely not the one the US has for the future of Iraq's security apparatus. Here, the US counts on ex-Baathis rather than on radical Shias⁴⁹. In July 2003, Ahmad Chalabi, apparently following the guidelines issued by the US, approached members of the "Turkey" and "Iran" departments of the *Mukhabarat*⁵⁰, the notorious security apparatus of the Baath Party⁵¹. In the following months, Iyad Allawi gained more ex-Baathi officers for the Army and other security forces⁵². Even at the height of the crisis at the standoff in Najaf, the Iraqi government preferred to attack Iran for meddling with Iraqi affairs and the SCIRI of being directed by Tehran, than Moqtada and his Mahdi Army. Defence minister Sha'lan and Mukhabarat director Shahwani have ever since increased their negative comments on Tehran's policy⁵³, though if their efforts were to diminish the SCIRI's chances at the elections, they were in vain. Given the current situation in Iraq, the US and Iran have to face two realities:

- a) any Iraqi army will draw heavily on Shia conscripts and officers, many of them from the Faylaq Badr, one of the few organisations that have combat experience. Taking into consideration the outcome of the elections, the US will also have to recognize a more important role of SCIRI and Dawa staff in the ministries. Yet while Iran will not have the leverage on the highest management of either party, the Iranians are able to provide material and financial aid to the social services of the Shia Islamists, thus restoring their image and creating new contacts with the Islamic Republic at the grassroots level,
- b) on the other hand, everybody will have to accept the fact that US advisers will stay in central positions and largely direct Iraq's foreign and security policy. Further, Iraq's armed forces are unlikely to become independent of US military and contract military personnel in near future. The US has also ensured that the national security advisor and the head of the national intelligence, both elected by Iyad Al-

⁴⁹ In this case, I argued elsewhere that Iyad Allawi's government is a "Baath-light" version. Cf. W. Posch, *Von der Baath-Herrschaft zur Neo-Baath Regierung*, „Aus Politik und Zeitgeschichte", 22nd November 2004, pp. 31-38; for a similar view of the Allawi government see: www.juancole.com.

⁵⁰ I. al-Mar'ashi, *Iraq's Security and Intelligence Network: A Guide and Analysis*, „Middle East Review of International Affairs", 6.3 September 2002, pp. 1-13; here pp. 5f.

⁵¹ N. Benerjee and D. Jehl, *US helps Iraq rebuild units that monitor Iran*, „New York Times", 22. July 2003; Similar activities were reported from the CIA see N. Rosen, *Unsavory Allies stack CIA's deck*, www.post-gazette.com, 24th August 2003.

⁵² E. Wong and E. Eckholm, *Allawi Presses to Effort to Bring Back Baathists*, „New York Times", 12th October 2004.

⁵³ Cf. *Iraqi minister, intelligence chief to be investigated over unwarranted arrest*, in: www.chinaview.cn; 21st September 2004.

lawi, are given five-year terms of office⁵⁴. That means that key positions in Iraq will be held for at least four more years by pro-US officers.

This having been said, it can be ascertained that neither the US nor Iran are able to outmanoeuvre one another in the fabric of Iraq's security structures, not to say driving the opponent out of Iraq. Both external powers will remain engaged. Iraqis, Iranians, and the USA share the same views concerning the unity and territorial integrity of Iraq and the end of the insurgency. No party is interested in a full-fledged civil war that could result in a direct US vs. Iran confrontation with unpredictable consequences. In this case, a rapprochement between Iran and the USA would be a logical step. Admittedly, Iraq is only a single aspect of the US/Iran relations, and will certainly not provide the main reason for the rapprochement, even though a certain tacit understanding should be possible. This is even more necessary, when one considers the tasks and challenges the Iraqi government is facing: winning over the Sunnis, assuring Kurdish support, and writing a new constitution that would include nothing less than a definite solution of the Kurdish autonomy including the status of Kirkuk and, last but not least, organisation of future elections scheduled for December 2005.

⁵⁴ M. Rai, *Whoever You Vote for, Washington Wins. How Washington Plans to Dominate the New Iraqi National Assembly*, „Electronic Iraq”, 16th February 2005: electroniciraq.net.

Andrzej Kapiszewski

NON-INDIGENOUS CITIZENS AND “STATELESS” RESIDENTS IN THE GULF MONARCHIES. THE KUWAITI *BIDUN*

Since the discovery of oil, the political entities of the Persian Gulf have transformed themselves from desert sheikhdoms into modern states. The process was accompanied by rapid population growth. During the last 50 years, the population of the current Gulf Cooperation Council (GCC) states: Saudi Arabia, Kuwait, Bahrain, Qatar, the United Arab Emirates and Oman¹, grew from 4 million in 1950 to 33.4 million in 2004, thus recording one of the highest rates of population growth in the world². The primary cause of this increase has not been the growth of the indigenous population, large in itself, but the influx of foreign workers. The employment of large numbers of foreigners was a structural imperative for growth in the GCC countries, as oil-related development depended upon the importation of foreign technologies, and required knowledge and skills unfamiliar to the local Arab population. Towards the end of 2004, there were 12.5 million foreigners, 37 percent of the total population, in the GCC states. In Qatar, the UAE, and Kuwait, foreigners constituted a majority. In the United Arab Emirates foreigners accounted for over 80 percent of population. Only Oman and Saudi Arabia managed to maintain a relatively low proportion of foreign population: about 20 and 27 percent, respectively.

This development has created security, economic, social and cultural threats to the local population. Therefore, to maintain the highly privileged position of the indigenous population and make integration of foreigners with local communities difficult, numerous restrictions were imposed: the sponsorship system, limits on the duration of every foreigner's stay, curbs on naturalization and on the citizenship rights of those who are naturalized, etc. However, these measures did not bring the

¹ The GCC is a regional organization of these states established in 1981.

² For the population data see A. Kapiszewski, *Nationals and Expatriates. Population and Labor Dilemmas of the GCC States* (Reading, Ithaca Press, 2001), pp. 33-47.

expected results. Rotation of the workforce has failed to meet expectations. The free market economy has been more powerful than the policies the authorities tried to implement. The majority of foreign workers have stayed beyond the term of their original contracts because employers usually prefer to keep workers with local experience rather than bring in new ones. As a result, the average stay of foreign workers in the GCC countries has continued to grow, and the number of almost permanent foreign workers has increased, albeit not formally.

The domination of foreign labour over the indigenous one has not been the only peculiarity of the GCC states population structure. The populations in these countries have been divided into citizens and temporary foreign workers and there have also been deep divisions within the citizens' groups themselves. Among the local passport holders, there have been naturalised foreigners and other "non-indigenous" citizens, including members of certain tribes, or certain ethnic or religious minority groups considered "impure" nationals by "real" nationals. In some countries the authorities established different degrees of citizenship resulting in not all citizens being equal.

The question of citizenship arose at the beginning of the oil era and acquired greater significance when the sheikhdoms of the Gulf obtained their independence. Citizenship was introduced as a concept that the local Arabs found a novelty, largely of Western origin and connected with the idea of the nation-state. It was "a blanket designation that overlooked tribal and geographic origins [...] a classificatory principle alien to their way of conceptualising social relations"³. Traditionally, the primary affiliation for most of the indigenous population was of a tribal nature. An "alien" was, by definition, anyone who did not belong to the tribe⁴. Thus, the core of the new nations in the Gulf consisted of tribes connected with the ruling families, as well as some powerful local merchant families. As loyalty to blood was considered far more important than residence in the particular territory and as the final word on citizenship remained in the hands of the ruler, inhabitants of a country could easily obtain the citizenship of another country, if they were linked to the proper tribe residing across the border. This eventually led to their possession of dual citizenship. Nevertheless, the later established laws formally regulating the issue usually incorporated both blood and territory in the definition of nationality and hence in the requirements to be satisfied for citizenship⁵. This

³ A. Nga Longva, *Walls Built on Sand. Migration, Exclusion, and Society in Kuwait* (Boulder, Colorado, Westview Press, 1997), p. 46.

⁴ The "alien" classification is often visible in names assigned by the natives to non-local residents. Al Yamani, Al Najdi, Al Hijazi or Al Hasawi are examples of well known Gulf families which originated in particular regions of the peninsula. See Longva, *Walls Built on Sand*, p. 46.

⁵ The first nationality law in this part of the world was established during the Ottoman period. In 1869, the Sultan separated the notions of religion and nationality and instead adopted the concept that the citizenship of the individual was determined by the citizenship of his or her parents or by the place of birth. After the collapse of the Ottoman Empire, the Treaty of Lausanne of 1923 established the citizenship of the people, who were earlier under the Ottomans' jurisdiction, based on the territorial principle. Despite the provisions of this treaty, many Arab states, Kuwait and the UAE in particular, decided to use both the principles – loyalty to blood and loyalty to the land – as a basis for citizenship. Bahrain was the only Gulf country where the place of birth was supposed to decide about the right to citizenship. Already in the 1930s, when the country was still very much under British influence, people born in Bahrain who wanted the country's citizenship had to register within a year of their 18th

approach did not change much over the years, and citizenship and tribalism cohabit uneasily under a regime that has been described as the “simultaneity of the un-simultaneous”⁶. Until today, the issue of roots for many GCC families is a sensitive one.

The question of citizenship was made more complicated by the context of the dual nature of the Arab statehood identity. Many Arabs subscribe to the principle that they constitute a single people, a single Arab nation (*umma arabiyyah*), united by a common language and religion. This concept has even found expression in the constitutions of Kuwait and the UAE. At the same time, Arabs identify themselves with particular sovereign states, a fact acknowledged in turn by the Arab League. Thus, in the Gulf a basic principle of a single Arab nation conflicted with the unequal treatment of the large migrant non-Gulf Arab workforce. Labour migration within the Arab world did not help to make the region a single territory without boundaries – the concept often proclaimed by pan-Arabists. On the contrary, and especially in the case of the GCC countries, labour migration has induced states to develop policies to control their borders. This approach has been clearly articulated in the Kuwaiti law which underlines that: “The most prominent aspect of the State’s sovereignty over its lands is the protection of its territories from any offender who daringly violates the said sovereignty by infiltration and residing in it without having secured a proper residence permit”⁷.

Despite sharing a negative attitude towards the integration of foreigners, several GCC states naturalised many foreigners, mostly Arabs, in the first years of their independence. They did so to enlarge the size of the country’s legal body of citizens or for political reasons. Moreover, some badu (bedouins) and foreign Muslims (of Arab, Persian or African origin; the last including former slaves), long-time residents of these countries, were also initially granted citizenship.

For example, the UAE gave citizenship to several thousand members of certain non-local tribes as well as to some foreign residents. Many Arabs of Omani, Bahraini and Qatari origin benefited from this opportunity, and so did some Arabs residing earlier in Iran and Baluchis from Pakistan. In particular, the Abu Dhabi emirate acted thus in order to enhance its political weight *vis-a-vis* the other emirates. It also granted citizenship to many Yemenis because of the special relationship between Sheikh

birthday with the authorities. P. Dresch, *Debates on marriage and nationality in the United Arab Emirates*, in: P. Dresch and J. Piscatori (eds), *Monarchies and nations. Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf* (London, I.B. Tauris, 2005), p. 141. For discussion on the issue of citizenship in the Arab world see: S. Stanton Russell, *Migration and political integration in the Arab world*, in: G. Luciani (ed.), *The Arab State*, (Berkeley, University of California Press, 1990), pp. 377-8; G. Dīb, *Migration and naturalisation laws in Egypt, Lebanon, Syria, Jordan, Kuwait and the United Arab Emirates*, ESCWA, *Population Bulletin*, Part I (15) 1978, pp. 33-62, Part II (16) 1979, pp. 3-18; N. A. Butenschon, U. Davis, M. Hassassia (eds.), *Citizenship and the State in the Middle East* (New York, Syracuse University Press, 2000). The Saudi Nationality Law of 1926, recognized as Saudi citizens “original” residents of the Kingdom holding Ottoman nationality in 1914, Ottoman nationals or non-Ottoman nationals domiciled in the Kingdom in 1914 and continued to do so until 1926 without obtaining a foreign nationality; www.uscis.gov.

⁶ B. Tibi, *The simultaneity of the un-simultaneous: old tribes and nation-states in the modern Middle East*, in: P. S. Khoury, J. Kosiner (eds), *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley, University of California Press, 1990), pp. 127-152.

⁷ Explanatory Memorandum accompanying Kuwait’s Law No. 55 of 1982; Russell, *Migration*, p. 384.

Zayed, the President of the country, and Yemen. Most of them were from the Hadhramaut region. Some were many well educated people from the Aden area driven out by the communist government⁸. In turn, Dubai, gave passports to some Iranians who had lived and traded there for generations (including the Bastakis).

In turn, Saudi Arabia in 1950s and 1960s, awarded citizenship to a number of Yemeni, Egyptian, and Palestinian workers as well as to dissident refugees from Egypt, Syria, Yemen, Lebanon, and Palestine. Oman in a similar way naturalized many Indian traders, Pakistanis who worked in the army, and Yemenis with family links to the province of Dhofar as well as people from their former territories in Zanzibar and East-Central Africa⁹. A large number of people were also naturalized in Kuwait (see below).

After consolidating their independence, the Gulf monarchies restricted the possibility of obtaining citizenship. They declined to extend that right to a broader populace as it became a unique privilege, connected with social and material benefits¹⁰. Moreover, rulers now worried that extending citizenship rights to foreigners could lead to domination of the naturalized population over the local one. Therefore, Kuwait decided that citizenship could be granted only to people who have resided in the country since 1920; Bahrain declared the year 1921 for that purpose, the UAE – the year 1925 and Qatar – the year 1930.

This policy did not change in the following years. The residency requirements stipulated by the respective laws have been very extensive (although shorter for certain Arab nationalities), and naturalised citizens have remained subject to some restrictions of their rights, especially of a political nature¹¹. In the UAE, according to first Nationality Law of 1972, Omani, Qataris, and Bahraini residents for three years were eligible for citizenship in one of the emirates making up the Federation. Other Arabs had to prove ten years' residence, at least five of which had to fall after the date when the law was issued; other foreigners' request for naturalization required continuous residence since 1940, or for 30 years out of which 20 had to fall after the law came into effect¹². Later, some expatriate Arabs, who had worked for the UAE government for more than 20 years, were allowed to retire and stay in the

⁸ Like the bin Breks, who later became prominent "locals" in Dubai. See also: P. Dresch, *Debates on marriage and nationality*, p. 142.

⁹ In 1964 Omanis in Zanzibar were told to go home. Many returned and eventually received the country's citizenship as of Omani ancestry. The ones with mixed Omani-African descent were naturalised. Since 1970s, the Omani nationality law considered children of Omani male nationals born abroad to be full Omani citizens. Nevertheless, Zanzibari returnees and their children have created a separate community, especially in Muscat; many of them speak Swahili rather than Arabic until now. For an excellent study of Zanzibari Omanis in Muscat see: M. Al-Rasheed, *Transnational connections and national identity*, in: P. Dresch and J. Piscatori, *Monarchies and nations*, pp. 96-113.

¹⁰ A. Nga Longva, *Citizenship in the Gulf States: Conceptualization and Practice*, paper presented at the Conference on Citizenship and the State in the Middle East, University of Oslo, November 1996; R. Maktabi, *The politics of citizenship in Kuwait – membership and participation in a rentier state*; paper presented at 13th Annual National Political Science Conference, Hurdalsjoen, Oslo, January 2005.

¹¹ J. al-Jasser, *Naturalization in the Gulf: Ladies come out on top*, „Mideast Mirror”, June 2, 1999. The information in the following section are based on the Jasser's article.

¹² P. Dresch, *Debates on marriage and nationality*, p. 141. The Federal law of 1975 substituted reference to Omanis, Qataris and Bahrainis by more general: "members of the Arab tribes who migrated from countries neighbouring the State", *ibidem*, p. 144.

country, although not all of them have formally been naturalised. Until recently, Omanis and Yemenis serving 15 years in the UAE military force could also apply for citizenship.

Kuwait and Qatar require that Arab applicants for citizenship should have been resident for 15 years at least; 20 for non-Arabs. Oman, on the other hand, does not distinguish between Arabs and non-Arabs: all have to have been resident for 20 years, but this requirement is reduced to 10 years if the applicant has been married to an Omani since before 1986. Bahrain requires Arabs to be resident for 15 years, non-Arabs for 25, before granting its citizenship. Until recently, Saudi Arabia required a residency period of five years and proficiency in Arabic. Nevertheless, even fulfilling all the necessary requirements has not granted a foreigner an automatic right to citizenship. Interior ministries decide in such cases and often turn down applications without having to announce cause. On the other side, the GCC rulers have the absolute authority to grant citizenship to anyone even if they do not meet the basic requirements. This prerogative is usually invoked when the persons concerned have done the country a great service, if their skills are greatly desired, or for any other reason that the ruler deems appropriate. In such a way, the UAE and Qatar accepted (and naturalised) a number of Iranians after the Iranian Revolution of 1979.

Naturalized citizens face varying restrictions: in Saudi Arabia, for example, they are excluded from the armed forces, the internal security forces, the diplomatic corps and other sensitive posts. In several Gulf countries they are not eligible to vote, run for parliament, or be appointed to a ministerial post before the passage of a certain period: 20 years in the case of Kuwait, and 10 in Qatar and Bahrain. In the UAE, naturalized citizens never obtain certain rights unless they were Omani, Qatari, and Bahraini natives; in that case they get them seven years after naturalization. Only Oman grants naturalized citizens all the rights of native Omanis. Moreover, the “non-indigenous” passport holders, not only the naturalised ones but also members of certain groups are often not treated by “real” nationals as equal to them, which often leads to their discrimination in various fields. This, for example, has been the fate of many Badu in Kuwait, Shi’ites of Iranian background in several GCC countries, and Yemenis in the province of Asir in Saudi Arabia.

All GCC countries formally require that people who would like to be naturalised renounce their previous citizenship. Conversely, GCC nationals – as well as their dependants if they do not specifically express their desire to retain the citizenship – usually lose their citizenship if they are granted the nationality of another country. Such approach is caused by the conviction that “dual (or multiple) nationality is anathema to the idea of loyalty to the state, and can result in confusion regarding jurisdiction in cases of disputes, as well as in matters relating to military service and employment in sensitive posts.”¹³ Nevertheless, as already mentioned, that rule sometimes does not apply to nationals within the GCC; there are members

¹³ *Ibidem.*

of certain tribes whose historical territory lies across the modern state borders, who hold dual citizenship (see below).

In total, about 50,000 people were naturalised in the UAE (until 1997), constituting about 8 per cent of the national population¹⁴. More recently, however, the practice has been severely curtailed and today it does not contribute significantly to the local population growth. In turn, Saudi Arabia naturalised between 1989 and 1992 only 15,058 people¹⁵, and Oman, between 1986 to 1996 only 1,861 people¹⁶. Most of them were Arab women married to nationals¹⁷. Also today, naturalisation in all GCC countries is limited mainly to foreign spouses of national men¹⁸. But even this right carries with it several restrictions. Foreign wives of citizens can usually obtain local passports only after a probation period lasting several years and at times the right of citizenship is extended only during the duration of a marriage (that is, women may have to return their passports if divorced)¹⁹. In Saudi Arabia the law forbids foreign women to get the Kingdom's citizenship if they married certain government officials, members of the Saudi armed and internal security forces or Saudis while studying abroad. Foreign women married to a Saudi national can apply for the citizenship only if marriage was sanctioned by the interior ministry²⁰. The Qatari law of 1989 altogether banned certain categories of state employees from marrying foreigners: ministers, members of the diplomatic service, officers of the armed forces, police and intelligence, and Qataris studying abroad. Others needed permission from the authorities. Male Qatari can request it if they have some "social reasons" for marriage, sufficient funds to support a family, not more than one wife already, and not more than one divorce history before. The wife cannot be younger from the man by more than 15 years. Female Qataris need permission to marry as well. All these measures apply only to non-GCC citizens; relatives, even without the Qatari citizenship, are also not to abide by this law²¹. Similar law exists in Oman since 1993 and is planned to be introduced in the UAE as well²².

Foreigners married to national women, if such a legal possibility exists at all, are normally not eligible for citizenship, and are required to have a job and a local sponsor to stay in the country. Children from such marriages are not automatically considered nationals since citizenship usually passes to offspring only from the

¹⁴ „Emirates News”, 13 Aug. 1997.

¹⁵ „Arab News”, January 3, 2004.

¹⁶ As calculated by the number of passports issued by the Naturalization Department, *Statistical Yearbook 1996* (Muscat, Ministry of Development).

¹⁷ J. al-Jasser, *Naturalization in the Gulf*.

¹⁸ Occasionally, also certain well-educated and well-connected long-term Arab immigrants are discretely given citizenship.

¹⁹ For example, Saudi Arabia, Kuwait, and Oman require that five years pass between a person's naturalization and his wife's being granted citizenship. The UAE require that the spouse reside in a country for three years after her husband is naturalized in order to be granted citizenship, while Qatar requires for that purpose two years. al-Jasser, *Naturalization in the Gulf*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ P. Dresch, *Debates on marriage and nationality*, p. 149.

²² *Ibidem*.

paternal side²³. Therefore, very often wives and children of naturalised citizens remain naturalised citizens. In the UAE, paradoxically, the illegitimate child of an Emirati woman is better provided by the law – can have the country's citizenship – while her legitimate child by a foreign husband will probably never get it²⁴. In the UAE, a national woman married to a foreigner may lose her citizenship²⁵.

In Saudi Arabia, on May 23, 2005, the amendments to the Kingdom's naturalisation law went into effect. These amendments allowed residents who had legally lived in the country for 10 years to apply for Saudi nationality under certain conditions; earlier, formally only five years of permanent residence was required but the authorities rarely put that clause into practice²⁶. Moreover, the new law allows children of Saudi women married to foreigners to acquire citizenship when they reach 18 years of age. The non-Saudi husband of a Saudi woman may be granted citizenship once his children have obtained Saudi nationality. Despite provisions formally allowing the Kingdom's Muslim expatriates to apply for Saudi citizenship, which many of them would be happy to obtain, it is unlikely that authorities will be willing to provide many non-Saudis with the country citizenship.

In most of the GCC states, the law permits the state to revoke citizenship for political or criminal reasons. The UAE law declares that it may happen if a citizen "serves the interests of a hostile country, or voluntarily obtains the nationality of another country". The first provision was applied on several occasions to those involved in anti-government activities. Similarly, in 1994, Saudi Arabia, in probably the most famous case, revoked the citizenship of Osama bin Laden. In turn, since the early 1980s hundreds of Bahraini citizens, especially Shiites, have been forcibly exiled from Bahrain to Iran²⁷. Similar incidents happened in 1995. Some Bahraini nationals were also denied the right of return to the country, despite the fact, that under Bahrain's Constitution "no citizen shall be deported from Bahrain, nor shall he be denied re-entry."

In early 2005, the Qatari government revoked citizenship of 5,266 people from Al-Ghafran branch of Al-Murrah tribe. The government justified the decision on the ground that this branch of the tribe was of Saudi Arabian origin, and its members held Saudi citizenship, what defied a ban on dual citizenship²⁸.

²³ For example, in January 1998, the Cassation Court in Manama rejected the plea of three people applying for Bahraini citizenship, stating that the fact that they had Bahraini mothers did not qualify them for that right as their fathers were of Iranian origin. „Khaleej Times”, 10 January, 1998.

²⁴ P. Dresch, *Debates on marriage and nationality*, p. 157.

²⁵ *Ibidem*, p. 151.

²⁶ M. Al Hakeem, *Saudi Arabia to approve new citizenship by-law soon*, „Gulf News”, April 4, 2005. The 1974 citizenship law stated that individuals born in Saudi Arabia of foreign parents or of Saudi mother and a father of foreign or unknown nationality, and individuals born outside of Saudi Arabia of a Saudi mother and a father of foreign or unknown nationality can apply for a Saudi citizenship if they have permanent residence in Saudi Arabia at age of maturity, have no criminal convictions, are knowledgeable in the Arabic language, and submit within one year of maturity the application for naturalization. When an individual files a claim to Saudi citizenship, representatives of the Saudi government travel to the individual's locality and take affidavits from community members who are familiar with the individual's and/or the individual's family's or father's origin; <http://uscis.gov>.

²⁷ "Fear, Flight and Forcible Exile. Refugees in the Middle East", Amnesty International Country Report 1998, web.amnesty.org.

²⁸ AFP, May 5, 2005.

However, some of those affected believed they were punished for their loyalty to the deposed emir, Khalifa bin Hamad Al-Thani, or that the action against them was a belated response to a failed coup attempt in 1996 to unseat Qatar's current ruler, Sheikh Hamad Al-Thani²⁹. The move was apparently aimed also at keeping a "proper" balance in Qatari society, especially in view of the upcoming first ever parliamentary elections in the country, as well as reflected strained relations between Qatar and Saudi Arabia.

Moreover, all the GCC states reserve themselves a right to withdraw citizenship of a naturalised person within five years of granting it if the individual concerned was proven to have committed a crime.

In general, with the exceptions presented above, fear of compromising economic privileges and of diluting the identity of the local population has led the GCC countries to reject the option of absorbing foreign labour, even of long-term residents, as citizens. The concern remains that naturalised foreigners cannot be fully trusted, especially in crisis situations when the loyalty to the country of origin could come into question, and they are equally suspected of having a negative social and cultural impact on the local populations.

Recently, there were a few exceptions to this rule. In Bahrain, a new citizenship law was introduced in July 2002 to allow individuals from Arab countries to obtain Bahraini citizenship. The government apparently decided to change the social structure of the country by granting citizenship rights to a large number of foreigners, mainly Sunni Arabs from around the region. Some suggest that as many as 50,000 to 60,000 people became "politically naturalised"³⁰. The aim was probably to reduce the Shi'ite majority in the electorate as well as reduce the statistical dominance of the foreign workforce. The Bahrain Freedom Movement issued a declaration on the matter on September 3, 2002. It stated that the government was engaged in "relentless efforts in employing foreigners to create a workforce largely composed of non-Bahrainis to ensure total control of markets"³¹. What especially angered the Shiite Bahrainis was the naturalisation of large number of Jordanian, Syrian, Egyptian and Pakistani military and police officers, judges and some other civil servants, called by them "mercenaries". Apparently, some 8,000 Saudis were also awarded Bahraini citizenship in 2001-2002, without having to forego Saudi citizenship. There were people who claimed affiliation to the Dawasir tribe that was once in Bahrain but has long resided in eastern Saudi Arabia. The Bahraini Shiite opposition considered this move politically motivated, to allow Sunnis to vote in the October 2002 parliamentary elections³².

²⁹ „Arab News”, April 2, 2005.

³⁰ The International Crisis Group, The Middle East Report no. 40, "Bahrain's Sectarian Challenge", May 6, 2005.

³¹ „Voice of Bahrain”, September 2002. See also Marc Pellas, *Far from democracy in the Gulf*, „Le Monde Diplomatique”, March 25, 2005.

³² "Bahrain's Sectarian Challenge".

Kuwaiti *bidun*

In Kuwait, the situation of “non-indigenous” permanent residents has been particularly complex.

Kuwait has created different categories of citizens, unequal in rights. In 1948, the first two decrees on the matter defined as “originally Kuwaiti” members of the ruling family, those permanently residing in Kuwait since 1899, children of Kuwaiti men and children of Arab or Muslim fathers also born in Kuwait³³. Naturalization was possible for people who had lived in Kuwait for at least 10 years, were employed, and spoke Arabic; it could also be granted to other people “by special order for valuable services.” On the other hand, citizenship could be revoked as a penalty for diverse crimes, among them “propagating anti-Islamic ideas”.

A decade later the citizenship law was introduced (the Kuwaiti Nationality Act of December 14, 1959). This law defined Kuwaiti nationals as those persons who were residing in Kuwait in 1920, and had maintained residence there until 1959 (“Everyone who came to Kuwait pre 1920 is a natural Kuwaiti”)³⁴. Moreover, only those inhabiting the area before 1920 became Kuwaitis “by origin” (the so-called first class citizens), while those who arrived later became “naturalized” Kuwaitis (second-class citizens). Children of Kuwaiti fathers, born in Kuwait or outside its borders, became Kuwaitis as well; children of Kuwaiti mothers and non-Kuwaiti fathers were denied this right. Thus, the 1959 law widened the category of original Kuwaitis by establishing 1920 as the residency criterion, but at the same time narrowed the eligible population by excluding children of non-Kuwaiti men (i.e. children of “Arab and Muslim fathers born in Kuwait”). The *jus soli* principle was just replaced by one of *jus sanguis* nature. The date 1920 was chosen as it was the year of the battle of Jahra against the Ikhwan forces of Ibn Saud, the event which saw, as it is often claimed, the birth of an explicit Kuwaiti national awareness³⁵. Nevertheless, the law did not make clear what residing in Kuwait in 1920 means. At that time, Kuwait was already recognized as an independent country under a British protectorate, but the country’s borders were defined only later: in 1922 with Saudi Arabia, and in 1923 with Iraq. Moreover, the forces defending Jahra were composed not only of the long-settled inhabitants of the town, but also of nomadic tribesmen. On that basis, members of both groups were later granted Kuwaiti citizenship, establishing a pattern of offering this right not only to the permanent residents of certain locality but to migratory groups as well³⁶.

³³ J. Crystal, *Oil and Politics in the Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar* (Boulder, Colorado, Westview Press, 1990).

³⁴ A. Nga Longva, *Walls Built on Sand*, p. 47.

³⁵ M. A. Tetreault, *Stories and Democracy. Politics and Society in Contemporary Kuwait* (New York, Columbia University Press, 2000, pp. 45-46).

³⁶ Longva describes the different perception of citizenship by urban Kuwaitis vs. tribally oriented ones. While for the first, national identity is bound up with the connection between the citizen and the territorialized community (previously the town, today the nation-state), in the Bedouin tradition, with absence of attachment to a particular territory,

The Nationality Law of 1959 was amended several times. In particular, the amendment of 1960 allowed the naturalization of no more than 50 people a year: a restriction which seems to have been meant for non-Gulf cases only. Later, the amendment of 1966 allowed Arabs who had resided in Kuwait since 1945 and non-Arabs who had resided there since 1930 to apply for Kuwaiti citizenship. That possibility was later expanded to Arabs who had lived in Kuwait for at least 10 years continuously and to non-Arabs who had lived for 15 years. Finally, a 1981 amendment restricted the grant of Kuwaiti nationality only to Muslim applicants.

Using a clause permitting granting citizenship to everyone "who served the country and who deserves it", in the 1960s and 1970s, the government gave citizenship to thousands of *badu* living in Kuwait but whose tribes originated outside the country. The government encouraged these people to work and settle in Kuwait, fearing that otherwise the large number of workers from other countries would dominate the labour market. *badu* were characterised as completely loyal to the monarchy and, therefore, did not appear to be as radical as the politically active Palestinian, Lebanese or Syrian immigrants. In addition, *badu* were needed to counterbalance a growing anti-government opposition from the urban commercial establishment. As a consequence, by 1980 as many as 200,000 people had been naturalised in Kuwait. In the 1980s, this procedure continued, with 10,000 to 17,000 people naturalised each year³⁷. In 1994, the parliament passed a law stating that every male born to a Kuwaiti father, including naturalized ones is Kuwaiti by origin³⁸. Thus, tens of thousands of second-class citizens, children of naturalized Kuwaitis obtained citizenship. In effect, in the late 1990s, naturalized Kuwaitis constituted approximately a third of the national population.

Nevertheless, until mid-1990s, most of these people could not vote or run for public office; a naturalized person obtained voting rights 30 years after becoming a Kuwaiti citizen. The appointment of a naturalized citizen to a senior-level government position required special permission. Finally, the law of 1994 slightly changed the situation, reducing the period during which a naturalized person was denied the vote from 30 to 20 years. All these laws considerably expanded the size of the electorate; the first was noticeable in the 1996 elections.

Until now, Kuwait has not resolved the problem of many "stateless" persons, the so-called *bidun* (not to be confused with *badu*)³⁹, who may have lived in the country for several generations, but who have never obtained citizenship⁴⁰. The true *bidun* are either former nomads who previously had no formal citizenship and whose tribes usually originated from the territories of Iraq (sometimes also from Saudi

people's identity is connected with the ruler, whom they follow, and display allegiance and loyalty to. A. Nga Lon gva, *Citizenship in the Gulf States*.

³⁷ Ministry of Planning, *Annual Statistical Abstracts*. It is interesting to note that the law prohibits the naturalization of non-Muslims; however, citizens who were Christians before 1980 (and children born to families of such citizens since that date) were allowed to transmit their citizenship to their children.

³⁸ The amendment to the citizenship law reads: "Offspring of a naturalized Kuwaiti are treated as first-class citizens if their father was a Kuwaiti at the time of their birth", „Arab Times", February 7, 1994.

³⁹ In Arabic *bidun jinsiyya* means "without nationality" or "without citizenship".

⁴⁰ See, for example, *The bidun of Kuwait: 'Citizens without Citizenship'* (New York, Human Rights Watch/Middle East, 1995).

Arabia, Syria, Jordan, and Iran)⁴¹, or other undeclared former residents of these states. Many such people came to Kuwait to join the newly created army as most Kuwaiti men did not wish to serve in the military⁴². The Ministry of Defense listed them as stateless to avoid the embarrassment of having to admit to hiring foreign mercenaries, especially from the neighboring countries⁴³. In the later years, many badu with unclear nationality status continued to arrive in Kuwait, either legally or illegally, often exploiting to their advantage a gap in the residence rules that excluded Bedouin tribal members from obtaining visas to enter Kuwait⁴⁴. These people also joined the category of *bidun*. Later, the *bidun* group expanded further by the addition of those individuals who qualified for Kuwaiti citizenship in accordance with the requirements of the 1959 nationality law, but who failed to submit a request by the appointed deadline (1966). Their reasons were different: some perceived the nationality issue as unimportant at the time, others did not understand the legal aspect of citizenship, were too sick or too old to undertake necessary actions, had lost their parents prematurely, or refused to register believing that they qualified for first degree citizenship but that the government wanted to give them second category citizenship⁴⁵. Finally, the group has been enlarged by children of all such people. In effect, the population of *bidun* continued to grow continuously, and in the 1980s exceeded the 200,000 mark. Therefore, the *bidun* composed a large part of Kuwaiti population; according to the data available, in 1985 there were 207,310 *bidun* in the country, as compared to 437,978 Kuwaiti citizens⁴⁶.

For a long period, all these people, like the previously mentioned badu who later became naturalized, were allowed to work and reside in Kuwait, practically permanently, without, however, being formally granted the status of citizen and without clarifying their former nationality. Some have no home other than Kuwait and consider themselves genuine Kuwaitis but do not possess appropriate documents to prove their identity. Others have simply tried to use the existing opportunity to live in Kuwait, hoping that one day they will be able to obtain Kuwaiti citizenship.

For quite a time the *bidun* were widely accepted as part of Kuwaiti life. Their men constituted a large proportion of the country's military and police forces (in the

⁴¹ Most *bidun* of his type came from the Shammar and Anayzah tribes.

⁴² For many badu, service in the police and the military was a natural extension of the traditional role many they had played earlier as personal guards to sheikhs. They were perceived as loyal to the Emir and potentially less dangerous for state stability as they were usually disinterested in the ideological concerns of the time, as e.g. Arab Nationalism. On the other hand, service in the security forces was often the best career choice for them as without citizenship they could not legally own business in Kuwait. Jill Crystal, "Public order and authority. Policing Kuwait", in: P. Dresch and J. Piscatori, *Monarchies and Nations*, pp. 174-178.

⁴³ A. Nga Longva, *Walls Built on Sand*, p. 51.

⁴⁴ A.-R. Assiri, *The Government and Politics of Kuwait: Principles and Practices* (Kuwait, 1996), p. 24; A. Nga Longva, *Walls Built on Sand*, p. 72, note 7.

⁴⁵ When the citizenship law was issued in 1959, the special investigation committees were formed to decide about nationality and provided those considered Kuwaiti with nationality identification cards. Many residents of Kuwait clarified then their status and obtained citizenship. Some, however, for various reasons did not contact the committees and became *bidun*.

⁴⁶ R. Maktabi, *The politics of citizenship in Kuwait*.

1980s up to 80 per cent⁴⁷) and their status was close to that of the so-called 'certified' Kuwaitis. They received numerous privileges as nationals, except public housing and state-sponsored loans. Those employed in the military and other government jobs were often even granted Kuwaiti passports (although not the "normal" ones, but "special" temporary documents). Similar to the Kuwaitis in outlook, dialect and tradition, their different status was often known only to the authorities and sometimes not even to themselves (especially in the case of second or third generation of *bidun*); in official statistics they were counted alongside Kuwaitis. Nevertheless, the Kuwaiti authorities have always been convinced that many *bidun* simply hide their true nationality (and/or discarded their passports) in order to gain entitlement to superior Kuwaiti economic, social and political rights. In other words, that they are economic immigrants who would like to be considered as citizens. Moreover, *bidun*, as a category, has been often perceived by "true" Kuwaitis as second class-citizens and often described in derogatory terms⁴⁸.

The legal situation of the *bidun* changed in 1985 when afraid of political movements growing in the country as well as of the lasting impact of Ayatollah Khomeini's revolution and the Iraq-Iran war, the Kuwaiti government cancelled their former status, turning the *bidun* into illegal residents. Kuwaitis became concerned that "their ambiguous status as an unacknowledged population provided a human pool into which Iraqi refugees, draft dodgers, and infiltrators as well as absconding workers and illegal aliens could easily blend after getting rid of their identity papers"⁴⁹. As the authorities began to apply the 1958 Residence Law strictly, most of the *bidun*, who thought they were qualified, applied for citizenship (over 62,000 not counting dependants). In most cases the citizenship was not granted, and the Minister of Interior Affairs told the National Assembly that he believed 90 per cent of applicants to be lying about their past national status⁵⁰.

In 1989 the Ministry of Planning corrected the population data, removing the *bidun* from the category of Kuwaitis. As a result, the percentage of "real" Kuwaitis – i.e. the ones enjoying the country's citizenship – fell from 40 to 28 per cent of the population. As a consequence of this approach, the *bidun* lost many privileges enjoyed only by nationals and began to face difficulties in the labour market. Moreover, they were forced to apply for residency permits as any other foreigners.

The dilemma of how to treat them was aggravated by the Iraqi invasion of Kuwait. As the Iraqi authorities ordered all non-Kuwaiti citizens living in Kuwait to join the Iraqi forces under penalty of death, some *bidun*, voluntarily or not, found themselves on the enemy side⁵¹. Consequently, as the war ended, thousands of *bidun* were arrested in Kuwait on collaboration charges or denied re-admission to the

⁴⁷ Apparently, the *bidun* formed 95 percent of Kuwait's infantry before 1990-91 war; *Middle East Report*, September-October 1991. In 1995, only 25 per cent of the 20,000 soldiers were *bidun*; *The Bedoons of Kuwait: citizens without citizenship* (New York, Human Rights Watch, 1995), p. 30.

⁴⁸ Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh has pointed out that *bidun* were often referred to as people "of unknown identity", "a term which means in fact 'bastard' [...] as *al-fugu*, the mushroom (without roots) or with other insulting terms"; "The Islamic conception of migration. Past, present and future", www.lpj.org.

⁴⁹ A. Nga Long va, *Walls Built on Sand*, p. 51.

⁵⁰ *The Bedoons of Kuwait*, p. 13.

⁵¹ *Ibidem*, p. 23.

country as government worried about their real allegiances (and was also determined to reduce the number of non-nationals in the country). Many *bidun* were also forced into exile (apparently, around 10,000 were deported). That was an experience that was especially tragic for those among the *bidun* who had supported the Iraqis and, considering themselves Kuwaiti patriots had joined the anti-Iraqi resistance movement. Those who remained in Kuwait, approximately 170,000, (as compared to around 225,000 before the invasion)⁵² became officially classified as “non-legal residents” (“citizens without citizenship”⁵³), which severely restricted the possibility of their employment, receiving welfare benefits, educating their children in free public schools and so forth⁵⁴. A majority of those working in the military or security services lost their jobs⁵⁵.

Maintaining stateless status for the *bidun* contravenes international standards, which assert that citizenship is a basic human right. Therefore, the Kuwaiti authorities incur severe criticism from human rights organisations in the West, especially since, in 1975, the country had ratified the Convention on the Reduction of Statelessness⁵⁶.

Probably because of that criticism, but also due to the lack of sufficient number of “first class” Kuwaitis willing to join military and police forces, in the following years, Kuwaiti authorities, granted citizenship or permanent residency status to a number of *bidun*, those recognized as having sufficient links to Kuwait. Debatable cases were referred to courts for final decisions. In September 1998, the Kuwaiti government went even further and decided that genetic tests would be applied to all stateless residents to prove their Kuwaiti linkage⁵⁷. The spokesman for the government stated, that ‘adopting DNA testing is a nonnegotiable basis to assess the right of citizenship through a claim of kinship to a Kuwaiti mother, father, or other relative’⁵⁸. Occasionally, the Emir on the occasion of the holy month of Ramadan granted citizenship to orphans whose fathers were *bidun* and whose mothers were Kuwaiti. At the same time, some *bidun* acquired passports from countries with which they did not have any affiliation or even purchased counterfeit documents. Such passports – even though Kuwaiti authorities might have been aware of their illegal procurement – allowed them also to obtain residency permits, to work or to marry, yet

⁵² This number was quoted by „Al Watan”, 23 November 1997. Assiri noted that in mid-1994 there were 116,694 of them, i.e. 7.2 per cent of the total population, about 53.7 per cent of the pre-invasion figure, *The Government and Politics of Kuwait*, p. 25.

⁵³ This category of people is sometimes referred to as “denizens”. “Denizen” denotes long-term residents who are neither citizens nor non-citizens. See T. Hammar, *Democracy and the nation State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration* (London, Avebury, 1990).

⁵⁴ For example, in mid-1990s about 10,000 of them were unemployed, and around 50,000 children of school age suffered from the inability to attend government schools. A.-R. Assiri, *ibidem*.

⁵⁵ The number of *bidun* in the armed forces went down from 17,000 before the invasion to about 8,000 afterwards. A.-R. Assiri, *ibidem*.

⁵⁶ In particular, The Amnesty International, in its yearly reports, regularly criticized the Kuwaiti government for the treatment of *bidun*.

⁵⁷ In July 1999, the Emir issued the decree regulating this matter.

⁵⁸ „Khaleej Times”, September 7, 1998. According to the Minister of Health, following the government decision, some samples were sent for testing to London. „Gulf News”, September 21, 1998. Apparently, the project was shelved shortly after its inauguration.

not to obtain visas to travel abroad on these documents⁵⁹. Despite all these actions, thousands of *bidun* maintained the “non-legal” residents status.

In June 1999, just before parliamentary elections, the Kuwaiti government took another step to resolve the problem, deciding that the essential prerequisite to consider granting a *bidun* citizenship was for him to be registered in the 1965 census, the first census held in the country⁶⁰. At the same time, the government gave the *bidun* time until June 27, 2000 to legalize their status or face legal action. The issue was present in the election campaign, with several deputies criticizing the government for not providing all *bidun* with identity cards to allow them to acquire driving licenses, permission to marry, legal employment, and entitlement to free education and medical treatment. These deputies claimed that in addition, the government should consider granting citizenship to the *bidun*, because doing so would reduce the number of foreigners in Kuwait.

The Kuwaiti parliament finally approved that proposal in June 2000 (Law No. 22 for Progressive Naturalization of the *Bidun*). At the same time, the parliament allowed the government to grant citizenship to 2,000 adults and their families each year⁶¹. That number was lowered to 600 in 2002 only to go up to 5,500 again a year later.

In the meantime, around 102,000 *bidun* were officially registered with the government committee for illegal residents. Thirty-six thousand of those who registered during the 1965 population census became entitled to Kuwaiti citizenship⁶². Out of the remaining 66,000, twelve thousand were categorized as having foreign nationality or citizenship, others were considered stateless; both groups, however, faced deportations or other legal actions after the June 27, 2000 deadline. After the deadline, the government began sending files of *bidun* to the public prosecutor to start deportation procedures, despite protests from members of the parliament. At the same time, hundreds of the exiled *bidun* launched a five-day-long sit-in protest at the Kuwaiti-Iraqi border, demanding return to Kuwait⁶³. The Kuwaiti government accused Iraq of organising the protest ‘to whip up the crisis’ and asked the UN Security Council for assistance to avert ‘the grave danger’ that the situation posed. To calm down the situation, the Kuwaiti authorities agreed to grant citizenship to 1,000 stateless Arabs and their families⁶⁴.

As the prospect of a conflict with Iraq drew closer, Kuwaiti mistrust toward the *bidun* continued to gain ever greater credence. Concerns over Kuwait’s internal security were heightened in December 2002, when Saddam Hussein delivered an unprecedented address to the Kuwaiti people. Pretending to be a public apology for the 1990 invasion, Saddam’s statement was a thinly veiled call on Kuwaitis to rise up against the ruling family and American troops deployed in Kuwait. The address

⁵⁹ The U.S. Department of State, “Country Report on Human Rights Practices for 2000 – Kuwait”; www.state.gov.

⁶⁰ AFP, June 28, 1999.

⁶¹ AFP, May 15, 2000.

⁶² AFP, June 27, 2000.

⁶³ AFP, October 7, 2000.

⁶⁴ BBC, October 8, 2000.

invoked the fear of domestic instability as a backlash to the US invasion of Iraq, and many Kuwaitis viewed the *bidun* as potential troublemakers. "They are all Iraqi fifth columnists," said Abdullah Bishara, a former Kuwaiti ambassador to the United Nations⁶⁵. Nevertheless, the Kuwaiti parliament, in January 2003, further eased restrictions on *bidun* applications for nationality. It also allowed *bidun* serving in the army and police the same entitlements as foreign workers. Moreover, citizenship was approved for 400 *bidun* who fought against Iraq during the 1990 invasion, which gave the families of the *bidun* killed in action some hope that they too might acquire Kuwaiti citizenship.

It is difficult to say what the removal of Saddam Hussein brought to the situation of the Kuwaiti *bidun*. Many of them hoped that it would lead to an improvement in their status. On the other hand, some Kuwaitis expected that with Saddam gone and Iraqi border opened, all the *bidun* would go back to their supposed former home⁶⁶. This expectation, however, did not materialize. The *bidun*-related issues have remained present in the Kuwaiti politics. In June 2004, some members of parliament proposed granting *bidun* a number of basic rights, including free education and medical care (the government eventually did). In January 2005, some Kuwaiti parliamentarians accused the Minister of Justice Ahmad Baquer, of refusing to attest marriage certificates of *bidun*, thus violating their human rights⁶⁷. The assembly also called on the government finally to address the status of the *bidun*, stressing that there were still between 70,000 and 110,000 *bidun* with unresolved legal standing in the country.

Abdul-Reda Assiri justified this approach in the following way:

The majority of stateless persons who live in Kuwait and form a part of the social fabric and kinships have an organic relationship to the country. We have to benefit from this group before this section of the population disrupts social and political elements through widespread discontent. [Therefore, what should be done is to] grant naturalisation to relatives of Kuwaitis and offspring of Kuwaiti women married to stateless individuals, naturalise qualified experts, experts, especially technicians, physicians, and teachers born in Kuwait and still living in Kuwait, naturalise military and armed forces members and those who proved loyal and have served Kuwait⁶⁸.

Despite such calls, it will probably take several more years finally to regulate the status of most of the Kuwaiti *bidun*.

“Stateless” people in other GCC states

There are also some “stateless” people residing in other GCC states, although of a rather different background from the Kuwaiti *bidun* (and in fact often not even called *bidun* by the local populations).

⁶⁵ N. Blanford, *Stateless Kuwaitis struggle for acceptance amid deepening suspicion*, „Daily Star”, January 27, 2003.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ „Gulf News”, January 12, 2005.

⁶⁸ A.-R. Assiri, *The Government and Politics of Kuwait*, p. 27.

Some *bidun* live in Bahrain; they are mainly Shi'ites of Iranian origin. A group of them were deprived Bahraini citizenship in 1939 when Great Britain, which dominated the country at the time, promulgated the first law on citizenship. Others lost their citizenship when they did not present themselves to the authorities within a given time after the promulgation of the law of passports in 1963. Children of such people enlarged the *bidun* group, which by the end of the 1990s consisted of 9,000 – 15,000 people. The status of the Bahraini *bidun* was similar to that of the Kuwaiti. They did not have political rights and as such they could not, for example, participate in the 1973 elections or occupy public functions. Unlike Kuwaiti *bidun*, the *bidun* of Bahrain were barred from employment in the police and the military. According to the Citizenship Law of 1974 (and 1963 law as well), citizenship in Bahrain has been divided into different categories which are stated on the passport: by birth (*bil wilaadeh*), indicating persons born to a Bahraini father; by naturalisation (*bil tajjanus*), whether born in or outside Bahrain; by ancestry (*bil silalah*), i.e. those who can prove a Bahraini ancestry⁶⁹. The last category is reserved for descendants of people who have migrated to Bahrain in the past, or once were expelled from Bahrain, and can prove their case (such as members of al-Dawasir tribe (Sunni) in the Eastern Province of Saudi Arabia or members of the Qarooni and al-Asfoor clans (Shiite) in the al-Ahawaz province of Iran.

The *bidun* granted a passport (possible in special cases but valid only to one country and taken back at the border point upon return) is designated as an inhabitant of Bahrain. Such passports obviously have been viewed with suspicion by foreign countries. The situation of the *bidun* in Bahrain was basically solved in the early 2000s, when, with all the other political changes in the country at that time, most of them were finally granted citizenship⁷⁰.

According to some sources, in the UAE, there are around 100,000 *bidun*⁷¹, although the authorities declare that there are none in the country⁷². Some *bidun* in the Emirates are Sunni Arabs who originated from southern parts of Iran (Hormozgan), where many Arabs from the territories of today's UAE settled in a distant past, as well as from the area of the Musandam Peninsula. Many such Arabs decided to return to the UAE after the country's independence and rapid development thanks to the oil revenues. At the beginning, the returnees were granted UAE citizenship, but later the authorities stopped granting them that right, becoming suspicious that many of the late-comers were in fact the Arabised Iranians. Living in the country are also stateless non-Arabs, mainly from the Indian sub-continent, whose families settled down in the Gulf generations ago but whose status has never been clarified⁷³. Moreover, there are also some "stateless" badu or the descendants of

⁶⁹ A. Abu-Sahlieh, *The Islamic conception of migration*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ www.refugeesinternational.org.

⁷² In March 2005, the UAE Ministry of Interior declared that there were no *bidun* in the country.

⁷³ They are often known as "locals with letters"; the "letter" was from the Immigration Department saying that they had applied for citizenship and it was being considered. In the late 1980s and 90s they were still accepted as locals in the workforce.

badu who are unable to prove that they are of appropriate local origin⁷⁴. Finally, in the Emirates there have apparently been some Kuwaiti *bidun* who came there escaping the Iraqi occupation in 1990 and were not allowed to return by Kuwaiti authorities after the war.

In Saudi Arabia, there is a large, although unknown, number of “undocumented residents”, largely composed of pilgrims who did not leave the country after their pilgrimage to Mecca. Among them there is a large group of Africans and Asians and their Saudi born children, living in the Kingdom for decades but permanently unable to regulate their residency status. Similarly, members of certain tribes living in the border areas (in Assir and Najran) as well as members of Al-Enezi Badu tribes living in the north-eastern part of the Kingdom, have unclear citizenship status and often have only *laissez passer* for travel. There were reports in 2002, that Saudi government planned to provide citizenship to about 26,000 of such people⁷⁵. They are sometimes also called *bidun* and are generally perceived troublemakers by both the authorities and the Saudi population at large⁷⁶.

A few people with similar “stateless” status can also be found in Qatar, for example from the Shersheni tribe⁷⁷. That happens despite the fact that the nationality law of 1961 (with successive amendments) allows naturalisation of Arabs (after 10 years of continuous residence) and non-Arabs (after 15 years of residence). Nevertheless, even after naturalisation, native-born Qataris have priority in employment, particularly in the public sector.

Citizenship policies in the GCC states have so far been instrumental in preserving the rule of existing regimes as well as in establishing a superior-subordinate relationship between citizens of these states and other long-term residents. Groups perceived as non indigenous have been successfully controlled by the authorities through restrictive nationality and citizenship laws, residence and labor regulations, work permits, visas, and implicit threat of expulsion contained in the sponsorship system. Only sometimes, the GCC authorities had decided for a deviation from these rules and either naturalised certain groups for political reasons, or, on the contrary, forced them to leave the country. Such policies will be most likely used also in future. Only the problem of legally stateless residents will probably be solved in the coming years.

⁷⁴ The U.S. Department of State, “Country Report on Human Rights Practices for 2000 – United Arab Emirates”; www.state.gov.

⁷⁵ „Arab News”, November 21, 2002.

⁷⁶ A. Abu-Sahlieh, *The Islamic conception of migration*.

⁷⁷ In an interesting development, members of the Shersheni tribe sued the producers of an Arabic sit-com for seriously damaging their social standing. The TV production portrayed Shershenis as nomads with no roots. In particular, according to the lawyer representing the tribe, a dialogue where a male character asks his sweetheart if she would marry a “Shersheni with no passport”, put the tribe in a bad light and led to many broken marriages; “Gulf News”, May 9, 2005.

Globalization processes, growing links between the GCC states and the international community or accession to such organizations as WTO and ILO should help to liberalize naturalisation policies. Of great importance here will be continued pressure from Western human rights organizations, emerging local civil society groups in the Gulf, and some Western governments. Nevertheless, even after obtaining citizenship, many of naturalised people will remain for a long period of time, formally or informally, not equal to "real" nationals. Tribal affiliations as well as security and concerns of the welfare state will continue to play a crucial role here.

Mark N. Katz

ASSESSING THE POLITICAL STABILITY OF OMAN*

Compared to neighboring Saudi Arabia, there is very little press coverage on Oman. And unlike the many stories about how bad things are in the kingdom, the little reporting done on the sultanate is generally positive. It would be a mistake, however, to conclude from Oman's glowing press coverage that all is well there. Oman, in fact, is experiencing some very difficult problems that are likely to get worse in coming years.

Oman faces challenges both on the economic and political fronts. In the economic realm, the sultanate's main problem is easy to identify: its oil reserves are decreasing while its population is increasing. Problems in the political realm, by contrast, are harder to identify and assess since obtaining information about Omani politics – especially opposition sentiment and activity – is extremely difficult. This is due to the relatively limited amount of media and academic attention devoted to Oman, the difficulty of gaining entry into the Sultanate, and the reticence of Omanis (either in Oman or elsewhere) about talking openly with foreigners about this subject.

Nevertheless, there have been indications over the past decade that there is frustration and discontent not just with some of the Sultan's policies, but also with his rule. The possibility of a succession crisis upon his death also raises the possibility of instability.

This article will examine both the economic and political problems of Oman, and assess their implications for the stability of the sultanate. It will show that while the rule of the sultan does not appear to be in any immediate danger, there is a significant possibility that Oman's problems could exceed the ability of

* The earlier version of this article was published in the "Middle East Review of International Affairs Journal" (MERIA), vol. 8, no. 3, September 2004, <http://meria.idc.ac.il>.

its government to deal with them effectively. Such a development, especially combined with a succession crisis, could affect the stability and even the viability of the sultanate.

Economic problems

In contrast to several Gulf states, Oman possesses relatively modest oil reserves. The obvious implication of this is that Oman is going to have to adjust to life without oil long before its more richly endowed neighbors.

Until recently, it was believed that new discoveries of oil in Oman were not only sufficient to replace what was being produced, but even to add to Oman's reserves. In 2003, Oman's proven oil reserves were estimated at 5.7 billion barrels¹. But while Oman's oil reserves were reportedly rising, its production was declining from a high of 960,000 barrels per day (bpd) in 2000 to about 700,000 bpd by early 2004². More ominously, it was revealed in early 2004 that Royal Dutch/Shell overstated its Omani reserves by a whopping 40 percent³.

Royal Dutch/Shell owns a 34 percent share of Petroleum Development Oman (PDO), which produces 90 percent of the sultanate's oil (the Omani government owns a 60 percent share)⁴. Since it is unlikely that Royal Dutch/Shell and the Omani government had different estimates of PDO's oil reserves, (i.e., it is doubtful that the Omani government had a lower, more accurate estimate of PDO's reserves than Royal Dutch/Shell), the 40 percent overstatement appears to affect all of PDO's proven reserves estimates. If this is true, and assuming that the non-PDO share of Omani oil reserves has been accurately stated, then Oman's total proven oil reserves are not 5.7 billion barrels, but more like 4.2 billion barrels instead.

At current rates of production, this level of reserves would take only 16.5 years to deplete instead of 22 years (at higher production rates that Oman achieved in the recent past, its oil reserves would run out even more quickly)⁵. More oil will undoubtedly be found in Oman, just as has happened before. But it will have to be found in much greater quantities than before in order to significantly push back the time frame when Oman's oil reserves are expected to run out.

Oil, though, is not Oman's only source of wealth; it also has natural gas. Oman's natural gas reserves reportedly went from 12.3 trillion cubic feet (tcf) in 1992 to almost 30 tcf in 2003, with as much as another 2 tcf expected. These figu-

¹ "The World Factbook 2004. Oman", Central Intelligence Agency (CIA) website, <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/print/om.html>.

² BP Statistical Review of World Energy, London, June 2001, p. 4, 7; and J. Ali, *GCC Insights: Oman's Budget Shows a Determination to Grow*, "Gulf News" (Internet version), January 12, 2004, transcribed by Federal Broadcast Information Service (FBIS), January 12, 2004.

³ "Shell Raised Oman Oil Reserves as Output Fell-NYT", Reuters, April 8, 2004; and J. Gerth and S. Labaton, *Oman Oil Yield in Long Decline, Despite Shell's Claims*, "International Herald Tribune", April 9, 2004.

⁴ Energy Information Administration (EIA), "Country Analysis Briefs, Oman", October 2003, <http://www.eia.doe.gov>.

⁵ These are all my calculations.

res, however, probably also need to be revised since (as the Energy Information Administration of the U.S. Department of Energy, or DOE, noted), "Most of Oman's reserves are in PDO-owned areas" and "Most gas in Oman is associated with oil"⁶. This being the case, it would appear that the downward revision of Oman's proven oil reserves would necessitate a downward revision of its gas reserves, too.

Despite this, the Omani economy has benefited from the fact that world oil prices have been relatively high. There is, of course, no guarantee that oil prices will remain this high. And even if they do, Oman will not benefit from them when its petroleum reserves finally are depleted. Omani government officials have long claimed to be preparing the sultanate for when this happens by developing the non-oil economy in areas such as agriculture, fisheries, light industry, mining, and even tourism. Progress in these areas, though, has been limited.

In June 1995, the sultanate-sponsored "Vision Conference: Oman 2020" estimated that the crude oil sector's share of Omani GDP would fall from 41 percent in 1996 to 9 percent in 2020, the gas sector's contribution would rise from 1 percent to 10 percent, and the non-oil industrial sector's contribution would rise from 7.5 percent to 29 percent⁷. In late 2003, however, the DOE estimated that oil revenues still contributed almost 40 percent of Oman's GDP as well as 75 percent of its export earnings. The Omani government has sought to increase the percentage of Omanis working in the private sector through an "Omanization" program aimed at reducing the Sultanate's dependence on immigrant labor. According to the DOE, however, Omanis now constitute only 10 percent of private sector employment⁸.

Oman's population growth was estimated at a rapid 2.2 percent in mid-2004⁹, its population growth during the 1980's and 1990's is believed to have been close to an extremely rapid 4.0 percent¹⁰. From less than one million in 1970, Oman's population has grown to 2.7 million in 2004¹¹.

According to the Population Reference Bureau, it is expected to reach 4.0 million in 2025¹². According to J.E. Peterson, Oman is now facing "the dilemma of what to do with the addition of well over 40,000 secondary-school graduates and drop-outs every year"¹³. But if Oman's oil income declines, this task will become far more difficult and the sultanate could face a serious crisis.

The Omani government does not publish unemployment figures. According to Peterson, though, Oman is now experiencing "serious unemployment problems"¹⁴. It appears doubtful, however, that either the declining oil sector or the

⁶ EIA, "Country Analysis Briefs, Oman".

⁷ *National Economy: An Overview*, "Times of Oman", August 21, 2004, <http://www.timesofoman.com/omanecconomy.asp>.

⁸ EIA, "Country Analysis Briefs, Oman".

⁹ Population Reference Bureau (PRB), 2004 World Population Data Sheet, Washington 2004.

¹⁰ J. E. Peterson, *Oman: Three and a Half Decades of Change and Development*, "Middle East Policy", vol. 11, no. 2, Summer 2004, p. 135.

¹¹ *Ibidem*, and PRB, 2004 World Population Data Sheet.

¹² PRB, 2004 World Population Data Sheet.

¹³ J. E. Peterson, *Oman: Three and a Half Decades...*, p. 135.

¹⁴ *Ibidem*.

small non-oil sector will be able to absorb the growing number of young Omani job seekers. Government, of course, employs a substantial number of people, including a military establishment of 41,700¹⁵. But with defense expenditures alone accounting for over 12 percent of Oman's GNP, the ability of the government to employ more people productively also appears limited¹⁶.

Given that Oman's population is growing rapidly, its petroleum reserves are much lower than previously thought, and its non-oil economy is limited, it appears that the sultanate will face a serious economic crisis in the next 10 to 15 years, or even sooner if oil prices plummet.

Political problems

Glowing reports about increasing political participation in Oman hold out the prospect that the sultanate may be able to weather the impending economic storm it faces. But just like previous reports about Oman's petroleum reserves, these reports appear to have been greatly overstated, too. Unfortunately, Oman's political problems are so great that they are likely to severely constrain the sultanate's ability to resolve its economic problems. These problems include: the extraordinary concentration of authority in the hands of one man (Sultan Qaboos), the sultan's unwillingness to allow meaningful political participation or dialogue, political legitimacy issues concerning both Sultan Qaboos and the succession process he has set up, and sporadic but persistent signs of opposition.

In his book *All in the Family*, Michael Herb argued that Middle Eastern monarchies where power has been shared among members of the royal family have survived whereas those in which the monarch has excluded his family members from governance are the ones that have been overthrown¹⁷. While Oman is a country where the monarchy has not been overthrown, Herb noted that "the dynasty as a ruling institution is weaker" and that Sultan Qaboos "has concentrated much power in his own hands, and shared less with his relatives than is common elsewhere in the Gulf"¹⁸.

The number of offices that Qaboos holds himself is remarkable: he is not only sultan but also prime minister, defense minister, finance minister, foreign affairs minister, and chairman of the central bank. By contrast, the few relatives he has in his cabinet hold fairly powerless positions: a cousin (Thuwayni) is the Sultan's "special representative"; another cousin (Fahd) is deputy prime minister for cabinet affairs; yet another cousin (Faysal) is minister of national heritage and culture; while an uncle (Shabib) is the sultan's special adviser for environmental affa-

¹⁵ International Institute for Strategic Studies, *The Military Balance, 2003-2004*, London 2003, p. 118-119.

¹⁶ CIA, "World Factbook 2004, Oman".

¹⁷ M. Herb, *All in the Family: Absolutism, Revolution, and Democracy in the Middle Eastern Monarchies*, Albany 1999.

¹⁸ *Ibidem*, p. 180.

irs¹⁹. Furthermore, unlike the other Gulf monarchies where the successors to the throne have all been designated, Sultan Qaboos has not named an heir but has called upon the royal family to do so after his death. Sultan Qaboos's style of governance has important implications.

Elsewhere in the Gulf, several members of each country's ruling family have acquired administrative experience through holding important cabinet positions. Upon the death or incapacity of the monarch, there are other members of the ruling family with senior-level administrative experience who can quickly step in. Herb argues that the ruling families in each of these countries serve as an important check on the monarch, since the family ultimately has the power to depose him if he undertakes a course of action seen as harmful to the continuation of the dynasty²⁰.

None of this is true in Oman. Qaboos has not allowed anybody else in the al-Said family to acquire significant administrative experience. This will make the task of whoever succeeds him difficult. Unlike elsewhere in the Gulf, Oman's royal family does not appear to have the power to restrain – and certainly not to depose – Qaboos. Whereas the other Gulf monarchies are family enterprises, Oman is a sole proprietorship. The quality of Qaboos's rule, then, is crucially important for Oman's stability.

What can be said, then, about Qaboos's rule? Qaboos came to power in 1970 by overthrowing his father with the help of the British. Since the defeat of the Dhofar insurgency (which was supported by neighboring Marxist South Yemen) in 1975, Oman has been extremely stable. By this standard, Qaboos's rule so far must have been remarkably good. But even if stability is an adequate measure of the quality of his rule, there are reasons for concern.

With the passage of time, Sultan Qaboos has reportedly become increasingly reclusive – as was his father, Sultan Said, toward the end of his long reign (1932-1970). What this suggests is that Qaboos has grown out of touch with his society. This observation may appear strange considering how Qaboos has made an annual “meet the people” tour of Oman throughout his reign. According to two people I spoke to who have witnessed this event, however, this tour is a tightly stage-managed event designed to project an image of a sultan in close contact with his people while actually “protecting” him from any such contact that has not been authorized and choreographed in advance. In addition, despite the vaunted “democratization” taking place in Oman (which will be discussed later), press freedom in Oman was rated by *The Economist* in 2004 as “dismal” (scoring only 1 on a 1-10 scale – worse even than in Saudi Arabia)²¹. In addition to not fulfilling the critical role played by a free press in a democratic or democratizing society, the

¹⁹ *Ibidem*, p. 153-154; and “CIA, Chiefs of State and Cabinet Members of Foreign Governments”, <http://www.odci.gov/cia/publications/chiefs/chiefs134.html>, accessed April 14, 2003.

²⁰ M. Herb, *All in the Family...*, p. 238.

²¹ *Arab Democracy: Freedom Calls, at Last?*, “*The Economist*”, April 3, 2004, p. 48. The unusual exceptions to Oman's bland media norm are the English language FM radio programs broadcast by one of the Sultan's female cousins, Zawan Al-Said. Since most Omanis do not speak English, however, the impact of her programs appears limited. M. Wallace, *Oman's Shock Jock*, “*The Times*”, January 15, 2004, p. 2, 7.

Omani press is not a source of information for the sultan about problems that are occurring which need to be addressed before they become worse.

This is a role, of course, that could be played by the Omani Majlis al-Shura. Beginning in 1982, this body (which has had several names) has gone from being completely appointed by the sultan, to being selected by the “notables” of various regions (with the sultan having final approval), to the lower house in October 2003 being “elected” on the basis of universal adult suffrage (the upper house is appointed by the Sultan). The authority of this “parliament”, however, is strictly limited. It is not empowered to address important issues such as national security, foreign relations, or the political system. Instead, it is only allowed to deal with economic and social issues, the encouragement of investment, and administrative reform.

Even then, the Majlis may not initiate legislation, but can only comment on and propose amendments to laws submitted for its consideration by the Sultan’s cabinet²².

Finally, candidates for Majlis seats in 2003 were forbidden to use the mass media for their political campaigns. Despite the fact that these were Oman’s first ever “national elections”, voter turnout was reportedly less than 25 percent. “Political analysts in Oman and the United States say the low numbers are due to the fact that most Omanis still do not feel they have a political voice”, reported *The Times*²³. Whatever the sultan’s purpose in creating the Majlis al-Shura, it does not seem to be to share power since all meaningful decision-making authority remains in his hands.

Qaboos certainly has not given the Majlis any role in deciding the succession. He has no children himself and has not named any of his relatives as his heir. The succession will instead be decided only after his death in the following manner as described by Qaboos himself: “When I die, my family will meet. If they cannot agree on a candidate, the Defense Council will decide, based on a name or names submitted by the previous sultan. I have already written down two names in descending order, and put them in sealed envelopes in two different regions”²⁴.

It is possible that this process will work smoothly. But several problems could arise: 1) the royal family might not be able to agree on a successor, or even on who among them should be in on the decision; 2) even if it cannot decide, the royal family might not be willing to let the Defense Council do so, or royal rivals might vie for allies on it; and 3) different versions of Qaboos’s list of successors might suddenly be “found”, thus causing greater confusion. These problems might be avoided if only the sultan would name an heir, as has been done in all the other Gulf monarchies. But since Qaboos overthrew a sultan when he himself was heir, he may well fear that any heir he named might do the same to him. The possibility of an unstable succession, though, is a high price to pay for the continued stability of Qaboos’s own reign.

²² A. Juma Alhaj, *The Political Elite and the Introduction of Political Participation in Oman*, “Middle East Policy”, vol. 7, no. 3, June 2000, p. 103-7.

²³ M. Wallace, *Oman’s Shock Jock...*

²⁴ J. Miller, *Creating Modern Oman: An Interview with Sultan Qabus*, “Foreign Affairs”, vol. 76, no. 3, May/June 1997, p. 17.

A contested succession, of course, could threaten the legitimacy of the sultanate. Born in 1940, Sultan Qaboos could still rule effectively for another 15 to 20 years. If this is indeed how long he continues to rule, then Oman's succession crisis will occur at approximately the same time that it runs out of oil – thereby serving to exacerbate popular disaffection with the regime. But questions about the legitimacy of the regime may not lie dormant until the death of Sultan Qaboos. Some Omanis appear to have serious doubts about Sultan Qaboos's legitimacy and suitability as a ruler.

As is well known, Islam has two main branches: Sunni and Shi'a. Oman, though, is one of the few Muslim countries where adherents of a third branch – Ibadhism – are prevalent. (Ibadhism is the only extant branch of Kharijism, Islam's earliest schism. Ibadhism is conservative, but tolerant of other forms of Islam. A traditional belief of the Ibadhis is that their Imam should be the most worthy person of the Ibadhi community, that he was to be chosen by the community's notables, and that he could be removed from office if he proved himself unworthy of it.)²⁵ Further, Oman is the only Muslim country where the rulers – including Sultan Qaboos – have traditionally been Ibadhis. According to the CIA, 75 percent of the Omani population is Ibadhi while the remaining 25 percent is either Sunni, Shi'a, or Hindu²⁶. This suggests that while Oman is not a democracy, Sultan Qaboos hails from the majority community within Oman. Other sources indicate, however, that the Ibadhis form a much smaller percentage of the population. According to J.E. Peterson – one of the foremost Western scholars on Oman – the indigenous population of the Sultanate is 45 percent Ibadhi, 50 percent Sunni, and less than 5 percent Shi'a and Hindu²⁷. Dale Eickelman – also one of the foremost Western scholars on Oman – estimated that, "Roughly 50-55 percent of its citizen population is Sunni, 40-45 percent is Ibadhi, and less than 2 percent is Shi'a"²⁸.

If these two scholars' estimates are correct, then the sultan does not hail from the majority community within Oman, but from a minority (albeit a large one that has been traditionally dominant). Sunnis elsewhere – especially in Saudi Arabia – have an extremely negative view of Ibadhism²⁹. It is not clear whether the Sunnis of Oman share this view. It is highly probable, though, that the majority Sunnis resent being ruled by the Ibadhi minority. One account of the arrest in 1994 of hundreds of regime opponents said that "Most of them were Sunni Muslims"³⁰, suggesting the presence of just such resentment in this community.

²⁵ J. Duke Anthony, *Historical and Cultural Dictionary of the Sultanate of Oman and the Emirates of Eastern Arabia*, Metuchen 1976; and A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge 1991, p. 39.

²⁶ CIA, "World Factbook 2004, Oman".

²⁷ J. E. Peterson, *Oman's Diverse Society: Northern Oman*, "Middle East Journal", vol. 58, no. 1, Winter 2004, p. 32.

²⁸ D. F. Eickelman, *Kings and People: Information and Authority in Oman, Qatar, and the Persian Gulf*, [in:] J. A. Kechichian (ed.), *Iran, Iraq, and the Arab Gulf States*, New York 2001, p. 202.

²⁹ *Ibidem*, p. 202-204; and N. E. Obaid, *The Oil Kingdom at 100: Petroleum Policymaking in Saudi Arabia*, Washington 2000, p. 88-89.

³⁰ A. Juma Al-Haj, *The Politics of Participation in the Gulf Cooperation Council States: The Omani Consultative Council*, "Middle East Journal", vol. 50, no. 3, Autumn 1996, p. 567.

Resentment of Sultan Qaboos, though, may even be present in the Ibadhi community. According to John C. Wilkinson, temporal and spiritual authority in Oman was traditionally exercised by an Ibadhi Imam. The Ibadhi imamate was, at least in theory, elected by the faithful on the basis of his personal qualifications. Many elections to the Imamate in the past, though, had not been regarded as legitimate, and this led to civil wars among the Ibadhis. Ibadhi political theory allowed for an imam to be deposed by the faithful if he became incapacitated or acted against the precepts of Islam, and some have indeed been deposed. Ibadhi political theory “rigorously excluded... any notion of a hereditary imamate”, though it tended to be dominated by different families in different periods³¹.

According to Wilkinson, the imamate has experienced repeated historical cycles in which it has “always declined into dynastic power, but equally inevitably re-emerged as the national ideology reuniting the state”³². At times, Wilkinson records, the imamate has disappeared altogether due to defeat by foreign or non-imamate Omani forces, but its memory has always remained among the Omanis who have restored it whenever the opportunity arose.

From the 1850s until the 1950s, there existed two power centers in Oman: the imamate in the interior of the country and the sultanate on the coast which was backed by the British. There were several clashes between the two in which the sultanate would have been defeated completely had it not been for the intervention of British forces. In the mid-twentieth century, however, oil was discovered in interior Oman. The sultan’s British-backed forces overran the imamate in 1955. With Saudi support, the imamate leadership regrouped and launched a rebellion in 1957 which took the British two years to crush. The imamate then came to an end³³. Memory of the imamate tradition, however, may well have survived. If so, Sultan Qaboos is vulnerable on three counts: 1) he was not elected by the Ibadhi faithful (or anybody else); 2) the imamate tradition allows for a leader to be deposed if he becomes incapacitated or acts against the precepts of Islam; and 3) many Omanis (Ibadhis, Sunnis, and Shi’as) believe that Qaboos has indeed acted against the precepts of Islam in one important respect. Sultan Qaboos has been reported by several sources to be a homosexual, which would not be judged favorably by his subjects if they were to believe this claim, whether or not it was true.

What Omanis think about this issue is hard to determine. Although I have been following Omani affairs for over two decades, only three Omanis have discussed this subject with me openly³⁴. Although such a tiny number may not be representative of an entire society’s opinion, their statements on this matter indicate that it has wider political implications:

- All three agreed that the Sultan is generally believed to be homosexual by Omanis;

³¹ J. C. Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge 1987, p. 169-176.

³² *Ibidem*, p. 4.

³³ *Ibidem*, p. 299-328.

³⁴ Several Americans and Saudis familiar with Oman have also discussed this topic with me, but their views are not being examined here.

- All three agreed that Omanis only discuss this subject with trusted relatives and friends since more open discussion of it could result in negative consequences (including imprisonment);
- All three agreed that all Omanis whom they have discussed this subject with believe that the Sultan's alleged homosexuality raises serious doubts as to his legitimacy as a ruler.

One of the three – a young Western-educated male related to one of those arrested in 1994 – stated vehemently that Qaboos's alleged homosexuality is utterly shameful, that it reflects badly on Oman as a whole, and that it completely undermines Qaboos's legitimacy as sultan. The second – a young Western-educated female – saw the Sultan's alleged homosexuality as causing Omanis both to see him as ridiculous and to discount or disregard much of what he has done that has benefited the country. The third – an older Middle Eastern-educated male – indicated that the sultan is widely believed to spend an inordinate amount of Oman's scarce resources on his reputedly numerous paramours and on projects favored by them.

If these views are at all representative, then the sultan's alleged homosexuality could become an important political factor in the event of a regime crisis, or in aggravating events that might lead to a regime crisis.

How likely, though, is this?

Oman has experienced two rebellions within living memory: the imamate rebellion from 1957 to 1959 and the Dhofar rebellion from 1965 to 1975. The former, though, took place during the reign of the sultan's father. While the latter gained strength during Sultan Said's final years, it lost strength and was finally defeated under Sultan Qaboos. While there has been no rebellion on this scale since the 1970s, opposition activity has occurred in Oman since the mid-1990s. And unlike the two earlier rebellions, this more recent activity has been aimed directly at Sultan Qaboos. This activity includes:

- The arrest in May 1994 of hundreds of "opponents" of the regime. It appears that those arrested did not advocate the overthrow of the Sultanate, but its reform instead. Those arrested included a number of high-ranking officials and members of prominent families. Most appear to have been Sunnis. Those arrested were treated quite harshly. According to Omani sources, the public did not see these people as a threat, but saw the government's treatment of them as unfair. All those arrested were later reported to have been released³⁵. Far from an act of forgiveness on the part of the sultan, however, their release was seen as belated acknowledgement that there was no need to have arrested them in the first place. Instead of quelling opposition, the sultanate's actions in this instance appear to have led to resentment against what many Omanis saw as the regime's arbitrariness.

³⁵ For reporting on these events, see *Unusual Human Rights Abuses in the Unusually Quiet Sultanate of Oman*, "Solidarity International for Human Rights", September 30, 1994; S. Abdullah, *Omani Islamism: An Unexpected Confrontation with the Government*. "United Association for Studies and Research", Occasional Papers Series, no. 8, September 1995; and A. Juma Al-Haj, *The Politics of Participation in the Gulf Cooperation Council States...*, p. 566-568.

- In September 1995, Sultan Qaboos survived an automobile accident in which his finance minister, Qays al-Zawawi, was killed³⁶. According to one Omani source, the sultan used to drive around at night by himself or with a friend "incognito". According to this same source, the car crash Qaboos survived was not an accident but a deliberate assassination attempt, and that many arrests were made following it.
- Since 1996, according to Dale Eickelman, Oman has experienced "public expressions of discontent in the form of occasional student demonstrations, anonymous leaflets, and other rather creative forms of public communication.
- Only in Oman has the occasional donkey been used as a mobile billboard to express anti-regime sentiments. There is no way in which police can maintain dignity in seizing and destroying a donkey on whose flank a political message has been inscribed"³⁷.
- In 1997, a few Shi'as (apparently thought to be opponents of the regime) were arrested³⁸.
- Since September 11, 2001, there have been a number of demonstrations in which police have employed force to control protesters and have detained some of them³⁹. Although the demonstrators were ostensibly protesting against American foreign policy, their actions could be (and undoubtedly were) seen as an implicit criticism of Sultan Qaboos's policy of close ties to Washington.
- An alleged al-Qa'ida cell was broken up in 2002⁴⁰.
- A number of Omani Ibadis were arrested in December 2004/January 2005. Thirty were convicted of plotting to "overthrow the regime... and replace it with an imamate". Hundreds reportedly demonstrated when the sentences were announced in May 2005⁴¹.

Conclusion

While political discontent is obviously present in Oman, the sultan's regime does not appear to be in any immediate danger. While Omani oil production has fallen and its level of reserves is lower than was believed, the current high price of oil has provided a welcome economic cushion for Oman. And so long as the government is able to provide a decent standard of living, most Omanis seem prepared to tolerate Sultan Qaboos's rule even if they question his legitimacy and see the "democratization" process he has begun as largely meaningless.

³⁶ M. J. O'Reilly, *Omanbalancing: Oman Confronts an Uncertain Future*, "Middle East Journal", vol. 52, no. 1, Winter 1998, p. 82.

³⁷ D. F. Eickelman, *Kings and People...*, p. 201.

³⁸ J. E. Peterson, *Oman: Three and a Half Decades of Change and Development...*, p. 135.

³⁹ U.S. Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, "Country Reports on Human Rights Practices" 2003, February 25; <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2003/27935pf.htm>.

⁴⁰ Peterson, *Oman: Three and a Half Decades of Change and Development...*, p. 135.

⁴¹ S. K. Vaidya, *Trial of Suspected Omani Extremists Gets Under Way*, "Gulf News", April 19, 2005; and *Supporters of Jailed Omanis Stage Protest*, "Gulf News", May 4, 2005.

Oman, though, will face serious economic problems if the price of oil falls and stays low, Oman's petroleum reserves become depleted, or both.

Indeed, it appears almost inevitable that Oman will face such a crisis before too long. Dealing successfully with it will be all the more difficult as a result of the sultan's relative isolation and his unwillingness to share power either within the royal family or with the Majlis, and to name an heir. If, however, Omani living standards decline significantly, Sultan Qaboos's governance and "un-Islamic" life-style could well become rallying points for opposition against him. A contested succession, especially under conditions of economic decline, could also lead to political instability.

Finally, while the political opposition in Oman is not strong now, this could change if Oman faces economic and political crises simultaneously.

While Oman is arguably better off than most states in the Middle East, it also appears to have a much more limited political capacity for dealing with a severe economic crisis than many of these other countries where a state of crisis is the norm.

Jerzy Zdanowski

UMIARKOWANY ISLAMIZM. NIEDOCENIANA SIŁA ARABSKIEGO BLISKIEGO WSCHODU

Od drugiej połowy 2000 r. w wielu środowiskach naukowych w różnych częściach świata arabskiego toczą się ożywione dyskusje wokół *Arab Human Development Report 2000*, przygotowanego i opublikowanego przez United Nations Development Programme (UNDP). Obraz regionu, który wyłania się z tego oraz wielu innych podobnych opracowań jest wyjątkowo ponury. Współczynniki rozwoju wskazują, że sytuacja jest dramatyczna i pogarsza się. Arabski Bliski Wschód najwyraźniej nie nadąga za globalizującym się światem.

Świadomość konieczności zmian staje się coraz bardziej powszechna i to zarówno wśród opozycji, jak i elity władzy. Słowo „aulama” (neologizm w języku arabskim na określenie tego, co mieści się w słowie „globalizacja”) staje się stopniowo punktem odniesienia w debatach nad przyszłością. Chodzi o kroki, jakie należy podjąć, aby przezwyciężyć coraz większy rozdział w rozwoju społeczno-gospodarczym regionu i tzw. świata rozwiniętego. Chodzi także o to, w jakim stopniu można pogodzić wymogi współczesnego rozwoju z tożsamością kulturową i cywilizacyjną.

Różne siły formułują swoje programy przeobrażeń. Coraz ważniejszą siłą polityczną Bliskiego Wschodu staje się tzw. umiarkowany islamizm, którego przedstawiciele nazywani są także muzułmańskimi centrystami, demokratami lub liberalnymi muzułmańskimi reformatorami. Konstruują oni swoje wizje rozwoju w oparciu o doktrynę społeczną islamu, chociaż odrzucają wiele poglądów pierwszej fali islamu politycznego, głoszonych m.in. przez Barci Muzułmanów czy też oficjalną doktrynę wahhabizmu. Islamizm jest najczęściej kojarzony z fundamentalizmem muzułmańskim i traktowany jako monolityczny i skostniały sposób widzenia rzeczywistości. Tymczasem muzułmańska myśl społeczno-polityczna to

materia bardzo dynamiczna, obejmująca szerokie spektrum poglądów – od kwietyzmu, przez aktywizm w ramach istniejącego systemu politycznego czy też budowanie społeczeństwa alternatywnego, po zbrojną walkę o władzę w państwie. Nurty te łączy odwoływanie się do doktryny społecznej islamu jako punktu wyjścia do myślenia o teraźniejszości i przyszłości. Jednocześnie są one bardzo zróżnicowane, jeśli chodzi o preferowane formy walki politycznej, poglądy na miejsce religii w państwie, rolę państwa w gospodarce, miejsce w gospodarce wielkiego kapitału, w tym obcego, czy też stosunek do Zachodu. Islamiści tworzą ruch, który w jakimś sensie można porównać do europejskich partii i ruchów politycznych odwołujących się do doktryny społecznej chrześcijaństwa.

W muzułmańskiej myśli społeczno-politycznej zawsze były i są obecne poglądy centrystyczne, umiarkowane, które w myśleniu o rozwoju, o miejscu religii w społeczeństwie i o miejscu krajów arabskich w globalizującym się świecie nabierają wyraźnie siły i politycznego znaczenia. W 2003 r. przedstawiciele tego nurtu odnieśli spektakularne zwycięstwa w wyborach parlamentarnych w Jordanii i Kuwejcie. Proces umacniania się wpływów umiarkowanego islamizmu widoczny jest nie tylko w takich krajach tradycyjnie otwartych na prądy umysłowe, jak np. Egipt, ale również w tak konserwatywnych, jak Arabia Saudyjska. Umiarkowani islamiści są generalnie odsunięci od władzy. Na przykład w Egipcie, Syrii, Algierii, Jordanii czy Kuwejcie pozostają w opozycji do autorytarnych władz, które ich zwalczają. Władza w tych krajach, mimo że często powołuje się na religię, reprezentuje typ rządów hołdujących idei rozdziału państwa i religii. W Arabii Saudyjskiej islamiści centryści są w opozycji wobec władzy, która wyrosła z doktryny religijnej i jest bardziej radykalna od nich w stosowaniu norm religii w życiu społeczno-politycznym. Centryści egipscy walczą w kraju na dwóch frontach: z jednej strony z władzą i opozycją sekularystyczną, dla których są groźnym rywalem, z drugiej – muszą przeciwstawiać się islamistom radykałom. Tutaj jest to „walka na sury i hadisy”, czyli spory wokół interpretacji świętych tekstów.

W Arabii Saudyjskiej nowe, bardziej niż dotychczas otwarte myślenie o rozwoju w ramach doktryny islamu datuje się na początek lat 90. XX w., a politycznie stało się bardziej wyraźne po wydarzeniach z 11 września 2001 r. w USA. Ekspozyci umiarkowanego islamizmu wyszli wówczas poza sferę dyskusji towarzyskich i zaczęli eksponować swoje poglądy w prasie, internecie oraz w dialogu z władzami państwa. Ich ideowy przywódca, Abd al-Aziz al-Kasim, był jednym ze 104 intelektualistów saudyjskich, którzy w styczniu 2003 r. podpisali petycję do króla w sprawie przeprowadzenia w kraju reform politycznych¹. Szejk Abd al-Aziz al-Kasim, prawnik i były sędzia Sądu Najwyższego w Ar-Rijadzie, podjął działalność reformatorską na początku lat 90. XX w. i był jednym z twórców ruchu znanego jako *As-Sahwa al-Islamijja* (Przebudzenie Muzułmańskie).

Katalizatorem procesów politycznych stały się wydarzenia związane z agresją Iraku na Kuwejt w latach 1990–1991, a zwłaszcza zgoda króla i rządu Arabii Saudyjskiej na obecność wojsk amerykańskich na terytorium saudyjskim. Krytyce

¹ Tłumaczenie petycji i listę sygnatariuszy zamieściła londyńska gazeta „Al-Kuds al-Arabi” z 30 stycznia 2003.

poddano oficjalne kręgi polityczne, które zawsze były podporą władzy Su'udów. Kompromisowa ocena sytuacji sformułowana przez głównego teologa Abd al-Aziza Ibn Abd Allaha al-Baza nie została zaaprobowana przez radykalnie nastawionych młodych teologów. Jednocześnie z całą ostrością odżyła sprawa utworzenia rady doradczej przy królu, co zapowiedział jeszcze poprzedni król, Chalid, i co potwierdził król Fahd wkrótce po wstąpieniu na tron². W maju 1991 r. 52 radykalnych kleryków wystosowało do króla list zatytułowany *Kitab al-matalib* (dosłownie Księga żądań), w którym domagało się pogłębienia islamizacji w armii, prasie, szkolnictwie i administracji oraz skrytykowało politykę zagraniczną rządu ukierunkowaną na współpracę z Zachodem. Wśród sygnatariuszy petycji dominowali przedstawiciele młodego pokolenia saudyjskich sunnitów: Safar al-Hawali, Salman al-Auda, Muhammad al-Masari, Sad al-Fakih, Usama Ibn Ladin. Wszyscy pochodzili ze średnich warstw miejskich i nie byli związani z establishmentem. Byli za to przywiązani do wahhabizmu, ale jednocześnie krytykowali oficjalne kręgi religijne za niewłaściwą jego interpretację. Zaczęto ich nazywać *Szujuch as-Sahwa* (Szejkwie przebudzenia)³.

Władze odpowiedziały na działalność młodych alimów aresztowaniami. Podjęto jednak prace nad utworzeniem rady doradczej i 1 marca 1992 r. król w przemówieniu do narodu ogłosił wejście w życie trzech ważnych aktów prawnych: Ustawy Zasadniczej (*An-Nizam al-Asasi*), Ustawy o Radzie Konsultacyjnej (*Nizam al-Madżlis asz-Szura*) oraz Ustawy o Prowincjach (*Nizam al-Manatik*)⁴. Nie przeszkodziło to jednak w radykalizacji nastrojów w środowisku opozycji. W 1993 r. powstał Komitet Obrony Słusznych Praw (*Lajnat ad-difa'a an al-hukuk asz-szar'ijja*) i rozpoczęła się kampania polityczna pod hasłami obrony praw jednostki oraz przeprowadzenia reform politycznych w ramach doktryny politycznej islamu. Władze zmusiły wkrótce działaczy tej organizacji do opuszczenia kraju. Jednocześnie w środowisku opozycji nastąpiła polaryzacja poglądów i część działaczy opowiedziała się za walką zbrojną, tworząc skrzydło tzw. dżihadystów. Jednym z przedstawicieli tej opcji był Usama Ibn Ladin, który założył w Chartumie ugrupowanie o nazwie Organizacja Obrony Szari'i⁵.

Abd al-Aziz al-Kasim został aresztowany w 1993 r. i pozostawał w więzieniu do 1997 r. Po uwolnieniu oraz po tym, jak część działaczy emigracyjnych zawiesiła swoją działalność polityczną, stał się główną postacią umiarkowanej opozycji islamistycznej.

Saudijska umiarkowana opozycja islamistyczna odcina się zdecydowanie od dżihadystów i podkreśla swoje „umiarkowanie”, nazywając się *wasatijjun* (dosł. ci, którzy są pośrodku). Inne wiele mówiące nazwy to: *tanwirijjun* (oświece-

² Król Fahd ogłosił zamiar utworzenia Rady Doradczej 24 lipca 1982 r., zob. *Chronology*, „The Middle East Journal” 1983, vol. 37, no. 1, s. 86.

³ Por. R. Hrair Dekmejian, *The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia*, „The Middle East Journal” 1994, vol. 48, no. 4, s. 1994; J. Teitelbaum, *Holier than Thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition*, The Washington Institute for Near East Policy, Washington, D.C. 2000, s. 28.

⁴ Zob. *Chronology*, „The Middle East Journal” 1992, vol. 46, no. 3, s. 497.

⁵ 9 kwietnia 1994 r. władze saudyjskie pozbawiły Usamę Ibn Ladina obywatelstwa i zamroziły jego aktywa finansowe za popieranie islamistów sudańskich, zob. *Chronology*, „The Middle East Journal” 1994, vol. 46, no. 3, s. 528.

niowcy), *aklanijjun* (racjonaści) lub *islahijjun* (reformatorzy). Trzeba podkreślić, że termin „umiarkowani” (*wasatijjun*) ma bezpośrednie odniesienie do Koranu i koranicznych zaleceń postępowania w sposób powściągliwy, umiarkowany⁶. Koraniczne odniesienie jest bardzo ważne, gdyż legitymizuje podejmowane działania.

Punkt wyjścia rozważań Abd al-Aziza al-Kasima może wydać się zaskakujący, jeśli wziąć pod uwagę generalnie antyzachodnie nastawienie ideologii islamizmu. Krytykuje on mianowicie tych muzułmańskich myślicieli, którzy bezdyskusyjnie odrzucają polityczne systemy Zachodu. Al-Kasim uważa, że myśl polityczna Zachodu może i powinna być inspiracją dla reformatorów muzułmańskich ze względu na to, że – jak pokazała historia – demokracja zachodnia okazała się drogą prowadzącą do zbudowania sprawiedliwego społeczeństwa, a tworzenie takiego społeczeństwa jest właśnie celem muzułmańskich systemów politycznych. Inaczej mówiąc, Al-Kasim nawołuje do tworzenia społeczeństwa obywatelskiego rozumianego jako wspólnota jednostek mających prawo do idżtihadu, czyli do indywidualnego interpretowania zarówno relacji międzyludzkich, jak relacji między człowiekiem a Bogiem. Tylko w ten sposób – uważa Al-Kasim – a więc przez ukształtowanie „człowieka pełnego” (*al-insan at-tamm*), który jest w stanie sam zrozumieć zachodzące wokół niego zjawiska, można stworzyć rzeczywisty system demokracji muzułmańskiej. Saudyjski intelektualista opowiada się więc za politycznym liberalizmem i widzi pole do działania dla różnych opcji w ramach myśli muzułmańskiej. Pozostaje jednocześnie zachowawczy w kwestiach społecznych, wśród których, jak to najczęściej bywa w kulturze islamu, na czoło wysuwa się zagadnienie miejsca kobiety w społeczeństwie. Al-Kasim opowiada się za segregacją płciową, a to z tego względu, że mieszanie się płci w sferze publicznej jest sprzeczne z zasadami islamu⁷.

Podobne postawy: otwartość na inne poglądy, gospodarczy liberalizm i społeczny konserwatyzm, prezentuje nowa fala islamistów w Egipcie. Kraj ten ma długą tradycję myśli społeczno-politycznej w ramach doktryny społecznej islamu. Na egipskiej scenie obecne są różne kierunki myślenia: od sekularystycznych, czyli opowiadających się za niezależnieniem państwa od religii, wewnątrznie podzielonych na socjaldemokratyczne i liberalne, po islamistyczne, a więc odwołujące się do doktryny społecznej islamu, także wewnątrznie zróżnicowane, i to właściwie z powodu każdego z elementów myślenia o rozwoju.

Współcześni intelektualiści muzułmańscy wyrastają bezpośrednio z tradycji Dżamał ad-Dina al-Afghaniego (1838-1897) i Muhammada Abduha (1849-1905) –

⁶ Chodzi o surę 2 „Krowa” i werset 143: „Wa kazalika dża'alnakum ummatan wasatan litakunu szuhada'a ala an-nasi”, który to werset A. Yusuf Ali tłumaczy na angielski: „We made you An Ummat justly balanced, That ye might be witnesses Over the nations” i komentuje „justly balanced” jako „the essence of Islam is to avoid all extravagances on either side” (zob. *The Holy Qur'an*, text, translation and commentary A. Yusuf Ali, Amanah Corp., Brentwood, Maryland 1983, s. 57). To tłumaczenie wydaje się bardziej oddawać treść oryginału niż tłumaczenie J. Bielawskiego: „W ten sposób My uczyniliśmy was narodem znajdującym się pośrodku, abyście byli świadkami dla ludzi” (J. Bielawski nie komentuje tych wersetów, zob. *Koran*, przekład i komentarz J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 28).

⁷ Poglądy Abd al-Aziza al-Kasima oraz innych muzułmańskich reformatorów w Arabii Saudyjskiej omawia S. Lacroix, *Neither Islamist. Nor Liberal: Saudi Arabia's Emerging „Centrist” Trend*, „The Middle East Journal” 2004, vol. 58, no. 3, s. 345-366.

ideologów panislamizmu i jednocześnie reformatorów działających na rzecz przystosowania prawa muzułmańskiego do potrzeb współczesności. W XX w. islamizm stał się platformą ideową działań politycznych. Jego wyrazicielem stała się organizacja Bracia Muzułmanie założona w 1928 r. w Al-Ismailijji przez Hasana al-Bannę, charyzmatycznego nauczyciela szkolnego, wychowanego w duchu gorliwej pobożności muzułmańskiej i egipskiego patriotyzmu. Bracia Muzułmanie mieli znaczący udział w antybrytyjskim ruchu oporu. Działając w warunkach kryzysu politycznego i gospodarczego, Bracia przekształcili się w milionowy ruch społeczny, który w latach 50. XX w. poważnie zagroził ówczesnej elicie władzy, a ostatecznie został rozbity przez Naserę. Sam Al-Banna zginął w niewyjaśnionych okolicznościach, a działacze tego ruchu aresztowano. Wyszli na wolność dopiero po przejęciu władzy w Egipcie przez Sadatą⁸.

Doktryna Al-Banny, tworzona jeszcze w latach 20. i 30. XX w., a więc w warunkach brytyjskiej okupacji części terytorium Egiptu, głosiła z jednej strony walkę z imperializmem europejskim, a z drugiej – konieczność przyjęcia modelu rozwoju społeczno-gospodarczego zgodnego z naukami islamu o sprawiedliwości i solidarności społecznej. Ten ostatni postulat wynikał zarówno z wiary w złoty wiek islamu z czasów czterech prawowiernych kalifów, jak i z głębokiego kryzysu politycznego w monarchicznym Egipcie. System parlamentarny, wzorowany na zachodnim modelu demokracji, był kontrolowany przez Brytyjczyków i z czasem się skompromitował⁹.

Al-Banna opowiadał się – ogólnie rzecz biorąc – za pokojowym wprowadzeniem w życie swojej wizji rozwoju. Braci Muzułmanów uważał za swego rodzaju ruch oświeceniowy, którego zadaniem było uświadomienie ludziom, że są na złej drodze; był przekonany, że oświeceni jego diagnozą i urzeczeni jego wizją muzułmanie zaczną masowo przyłączać się do ruchu, który stanie się tak powszechny, że obejmie prawie całe społeczeństwo. Przejęcie władzy politycznej byłoby wówczas kolejnym krokiem w tym procesie. Al-Banna miał głębokie przekonanie, że jedynie jego koncepcja jest właściwa i nie pozostawiał miejsca na polityczny pluralizm. Bracia Muzułmanie całkowicie odwrócili się od Zachodu i odrzucali możliwość przejścia jakichkolwiek wzorców rozwojowych od cywilizacji europejskiej. Ich założyciel nawoływał do wytrwałej pracy na rzecz ojczyzny, głosił idee opiekuńczego państwa, propagował gospodarczy nacjonalizm i pobudzał przedsiębiorczość, która nie mogła się wszakże kłócić ze wskazówkami islamu w sprawach gospodarowania. Odrzucał w związku z tym nadmierne bogacenia się, potępiał *ribę*, a więc transakcje gospodarcze oparte na zysku osiąganym z oprocentowania kapitału¹⁰.

Mimo że sam Al-Banna był przeciwny stosowaniu terroru jako środka do osiągnięcia celów politycznych, to wielu jego kontynuatorów zajęło w tym wzglę-

⁸ Literatura na temat Braci Muzułmanów jest bardzo obszerna. Klasyczne już opracowanie to praca R. P. Mitchella, *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969. Z polskich opracowań: J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1-2, Warszawa 1998.

⁹ Zob. J. Marlowe, *Anglo-Egyptian relations, 1800-1956*, London 1965, s. 354-356.

¹⁰ Poglądy H. al-Banny zostały opublikowane w formie zbioru listów *Madżmu'a ar-rasa'il*. Wybrane listy, w tym tekst *Akidatuna* (Nasza doktryna), w polskim tłumaczeniu J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 174-176.

dzie zupełnie inną postawę. Do takich należał Sajjid Kutb (1906–1966), teolog i komentator *Koranu*. Kutb zdecydowanie bardziej niż Al-Banna odwracał się od Zachodu, który poznał w latach 1949–1950. Uważał, że cywilizacja Zachodu upadła i jest całkowicie zdemoralizowana. Był w swoich poglądach coraz bardziej radykalny, zwłaszcza w kwestiach przywrócenia kalifatu, oparcia ustawodawstwa wyłącznie na prawie muzułmańskim i zwalczania przejawów odstępstwa od litery *Koranu*. Jego poglądy stały się wygodnym usprawiedliwieniem dla stosowania przemocy i terroru przez takie grupy egipskich islamistów, jak *Dżihad*, *Gama'at Islamijja*, *Takfir wa-l-Hidzra*, algierski Muzułmański Front Ocalenia czy palestyński Hamas. Prace Kutba, a zwłaszcza jego komentarze *Koranu*, są do tej pory bardzo popularne w środowiskach radykalnych islamistów w całym świecie muzułmańskim. Sami Bracia Muzułmanie mają zwolenników w ok. 70 krajach muzułmańskich. Ci prezentują często różne poglądy – od kwietyzmu zakładającego indywidualne samodoskonalenie się w wierze oraz prawie muzułmańskim, po aktywizm przechodzący często w radykalny islamizm.

Współcześni umiarkowani egipscy myśliciele muzułmańscy nawiązują do doktryny Hasana al-Banny, ale pogłębiają ją i w wielu punktach formułują odmienne poglądy, które odzwierciedlają nowe procesy i wyzwania rozwoju. W odróżnieniu od saudyjskich centrystów – reprezentujących młode pokolenie – egipscy islamiści centryści to doświadczeni działacze społeczno-polityczni. Mają oni też całościowy program rozwoju, zajmuje ich charakter państwa (świeckie czy religijne), polityczny pluralizm, przemoc polityczna, społeczeństwo obywatelskie, prawo gospodarcze, w tym pytanie o to, co to jest *riba*, bezrobocie, edukacja, miejsce kobiety w społeczeństwie i na rynku pracy oraz – rzecz naturalna – polityka zagraniczna. Pisz o nich *wasatijjun* – centryści, „umiarkowani”, chociaż oni sami mówią, że są islamistami (*islamijjun*)¹¹.

W przypadku Egiptu można mówić o dwóch środowiskach islamistycznych funkcjonujących oddzielnie, chociaż powiązanych ze sobą i intelektualnie, i towarzysko. Jedno to środowisko uniwersytetu Al-Azhar, głównego ośrodka teologicznego w Egipcie i jednego z ważniejszych w świecie. Z tego kręgu pochodzą szejkwie Muhammad al-Ghazzali i Jusuf al-Kardawi oraz obecny główny szejek uniwersytetu Muhammad Sajjid Tantawi. Drugi krąg tworzą osoby, które można nazwać „muzułmanami świeckimi”, a więc ludzie nie związani zawodowo z kultem religijnym. Są to znane postaci egipskiego życia społecznego, intelektualiści. Należą tu: Kamal Abd al-Magd, prawnik, znawca prawa konstytucyjnego i międzynarodowego, profesor na Uniwersytecie Kairskim i ekspert organizacji międzynarodowych, Fahmi Huwajdi, publicysta piszący na łamach najbardziej poczytnych pism egipskich, m.in. „Al-Ahramu”, i jednocześnie autor licznych książek poruszających problematykę rozwoju społecznego, prawnicy Muhammad Salim al-Awa i Tarik al-Biszri¹². Przywódcą duchowym i głównym teoretykiem

¹¹ Zob. F. Huwajdi, *Hatta la takun fitna* (Aby nie doszło do fitny), wyd. 3 (wyd. 1 1989), Dar asz-Szuruk, Kair 1996, s. 240.

¹² Szeroko o egipskich centrystach (*wasatijjun*) pisze R. W. Baker, *Islam without Fear. Egypt and the New Islamists*, Cambridge 2003.

tego nurtu jest bez wątpienia zmarły w 1994 r. Muhammad al-Ghazzali, niekwestionowany autorytet moralny, uznany za największego teologa islamu końca XX wieku, autor licznych prac niezwykle poczytnych do dzisiaj w całym świecie muzułmańskim i – wreszcie – charyzmatyczny orator, którego piątkowe kazania skupiały setki tysięcy słuchaczy.

Egipcjacy centryści mają przede wszystkim pełną świadomość wzrastającej roli zewnętrznych uwarunkowań rozwoju świata arabskiego. Kwestia kształtowania się współczesnego świata jako całości w następstwie powiązań technicznych, biznesowych i ludzkich jest częstym tematem dyskusji i publikacji. Tu pojawia się także problem ubóstwa i zacofania świata arabskiego w sferze produkcji materialnej¹³. Konieczność podjęcia wyzwań, jakie niesie ze sobą globalizacja, oraz niebezpieczeństwo marginalizacji Bliskiego Wschodu jest zresztą obecna powszechnie w świadomości inteligencji egipskiej, niezależnie od jej orientacji ideologicznej. Wiele mówi się o kryzysie gospodarczym, wręcz katastrofie, o polityce inwestycyjnej państwa, klimacie dla inwestycji zagranicznych, roli banków w tworzeniu „nowej gospodarki”; powstają ośrodki badawcze zajmujące się rozwojem, prace magisterskie nad temat globalizacji itd. *Aulama*, czyli globalizacja, to, jak już wspominaliśmy, neologizm w języku arabskim (od słowa *alam*, dosł. świat). Można się doszukać co najmniej trzech interpretacji tego terminu: 1) jako ideologii nowego etapu w rozwoju światowej cywilizacji, propagowanej przez zachodnie ośrodki władzy, które eksponują zwłaszcza idee liberalizmu gospodarczego, 2) jako procesu rodzenia się obiektywnej sieci ponadnarodowych powiązań gospodarczych i ludzkich w następstwie rozwoju nowych technologii, zwłaszcza informatycznych, 3) jako pewnej rzeczywistości społecznej, politycznej i gospodarczej (*zahir*), a więc całości kształtu zarówno zjawisk obiektywnych, jak i subiektywnych zachodzących w świecie¹⁴.

Jest wiele przyczyn tak słabego rozwoju świata arabskiego. Jedną z nich to niezadowolający stan oświaty i wiedzy. Funkcjonujący w Egipcie system edukacji jest przedmiotem dogłębnej analizy islamistów. Założenia i organizacja szkolnictwa na wszystkich poziomach nauczania oceniają oni jednoznacznie negatywnie. Wskazują na brak wystarczającej liczby bibliotek szkolnych i ograniczony dostęp do książek. Jednak problemy związane z ograniczoną bazą materiałową nie są najważniejsze. Potrzebne jest nowe rozumienie (*fikh*) edukacji. Chodzi przede wszystkim o nastawienie się uczniów na myślenie i dostrzeżenie roli rozumu jako instrumentu poznania. Rozumowa i racjonalistyczna powinna być przede wszystkim interpretacja *Koranu* i Sunny. Szejk Jusuf al-Karadawi, eksponując wielkie znaczenie edukacji, odwołuje się do sury 96 *Koranu* „Zakrzęła krew” i wersetów

¹³ O ubóstwie jako głównym problemie rozwoju gospodarczego krajów arabskich piszą np. Jusuf al-Karadawi, *Daur az-zaka fi ilad al-muskilatat al-iktisadijja* (Rola zaka w rozwiązywaniu problemów ekonomicznych), Dar asz-Szuruk 2001; M. al-Ghazzali, *Sirr ta'achchur al-Arab wa-l-muslimin* (Przyczyna pozostawania w tyle Arabów i muzułmanów), wyd. 5, Nahda Misr, Kair 2002 (wyd. 1 1985).

¹⁴ Taki punkt widzenia znajdziemy na przykład w pracy wydanej przez Centrum Badań nad Jednością Arabską w Bejrucie, która zawiera wystąpienia naukowców z różnych części świata arabskiego na konferencji zorganizowanej na temat globalizacji jeszcze w 1997 r.: *Al-Arab wa-l-aulama* (Arabowie i globalizacja), red. U. Amin al-Chawali, Bejrut 1997, s. 39-62.

3-5: „Głoś, Twój Pan jest najszlachetniejszy! Ten, który nauczył człowieka przez pióro, Nauczył człowieka tego, czego on nie wiedział”¹⁵.

Muhammad al-Ghazzali stawia kwestię rozumowego myślenia i edukacji jeszcze bardziej radykalnie. Píše, że twórcze korzystanie z rozumu jest wręcz religijnym obowiązkiem człowieka. W rozdziale *Wiedza i rozum* w książce *Chalk al-muslim* (Muzułmanie) Al-Ghazzali pisze: „[...] modlitwa jest pierwszym obowiązkiem muzułmanina, ale Bóg dał człowiekowi rozum po to, aby z niego korzystał”. Teolog powołuje się na tę samą surę z *Koranu* co Jusuf al-Karadawi (sura 96 „Zakrzepła krew”) i interpretuje ją jako nakaz Boga stałego pogłębiania wiedzy i zdobywania wiedzy nowej. Bóg wzywa człowieka, aby był oświecony i mógł samodzielnie interpretować zjawiska. Jest to, według Al-Ghazzalego, ważna rola, jaką Bóg wyznaczył muzułmanom w zakresie dawania przykładu wyznawcom innych religii¹⁶.

Sam rozum bez wiary jest jednak bezradny w postrzeganiu świata. Wiara pobudza wyobraźnię i twórcze siły. Dlatego centryści są przeciwko skrajnym sekularystom, którzy wzywają do pełnej nieograniczonej wolności, co prowadzi do wynaturzeń i erozji wartości kulturowych. Społeczeństwo bez norm moralnych i wartości kulturowych jest skazane na zagładę. Fahmi Huwajdi pisze, że wartości te opierają się na religii, którą w przypadku Egiptu jest islam i chrześcijaństwo. Drugą sferą działalności człowieka są wytwory jego umysłu zapisane w postaci traktatów filozoficzno-prawnych, wśród których najważniejszym jest, według Huwajdiego, konstytucja¹⁷.

Pytanie, jaki powinien być system władzy i rządzenia państwem, jest zasadnicze dla przyszłości świata arabskiego – pisze Muhammad al-Ghazzali. Rozważa, czy ma to być system z jedną partią religijną, czy też system, w którym będzie miejsce dla wielu partii i innych organizacji, takich jak związki zawodowe¹⁸. Al-Ghazzali odpowiada w sposób pośredni. W rozdziale *Din wad aula* (Wiara i państwo) w książce *Mustakbal al-islam charidż arda* (Przyszłość islamu poza „domem islamu”) pisze, że w islamie wiara jest nierozzerwalnie związana z państwem. Taki związek istniał w państwie czterech prawowiernych kalifów. Jednak cywilizacja muzułmańska to struktura dynamiczna, zmieniająca się na przestrzeni dziejów. Stąd też do zagadnienia związku religii i państwa należy podchodzić historycznie, tzn. badać historię, ale nie naśladować jej bezkrytycznie. Konieczny jest *tafsir*, interpretacja czynników wpływających na rzeczywistość społeczną¹⁹.

Al-Ghazzali ostro polemizuje z ekstremistami, którzy nawołują do wprowadzenia rządów Boga na ziemi (*hakimija Allah*) przez oddanie władzy państwowej w ręce teologów i którzy z gruntu odrzucają doświadczenia demokracji zachodniej

¹⁵ J. al-Karadawi, *Daur az-zaka...*, s. 14.

¹⁶ M. al-Ghazzali, *Chalk al-muslim* (Muzułmanie), Dar al-Maktab al-Islamijja, Kair [b.r.], s. 227, 234.

¹⁷ F. Huwajdi, *Hatta la takun fitna...*, s. 240.

¹⁸ M. al-Ghazzali, *Sirr ta'achchur...*, s. 28. Takie samo pytanie stawia także Fahmi Hudajbi w książce *Al-Islam wa-d-dimukratijja* (Islam i demokracja), wyd. 1, Markaz Al-Ahram li-t-Tardżama wa-n-Naszr, Kair 2002, s. 152.

¹⁹ M. al-Ghazzali, *Mustakbal al-islam charidż arda* (Przyszłość islamu poza „domem islamu”), wyd. 3, Dar asz-Szuruk, Kair 2003, s. 70-71 (wyd. 1 1997).

w tworzeniu systemu sprawiedliwości społecznej. Rozumienie terminu koranicznego „władza Boga” jako władzy teologów w państwie jest – według Al-Ghazzalego – błędne i wypacza sens tekstów świętych. Władza Boga na ziemi to rządy rzeczywiście oparte na zasadach wynikających z religii, ale nie oznacza to wcale „władzy niebios na ziemi”, czyli politycznej władzy ludzi związanych z kultem religijnym. Al-Ghazzali w swoim czasie odrzucił zdecydowanie irańską koncepcję rządów imamów i twierdził, że angażowanie się ludzi z „długimi brodami” do polityki jest nieporozumieniem. Uznał, że tworzenie państwa religijnego, a więc zarządzanego przez teologów prowadzi do podziałów wewnętrznych i przelewów krwi. Jako przykład podawał Iran i Sudan. Takim samym nieporozumieniem jest – podkreślał – twierdzenie, iż kalifat jako system polityczny oparty na prawie muzułmańskim to jedyna właściwa forma dla społeczeństwa muzułmańskiego. Takie rozwiązanie było możliwe tylko we wczesnym islamie. Później islam zaczął podlegać wpływom innych kultur i system prawny w kolejnych państwach muzułmańskich był już mieszany. Teksty święte należy więc interpretować twórczo – konkludował, a każdy wiek i każde pokolenie powinno budować własny system polityczny, odpowiadający zarówno danej strukturze społecznej, jak i poziomowi świadomości społeczeństwa²⁰.

Kwestia pluralizmu światopoglądowego i politycznego to jeden z głównych tematów wypowiedzi i publikacji centrystów. Pluralizm uznają oni za rzecz absolutnie niezbędną w państwie muzułmańskim i warunek konieczny jego pomyślnego rozwoju. Punktem wyjścia rozważań w tym zakresie jest istnienie różnorodności poglądów w samym islamie, i to od samych jego początków. Chodzi o cztery mazhaby, szkoły prawa muzułmańskiego, a także o fakt zróżnicowania religijnego społeczeństw państw muzułmańskich. Fahmi Hudajbi, który szeroko pisze o demokracji w państwie muzułmańskim, zdecydowanie opowiada się za tolerancją wobec innych religii i światopoglądów. Nie zgadza się jednocześnie z Abu Alą al-Maududim i Sajjidem Kutbem, ideologami radykalizmu muzułmańskiego, kiedy ci mówią z niechęcią o niemuzułmanach²¹.

Hudajbi uważa, że nie jest osamotniony w takim myśleniu i na dowód relacjonuje przebieg dyskusji na temat pluralizmu politycznego w islamie, która odbyła w Kairze w 1992 r. w Centrum Badań Cywilizacyjnych. Uczestniczyło w niej szerokie grono intelektualistów muzułmańskich, wśród nich szejka Al-Karadawi, który uznał, że istnienie w islamie czterech szkół prawniczych jest argumentem za pluralizmem politycznym²². Według Hudajbiego zróżnicowanie poglądów jest wpisane w naturę każdego społeczeństwa, w tym także i muzułmańskiego, a w dyskusjach i systemie politycznym chodzi głównie o to, jak zapanować nad tym zróżnicowaniem, aby nie doprowadziło ono do chaosu i rozpadu społeczeństwa. Są różne sposoby – pisze autor. Jednym z nich jest demokracja, która została wprowadzona na Zachodzie. Pozwala ona wyrażać różne poglądy i jednocześnie po-

²⁰ *Ibidem*; idem, *Difa'a an al-akida wa-sz-szari'a didda mata'ina al-mustaszrikin* (Obrona przez wiarę i prawo od oszczerstw orientalistów), wyd. 7, Nahda Misr, Kair 2002, s. 70, 72.

²¹ F. Hu waj di, *Al-Islam wa-d-dimokratija...*, s. 19, 22, 33.

²² *Ibidem*, s. 78-80.

zwała uniknąć dezintegracji społeczeństwa²³. Hudajbi apeluje o nowe rozumienie (*fikh*) systemu politycznego i formułuje koncepcję muzułmańskiego systemu demokratycznego. System ten powinien mieć na celu sprawiedliwość społeczną, a źródłem wszelkiej władzy czynić społeczeństwo, które wybiera władcę i może go odsunąć od rządów. Społeczeństwo ma obowiązki i powinności, które musi pełnić niezależnie od woli władcy. Wszyscy są równi jako obywatele państwa. Dotyczy to także niemuzułmanów. *Szaria* powinna być wprawdzie źródłem ustawodawstwa, ale władze ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza muszą być rozdzielone. Naczelnym aktem prawnym powinna być konstytucja, której tekst zagwarantuje, że państwo muzułmańskie jest państwem prawa²⁴.

Podobnie elastyczne stanowisko w kwestii miejsca *szarii* w państwie muzułmańskim zajmuje M. al-Ghazzali. Prawo muzułmańskie jest dla niego bardziej podstawą rozwoju cywilizacyjnego, punktem odniesienia rozwoju społeczeństwa, niż podstawą konkretnego systemu politycznego. Nie widzi zresztą takiej możliwości z powodu wielowiekowych zewnętrznych oddziaływań kulturowych na społeczeństwa muzułmańskie i przemieszanie wartości oraz norm²⁵. Al-Ghazzali wprowadza tym samym, podobnie jak Hudajbi, ważne rozróżnienie między państwem muzułmańskim, nawiązującym do doktryny społecznej islamu i prawa religijnego, a państwem muzułmańskim religijnym, w którym teolodzy wprowadzają w życie przy pomocy aparatu państwowego literę prawa i wiary, odczytywaną przy tym mechanicznie. Sam opowiada się za pierwszym z nich.

Trwałe i bezpieczne miejsce niemuzułmanów w społeczeństwie muzułmańskim to rzecz w opinii centrystów bezdyskusyjna. Odrzucają oni formułowany przez ekstremistów egipskich pogląd, że istnieją dwie historie Egiptu: koptyjska (chrześcijańska) i muzułmańska. Takie podejście prowadzi do rozbicia społeczeństwa na wrogie sobie obozy. Tymczasem obydwie grupy religijne mają swój udział w historii Egiptu i dzielą te same wartości moralno-etyczne. Centryści nie tylko głoszą tolerancję i otwartość wobec innych religii, ale ją praktykują. Środowisko centrystów utrzymuje kontakty z intelektualistami koptyjskimi, prowadzi z nimi dyskusję, obydwie strony spotykają się przy okazji świąt religijnych, które obchodzone są wspólnie²⁶.

Centryści zdecydowanie odcinają się od terroru. Szejk Jusuf al-Karadawi podkreśla, że zabójstwo muzułmanina przez muzułmanina jest niezgodne z wiarą i jest działaniem charakterystycznym dla czasów *dżahiliji*, a więc okresu przedmuzułmańskiego. Al-Karadawi powołuje się na kilka wersetów z kilku sur *Koranu*, m.in. na werset 151 z sury 6 „Trzody”: „Nie zabijajcie nikogo – tego zakazał Bóg

²³ *Ibidem*, s. 80-82.

²⁴ F. Hu waj di, *Hatta la takun fitna...*, s. 234, 240-242. Hudajbi zgadza się na s. 240 z Al-Banną, który krytykował konstytucję Egiptu z 1923 r. za to, że nie mówiła o *szarii* jako źródle ustawodawstwa w państwie. To, że państwo muzułmańskie powinno być państwem prawa podkreśla także Al-Ghazzali, zob. M. al-Ghazzali, *Difa'a an al-akida wa-sz-szari'a...*, s. 70.

²⁵ *Idem*, *Difa'a an al-akida wa-sz-szari'a...*, s. 72.

²⁶ Pisze o tym dr Milad Hanna, Kopt, znany intelektualista i egipski działacz społeczny, zob. M. Hanna, *O dialogu cywilizacji, czyli o potrzebie akceptowania innych*, tłum. J. Zdanowski, Warszawa 2004.

– inaczej jak zgodnie z prawem”²⁷. Działania ekstremistów (*mutatarrifun*) stosujących przemoc i zabijających dla politycznych celów w imię Boga świadczą o chorej psychice. Zjawisko to dowodzi jednocześnie, że chore są nie tylko pojedyncze jednostki, ale cały system społeczny. Bezrobocie, fatalne warunki życia, brak perspektyw, a przede wszystkim brak zaufania do władz – oto źródła terroryzmu. Terroryzm jest wytworem chorej wyobraźni ludzi zepchniętych na margines, w sytuacji bez wyjścia, nie wyedukowanych, idących ślepo za swoimi przywódcami, którzy błędnie interpretują teksty święte i są pseudoimamami. Same represje stosowane przez władze wobec terrorystów i ich środowisk nie uzdrowią sytuacji i działania takie należy potępić. Rodzą bowiem nowe krzywdy i tworzą nowe podziały w społeczeństwie. Jedynym wyjściem jest radykalna reforma oświaty i wychowania. *Ta’alim* (nauczanie) i *tarbija* (wychowanie, kształtowanie człowieka) powinny być radykalnie zmienione i oparte na treściach religijnych. Taka reforma da jednocześnie ludziom wiarę w sens tego, co robią²⁸.

Centryści odrzucają zdecydowanie pogląd formułowany przez ekstremistów muzułmańskich, że procesy biorące początek w świecie zachodnim należy po prostu ignorować; stawiają sprawę otwarcie – Egipt musi się zmierzyć z tym procesami i zjawiskami, by wypracować narodowy plan rozwoju. To pozwoli włączyć się w procesy globalizacyjne, ale nie na warunkach, które dyktują światowe mocarstwa i międzynarodowe instytucje finansowe. Fahmi Huwajdi pisze, że refleksja muzułmanów nad tym, czym jest Zachód, ma zasadnicze znaczenie dla przyszłości islamu, gdyż zrozumienie Zachodu pozwoli też zrozumieć, czym jest sam islam i na jakim etapie rozwoju znajduje się świat muzułmański²⁹.

Otwartość na Zachód, ale nie bezkrytyczna, to bardzo charakterystyczna cecha myślenia umiarkowanych islamistów. Muhammad al-Ghazzali pisze: „Cywilizacja ludzka dokonała ogromnego postępu w rozwoju wiedzy, odkryć technicznych i rozwiązań produkcyjnych. Byłoby błędem sądzić, że ludzkość zawdzięcza obecny poziom rozwoju wyłącznie cywilizacji islamu. Jest dziełem całego rodzaju ludzkiego; dziełem umysłu ludzkiego w ogóle. Cywilizacja światowa jest wspólnym dobrem muzułmanów, żydów, chrześcijan, buddystów, wyznawców hinduizmu i także ateistów, a więc tych, którzy nie wierzą w Boga. Wszyscy oni siadają przy wspólnym stole obrad w ONZ, aby debatować nad sprawami świata. Jest to godne pochwały”³⁰. Al-Ghazzali powoływał się jednocześnie na przykład Al-Afghaniego i Abduha, wielkich reformatorów islamu, którzy nie odwracali się od cywilizacji zachodniej i dostrzegali oprócz jej błędów także cechy pozytywne dla islamu³¹.

²⁷ J. al-Karadawi, *Al-Halal wa-l-haram fi l-islam* (To, co dozwolone i to, co zabronione w islamie), Maktaba Wahba, Kair 2002, s. 282-283. Zabójstwo jest dopuszczalne w jednym jedynym przypadku, a mianowicie wtedy, kiedy muzułmanin odchodzi od wiary i staje się odszczepieńcem – pisze Al-Karadawi. O tym, kogo należy uznać za odszczepieńca, nie może jednak decydować osoba nie mająca kompetencji do formułowania takiego osądu.

²⁸ O wychowaniu w duchu religijnym (*tarbija*) pisze szeroko M. al-Ghazzali, *Akida al-muslim* (Wiara muzułmanina), Dar al-Kutub al-Islamijja, Kair 1984, s. 141-145.

²⁹ F. Huwajdi, *Islam wa-d-dimokratija...*, s. 16.

³⁰ M. al-Ghazzali, *Ma’araka al-Mushaf fi al-alam al-islami* (Walka Koranu w świecie islamu), wyd. 3, Nahda Misr, Kair 2003, s. 142-143.

³¹ *Ibidem*, s. 190.

Ustrój społeczny to w dużym stopniu właściwe relacje między mężczyzną a kobietą. Między płciami jest pełna równość. Al-Ghazzali odpiera argumenty ekstremistów, jakoby *Koran* mówił, iż kobieta powinna podporządkować się mężczyźnie. Uważa, że jest to błędna interpretacja świętej księgi. Al-Ghazzali nie rozumie, dlaczego kobiety nie mogą być lekarzami, nauczycielami, i to w proporcjach równych proporcji kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Przytacza listę sławnych kobiet, które współcześnie wniosły ogromny wkład w rozwój swoich społeczeństw. Wymienia Goldę Meir, Indirę Ghandi, Margaret Thatcher. Píše też o sławnych kobietach muzułmankach i przywołuje tu kobietę o imieniu Al-Hansa, która walczyła zbrojnie o islam w pierwszych latach po objawieniu Proroka Mahometa i która straciła w walce męża oraz wszystkich synów. Al-Ghazzali w latach 50. XX w. wyemigrował do Arabii Saudyjskiej w obawie przed represjami ze strony władz naserowskich i był wdzięczny władzom saudyjskim za gościnność, co nie przeszkadzało mu krytykować ich za ograniczanie praw kobiet i odsuwanie ich od życia publicznego. Al-Ghazzali uważał, że nakaz noszenia przez kobiety nikabu (zasłony na twarz) nie jest nakazem religijnym, gdyż nie ma o nim mowy w *Koranie*, ale pochodzi z tradycji ludów Półwyspu Arabskiego³².

Wśród praw, z których kobieta powinna korzystać, jest m.in. prawo do wyboru męża i prawo do rozwodu. Kobiety mogą aktywnie uczestniczyć w życiu publicznym swoich krajów. Al-Ghazzali nie widzi nic zdrożnego w tym, że kobiety są politykami, lekarzami czy pilotami samolotów. Jednak kobiety powinny pełnić przede wszystkim funkcje, które przypisała im biologia. Tu nie mogą zastąpić ich mężczyźni. Również wychowywanie dzieci i tworzenie właściwej atmosfery w rodzinie to domena kobiety – uważa teolog³³.

System społeczny może właściwie funkcjonować jedynie wówczas, gdy ma solidne podstawy materialne, a więc sprawnie funkcjonująca gospodarkę. Centryści mają świadomość zacofania świata arabskiego, jeśli chodzi o rozwój ogólnospołeczny. Dążą do zdynamizowania stosunków gospodarczych w muzułmańskim państwie, mają koncepcję „gospodarki muzułmańskiej” (*al-iktisad al-islami*). Nawołują muzułmanów do aktywności gospodarczej. Jusuf al-Karadawi traktuje działanie jednostki w gospodarce wręcz jako obowiązek religijny. Powołuje się przy tym na *Koran*, werset 29 z sury 4 („Kobiety”), w którym Prorok nakazuje inwestowanie środków i potępią ich przejadanie³⁴. Jednocześnie centryści dążą do wkomponowania w system ekonomiczny strukturalnych mechanizmów, które uczyniłyby go bardziej sprawnym i wydajnym. „Sprawne zarządzanie i efektywność to cechy, którymi powinna charakteryzować się gospodarka muzułmańska”³⁵ – pisze Al-Karadawi. Z tego punktu widzenia w centrum ich rozważań o gospodarce jest *zaka*, czyli podatek religijny, oraz bankowość muzułmańska. Jeśli *zaka*

³² M. al-Ghazzali, *Raka'iz al-iman. Bajna al-akl wa-l-kalb* (Podstawy wiary. Między rozumem a wiarą), wyd. 3, Dar asz-Szuruk, Kair 2002, s. 219, 221, 225 (wyd. 1 1997).

³³ *Ibidem*, s. 226, 232-234.

³⁴ J. al-Karadawi, *Al-Halal wa-l-haram...*, s. 230. W tłumaczeniu J. Bielawskiego werset ten brzmi: „O wy, którzy wierzycie! Nie zjadajcie waszych dóbr między sobą nadaremnie, chyba że to jest handel za wzajemną zgodą między wami”, ale słowa oryginału „An tukana tidžaratān” tłumaczyć należy raczej: „ale zajmujcie się handlem”.

³⁵ J. al-Karadawi, *Daur az-zaka...*, s. 95.

jest integralną częścią gospodarki muzułmańskiej i najważniejszym instrumentem niwelowania różnic społecznych oraz tworzenia klimatu solidarności między warstwami społeczeństwa, to bankowość muzułmańska jest postrzegana jako główny środek przyspieszenia rozwoju gospodarczego³⁶.

Umiarkowani islamiści są gorącymi zwolennikami bankowości muzułmańskiej i uważają, że eksperyment z nią związany, zapoczątkowany w latach 60. XX w., powiódł się, dowodem czego jest wzrastająca stale liczba banków prowadzących tego rodzaju działalność. W największym skrócie bankowość muzułmańska funkcjonuje stosując się do zakazu *riby*, czyli niezyskiwania profitów z samego faktu posiadania pieniędzy lub innych dóbr. Banki muzułmańskie są bankami inwestycyjnymi i ponoszą w równym stopniu co właściciele wkładów ryzyko zarówno zysków, jak strat. Banki muzułmańskie to realność, której nie można negocjować, i dynamiczna siła pobudzająca rozwój społeczny – mówią centryści³⁷.

Rozważania o bankowości mają szerszy, nie tylko finansowy wymiar. Jest nim moralność. Nadrzędnym celem systemu gospodarczego jest dążenie do sprawiedliwości społecznej. To wynika z religijnej koncepcji istichlafu, zgodnie z którą człowiek został stworzony i powołany przez Boga do spełnienia na ziemi tego, do czego przeznaczył go Stwórca. Jako istota stworzona przez Boga człowiek ma prawo m.in. do godności i do godziwych warunków życia. Z tej godności wyzuwa go bieda, bezrobocie, analfabetyzm, brak dachu nad głową, brak możliwości leczenia się, wypoczywania i inne bolączki rozwoju. System gospodarczy w państwie muzułmańskim ma więc przed sobą ważne zadanie społeczne, a nade wszystko religijne, jakim jest eliminowanie ubóstwa i działanie na rzecz wyrównywania szans. Chodzi także o tworzenie klimatu solidarności społecznej, czemu nie sprzyja, bez wątpienia, pogłębianie się przepaści między bogatymi a biednymi. W tym kontekście system bankowy to nie prosty dostawca kapitału, lecz instrument realizacji ważnych celów społecznych, jakim jest eliminowanie ubóstwa. Pieniądze są bardziej darem danym ludziom przez Boga niż towarem. Kapitał jako taki powinien działać na rzecz pokoju społecznego, a nie tylko przynosić zyski³⁸.

To, że centryści koncentrują się w rozważaniach o gospodarce na systemie finansowym dowodzi, iż uznają decydującą rolę kapitału jako czynnika produkcji oraz rolę międzynarodowych organizacji finansowych. Jak jednak zachęcić kapitał międzynarodowy do współpracy w warunkach specyficznego lokalnego podejścia do działalności banków? W tym względzie centryści są podzieleni. Jedni, jak Jusuf al-Karadawi, są ortodoksyjni i stoją na stanowisku, że kredyt bankowy należy traktować jako lichwę i eliminować banki stosujące oprocentowanie kredytów. Al-Karadawi powołuje się na argument koraniczny i przytacza werset 278 z sury 2 („Krowa”): „O wy, którzy wierzycie! Bójcie się Boga i porzucie to, co pozostawia

³⁶ Idem, *Fikh az-zaka. Dirasa mukarana li-ihkamiha wa falsafatiha fi du'a al-kur'an wa-s-sunna* (Rozumienie zaki. Studium porównawcze jego istoty i filozofii w świetle Koranu i Sunny), t. 2, Mu'assasa ar-Risala, Bejrut 2000, t. 1, s. 9, 52; idem, *Daur az-zaka...*, s. 17, 44-46.

³⁷ *Ibidem*, s. 75.

³⁸ Koncepcję tę rozwija m.in. Jusuf al-Karadawi w fundamentalnej pracy *Fikh az-zaka. Dirasa...*; por. także poglądy szejka M. Sajjida Tantawiego w rozdziale *Al-Islam wa-l-iktisad* (Islam i gospodarka), [w:] *Fikr al-muslim al-mu'asir* (Współczesna myśl muzułmańska), Markaz al-Ahram li-Tardzama wa-n-Nasr, Kair 1992.

stało z lichwy, jeśli jesteście wierzącymi! Jeśli jednak tego nie uczynicie, to oczekujcie wezwania do wojny od Boga i Jego Posłańca! A jeśli się nawrócicie, to otrzymacie swój kapitał. Nie czyńcie niesprawiedliwości”³⁹. Lichwa pogłębia nierówności i jest niesprawiedliwa. Musi być zakazana. Ponieważ kredyt bankowy jest formą lichwy, on też musi być zakazany – rozumuje Al-Karadawi.

Inni centryści, np. Muhammad al-Ghazzali oraz szejk Al-Azharu Muhammad Sajjid Tantawi, zajmują w sprawie kredytu bankowego bardziej elastyczne stanowisko. Obydwaj teolodzy uważają, że jeśli kapitał realizuje cele pożyteczne społecznie, to jego działalności nie należy odczytywać jako *riba*. Al-Ghazzali zajmuje w tej kwestii podobne stanowisko jak w innych sprawach: uważa, że nie należy mechanicznie przenosić treści świętych tekstów na daną sytuację społeczną, gdyż każda jest inna. Tantawi, główny szejk Al-Azharu, mówi otwarcie: tak, *riba* jest niedozwolona, ale czym jest *riba*? Czy teksty koraniczne, powstałe wiele stuleci temu, można dosłownie odnosić do współczesności? Teolog poświęcił działalności banków książkę zatytułowaną *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-szar'ijja* (Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego), wydaną w 2003 r. Przedstawia w niej swoje poglądy wyartykułowane już na początku lat 90. XX w., iż kredyt bankowy jest *halal* (dozwolony), co otworzyło wówczas Egipt dla banków zachodnich⁴⁰.

Czy umiarkowany islamizm może odegrać ważną polityczną rolę na arabskim Bliskim Wschodzie? Wiele przemawia za tym, że tak. Przede wszystkim religijność społeczeństwa, która sprawia, że partie polityczne odwołujące się do islamu mogą liczyć na większe poparcie niż sekularyści. Tak patrząc, nikt nie może zarzucić im, że nie reprezentują rodzimych wartości. W epoce silnych nastrojów antyzachodnich ten czynnik jest bardzo ważny. Z kolei to, że umiarkowani islamisci odrzucają skrajne metody walki politycznej – przemoc i terror – przyciąga do nich warstwy średnie, które chcą pokoju społecznego, aby pomnażać swoje bogactwo. Centryści są umiarkowanymi liberałami w sprawach rynku, co czyni ich naturalnymi sprzymierzeńcami kręgów biznesowych, ale jednocześnie nie rezygnują z moralności jako podstawy systemu i z państwa opiekuńczego, dzięki czemu mogą liczyć na poparcie biedniejszych warstw społecznych. Są wreszcie konserwatystami w sprawach ról społecznych, co powoduje, że mogą spodziewać się poparcia tradycjonalistycznych grup społecznych. W czasach, gdy wzrasta świadomość konieczności zmian politycznych na Bliskim Wschodzie i zdynamizowania procesów rozwojowych na drodze przemian demokratycznych szanse umiarkowanego islamizmu rosną.

Dynamizacja stosunków gospodarczych, większe możliwości kapitału wynikające z bardziej tolerancyjnej interpretacji *riba* i pozytywny stosunek do kapitału obcego, konserwatywny pogląd na sprawy rodziny i miejsce kobiety w społeczeństwie, nadrzędna rola państwa opiekuńczego działającego w oparciu o solidne za-

³⁹ J. al-Karadawi, *Al-Halal wa-l-haram...*, s. 230.

⁴⁰ M. Sajjid Tantawi, *Al-Islam wa-l-iktisad* (Islam i gospodarka), [w:] *Fikr al-muslim al-mu'asir...*, s.11–41; idem, *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-szar'ijja* (Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego), Nahda Misr, Kair 2003.

sady moralne, otwarcie na demokrację zachodnią jako ustrojową formę istnienia społeczeństwa, odejście od gospodarczego nacjonalizmu i idei islamizacji państwa – taki program oznacza ogromną zmianę w myśleniu islamistów o rozwoju w porównaniu z poglądami Hasana al-Banny.

Czy jest to jednak skuteczna recepta na uzdrowienie sytuacji świata arabskiego? Sekularyści uważają, że wiele pomysłów centrystów muzułmańskich budzi wątpliwości; że koncepcja „gospodarki muzułmańskiej” jest wręcz niebezpieczna dla gospodarki rynkowej; że deklarowany pluralizm polityczny jest grą przedwyborczą i że po objęciu rządów islamiści przejdą do ureligijnienia (islamizacji) państwa. Najlepszym probierzem efektywności koncepcji centrystów oraz trwałości ich deklaracji byłaby praktyka życia społeczno-politycznego. Umiarkowani islamiści są zdecydowanie krytyczni wobec polityki Zachodu, głównie USA na Bliskim Wschodzie. W polityce wewnętrznej są silni, gdyż są wiarygodni w oczach współwyznawców. Na arenie międzynarodowej takie stanowisko, jak przedstawione wcześniej, ogranicza pole manewru. Mimo że nie chodzi o ksenofobię, lecz o krytykę amerykańskiej polityki bliskowschodniej, to Zachód im nie ufa. Przełamanie nieufności w stosunkach z Zachodem jest podstawą przyszłości politycznej umiarkowanego islamizmu. Sytuacja jest bardzo trudna i delikatna, także dla Zachodu. Dla Zachodu centryści byłiby na pewno trudniejszym partnerem niż uzależnione od zachodniej pomocy dotychczasowe reżimy. Są na pewno otwarci na dialog. Jednak każda próba dialogu to potencjalnie broń w rękę islamistów radykałów, którzy mogą postawić centrystom zarzut zdrady i spiskowania z niewiernymi.

Dorota Rudnicka-Kassem

**PROMOTING A PEACEFUL COEXISTENCE:
JOHN PAUL II AND THE MIDDLE EAST**

For over thirteen centuries the history of the relationship between Christianity and Islam has been one of wars of conquest and reconquest and of bitter polemics. However, there have been always on both sides voices advocating a more positive attitude and a need for dialogue and understanding¹. The twentieth century finally witnessed long awaited and promising developments². The pontificates of John XXIII and Paul VI brought about a new attitude of the Church towards Islam and its followers, officially acknowledged by the Second Vatican Council in the two significant documents, namely the Constitution of the Church, *Lumen Gentium*, no 6, and the Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, *Nostra Aetate*, no 3³. The first text in *Lumen Gentium* is very brief and it deals with Islam in the following words:

But the plan of salvation also includes those who acknowledge the Creator. In the first place among these are Muslims, who, professing to hold the faith of Abraham, along with us adore the same one and merciful God, who on the last day will judge the mankind⁴.

As for the second text on Islam in *Nostra Aetate*, it is much more developed. It consists of two parts. The first, namely the doctrinal describes the values of the Muslim faith and worship and points out the values common to Islam and Christi-

¹ See a recent article: D. Rudnicka-Kassem, *Chrześcijaństwo-islam. Koegzystencja, polemika, dialog*, "Politeja" 2004, no. 1, p. 45-57.

² Refer to: J. Waardenburg (ed.) *Islam and Christianity: Mutual Perceptions since the Mid-20th Century*, Leuven 1998.

³ For the complete text and the analysis of both documents see: R. Caspar, *Islam according to Vatican II. On the Tenth Anniversary of Nostra Aetate*, "Encounter" 1976, vol. 21, January, p. 1-7.

⁴ *Ibidem*, p. 2.

anity. The second part of it is directed towards the practice of dialogue and collaboration. Furthermore, it urges the followers of both religions to “strive sincerely for mutual understanding” and “make common cause of safeguarding and fostering social justice, moral values, peace and freedom”⁵.

The idea of interreligious dialogue, and in particular of that between the Christians and the Muslims was in large part inspired and introduced by Paul VI⁶. The Pontiff was a person of great personal sensitivity with extraordinary receptivity to other cultures and modes of thought and religious sentiment. Paul VI had many contacts with scholars sympathetic to Islam and a long-standing profound friendship with the French Islamicist Louis Massignon. During his pontificate he welcomed the establishment of diplomatic relations with the countries with majority or significant number of Muslims and the Muslim leaders were cordially received at the Vatican.

The new attitude towards non-Christian religions, including Islam, embraced the term *dialogue*. This term, that is both the norm and the ideal, was introduced to the Church in Paul VI's encyclical *Ecclesiam Suam* on August 6, 1964⁷. Since that time, the term *dialogue* which means not only a discussion but also includes all the positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths, has been frequently used by the Council as well as in the Church related teaching⁸.

As an institutional sign of the desire to meet and to relate to the followers of other religious traditions of the world Paul VI established in 1964, the Secretariat for Non-Christians, including the section for Muslims. The competence of this new institution was defined by the Constitution *Regimini Ecclesiae*:

To search for methods and ways of opening a suitable dialogue with non-Christians. It should strive, therefore, in order that non-Christians come to be known honestly and esteemed justly by Christians and that in their turn non-Christians can adequately know and esteem Christian doctrine and life⁹.

The idea of interreligious dialogue found a spokesman and an activist in the person of Paul VI's successor, namely John Paul II who indeed continued that initiative. His first remarks on Islam were given in Ankara on 30 November 1979¹⁰. While addressing the Catholic community there, the Pope spoke about the religious patrimony of Islam and its spiritual values. He expressed his respect for Muslims and spoke words of friendship to his Islamic brothers and sisters. During the subsequent months John Paul II assured the world about his commitment to continue,

⁵ *Ibidem*, p. 6.

⁶ The contribution of Paul VI to the development of Christian-Muslim dialogue is discussed extensively by G. E. Irani in: *The Papacy and the Middle East: The Role of the Holy See in the Arab-Israeli Conflict, 1962-1984*, Notre Dame 1986.

⁷ For the text of *Ecclesiam Suam* see, for example: www.vatican.va.

⁸ Refer to the Document of the Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions*, English edition, Vatican Polyglot Press 1984.

⁹ M. L. Fitzgerald, *The Secretariat for Non-Christian Religions is Ten Years Old*, “Islamochristiana” 1975, vol. 1, p. 96-97.

¹⁰ See. E. Sakowicz (ed.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*, Warsaw 1997, p. 61-65.

promote and develop a sincere dialogue with Muslims in the spirit of *Nostra Aetate*.

There is no doubt that John Paul II unified the religious and the socio-political dimensions of the Church in unprecedented fashion¹¹. He made the Vatican into a modern nation-state, turning it into a full-fledged player in the world's affairs and the state with ever-expanding diplomatic ties around the globe. From the beginning of his pontificate, John Paul II displayed intense interest and involvement in peacekeeping, in social justice in the Third World and in religious freedom and the observance of human rights everywhere. Furthermore, he also stressed his particular concern with the situation in the Middle East, the area where the political, social and religious tensions come to the fore and where a sincere dialogue seems to fail¹².

Papal involvement in the Middle East was essentially motivated by his concern to protect the welfare of Catholic minorities¹³. John Paul II was alarmed to discover that the prospects for the survival of the indigenous Christian communities in the Holy Land were so precarious. Thousands of Palestinians had left Jerusalem after 1967, under the pressure of Israeli occupation. It is estimated that in the last four decades nearly half of the Christian population has emigrated from the Holy Land.

In the Middle East, Christian minorities live in a society that is predominantly Muslim. Therefore, according to the Pope, it was his duty to encourage and promote dialogue of life between the Christian and the Muslims. However, when it came to the question of the peace in the Middle East, that dialogue had include a third party, namely the followers of Judaism. All the diplomatic efforts of the Pope, then, were directed to promote a peaceful coexistence and to win the respect for the human rights of Jews, Christian and Muslims.

In 1991, while addressing the participants of an interreligious meeting in Rome, the Pope said:

Jews, Christians and Muslims, as we know, come from different religious traditions, but have many ties to each other. In fact, all the believers of these three religions refer back to Abraham, *pater omnium credentium*, for whom they have a profound respect, although in different ways. Peace among these religions constitutes such a great good and such an important contribution to all of human society. If there is not an amiable peace among these religions how can harmony in society be found?¹⁴

Why was the Pope's involvement in Middle East affairs that important? We all know that the situation in the Middle East is extremely difficult. We also know that military solutions are short-lived and may only result in further conflict and

¹¹ For a broad discussion on the issue refer to: F. X. Murphy, *The Papacy Today*, New York 1981, p. 177-239.

¹² A. Kreutz, *The Vatican and the Palestinians: a historical overview*, "Islamochristiana" 1992, vol. 18, p. 121.

¹³ *idem*, *Vatican and the Palestinian – Israeli Conflict: the Struggle for the Holy Land*, Westport 1990, p. 153-154.

¹⁴ *The Holy See's address to Christians, Jews and Muslims during an interreligions meeting in Rome*, "Islamochristiana" 1991, vol. 17, p. 291-292.

violence. In the light of the policy adopted by John Paul II, the Holy See became an important transnational actor¹⁵. First and foremost the Holy See intervened in world affairs as a religious institution. Despite the fact that it did not have political, economic or military means at its disposal, the Holy See was one of the very few actors (if not the only actor) in international affairs, that had to rely on the impact of the moral prestige of the Pontiff¹⁶. John Paul II did not threaten anybody but he spoke, addressing both the political leaders and the common people. His words in their symbolic value carried a great weight. Therefore he was able to awaken people's consciousness, forcing them to re-think and re-assess their ideas and their actions and eventually made them consider seriously his opinion and apply it in resolving the complex issues of Middle East realities.

John Paul II's diplomacy in the Middle East was focused on two fundamental issues, namely the Palestinian – Israeli dispute and the status of the Holy Places. With regard to the Palestinian issue, the Pope expressed the essence of the Vatican's position in October 1979. During his speech to the United Nations he said:

The first stone of a general overall peace in the area, a peace that, being necessarily based on equitable recognition of the rights of all, cannot fail to include the consideration of a settlement of the Palestinian question¹⁷.

Since the beginning of his pontificate John Paul II was very attentive to the conflicts and tensions in the Middle East. The course of political developments in the region, including the Geula Cohen Law to annex Jerusalem and the Pope's official and unofficial meetings with political leaders, such as President Carter, King Hassan of Morocco, King Hussein of Jordan, Vice-President Mubarak of Egypt, Israeli officials and PLO (Palestinian Liberation Organization) envoys contributed significantly to his increased understanding of Middle Eastern problems, especially the Palestinian – Israeli dispute.

The Pope's growing awareness of that issue in particular was emotionally expressed in his speech delivered in Otranto, on October 5, 1980:

The terms of the Middle East drama are well-known: the Jewish people, after tragic experiences connected with the extermination of so many sons and daughters, driven by the desire for security, set up the state of Israel. At the same time, the painful condition of the Palestinian people was created, a large part of whom are excluded from their land. These are facts that are before everyone's eyes. And other countries, such as Lebanon, are suffering as a result of a crisis that threatens to be a chronic one¹⁸.

The Otranto speech was a clear affirmation of the Holy See's recognition of the political rights of both the Jews and the Palestinians. Following the policy of

¹⁵ G. E. Irani, *The Papacy and the Middle East...*, p. 4.

¹⁶ *Ibidem*, p. 4-5, 159-160.

¹⁷ M. Parker, *Priest of the World's Destiny John Paul II*, Milford 1995, p. 64.

¹⁸ E. Sakowicz (ed.), *Islam w dokumentach Kościoła...*, p. 71.

his predecessor Paul VI¹⁹. John Paul II begun to take a firmer stand in defense of the rights of the Palestinian people.

When in June 1982 Israel invaded Lebanon, John Paul II became the most outspoken in defense of the Palestinians²⁰. The day after the invasion (June 7, 1982), the Pope told president Regan, on an official visit to the Vatican, that the crisis in Lebanon “merits the attention of the world because the danger it contains of further provocation in the Middle East with immense consequences for world peace”²¹. On June 8, he sent a telegram to the Lebanese president Elias Sarkis to express his preoccupation with the situation. He also sent Mother Teresa of Calcutta to West Beirut to demonstrate solidarity with the victims of Israeli bombardment. On 15 September Pope met with Yasser Arafat. During the audience, the Pontiff spoke against “recourse to arms and violence in any form and above all, to terrorism and reprisals”, and once again called for a Middle East peace that recognized “the right of the Palestinians to a country of their own”²². The meeting was concluded in the joint statement condemning terrorism. The audience was strongly criticized by the Israelis²³. It dusted off charges of Pius XII’s silence during the Holocaust and Arafat was accused of aiming to “complete the work” of Hitler. In response Vatican called Israel’s statement “surprising, almost incredible... an outrage”.

John Paul II’s meeting with Arafat also caused a further deterioration in the Holy See’s relations with several personalities in the Maronite community who believed that Christians in the Middle East have no other recourse than armed self-defense against Muslims²⁴. One day after the meeting, Israeli-sponsored Christian militias perpetrated a massacre against Palestinian civilians in the camps of Sabra and Shatila (September 16-18, 1982). The Pope reacted by saying that there were “no sufficient words to condemn such crimes, which are repulsive to the human and Christian conscience”²⁵.

In the subsequent years John Paul II on many occasions addressed the issue of the Palestinian-Israeli dispute. During his visit to Austria in June 1988, the Pope was calling again for equal dignity for the Israeli Jews and the Palestinians, pointing out that the Palestinians had a right to a homeland “like every other nation, according to international law”²⁶. In the years of Intifada, the West Bank and Gaza Strip mass resistance to Israeli occupation, the Pope wanted violence to end despite the fact that he understood well the frustrations of the Palestinian people. In 1990 he spoke once again:

¹⁹ A. Kreutz, *The Vatican and the Palestinians...*, p. 120.

²⁰ See: G. E. Irani, *The Holy See and the Lebanese War, [in:] The Papacy and the Middle East...*, p. 98-153.

²¹ „L’Osservatore Romano”, 7-8 June 1982, p. 17.

²² M. Parker, *Priest...*, p. 66.

²³ J. Kwinty recalls the issue in his book: *Man of the Century*, New York 1997, p. 456-457.

²⁴ About the existing conflict see: G. E. Irani, *The Papacy and the Middle East ...*, p. 141-145.

²⁵ *Ibidem*, p. 144.

²⁶ “Globe and Mail”, 25 June 1988, p. 14.

Let us ask the Lord to inspire in leaders a real will for peace so that, with help of the international community, the Palestinian people and Israeli people may obtain the justice and security they aspire to²⁷.

In January 1991 his plea for peace intensified:

For decades now the Palestinian people has been sorely tried and treated unjustly. Here are the people who demand to be heard, although some groups have chosen to make their point by methods that are unacceptable and worthy of condemnation²⁸.

His Easter 1991 message continued along the same lines:

Lend an ear, humanity of our time, to the long – ignored aspirations of oppressed peoples such as the Palestinians, the Lebanese, the Kurds, who claim the right to exist with dignity, justice and freedom²⁹.

John Paul II's firm position concerning the Palestinian – Israeli dispute was followed by his increasing contacts with Egypt, Jordan, Morocco, Tunisia, Algeria, Iraq, Kuwait, Lebanon, Syria and Sudan³⁰. Even officially strictly Islamic Saudi Arabia sought and exchanged political and religious envoys with the Vatican³¹. In his efforts toward a Middle East settlement and protection of Palestinian rights, in 1988, the Pope met with King Hussein of Jordan (February 1)³² and President Mubarak of Egypt (February 5)³³. Furthermore, on February 4, Monsignor Achille Silvestrini, a key member of the Vatican's policy staff, held talks with Farouk Khaddoumi³⁴, regarded as the foreign minister of the PLO. Moreover, in January 1988, in a symbolic gesture of support and recognition for the Palestinian people in general and a small Christian community in the Holy Land in particular, John Paul II appointed a Palestinian priest, Rev. Michel Sabbah as Latin Patriarch of Jerusalem 1988³⁵. After the PLO's decision to explicitly accept Israel's right to exist and reject all forms of terrorism, the Pope received Yasser Arafat in audience on December 24, 1988³⁶. On that occasion, John Paul II once again expressed the hope that:

Both people would soon see to beginning of understanding and peace, which put an end finally to their suffering and their fears³⁷.

²⁷ M. Parker, *Priest...*, p. 67.

²⁸ *The Holy Father's address to the Diplomatic Corps accredited to the Holy See (12 January, 1991)*, "Islamochristiana" 1991, vol. 17, p. 277-278.

²⁹ *Pope John Paul II's speech about the situation in the Middle East before praying Angelus* (3 March, 1991), "Islamochristiana" 1991, vol. 17, p. 286.

³⁰ See: J. B. Hehir, *The Catholic Church and the Middle East: Policy and Diplomacy*, [in:] *Vatican, Islam and the Middle East...*, p. 109-125.

³¹ On the visit of the Saudi *ulema* (Muslim religious scholars) to the Vatican see: M. A. Boissard, *La Saint-Siege et la Palestine*, "Relations Internationales" 1981, vol. 28, p. 453.

³² "L'Osservatore Romano", 4 January 1988, p. 11.

³³ "L'Osservatore Romano", 8 February 1988, p. 20.

³⁴ A. Kreutz, *Vatican and the Palestinian-Israeli Conflict...*, p. 162.

³⁵ *Ibidem*, p. 162.

³⁶ John Paul II's subsequent meetings with Arafat: 6 April 1990, 2 September 1995, 12 December 1998. During his pilgrimage to the Holy Land Pope was received by Arafat in the Palestinian Authority (22 March 2000).

³⁷ *The Holy See at the Service of Peace: Pope John Paul II's Addresses to the Diplomatic Corps (1978-1988)*, Pontifical Council for Justice and Peace, Vatican 1988, p. 71.

Consistency, pragmatism and a clear view of long-standing goals shaped the papal diplomacy in the Middle East. Therefore, the Vatican support for Palestinians had always been balanced with concerns for Israel and the world's Jewish community, relations with whom were regarded by Church leaders as vitally important. John Paul II was well aware that apart from religious traditions and the actual control of Christian and Muslim Holy Places, Israel possessed two other strong advantages: its indisputable position as the strongest military power in the area, and its special religious and cultural ties with Christians in the West. By contrast, the divided Arab states had comparatively little bargaining power against the Israelis.

Since the beginning of his pontificate, John Paul II frequently displayed his sympathies towards the Jews and their cause. As the head of the Roman Catholic Church, fully committed to dialogue with Judaism³⁸, the Pope made many official and unofficial contacts with both Jewish spiritual leaders and Israeli politicians³⁹. Moreover, in a symbolic gesture of his recognition, sympathy and support for the Jews and their cause, on April 12, 1986, he became the first Pope ever to visit the Rome synagogue⁴⁰. While the distance between the Vatican and the synagogue was only a few kilometers, as the Chief Rabbi Elio Toaff remarked, it had taken "two thousand years" to be acknowledged by a Roman Pope.

The early 1990's witnessed many dramatic developments in the Middle East. The situation in the region had changed radically in 1991 with Iraq's defeat by the allied coalition in the Persian Gulf War. John Paul II forcefully opposed the United States intervention. The Pope sent fervent appeals to President Bush and President Saddam Hussein⁴¹ to discontinue the fighting taking the view that the Western powers had not really attempted to negotiate a peaceful solution with Iraq long after the invasion of Kuwait in August 1990, before launching Desert Storm. He said:

True friends of peace know that now more than ever is the time for dialogue, for negotiations and for affirming the primacy of international law. Yes, peace is still possible: war would be a decline for all humanity⁴².

On January 17, 1991, during the audience for the officials of the Roman Vicariate, John Paul II asserted:

War is not the answer... I pray that the experience of this first day of conflict will be enough to make people understand the need for the rights of all peoples in the region to be made the subject of a particular commitment on the part of the international community. It is a question of problems the solu-

³⁸ See: E. J. Fisher, L. Klenicki (eds), *Pope John Paul II on Jews and Judaism: 1979-1986*, Washington 1987.

³⁹ T. Szulc, *Pope John Paul II: the Biography*, New York 1995, p. 450.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 451.

⁴¹ *Pope John Paul II's appeal to both President George Bush and President Saddam Hussein (15 January, 1991)*, "Islamochristiana" 1991, vol. 17, p. 280-281.

⁴² *The Holy Father's address to the Diplomatic Corps accredited to the Holy See (12 January 1991)*, "Islamochristiana" 1991, vol. 17, p. 278.

tion of which can only be sought in an international meeting at which all the interested parties are present and cooperate frankly and calmly⁴³.

In January and February of 1991, John Paul II made several appeals for an end to the war in the Persian Gulf, addressing both the leaders and the international community. Once again he referred to the principles of *Nostra Aetate*:

Let us pray again for and with all believers belonging to the three religions which have their historical roots in the Middle East: Jews, Christians and Muslims. Faith in the same God must not be the cause for conflict and rivalry, but a commitment to overcome the existing contrasts by dialogue and negotiations⁴⁴.

In the aftermath of the war, when, due to the initiative of the United States Israel and Jordan, the Palestine Liberation Organization decided to participate, for the first time, in Middle East peace process negotiations, John Paul II became an even more active participant in the diplomacy of the region. The Vatican's vision of the establishment of some kind of a peaceful accommodation between Israelis and Palestinians, an accommodation which would be acceptable to both and fulfill the criteria of justice became the priority in the Pope's diplomatic efforts. With pragmatism, persistency and determination, John Paul II set in motion the process leading to the Holy See's diplomatic recognition of Israel and subsequently the relations with the PLO.

The informal negotiations began in November 1991 with the help of the Israeli ambassador to Italy⁴⁵. In July 1992, a special Holy See – Israel Bilateral Commission was formed to negotiate the establishment of diplomatic relations. The process went relatively slowly. There were many difficult unsettled issues, such as the status of Jerusalem and the situation of the Palestinians. However, little by little, progress was made. The Labor party had won the June elections in Israel and Yitzhak Rabin became the Prime Minister. On October 23, during his audience with John Paul II, Shimon Peres, the new foreign minister, formally invited the Pope to visit Israel. However, a year elapsed before an agreement was reached on establishing diplomatic relations.

Meanwhile, on September 12, 1993, Israeli Prime Minister Rabin and PLO Chairman Arafat had signed an agreement at the White House in Washington on partial Palestinian self – rule in the Occupied Territories. This fact gave a new impulse to the Holy See-Israeli negotiations. On September 23, John Paul II received in Castel Gandolfo the chief Ashkenazi Rabbi of Israel, Meyer Lau. During the audience, the Pope rejoiced, "Today my visit to Jerusalem is nearer than ever"⁴⁶. Finally, on December 30, 1993, Israel and the Holy See signed an agreement in

⁴³ *War is not an answer* (Pope John II's audience for the officials of the Roman Vicariate, 17 January, 1991), "Islamochristiana" 1991, vol. 17, p. 281-282.

⁴⁴ *Pope John Paul II's Angelus appeal for an end to the war* (27 January, 1991), "Islamochristiana" 1991, vol. 17, p. 283.

⁴⁵ Tad Szulc recalls the process of the establishment of diplomatic relations between the Holy See and Israel in his book, *Pope John Paul II ...*, p. 449-154.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 453.

Jerusalem establishing full diplomatic relations. Afterwards, John Paul II explained his decision. He said:

It must be understood that Jews, who for two thousand years were dispersed among the nations of the world, had decided to return to the land of their ancestors. This is their right. And this right is recognized even by those who look upon the nation of Israel with an unsympathetic eye. The Holy See also recognized this right from the outset, and the act of establishing diplomatic relations with Israel is simply an international affirmation of this relationship⁴⁷.

As pointed out previously, in all his statements related to the Palestinian – Israeli dispute, John Paul II always clearly affirmed his recognition of the political rights of both the Jews and the Palestinians. Therefore, the establishment of diplomatic relations with Israel was followed by the Pope's efforts to give official recognition to the Palestine Liberation Organization, in its capacity as official representative of the Palestinian people. During the 1980's, the Vatican had already made several contacts with the Palestinian authorities⁴⁸. In the early 1990's there were series of talks, with the principal purpose of strengthening mutual cooperation between the Holy See and the Palestinian Liberation Organization. Finally, on October 25, 1994, according to the *communiqué* agreed upon by the Holy See and the PLO, "it was decided to give the already long-existing and fruitful working contacts a permanent and official character"⁴⁹. Subsequently, the PLO opened an office of representation at the Holy See. The Apostolic Nuncio in Tunisia was appointed as liaison with the leaders of the PLO. Furthermore, as stated in the *communiqué*:

The two parties have also committed themselves to cooperate, each with its own means and according to its own characteristics and responsibilities, in preserving the religious and cultural values which mark the people of the region, and which properly belong to the Holy Land and especially to the Holy City of Jerusalem⁵⁰.

The Vatican's task to establish diplomatic ties with both the Jews and the Palestinians was accomplished. In January 1996, on the occasion of the exchange of greetings with the Ambassadors accredited to the Holy See, the Pope in a very simply way concluded his difficult diplomatic efforts. He said:

Today we cannot but rejoice to see here, for the first time, the representative of the Palestinian people. For more than a year, the Holy See has enjoyed diplomatic relations with the state of Israel... It is the eloquent sign that the Middle East has resolutely taken the path of peace proclaimed to mankind by the Child born in Bethlehem⁵¹.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 453.

⁴⁸ A. Kreutz, *The Vatican and the Palestinians...*, p. 124.

⁴⁹ T. Szulc, *Pope John Paul II...*, p. 457.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 458.

⁵¹ *John Paul II's address to the Diplomatic corps accredited to the Holy See (13 January, 1996)*, "Islamochristiana" 1997, vol. 23, p. 250-251.

As for the issue of Jerusalem and the status of the Holy Places, that was the focal point of John Paul II's diplomacy in the Middle East since the beginning of his pontificate.

In every major religion, a "holy place" has helped men and women define their own place and indeed their own importance in the world. Jerusalem has become that defining place for adherents of the three religions of Abraham⁵². However, the city has been not only a symbol of God but also a deeply rooted part of Jewish, Christian and Muslim identity. The strong emotions released by the Jewish repossession of the Western Wall in 1967 and the longings of the Palestinians for Jerusalem are modern manifestations of the same pattern of passionate attachment strengthened by prior dispossession. As a result, Jerusalem has been such a deeply embedded ideal that the objectivity has become virtually impossible.

Therefore, the sensitive issue of Jerusalem was a crucial test of John Paul II's diplomatic efforts in the Middle East, a test of his ability to prove that the Vatican was capable of balancing the interests of the Church with those of the other two monotheistic religions.

The Holy See's policy towards Jerusalem has, over the past century, evolved from one of supremacy to one of fostering ecumenism and interfaith relations⁵³. Until 1947, the Vatican defended the preeminence of Catholic rights and privileges in the Holy Land. After 1948, the Holy See called for the internationalization of Jerusalem. Following the 1967 war, the Papacy reassessed its policy and advocated a special status of the city with international guarantees. The fact that no single nation should control the city remained the fundamental principle guiding the Vatican's policy toward Jerusalem. In the early 1970's the concern of the Papacy to maintain and preserve the *unique* and the *universal* character of Jerusalem led to many controversies with the Israelis⁵⁴. Despite this, in 1974, in his apostolic letter *Nobis in Animo*, Paul VI reaffirmed the Vatican's position on the *universal* character of Jerusalem and called for a peaceful coexistence between the various communities and groups living in the Middle East. He explained:

The continuation of the state of tension in the Middle East... constitutes a serious and constant danger... We are thinking especially of Jerusalem... towards which turn more intensely in these days the thoughts of Christ's followers, and of which, on a par with Jews and Muslims they ought to feel fully *citizens*... The Christian presence in the Holy Land, together with that of Jews and Muslims, can be a coefficient of harmony and peace⁵⁵.

With regards to the issues of Jerusalem, John Paul II consistently followed the policy of his predecessor. In June 1980, one month before the Israeli government enacted its *basic law* to formalize the annexation of Jerusalem, *L'Osservatore Romano* published the Vatican's detailed statement presenting its stand on the question of Jerusalem. The Holy See requested:

⁵² See: K. Armstrong, *Jerusalem: One City, Three Faiths*, New York 1996.

⁵³ G. E. Irani, *The Papacy and the Middle East...*, p. 77-99.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁵ "L'Osservatore Romano", 6 April 1976, p. 8.

- 1) that the overall character of Jerusalem as sacred heritage shared by the three monotheistic religions guaranteed by appropriate measures;
- 2) that religious freedom in all its aspects be safeguarded for them;
- 3) that the complex of rights acquired by the various communities over the shrines and the centers for spirituality, study, welfare be protected;
- 4) that the continuance and development of religious, educational, and social activity be ensured;
- 5) that this be actuated with equality of treatment for all three religions;
- 6) that this to be achieved through an “appropriate juridical safeguard” that does not derive from the will of only one of the parties interested⁵⁶.

Once again the Holy See pointed out that the “significance and value of Jerusalem are such as to surpass the interest of any simple state”. However, while reaffirming its opposition to any exclusive control of the city by any single state, under the circumstances the Holy See was willing to accept the sovereignty of whatever “power”, in this case Israel, provided that an international body guarantees the special status of the Holy City.

In the subsequent years John Paul II’s position on Jerusalem remained along the same lines. Its essence could be found in his apostolic letter, *Redemptio Anno*⁵⁷. In that letter the Pope once again reaffirmed the Vatican’s call to maintain and preserve the *unique* and *universal* character of the Holy City. However, he elaborated on the symbolic meaning of the City even further, stating that Jerusalem with its various communities should become the *fulcrum* of a possible resolution of the Palestinian-Israeli dispute, the unifying and pacifying religious element between Arabs (Christians and Muslims) and Israelis (Jews). The Pope called on “all the peoples of the Middle East” to discover again “the true sense of their history” in order “to be able to overcome the tragic events in which they are involved”. The Pope concluded:

The question of Jerusalem is fundamental for a just peace in the Middle East. It is my conviction that the religious identity of the city and particularly the common tradition of monotheistic faiths can pave the way to promote harmony among all those who in different ways consider the Holy City their own⁵⁸.

In the 1990s his position concerning Jerusalem didn’t change. In all the statements related to the Middle East, John Paul II expressed his deep conviction that the hope for real peace in this area could prove ephemeral if a just and adequate solution would not be found to the particular problem of Jerusalem. On January 13, 1996, while addressing the Diplomats accredited to the Holy See, John Paul II once again pointed out that:

The religious and universal dimension of the Holy City demands a commitment on the part of the whole international community, in order to ensure that the City preserves its uniqueness and retains its living character. The Holy Places, dear to the three monotheistic religions, would lose much of

⁵⁶ “L’Osservatore Romano”, 1 July 1980, p. 5.

⁵⁷ “L’Osservatore Romano”, 30 April 1984, p. 7.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 7.

their significance if they were not permanently surrounded by active communities of Jews, Christians and Muslims, enjoying true freedom of conscience and religion, and developing their own religious, educational and social activities⁵⁹.

The Pope's long struggle for dialogue and peace in the Middle East resulted in some positive changes, including the establishment of the diplomatic relations between the Holy See and Israel and then with the Palestinian Autonomy. All that together with the increased diplomatic contacts between the Vatican and the Arab states eventually led to the easing the tensions between the Palestinians and the Israelis. Therefore, John Paul II decided to fulfil his dream and in the year 2000, the year of the Two Thousandth Anniversary of the Birth of Jesus Christ, he went for the pilgrimage to the Holy Land.

The history of John Paul II's pontificate reveals that the pilgrimage to the Holy Land was the one that was "postponed" for more than twenty years and "required" the longest preparations. The Pope had already expressed his wish to go there in December 1978, shortly after his election when addressed the people gathered at the St. Peter's Square in the following words:

How I wish I could go to the land of my Lord and Redeemer!
This was and is my greatest desire ever since the beginning of my Pontificate...
But, regretfully, I must at least for the present, forget this pilgrimage!

The subsequent years of his pontificate proved why the Pope had to postpone that important pilgrimage for such a long time. John Paul II engaged himself in a tremendous task of developing the interreligious dialogue in the Middle East and promoting a peaceful coexistence in the region, thus "preparing a better climate" for it.

On March 20, 2000, during the welcome ceremony at the airport in Amman, while referring to the long tradition of a harmonious coexistence between the Christians and the Muslims in the Hashemid Kingdom, John Paul II strongly pointed out that only the development of a sincere dialogue between the three monotheistic religions would lead to the long-lasting peace settlement in the area. Three days later, in Jerusalem, during the interreligious meeting at the Notre Dame Pontifical Institute, the Pope elaborated on the matter even further. He said:

For all of us Jerusalem, as its name indicates, is the "City of Peace". Perhaps no other place in the world communicates the sense of transcendence as divine election that we perceive in her stones and monuments, and in the witness of the three religions living side by side within her walls. Not everything has been easy in this co-existence. But we must find in our respective religious traditions the wisdom and the superior motivation to ensure the triumph of mutual understanding and cordial respect. If the various religious communities in the Holy Land succeed in living and working together in friendship and harmony, this will be of enormous benefit not only to them but also to the whole cause of peace in this region⁶⁰.

⁵⁹ Address on His Holiness Pope John Paul II accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings (January 13, 1996), www.vatican.va.

⁶⁰ Address of John Paul II at the Interreligious Meeting at the Notre Dame pontifical Institute (Jerusalem, March 23, 2000), www.vatican.va.

However, the first years of the twenty first century proved that the political situation in the Middle East became more complicated again. With the Events of September 11, 2001, and subsequently the American intervention in Afghanistan, the tensions in the region had risen again. The Palestinian-Israeli dispute had entered a very difficult stage. John Paul II appalled by these dangerous developments engaged himself again urging the International Community on many occasions to undertake some initiatives. In January 2002, while addressing the Diplomatic Corps accredited to the Holy See, the Pope said:

The Holy Land is still, through man's fault, a land of fire and blood. ... Weapons and bloody attacks will never be the right means for making a political statement to the other side.... As I have already stated on many occasions, only respect for others and their legitimate aspirations, the application of international law, the evacuation of the occupied territories and an internationally guaranteed *special status for the most Holy Places* in Jerusalem can bring about a beginning of pacification in that part of the world and break the hellish cycle of hatred and vengeance⁶¹.

As mention previously, John Paul II always rejected the use of military means in resolving political conflicts. Therefore, the American plans for the terrorism preventing war with Iraq were strongly opposed by the Pope⁶². In his diplomatic struggle to avoid the war the Holy Father met with the German Minister of Foreign Affairs Yoshka Fisher, the Secretary General of the United Nations Kofi Anan, the Iraqi Minister of Foreign Affairs Tariq 'Aziz, the British Prime Minister Tony Blair, and his special envoys went with the letters to both presidents, i.e., George Bush and Saddam Hussain. The issue of *L'Osservatore Romano*, the official Vatican daily newspaper from the 24th-25th of February, had an unusual first page. Three big letters composing the word *mai* (never) took the big part of it. Above the title it was written "Never one against the other", and under the title "Never terrorism and logic of war". The rest of the page was taken by text of the Sunday morning Angelus prayer. The word *mai* that John Paul II repeated four times became the slogan of anti-war demonstrations. Despite the fact that president Bush decided not to take into consideration the Pope's decisive stand against the American military intervention in Iraq, the Holy See's diplomatic efforts to prevent it continued until the breakout of the war.

The Pope's Annual Message to the Diplomats and the International Community for the year 2004 once again confirmed his determination for the cause of peace. John Paul II said:

Peace is still threatened. The many attempts made by the Holy See to avoid the grievous war in Iraq are already known. Today what matters is that International Community help out the Iraqis, freed from an oppressive regime, in a condition to be able to take up their Country's reign again. ... The failure to solve the Palestinian-Israeli issue remains a permanent factor of destabilization for the whole region. I will never tire of repeating to the leaders of these two peoples: the choice of weapons

⁶¹ Address on His Holiness Pope John Paul II accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings (January 10, 2002), www.vatican.va.

⁶² For the complete story of John Paul II's diplomatic efforts to prevent the American intervention in Iraq see: J. Moskwa, *Prorok i polityk*, Warszawa 2003, p. 347-395.

and terrorism... leads nowhere. Respect for the legitimate aspirations of both parties, a return to the negotiating table and the concrete commitment of the International Community alone can be the first step towards a solution⁶³.

The Pope's active diplomatic involvement in the Middle East problems and his search for new means of a sincere dialogue between Christians, Jews and Muslims persistently continued until the end of his long pontificate, despite many setbacks and controversy. "What unites us Christians is much greater than what separates us", as John XXII used to say⁶⁴. These words were given by John Paul II a more universal meaning: What unites us Christians, Muslims and Jews, believers in one God, is much greater than what separates us. There is no doubt that the Pope's involvement in the Middle Eastern problems many times resulted in easing the existing tensions and opening the ways for peace negotiations in the region. One may say that his wisdom, patience, pragmatism, determination and the unbelievable will to continue, develop and promote a sincere interreligious *dialogue* caused that sometimes, even unbelievable, used to become possible.

The call for *dialogue* and *peace* in the Middle East was and remained fundamental for John Paul II's mission, and, as he said on March 26, 2000, it was always his great wish that "Jerusalem, the Holy City *par excellence*, the City filled with God's presence, would become the place of joy and peace⁶⁵."

Today this emotional appeal seems to be more important than ever.

⁶³ Address on His Holiness Pope John Paul II accredited to the Holy See for the traditional exchange of New Year Greetings (January 10, 2004), www.vatican.va.

⁶⁴ John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, Toronto 1994, p. 146.

⁶⁵ J. Moskwa, *Prorok i polityk...*, p. 275.

Ibrahim El-Cheikh

UCHODŹCY PALESTYŃSCY. STAN DZISIEJSZY

Problem uchodźców palestyńskich jest niezwykle ważnym i bardzo trudnym do rozwiązania elementem konfliktu izraelsko-palestyńskiego, który trwa od początku XX wieku. To nie tylko spór o ziemię i zbudowane osiedla izraelskie na terytorium palestyńskim oraz walka o Jerozolimę, która jest miejscem świętym zarówno dla wyznawców islamu, Żydów, jak i chrześcijan. Nie można też zapominać o około pięciu milionach uchodźców rozproszonych na całym świecie.

Palestyna, jak większość krajów Bliskiego Wschodu, od XVI wieku stanowiła część wielkiej Syrii, wchodzącej w skład imperium osmańskiego. Oprócz ludności arabskiej w Palestynie mieszkała także niewielka społeczność żydowska. Część jej członków zamieszkiwała w głównych miastach o znaczeniu religijnym, takich jak Jerozolima, Hebron i Safad, w pokoju ze swoimi arabskimi sąsiadami. Żydowska kolonizacja na małą skalę pojawiła się pod koniec XIX wieku: niewielkie grupy Żydów zakładały kolonie rolnicze na wiejskich obszarach Palestyny¹. Pierwsi imigranci przybyli do Palestyny w 1880 roku (w latach 1880–1903 przybyło tu od 20 do 30 tysięcy imigrantów, głównie ze wschodniej Europy)². Władze osmańskie, z powodu kryzysu gospodarczego, jaki przeżywało imperium, zachęcały zagranicznych imigrantów do inwestowania na terytorium Palestyny. Przepisy z 1867 roku dawały obcokrajowcom prawo posiadania ziemi w imperium osmańskim. To ułatwiło Żydom zakup ziemi w Palestynie. Palestyńska reakcja na żydowską imigrację nastąpiła dopiero wtedy, gdy nabywanie ziemi stało się regularne i systematyczne. Arabska ludność Palestyny zaczęła protestować przeciwko tym praktykom.

¹ D. Chon-Sherbok, D. El-Alami, *Konflikt palestyńsko-izraelski*, Warszawa 2002, s. 128.

² D. Bensimon, E. Errera, *Żydzi i Arabowie. Historia współczesnego Izraela*, Warszawa 2000, s. 30.

Pierwsza wojna światowa przyniosła klęskę imperium osmańskiego i jego upadek. Wielka Brytania i Francja rywalizowały o wpływ na Bliskim Wschodzie. Na konferencji Legii Narodów w San Remo w 1920 roku zdecydowano, że mandat w Palestynie powinien przypaść w udziale Wielkiej Brytanii³. Wcześniej obiecała ona Żydom pomoc w uzyskaniu ojczyzny, która miała być utworzona w Palestynie (tzw. deklaracja Balfoura z 1917 roku). W latach 20. i 30. w Palestynie nasiliły się protesty Arabów przeciwko rosnącej imigracji żydowskiej.

W końcu 1947 roku wrogość między Żydami i miejscową ludnością Palestyny była już faktem. Walki nasiliły się, zwłaszcza po oświadczeniu rządu brytyjskiego o rezygnacji z kontroli nad krajem. W listopadzie 1947 roku rząd brytyjski ogłosił, iż kończy administrowanie tym terytorium mandatowym 14 maja 1948 roku. Brytyjczycy zaproponowali, aby ONZ proklamowała powstanie w Palestynie dwóch państw: arabskiego i żydowskiego. 29 listopada 1947 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło rezolucję numer 182 „O podziale państwa”⁴. Żydzi ją zaakceptowali, natomiast przywódcy Palestyńczyków i kraje arabskie ją odrzuciły, ponieważ decyzję, która dawała państwu żydowskiemu 56% historycznych ziem Palestyny, uznawali za niesprawiedliwą.

Napięcie rosło i wszystko wskazywało na to, że wojna jest nieunikniona. W tej niepewnej sytuacji dziesiątki tysięcy Palestyńczyków zaczęło opuszczać swoje domy, udając się na początku do spokojniejszych miast i wsi Palestyny, gdzie zatrzymywali się u krewnych albo znajomych. Ci, którzy mieli dobrą sytuację materialną, emigrowali głównie do Egiptu i Jordanii. Exodus Palestyńczyków odbywał stopniowo, w miarę jak wzrastały obawy przed wybuchem wojny. Od grudnia 1947 do marca 1948 roku Palestynę opuściło około 75 tys. osób⁵. Walki między Żydami i Palestyńczykami nasilały obawy i dochodziło do coraz częstszych starć. W kwietniu 1948 roku ekstremistyczne organizacje żydowskie, Irgun, Hagana i Stern, dokonały licznych ataków na wioski palestyńskie, zwłaszcza na wioskę Dajr Jasin. Zaatakowała ją organizacja Irgun, która dokonała masakry ludności cywilnej. Wzbudziło to panikę wśród Palestyńczyków. Masowa ucieczka była naturalną reakcją na wieść o ataku na Dajr Jasin⁶. Do ludności docierały ostrzeżenia, że los mieszkańców Dajr Jasin spotka i innych. Menahem Begin, przywódca żydowskiej organizacji Irgun, pisał w książce poświęconej tej organizacji, że bez „zwycięstwa” w Dajr Jasin nie byłoby państwa Izrael⁷.

14 maja 1948 roku wygasł brytyjski mandat w Palestynie. Tego samego dnia Ben Gurion ogłosił powstanie Państwa Izrael. Nazajutrz, 15 maja, oddziały pięciu państw arabskich (Libanu, Syrii, Egiptu, Transjordanii i Iraku), by pomóc Palestyńczykom, wkroczyły na tereny przeznaczone dla państwa palestyńskiego. Wy-

³ W San Remo świat arabski został podzielony na dwie strefy wpływów między Wielką Brytanię i Francję. Syria i Liban znalazły pod mandatem francuskim, a Irak, Palestyna i Transjordaniania pod brytyjskim zarządem mandatowym. 24 lipca 1922 Liga Narodów potwierdziła mandat, a w życie wszedł we wrześniu tego samego roku.

⁴ Za tą rezolucją głosowały 33 kraje, 13 przeciwko, 10 wstrzymało się od głosu.

⁵ www.wikipedia.org/wiki/palestinian_exodus.

⁶ Do 14 maja 1948 r. czyli do dnia ogłoszenia powstania państwa Izrael, liczba uchodźców wynosiła ponad 200 tys. Po wybuchu wojny 15 maja następne 300 tys. przekroczyło granice z krajami sąsiednimi; www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/refugees.html.

⁷ A. Bukowska, *Palestyńczycy. Ich życie i walka*, Warszawa 1988, s. 89.

buchła pierwsza wojna arabsko-izraelska, która spowodowała ucieczkę setek tysięcy Palestyńczyków, chcących uniknąć działań wojennych, i zapoczątkowała El-Nakba⁸. Większość uchodźców sądziła, że po zakończeniu działań zbrojnych będzie mogła wrócić do swoich domów. Tak się nie stało – z różnych powodów. Po utworzeniu Państwa Izrael granica została zamknięta, ich domy zniszczone albo zajęte przez żydowskie rodziny.

Żydzi zastosowali politykę „faktów dokonanych”, która polegała na usunięciu Palestyńczyków z ich domów. Chcieli w ten sposób utworzyć państwo jedno-narodowe. Na temat przyczyn uchodźstwa palestyńskiego toczy się dyskusja i mnożą różne, często sprzeczne ze sobą informacje. Strona izraelska utrzymuje, że przywódcy arabscy poprzez rozgłoszenie radiowe zachęcali Palestyńczyków do ucieczki, obiecując im jednocześnie szybki powrót po zwycięstwie swoich armii. Strona arabska ma odmienne zdanie na ten temat i odpowiedzialnością za *exodus* Palestyńczyków obarcza stronę izraelską.

W wyniku wojny około 800–900 tys. Palestyńczyków uciekło lub zostało wypędzonych na Zachodni Brzeg i do Strefy Gazy, a także do krajów sąsiednich, głównie Libanu, Syrii, Jordanii. Dokładna ich liczba nie jest znana, różne źródła podają rozbieżne dane. Przyczyną niedokładnych statystyk jest migracja Palestyńczyków. Niektórzy bardzo wcześnie opuścili swoje domy i z czasem wracali, by odzyskać przynajmniej część swojego dobytku. Część imigrowała z powrotem do krajów sąsiednich. Słaba kontrola granicy na początku powstania Państwa Izrael powodowała, że Palestyńczycy nie mieli większych problemów z przemieszczaniem się. Izraelskie źródła podają liczbę na 520 tys., źródła arabskie natomiast mówią nawet o około 1 milionie uchodźców⁹. Według danych ONZ to 726 tys.¹⁰, ale tych danych nie można zweryfikować.

Nowa fala wychodźstwa miała miejsce w 1967 roku, po tzw. wojnie sześciomiesięcznej. Wtedy Izrael zajął syryjskie wzgórza Golan, egipską pustynię Synaj, Strefę Gazy oraz Zachodni Brzeg, włącznie ze wschodnią Jerozolimą. Według danych ONZ liczba uchodźców wynosiła około 350 tys. osób. Większość z nich, tj. około 200 tys., udała się do Jordanii, 115 tys. do Syrii oraz 35 tys. osób do Egiptu. Tylko 14 tys. z nich powróciło w ramach akcji łączenia rodzin¹¹. 175 tys. Palestyńczyków zostało po raz drugi uchodźcami. Ci uchodźcy nie zostali zarejestrowani przez UNRWA. Ogólna

⁸ 15 maja jest obchodzony przez Palestyńczyków jako Dzień Wielkiej Katastrofy określanej mianem „El-Nakba”. Wojna zakończyła się 24 lutego 1949 r. zwycięstwem Izraela, doszło do zajęcia 78% obszaru historycznej Palestyny przez państwo Izraela. 24 lutego 1949 r. rozejm zawarto z Egiptem, następnie 23 marca z Libanem, 3 kwietnia z Jordanią, a z Syrią 20 lipca.

⁹ www.wikipedia.org/wiki/palestinian_Exodus.

¹⁰ www.mideastweb.org/refugees1.htm. Inne izraelskie źródła utrzymują, że w dniu podziału Palestyny (30 listopada) żyło na tym terenie 809 100 tys. Palestyńczyków. Spis ludności przeprowadzany przez rząd izraelski w 1949 r. wykazał, że 160 tys. pozostało w tym kraju, co oznacza że 650 tys. osób go opuściło. www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/refugees.html. Inne. Jeszcze inne źródła podają że 600 tys. opuściło kraj, a na terenie Państwa Izrael pozostało zaledwie 170 tys. (119 tys. muzułmanów, 35 tys. chrześcijan i 15 tys. druzów); D. Bensimon, E. Errera; *Żydzi i Arabowie...*, s. 233. W myśl artykułów 3 i 5 ustawy o obywatelstwie z 1952 roku otrzymali bowiem obywatelstwo Izraela. Ich liczbę obecnie szacuje się na ponad milion osób i stanowią 19% obywateli Izraela.

¹¹ A. Bukowska, *Palestyńczycy. Ich życie i walka...*, s. 177. Inne źródła podają liczbę 20 tys. osób, www.badil.org.

liczba uchodźców z roku 1967 wraz z ich potomkami pod koniec roku 2002 wynosiła 753 tys. osób¹².

Tab. 1. Kierunki imigracji uchodźców w 1948 r.

Miejsce	Liczba uchodźców	%
Zachodni Brzeg	375 200	38,23
Strefa Gazy	244 400	26,80
Jordania	94 000	10,22
Liban	131 600	14,53
Syria	94 000	10,22
Irak	3 000	3,00
Ogółem	924 200	100,00

Źródło: www.gcmhp.net/file_files/refugees.html

Palestyńscy uchodźcy utracili nie tylko swoje domy i posiadłości, ale także tożsamość narodową. Obecnie ponad połowa narodu palestyńskiego rozproszona po świecie żyje ze statusem bezpaństwowca. To powoduje niepokój o przyszłość i ich dalszy los.

UNRWA wobec problemu uchodźców

Wobec tragicznej sytuacji materialnej uchodźców Zgromadzenie Ogólne ONZ na posiedzeniu 8 grudnia 1949 roku uchwaliło rezolucję numer 302. Na mocy tej rezolucji powołano Agencję ds. Pomocy i Zatrudnienia Uchodźców Palestyńskich na Bliskim Wschodzie (ang. skrót UNRWA). Miała działać przez krótki okres czasu, by nieść pomoc uchodźcom, do dnia, kiedy, jak zapewniał artykuł 11 z rezolucji 194, będą mogli powrócić do swoich domów po ostatecznym rozwiązaniu ich problemu. Ale odmowy Izraela w kwestii powrotu uchodźców oraz słabość ONZ w wymuszeniu na Izraelu spełnienia przyjętych rezolucji spowodowały przedłużenie mandatu Agencji do dnia dzisiejszego. Większość uchodźców została zarejestrowana w celu rozpoznania dokładnej ich liczby, jednak wielu nie zostało poddanych tej procedurze, ponieważ nie potrzebowali pomocy UNRWA. Według Agencji uchodźcami są osoby – oraz ich potomkowie – które zamieszkiwały w Palestynie „między czerwcem 1946 roku a majem 1948 i straciły swoje domy lub mienie w wyniku działań wojennych”¹³.

W 1951 r. ONZ przyjęła konwencję genewską w sprawie uchodźców. Ustanowiono wówczas urząd wysokiego komisarza do spraw uchodźców (UNHCR)¹⁴.

¹² www.badil.org/Arabic-web/Refugees/fakts&figures.htm.

¹³ www.un.org/unrwa.refugees/whois.html.

¹⁴ Według prawa międzynarodowego (konwencja genewska z 1951 r.) uchodźcami nazywamy osoby, które opuściły własny kraj, znajdują się poza państwem swego obywatelstwa, z uzasadnionych przyczyn dyktowanych strachem przed prześladowaniami ze względu na religię, rasę, narodowość, przynależność do określonej grupy społecznej, poglądy polityczne nie mogą lub nie chcą korzystać z ochrony swego państwa.

Do jego zadań należy zarówno ochrona uchodźców, jak i działania zamierzające do trwałego rozwiązania problemu. Z zapisów tej konwencji wykluczono uchodźców palestyńskich, bo ci znaleźli się pod mandatem UNRWA. Faktycznie oznaczało to, że UNHCR nie objął swym działaniem palestyńskich uchodźców mieszkających w Jordanii, Libanie, Syrii, na Zachodnim Brzegu i w Strefie Gazy. UNHCR interweniował dwa razy w sprawie palestyńskich uchodźców. Pierwszy raz miało to miejsce w Kuwejcie po inwazji irackiej na ten kraj, gdzie doszło do odwetu na Palestyńczykach i wypędzenia ich z tego kraju. Powodem było opowiadanie się OWP po stronie Iraku. Drugi raz w 1995 roku w Libii, gdy ten kraj wypędził kilka tysięcy Palestyńczyków w proteście za podpisanie przez OWP porozumienia pokojowego z Izraelem.

Obecnie UNRWA, która jest największą agencją NZ, zapewnia podstawowe świadczenia socjalne, a także w dziedzinie opieki lekarskiej, oświaty ponad czterem milionom uchodźców palestyńskich. Administruje również 59 obozami w pięciu regionach na Bliskim Wschodzie (Jordania, Liban, Syria, Zachodni Brzeg i Strefa Gazy). Mieszka w nich 1,3 mln uchodźców¹⁵. Agencja zatrudnia ponad 25 tys. osób, z których większość stanowią miejscowi uchodźcy (99%)¹⁶. W ostatnich latach zmniejszyła środki przeznaczane na służbę zdrowia oraz na cele społeczne i oświatowe. Powodem jest ich niedostatek wobec potrzeb uchodźców, których liczba stale rośnie (przeciętne wydatki UNRWA dla uchodźców w 1997 r. wynosiły 110 dolarów rocznie na jedną osobę, gdy tymczasem w 2004 zostały zmniejszone do poziomu 70 dolarów)¹⁷. Roczny budżet tej organizacji wynosi około 340 mln dolarów. Według jej sekretarza generalnego corocznie brakuje 20 milionów dolarów na zaspokojenie najpilniejszych potrzeb uchodźców¹⁸. Po utworzeniu Autonomii Palestyńskiej w 1994 roku, UNRWA zwiększyła pomoc dla uchodźców, zwłaszcza mieszkających w strefie Gazy i na Zachodnim Brzegu do ponad połowy swojego budżetu.

Budżet UNRWA jest zasilany przez wiele krajów, które udzielają dobrowolnego wsparcia finansowego tej organizacji. Głównymi darczyńcami są USA, kraje Unii Europejskiej i Japonia (w 2003 roku budżet sięgał 440 milionów dolarów, z czego 134 mln wyłożyło z USA, 94 mln Komisja Europejska)¹⁹. Pozostałe pieniądze pochodzą z innych krajów, także arabskich, zwłaszcza bogatych państw, takich jak Arabia Saudyjska, Kuwejt czy Zjednoczone Emiraty Arabskie. Ich udział w budżecie jest jednak niewielki i nie przekracza 2% rocznie²⁰.

Na konferencji w sprawie socjalnych i ekonomicznych warunków uchodźców palestyńskich, która odbywała się w Genewie od 7 do 8 czerwca 2004 roku, sekretarz generalny ONZ Kofi Annan wezwał społeczność międzynarodową do zwiększenia pomocy na rzecz Palestyńczyków z Autonomii Palestyńskiej, a także tych, którzy żyją poza jej granicami w państwach ościennych.

¹⁵ www.un.org/unrwa/refugees/wherudo.html.

¹⁶ www.un.org/unrwa/publications/pdf/uif-june04.pdf.

¹⁷ www.badil.org/Arabic-Web/haq-alawda/reports6.htm.

¹⁸ „Rzeczpospolita”, 5 marca 1995.

¹⁹ www.wikipedia.org/wiki/Palestinian_refugees.

²⁰ www.opinionjournal.com/extra/?id=110002115.

Tab. 2. Liczba obozów i uchodźców zarejestrowanych przez UNRWA na Bliskim Wschodzie

Zakres działania	Liczba oficjalnych obozów	Liczba uchodźców zarejestrowanych	Zarejestrowani uchodźcy w obozach
Jordania	10	1 758 274	281 211
Liban	12	396 890	192 557
Syria	10	417 346	110 450
Zachodni Brzeg	19	675 670	177 920
Strefa Gazy	8	938 531	464 075
Ogółem	59	4 186 711	1 226 213

Źródło: UNRWA (www.un.org accessed June 2004) [w:] www.arts.mcgill.ca/mepp/new_prrn/background/index.htm

Według danych przytoczonych przez Annana liczba uchodźców przekracza cztery miliony. Ponad milion żyje w skrajnym ubóstwie, a ich los zależy od programów pomocowych ONZ. Odsetek uchodźców palestyńskich zmuszonych żyć za mniej niż dwa dolary dziennie wzrósł w ostatnich latach z 20 do 60%²¹. UNRWA zaapelowała o udzielenie pilnej pomocy w wysokości 185,8 mln dolarów na rok 2005 okupowanym terytoriom palestyńskim. Te środki miałyby być przeznaczone na pomoc dla 1,6 mln potrzebujących uchodźców²². (Ogólna liczba nie zarejestrowanych przez UNRWA uchodźców na świecie wynosi 1,54 tys. osób²³).

Diaspora palestyńska

Społeczność palestyńska jest zróżnicowana pod wieloma względami. Dochodzi w niej do napięć spowodowanych rozbieżnymi interesami i innym sposobem myślenia, określonym przez wieś, miasto, region, wyznanie. Dzieli ją także orientacje polityczne. Podobnie jak Żydzi w diasporze, Palestynicy byli na ogół źle traktowani, spotykali się z wyraźną niechęcią przede wszystkim w krajach arabskich, do których byli zmuszeni masowo uciekać. Gdziekolwiek na Bliskim Wschodzie pojawili się uchodźcy Palestynicy, burzyli i tak chwiejną zazwyczaj równowagę polityczną tych krajów. Tak było w Libanie i w Jordanie.

Dziś Palestynicy różni przede wszystkim to, gdzie żyją – czy w Izraelu, w Strefie Gazy, czy w obozach dla uchodźców na terenach krajów sąsiadujących z Izraelem, czy też w innych krajach świata jako emigranci. Palestynicy żyjący w Izraelu są obywatelami tego kraju, posiadają pełne prawa polityczne, w tym bierne i czynne prawo wyborcze, stanowiąc około 19% społeczeństwa izraelskiego. Inaczej wygląda sytuacja Palestyników z Zachodniego Brzegu – ci od 1967 roku żyją pod izraelską okupacją wojskową. Tu nie zaoferowano im izraelskiego oby-

²¹ „Al Hayat”, 08.06.2004.

²² www.prc.org.uk/defaulten.aspx.

²³ www.Badil.org/Arabic-web/Refugees/facts&figures.htm.

watelstwa, o które zresztą sami się zbytnio nie starali, podlegają więc specjalnemu systemowi zarządu i jurysdykcji sądów wojskowych. Formalnie prawie wszyscy mają obywatelstwo jordańskie. Palestyńczycy mieszkający w Strefie Gazy są bezpaństwowcami, legitymują się egipskimi dokumentami podróży, gdyż przed 1967 rokiem znajdowali się pod administracją Egiptu, który nigdy nie przyznał im obywatelstwa. Większość mieszkańców wschodniej Jerozolimy, arabskiej części miasta zagarniętej przez Izrael w 1967 r. pozostała przy obywatelstwie jordańskim, odmówiła przyjęcia obywatelstwa izraelskiego. Takie fakty, jak: odmowa przyjęcia obywatelstwa izraelskiego, niezaoferowanie przez kraje arabskie obywatelstwa uchodźcom palestyńskim, lata czynnego i biernego oporu, dwa powstania palestyńskie stanowią ważne argumenty świadczące o tym, że Palestyńczycy są odrębnym i samodzielnym narodem, i jako naród mają prawo do własnego państwa. Władze palestyńskie po utworzeniu Autonomii w 1994 roku wydawały paszporty, ale nie uznawano ich w większości krajów.

Do tej pory nie udało się nikomu opracować pełnego i wiarygodnego obrazu demograficzno-geograficznego narodu palestyńskiego. Palestyńczycy żyją w różnych krajach świata, a państwa te nie prowadzą statystyk dotyczących Palestyńczyków zamieszkujących ich terytoria. Palestyńskie biuro statystyczne ujawniło w październiku 2004, iż ogólną liczbę Palestyńczyków pod koniec roku 2003 szacuje się na 9,6 miliona osób, co stanowi wzrost o 800 tys. w stosunku do roku 2001²⁴.

Palestyńscy uchodźcy stanowią 3/4 ogółu narodu palestyńskiego²⁵. Liczba uchodźców palestyńskich wzrosła z 914 tys. w roku 1950 do ponad 3,8 mln osób w 2001²⁶. Wzrost liczby uchodźców spowodowany jest wysokim przyrostem naturalnym, zróżnicowanym w zależności od tego, gdzie zamieszkują. Przyrost naturalny na Zachodnim Brzegu i w Strefie Gazy wynosi 3,9% w Jordanii 2,4% w Libanie 1,06% i w Syrii 2,43%²⁷.

Spółeczność palestyńską cechuje najniższy poziom analfabetyzmu w świecie arabskim. Według UNESCO Palestyńczycy są najbardziej wykształconym narodem w tym świecie. Poza tym to naród młody, energiczny i bardzo żywotny. Istnieją dziś całe fabryki, miasta, wręcz kraje zbudowane przez palestyńskich inżynierów i robotników – wystarczy przyrzeć się państwu Zatoki Perskiej. Wykształcenie i kwalifikacje diaspory stanowią wielki kapitał i w sprzyjających warunkach politycznych mogą dać dobre efekty w budowaniu przyszłego państwa palestyńskiego. Jedynym sposobem wydobywania się z nędzy i upośledzenia było zdobycie wykształcenia i liczących się umiejętności zawodowych. Od lat 50. XX w. dzięki pomocy UNRWA udało się wykształcić tysiące młodych ludzi, wielu ukończyło wyższe uczelnie arabskie lub europejskie. Dla wielu perspektywa na przyszłość wiązała się z otrzymaniem dyplomu uniwersyteckiego. Wiedzieli, że wykształcenie to jedyny sposób podwyższenia swego statusu. Wykształcona kadra najczęściej

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ www.badil.org/arabic-web/refugees/facts.

²⁶ www.mideastweb.org/refugees1.htm.

²⁷ www.badil.org, źródło: unrwa2002.

udawała się do krajów Zatoki, gdzie w związku z prosperitą naftową istniało wielkie zapotrzebowanie na inżynierów, lekarzy i nauczycieli. Oznaczało to dla nich możliwość podjęcia legalnej, dobrze opłacanej pracy. W rezultacie w niedługim czasie wykształceni Palestyńczycy stali się elitą intelektualną bogatych krajów arabskich. Obsługiwali mniej wykształcone, ale bogate w ropę społeczności Bliskiego Wschodu. Przed drugą wojną w Zatoce Perskiej w 1990 w Kuwejcie mieszkało ponad 300 tys. Palestyńczyków. Kuwejtczyzy, którzy chcieli przekształcić zacofany kraj we wspaniałą oazę nowoczesnego społeczeństwa, w zamian za pracę zapewnili im wygodne życie. Jednak, gdy OWP opowiedziała się po stronie irackiej, większość Palestyńczyków musiała opuścić ten kraj²⁸. Liczbę tych, którzy pozostali, szacuje się na około 25 tys. osób²⁹.

W Kuwejcie Palestyńczycy stanowili prawie połowę urzędników i 80% nauczycieli. Żył tam też dwudziestu palestyńskich miliardów³⁰. Praca umożliwiała im przekazywanie pieniędzy biednym rodzinom mieszkającym w obozach na Zachodnim Brzegu, w Gazie, Jordanii i w Libanie. W Kuwejcie nigdy jednak nie uznano praw politycznych Palestyńczyków, nie przyznano im obywatelstwa i nie pozwolono integrować się w ramach tego społeczeństwa. Traktowano ich jak ludzi drugiej kategorii. Obecnie największe skupisko Palestyńczyków znajduje się nad Zatoką Perską, w Arabii Saudyjskiej, gdzie mieszka około 291 tys. osób³¹. Większość z nich legalnie pracuje w firmach lokalnych i zagranicznych, ale oficjalnie nie przyznano im statusu uchodźców.

W latach 70. i 80. XX w. nastąpiła zmiana w formie i naturze migracji palestyńskiej do Europy. W wyniku wojny w 1967 roku doszło do wzrostu liczby uchodźców, jak i destabilizacji sytuacji politycznej na Bliskim Wschodzie. Pojawiły się jeszcze inne czynniki, które miały wpływ na migracje Palestyńczyków. Jednym z nich było powstanie palestyńskiego ruchu oporu i napięć, które zostały spowodowane naciskami wywieranymi przez rządy arabskie. Te kraje uznały Palestyńczyków za zagrożenie, powodem były wydarzenia, jakie miały miejsce w Jordanii (czarny wrzesień 1970 roku) i w Libanie. Polityczne prześladowania i restrykcje w różnych dziedzinach życia, brak dostępu do pracy, zwłaszcza w Libanie, przyczyniły się do szukania azylu poza granicami tych krajów.

Uchodźcy palestyńscy stopniowo zaczęli opuszczać kraje arabskie. Emigracja indywidualna w latach 70. przekształciła się w kolektywną w latach 80., zwłaszcza w czasie wojny domowej i po inwazji izraelskiej na Liban w 1982 roku (masakra w obozach palestyńskich Sabra i Szatila). Te wydarzenia spowodowały masową emigrację do Europy Zachodniej oraz do północnej i południowej Ameryki. Początkowym kierunkiem były Niemcy, a potem także Skandynawia. Liczba uchodźców palestyńskich w Europie jest trudna do oszacowania z tego powodu, że nie prowadzi się tu oficjalnych statystyk, nie uznaje się ich za oddzielną grupę albo mniejszość. Wraz z innymi pochodzącymi z tamtego regionu traktowani są jako

²⁸ Po śmierci Jasera Arafata 11 listopada 2004, nowy przewodniczący OWP Mahmoud Abbas, podczas wizyty w Kuwejcie przeprosił Kuwejtczyków za stanowisko poprzedniego kierownictwa OWP.

²⁹ L. Takkenberg, *The status of Palestinian Refugees in international law*, Calrendon 1998.

³⁰ J. and J. Wallach, *Arafat w oczach przyjaciół i wrogów*, Warszawa 1991, s. 85.

³¹ www.pna.gov.ps/Arabic/palestine_info/index.asp.

przybysze z Bliskiego Wschodu. Według danych Komisji Europejskiej w krajach Unii mieszka 200 tys. Palestyńczyków (przed rozszerzeniem Unii z 15 do 25 krajów). Obecnie najwięcej w Niemczech, gdzie ich liczbę szacuje się na 80 tys. osób. W Danii mieszka 20 tys., w Wielkiej Brytanii 15 tys., w Szwecji 9 tys. i we Francji 30 tys.³². To nie oddaje stanu we wszystkich krajach Europy, gdyż w krajach, takich jak Włochy, Hiszpania, Austria i Holandii także mieszka liczna grupa Palestyńczyków. Palestyńczycy pochodzący z Libanu stanowią 80% wszystkich uchodźców palestyńskich mieszkających w Europie³³. Większość z nich jest bezpaństwowcami, posiadają dokumenty podróży różnych krajów arabskich, dlatego łatwiej im było uzyskać azyl polityczny w krajach europejskich. Jeżeli chodzi o Palestyńczyków w krajach północnej i południowej Ameryki ich liczba wynosi 269 782 tys. osób³⁴. Nie wszyscy są uchodźcami, jako że dobrowolnie zdecydowali się emigrować do tych krajów.

Palestyńczycy w Libanie

W roku 1948 Palestyńczycy z północnej Palestyny, z Hajfy, Akky, Safad i regionu Galilei blisko granicy z Libanem, zmuszeni byli opuścić swoje domy pod presją militarną Izraela. Udali się w kierunku granicy z Libanem. Ich liczbę szacuje się na 100 tys. osób, co stanowiło 14% wszystkich uchodźców, którzy uciekli w 1948 r.³⁵. Ci, którzy mieli dobrą sytuację materialną, pojechali bezpośrednio do dużych miast libańskich. Większość z nich pozostała jednak na początku na terenach przygranicznych. Podczas masowego opuszczania miast i wsi ludność palestyńska grupowała się według miejscowości, z których pochodziła osiedlając się na tych samych zasadach w obozach, tworzyła swoisty mikrokosmos północnej Galilei. Powstającym szkołom i ulicom nadawano nazwy miejscowości palestyńskich. Starsze pokolenia przekazują kolejnym historię, tradycję i kulturę kraju ich pochodzenia. Palestyńczycy podkreślają swój związek z miejscem, z którego się wywodzą, z krajem swych ojców i przodków. Na pytanie: „Skąd jesteś?”, każdy podaje nazwę miejscowości w Palestynie, mimo że urodził się gdzie indziej, nawet nigdy w tej miejscowości nie był. W pierwszych miesiącach uchodźców gościli farmerzy libańscy. Znaczną pomoc otrzymywali również od Międzynarodowej Ligi Czerwonego Krzyża (LRCS). Dostarczano im namioty, ubrania i żywność. Pomocy udzielano im także z prywatnych źródeł. Władze libańskie ułatwiły LRCS pracę polegającą na dostarczaniu pomocy na miejscu. Liban przeznaczył także pewne obszary pod namioty dla uchodźców. Rząd libański próbował wysłać wielu z nich do Syrii. W efekcie, Syria była zmuszona do zamknięcia granicy. UNRWA założyła wówczas 16 obozów, trzy z nich zostały później zniszczone (Tel Ezatar, Nabatiyeh i Jisr El Basza)³⁶.

³² www.amin.org/views/uncat/2004/dec/dec205.html.

³³ www.shaml.org/publications/news/news20.htm.

³⁴ www.pna.gov.ps/Arabic/Palestine_info/index.asp.

³⁵ www.forcedmigration.org/guides/fmo08/fmo018.pdf.

³⁶ UNRWA, 2002.

Libański rząd i Organizacja Wyzwolenia Palestyny (OWP) szacują, że w Libanie żyje obecnie około 415 tys. palestyńskich uchodźców³⁷. Liczba uchodźców zarejestrowanych przez UNRWA w czerwcu 2004 wynosiła 396 890 tys., co stanowi około 10% mieszkańców Libanu i prawie 10% ogółu uchodźców z 1948 roku³⁸. Oficjalne statystyki nie oddają prawdziwego stanu rzeczy, gdyż nie uwzględniają wielu tysięcy Palestyńczyków nie zarejestrowanych przez UNRWA. Ich liczbę szacuje się na około 35 tys. (połowę z nich zarejestrował Czerwony Krzyż, a resztę Ministerstwo Spraw Wewnętrznych Libanu w latach 1969–1970). Większość stanowili wysiedleńcy z roku 1967. Palestyńska Organizacja Praw Człowieka (PHRO) przypuszcza, że w Libanie mieszka trzy i pół tysiąca uchodźców bez dokumentów tożsamości. Nie mogą podróżować, a także nie posiadają możliwości rejestracji swoich małżeństw³⁹.

Oficjalnie w Libanie znajduje się 12 obozów, w których mieszka 192 557 zarejestrowanych uchodźców⁴⁰. Największy z tych obozów, Ein El-Helwe na południu kraju, liczy około 60 tys. mieszkańców skupionych na trzech kilometrach kwadratowych. Domy ustawione są tak „gęsto”, że nierzadko ulica ma szerokość jednego metra. Większość mieszkańców obozów stanowią rodziny wielodzietne i wielopokoleniowe. W związku z małą liczbą pomieszczeń w domach ludzie masowo starają się dobudowywać drugie i trzecie piętro (zdarza się, że władze zabraniają dostarczania materiałów budowlanych do niektórych obozów, zwłaszcza w Bejrucie i na południu kraju), ponieważ ceny mieszkań poza obozem są tak wysokie, że uchodźców nie stać na nie. Należy dodać, że Palestyńczyków w Libanie nie dotyczy prawo własności.

Od 1948 do 1958 roku palestyńscy uchodźcy żyli w harmonii z libańskim społeczeństwem, cieszyli się wolnością wypowiedzi, myśli, a także mogli prowadzić działalność polityczną⁴¹. Mieli wielką nadzieję, że ONZ podejmie skuteczne kroki w celu umożliwienia im powrotu do swoich domów. Liczyli również na pomoc państw arabskich. W latach 50. i 60. wielu uwierzyło w ideę nacjonalizmu arabskiego. Na próżno. Wreszcie doszli do wniosku, że ostatecznie sami muszą zdecydować o własnym losie.

Począwszy od roku 1959, kiedy to Izrael konsekwentnie odmawiał spełnienia rezolucji Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 194, Liban zaczął zmieniać swój stosunek do uchodźców w kwestii ich osiedlania się na stałe. Przyjął przykrą i restrykcyjną politykę, która polegała na ograniczaniu budowy w obozach. Uchodźców traktowano jak obcych i nęcano ich restrykcjami.

W regionie doszło do poważnych zmian politycznych. Klęska Egiptu i Syrii w wojnie sześciodniowej w 1967 roku spowodowała falę poparcia dla ruchu palestyńskiego w większości krajów arabskich. W Libanie zarówno członkowie ugrupowań politycznych, jak i zwykli obywatele zaczęli organizować demonstracje, żą-

³⁷ Palestinian Human Rights, 2002.

³⁸ www.forcedmigration.org/guides/fmo08/fmo018.pdf.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ UNRWA, 06. 2004.

⁴¹ S. Jaber, *The current political. Organization, and security situation in the Palestinian Refugee camps of Lebanon*, „Journal of Palestine Studies” XXIX, no. 1 (Autumn 1999).

dając od rządu poparcia dla żądań Palestyńczyków oraz rozpoczęcia działań militarnych przeciwko Izraelowi.

Przedstawiciel jednego z obozów palestyńskich na południu kraju, mówiąc o losie swych współziomków, stwierdził, że w życiu uchodźców po 1948 roku wyróżnić można cztery etapy. Najpierw traktowano ich jak obcych „mieszkańców namiotów”. Był to bardzo trudny okres, ale ci obcy nie okazali się pasożytami, odcisnęli trwałe piętno na ówczesnym dynamicznym rozwoju Libanu. Od końca lat 50. trwał drugi etap, charakteryzujący się drastycznym ograniczeniem praw i swobód w różnych dziedzinach życia uchodźców ze strony władz libańskich. Ograniczono Palestyńczykom swobodę w wyborze czy zmianie miejsca zamieszkania, zakazywano nawet czytania gazet czy słuchania radia, co miało zapobiec wzrostowi świadomości uchodźców i ich dążeniom emancypacyjnym. Trzeci etap rozpoczął się w 1965 roku. Na ten okres przypada „walka zbrojna”, ogólnonarodowy ruch społeczno-polityczny uchodźców, którego ambicją i nadzieją był powrót do ojczyzny. Wiązało się to z nasileniem walk z Izraelem prowadzonych z terytorium południowego Libanu. Taki stan rzeczy trwał do 1982 roku, kiedy to miała miejsce inwazja izraelska na Liban, która doprowadziła do wyparcia partyzantki OWP z Bejrutu. Od tamtego momentu datuje się czwarty, najtrudniejszy etap historii uchodźców w Libanie.

Od 1982 roku zamykano prawie wszystkie instytucje OWP, niszczone dorobek organizacji, skonfiskowano jej majątek. Załamała się działalność instytucji palestyńskich niosących pomoc socjalną dla najbiedniejszych. Kolejne rządy libańskie od początku osiedlenia Palestyńczyków w tym kraju, nie zmieniły stanowiska wobec nich, odmawiając włączenia uchodźców w życie gospodarcze. Obecnie palestyńscy uchodźcy w Libanie znajdują się w zdecydowanie najtrudniejszym położeniu pod względem społeczno-ekonomicznym. Wszyscy żyją w ubóstwie. Od początku istnienia obozów zdani byli jedynie na pomoc UNRWA. Ta pomoc ratowała ich przed skrajną nędzą. Pracowali nielegalnie w rolnictwie i budownictwie, stanowiąc przy okazji dla Libańczyków wyborne zasoby taniej siły roboczej.

Ponadto, Palestyńczycy wykluczeni z listy 72 zawodów⁴², mogą jedynie znaleźć zatrudnienie w zawodach mało prestiżowych, co oczywiście wiąże się z niskimi płacami. Trudnią się najczęściej pracą w rolnictwie, kanalizacji i budownictwie u prywatnych pracodawców, co przeważnie odbywa się bez wiedzy władz. Niesie to za sobą konsekwencje w postaci braku ubezpieczenia⁴³. Liban do dziś nie podpisał konwencji ONZ z 1951 r. dotyczącej praw uchodźców. Konwencja ta zapewnia uchodźcom na stałe zamieszkującym w danym kraju prawo do pracy, pełnego wynagrodzenia i zabezpieczenia społecznego⁴⁴. Najbardziej powszechnym argumentem za nieuznawaniem praw ekonomicznych i socjalnych uchodźców jest słaba i krucha gospodarka Libanu. Były prezydent, Iljas Al-Hrawi, wyraził zaniepokojenie tą kwestią, stwierdzając: „Jeżeli pozwolimy Palestyńczykom pracować,

⁴² J. Petecet, *From Refugees to minority. Palestinians in post-war Lebanon*, „Middle East Report”, July–September 1996, s. 28–29.

⁴³ International Federation for Human Rights, 2003 (www.group194.net/english/files).

⁴⁴ Do tej pory ratyfikowało ją 150 państw (Polska w 1991 r.), www.wikipedia.org/wiki/uchodzstwo.

to oni zajmą miejsca Libańczyków”⁴⁵. Liban jest jednym z krajów arabskich dla którego obecność uchodźców stanowi poważny problem. Dlatego utrzymuje on restrykcyjną politykę wobec nich, wierząc w ich powrót. Liban liczy na to, że uda mu się powrócić do sytuacji z lat 60. i 70., czyli do czasów sprzed wybuchu wojny domowej, kiedy to był atrakcyjnym krajem turystycznym⁴⁶.

Palestyńscy uchodźcy nie mają dostępu do libańskiej publicznej służby zdrowia, otrzymują jedynie pomoc przychodni UNRWA rozlokowanych w obozach oraz prywatnych szpitali, które mają kontrakty z Agencją (w niektórych przypadkach pacjent pokryć musi połowę należności za leczenie, a lekarstwo sam kupić). Z pomocą spieszy też Czerwony Półksiężyc Palestyński (PRCS), który zapewnia uchodźcom podstawową opiekę lekarską. Jeżeli chodzi natomiast o szkolnictwo, władze libańskie od początku odmówiły Palestyńczykom dostępu do szkół publicznych. Z powodu restrykcji i wysokich kosztów nauki w szkołach prywatnych UNRWA jedynie w Libanie prowadzi szkoły uzupełniające⁴⁷. Posiada 74 szkoły podstawowe i 5 średnich, liczba uczniów wynosi 45 259⁴⁸. W Libanie młodzi uchodźcy, którzy nie ukończyli 18 roku stanowią 35% społeczności⁴⁹. Nauka w szkołach zorganizowana jest na dwie zmiany, a przeciętna klasa liczy 50 uczniów. Wiele rodzin z powodów ekonomicznych decyduje się przerwać edukację już po kilku latach nauki. Dzieci idą najczęściej do pracy, aby wesprzeć finansowo rodzinę. Ogólny stan szkół jest zły, budynki szkolne wymagają remontu. UNRWA musiała też odbudować szkoły, zniszczone w niektórych obozach po inwazji izraelskiej w 1982 roku.

Jaka będzie przyszłość uchodźców w Libanie? Władze tego kraju obawiają się, że proces pokojowy lub jakiegokolwiek porozumienie między Izraelem i władzami palestyńskimi może być zawarte kosztem Libanu, że spowoduje „wszczepienie” palestyńskich uchodźców w Libanie. Po podpisaniu porozumienia pokojowego między OWP i Izraelem były minister spraw zagranicznych Libanu Fares Bueiz jasno wyraził oficjalne stanowisko władz swojego kraju w kwestii uchodźców, podkreślając, że „wszyscy uchodźcy w Libanie, zarówno ci wypędzeni z Palestyny w 1948 roku, jak i ich potomkowie, powinni opuścić kraj, gdy zakończy się proces pokojowy na Bliskim Wschodzie. Rozwiązanie tego problemu musi należeć do priorytetowych zadań społeczności międzynarodowej”⁵⁰. Oświadczył również, że akceptowalna liczba uchodźców w Libanie może sięgać 50–100 tys. osób⁵¹. Obawy Libanu wynikają z obecności uzbrojonych Palestyńczyków w obozach, które są eksterytorialne. Reprezentują oni, według Libańczyków, „potencjał destabilizacji” i mogą przyczynić się do odnowienia wojny domowej zanim znajdzie się rozwiązanie ich problemu. Wielu Libańczyków, zwłaszcza chrześcijan, obarcza ich

⁴⁵ www.group194.net/english/files.

⁴⁶ „Al Quds”, 25.06.2004.

⁴⁷ International Federation for Human Rights Report, 2003. W Libanie dzieci chodzą do szkoły w wieku 6 lat, 6 lat trwa podstawówka, a 4 lata szkoła średnia, później 3 lata kształcenie pomocnicze (uzupełniające).

⁴⁸ UNRWA, 2002.

⁴⁹ www.pcpsr.org/survey/polls/2003/refugeesjune03.html.

⁵⁰ „Rzeczpospolita”, 12.01.1995.

⁵¹ „Il Orient le Jour”, Bejrut, 2 października 1992 r., www.meforum.org/pf.php?id=68.

wina za spowodowanie wojny domowej (1975–1990). Nie da się ukryć, że OWP odegrała główną rolę w tej wojnie, co wywołało negatywną reakcję Libanu. Jest rzeczą charakterystyczną, iż stosunek obywateli libańskich do Palestyńczyków kształtował się w zależności od ich orientacji politycznej i statusu społecznego.

Obecny prezydent Libanu Émile Lahoud powiedział, że jeżeli palestyńscy uchodźcy w Libanie nie otrzymają prawa powrotu do domów, będą stanowić „bombę z opóźnionym zapłonem”⁵². W kwietniu 2003 roku i podczas spotkania nowo utworzonego gabinetu libańskiego prezydent Lahoud mocno zaakcentował, że Liban nie zrezygnuje ze swoich żądań, aby Izrael przestrzegał prawa powrotu uchodźców i podkreślił, że odmawia jakiegokolwiek planu ich integracji⁵³. Libańskie rządy i większość społeczeństwa libańskiego odrzucają możliwość integracji palestyńskich uchodźców. Pretekstem do nieprzyznania obywatelstwa Palestyńczykom, z których większość to sunniti, jest potencjalna groźba destabilizacji systemu konfekcyjnego w tym kraju. Nieliczni politycy sunniti są skłonni nadać uchodźcom obywatelstwo libańskie, gdyż w ten sposób mogliby zwiększyć swój udział we władzy. Inni twierdzą, że rozwiązaniem może być zalegalizowanie statusu Palestyńczyków, poprzez przyznanie im stałego zamieszkania⁵⁴. Mogliby mieć pełnię praw socjalno-ekonomicznych, ale bez praw politycznych i naruszania politycznego *status quo* (na wzór *green card* w USA albo *carte de sejour* we Francji).

Celem libańskich władz jest jednak jak największa minimalizacja liczby uchodźców. Polityka kolejnych rządów tego kraju doprowadziła do frustracji wśród Palestyńczyków. Z powodu braku perspektyw i wzrostu bezrobocia ludzie ambitni i wykształceni za wszelką cenę usiłują emigrować do krajów europejskich w poszukiwaniu pracy i lepszego życia. Ci, którzy nie mogą wyjechać, zmuszeni są pracować fizycznie, niezależnie od wykształcenia. Na wąskich ulicach obozów chyba najczęściej na świecie można spotkać absolwentów wyższych uczelni zarabiających na chleb handlem owocami czy warzywami. Ci, którzy podejmują ryzyko emigracji, sprzedają wszystko co mają, aby wydostać z tej beznadziejnej sytuacji. Zmuszeni są zapłacić 5 tys. dolarów przemytnikom, ryzykując utratę pieniędzy. Często nie udaje im się otrzymać azylu, wracają i zwiększają tym samym ogólne ubóstwo całej społeczności. Zwłaszcza po podpisaniu porozumienia pokojowego między Izraelem i OWP kraje europejskie odmawiały im prawa do azylu politycznego.

W 1995 roku libański rząd podjął decyzję o wprowadzeniu obowiązkowej wizy dla Palestyńczyków zamieszkujących w Libanie, którzy posiadają libańskie dokumenty podróży. Oznaczało to, że Palestyńczyk, który opuścił kraj, mógł spotkać się z odmową powrotu do Libanu. Decyzja ta została jednak odrzucona przez rząd Salima El Hosa w 1999 r. Zdecydowano, że uchodźcy, którzy posługują się libańskimi dokumentami podróży, mają być traktowani tak jak Libańczycy (jeśli chodzi o podróżowanie z i do Libanu). Ale też od 1995 r. rząd prowadzi politykę

⁵² „The Daily Star”, Bejrut, 26.04.2000.

⁵³ „Al-Ahram”, 19 kwietnia 2003.

⁵⁴ N. Salam, *Between Repartition and Resettlement. Palestinian Refugees in Lebanon*, „The Journal of Palestine Studies”, Autumn 1994, s. 26.

polegającą na wykreśleniu z rejestrów osób, które otrzymały paszporty innych krajów. Szacowana liczba już skreślonych osób to około 16 500⁵⁵. Oznacza to, że osoby te tracą prawo do stałego zamieszkania w Libanie, uważane są za obcokrajowców i potrzebują wizy, aby odwiedzić rodziny i krewnych. Tego rodzaju polityka ma oczywiście na celu zmniejszenie liczby uchodźców.

W latach 50. i 60. XX w. zaledwie 50 tys. uchodźców uzyskało obywatelstwo libańskie⁵⁶. Prawie wszyscy byli chrześcijanami. Liban nie akceptuje muzułmanów przede wszystkim ze względów politycznych. Większa ich liczba zmieniłaby bowiem i tak chwiejną równowagę sił w wielowyznaniowym społeczeństwie. Libańskie władze uważają, że Palestyńczycy mogą naruszać *status quo* tego kraju i zagrozić kruchej równowadze religijnej, społecznej i politycznej. W tym kraju współistnieje ze sobą 17 społeczności zróżnicowanych pod względem kultury i tradycji, wywodzących się z dwóch największych religii monoteistycznych: chrześcijaństwa i islamu. Liban liczy obecnie ponad trzy i pół miliona obywateli, z czego około 68% jest wyznania muzułmańskiego, a prawie 32% to chrześcijanie⁵⁷. W 1994 roku władze libańskie przyznały obywatelstwo około 60 tys. osób⁵⁸. W tej liczbie znalazło się wielu uchodźców i stanowili oni resztę chrześcijańskich Palestyńczyków, którzy nie uzyskali wcześniej obywatelstwa. Pozostali uchodźcy zmuszeni są w tym kraju żyć ze statusem bezpaństwowca. Obecnie konstytucja libańska nie pozwala na integrację Palestyńczyków z narodem libańskim. Nawet dzieci ze związku Palestyńczyka i Libanki nie otrzymują obywatelstwa libańskiego w przeciwieństwie do dzieci Palestynki i Libańczyka.

W Syrii

Większość palestyńskich uchodźców, którzy przedostali się do Syrii w czasie wojny izraelsko-arabskiej, pochodzi z północnej Palestyny, głównie z Safadu, Hajfy, Akki, Tiberiady i innych miast. Niektórzy dostali się tu przez Liban. Liczba uchodźców palestyńskich zarejestrowanych przez UNRWA (czerwiec 2004) w Syrii wynosi 417 346 osób⁵⁹, czyli około 3% mieszkańców tego kraju⁶⁰ i około 10,5% ogólnej liczby palestyńskich uchodźców zarejestrowanych przez UNRWA na Bliższym Wschodzie⁶¹. Szacuje się, że w Syrii mieszka 125 tys. osób przybyłych tu w roku 1967, które nie są zarejestrowane przez UNRWA⁶². Większość uchodźców palestyńskich mieszka w Damaszku (68,8%). W Jarmuku, największym w tym kraju obozie, który znajduje się w Damaszku mieszka około 135 tys. osób⁶³.

⁵⁵ www.mondediplo.com/focus/mideast/a2361.

⁵⁶ www.forcedmigration.org/guides/fmo08/fmo018.pdf.

⁵⁷ Inne źródła podają, że mieszkańcy Libanu to 59,7% muzułmanów, 39% chrześcijan, inni stanowią 1,3%, www.cia.gov/cia/publications/factbook/goes/le.htm#people.

⁵⁸ J. Peteet, *From Refugees to Minority. Palestinians in post-war Lebanon...*, s. 29.

⁵⁹ www.un.org/unrwa/refugees/me.html.

⁶⁰ I. Jarrod, *The Palestinian Exodus: 1948–1998*, London 2000.

⁶¹ USCR, Syria Country Report, 2002.

⁶² www.forcedmigration.org/guides/fm017/fm017.pdf.

⁶³ www.falasteen.com/article.php3?id_article=788.

W Syrii istnieje 10 oficjalnych obozów zamieszkiwanych przez 115 865 osób, czyli 28% wszystkich uchodźców w tym kraju⁶⁴.

Status uchodźców w Syrii jest o wiele lepszy niż ich pobratymców w Libanie. Został on uregulowany przez rząd syryjski prawem nr 260 z 1957 roku. To prawo przewiduje, że Palestyńczycy żyjący w Syrii mają prawa i obowiązki takie same jak inni obywatele, oprócz możliwości uzyskania obywatelstwa i praw politycznych. Syria ratyfikowała protokół z Casablanki w 1965, który przewiduje, że wszystkie kraje arabskie muszą zagwarantować Palestyńczykom prawo do pracy, zamieszkania, wolność przemieszczania się i zachowania ich tożsamości narodowej, oraz zabrania nadawania im obywatelstwa. Znalazło to odbicie w ustawodawstwie syryjskim, w prawie nr 276 dotyczącym obywatelstwa z roku 1969. Przewiduje ono, że aby uzyskać obywatelstwo syryjskie, obywatele innych krajów muszą długo zamieszkiwać w tym kraju oraz przedstawić źródła dochodów i środki do życia (egzystencji). Mimo że Palestyńczycy spełniają te warunki, z powodów politycznych rządu Syrii i innych krajów arabskich (oprócz Jordanii) prowadzą podobną politykę w stosunku do uchodźców, nie chcąc dopuścić do ich integracji w tych społeczeństwach. Ma to na celu ochronę ich tożsamości narodowej⁶⁵. W przypadku Syrii, która nie przyznała uchodźcom obywatelstwa może to być wykorzystane w przyszłych negocjacjach z Izraelem. Sprawa uchodźców może być elementem nacisku na Izrael w celu odzyskania przez Syrię Wzgórz Golan okupowanych od 1967 roku.

Palestyńscy uchodźcy nie potrzebują w Syrii zezwolenia na pracę. Mogą pracować w rządzie, odbywają służbę wojskową w palestyńskiej Armii Wyzwoleńczej pod dowództwem syryjskim. Mają także prawo do posiadania własnego biznesu, mogą należeć do związków zawodowych. Pracują głównie w rolnictwie, a także w oświacie jako nauczyciele. Około 41% uchodźców zatrudnionych jest w sektorze usług, 27% w budownictwie i 15% w przemyśle⁶⁶. Stabilna sytuacja gospodarcza Syrii pomogła Palestyńczykom w znalezieniu środków umożliwiających zamieszkanie poza obozami. Stanowią oni około 70% ogółu uchodźców w tym kraju.

W Jordanii

Największe skupisko Palestyńczyków znajduje się w Jordanii, gdzie mieszka ponad dwa i pół miliona osób (2 598 000)⁶⁷. Liczba mieszkańców Jordanii to 5,48 mln osób⁶⁸. Do Jordanii uchodźcy przybywali w dwóch etapach. W roku 1948 po pierwszej wojnie arabsko-izraelskiej przedostało się 100 tys. uchodźców. Na początku schronili się w tymczasowych obozach, meczetach i szkołach. Pomocy do

⁶⁴ USCR, Syria Country Report 2002.

⁶⁵ L. Brand, *Palestinians in Syria. The politics of Integration*, "Middle East Journal", Autumn 1988, no. 42.

⁶⁶ N. Sahli, *The Palestinians in Syria. Demography, Economy and Sociology. The Palestinian Refugees and Diaspora center*. Ramallah 1996.

⁶⁷ www.wikipedia.org/wiki/Palestinian.

⁶⁸ www.state.gov/r/pa/ei/bgn/3464.htm.

maja 1950 roku, czyli do momentu powstania UNRWA, udzielała im głównie Międzynarodowa Rada Czerwonego Krzyża. Oficjalnie w Jordanii znajduje się 10 obozów, w których mieszka 281 211 tys. osób. Reprezentują oni około 15% ogółu uchodźców w tym kraju zarejestrowanych przez UNRWA w czerwcu 2004 roku (których całkowita liczba wynosi 1 758 274 osób) i stanowią zarazem 42% ogółu uchodźców na Bliskim Wschodzie. Dodatkowo istnieją w tym kraju trzy nieoficjalne obozy, które nie są uznawane przez UNRWA. Wszyscy mieszkańcy obozów żyją poniżej poziomu ludzkiej egzystencji. Stanowią oni najbiedniejszą grupę uchodźców i są całkowicie zależni od pomocy UNRWA, dlatego mają łatwiejszy dostęp do usług tej organizacji. Należy jednak zauważyć, że liczba uchodźców mieszkających poza obozami jest o wiele większa niż liczba uchodźców mieszkających w obozach. Wynika to stąd, że uchodźcy, którym status materialny na to pozwalał, mogli kupić mieszkania w innych miejscach kraju, a zwłaszcza w miastach. W wyniku wzrostu populacji i rozwoju miast obozy zostały otoczone przez dzielnice mieszkaniowe, dlatego w niektórych obszarach przygranicznych obozy zanikają.

Jordania była jedynym z krajów sąsiednich, który zaoferował im swoje obywatelstwo. Palestyńczycy stanowią w Jordanii około 60% ogółu mieszkańców, 95% z nich posiada obywatelstwo jordańskie⁶⁹. Jeżeli chodzi o prawa i obowiązki traktowani są tak samo jak inni obywatele tego kraju. Mają prawa ekonomiczne, socjalne, mają także dostęp do ubezpieczeń zdrowotnych i edukacji. Posiadają też równy dostęp do pracy. Jednak zasada równego traktowania nie jest do końca przestrzegana. Istnieją różne ograniczenia. Niełatwo Palestyńczykowi znaleźć pracę na stanowiskach rządowych, w radiu, telewizji czy policji. Najwyższe stanowiska w rządzie są zarezerwowane dla rdzennych Jordańczyków. Należy też zaznaczyć, że 95% oficerów armii stanowią obywatele tego kraju⁷⁰. Prawdopodobnie władze Jordanii obawiają się dojścia do wysokich stanowisk Palestyńczyków, co mogłoby spowodować utratę władzy przez rdzennych obywateli na rzecz liczniejszej ludności palestyńskiej. Ostrożność władz jordańskich w dostępie Palestyńczyków do wysokich stanowisk wynika z obaw przed powtórką wydarzeń z roku 1970 (czarny wrzesień). Wtedy militarne ugrupowania palestyńskie próbowały obalić króla i przejąć kontrolę nad krajem.

Podczas wojny sześciodniowej w 1967 roku Izrael zajął Zachodni Brzeg i Strefę Gazy, skutkiem czego w Jordanii pojawiła się następna fala uchodźców. Do kraju przedostało się 400 tys. osób⁷¹. Z Zachodniego Brzegu i Strefy Gazy przedostało się wówczas 240 tys. osób⁷², 140 tys. zostało zarejestrowanych przez UNRWA. W 1950 r. Jordania zawiązała unię z Zachodnim Brzegiem Jordanu. Palestyńczycy zamieszkujący na tych terenach stali się teoretycznie obywatelami

⁶⁹ B. Rex, *Palestinian Refugees and The Middle East peace process*, „Paper presented for the new Hampshire International seminar. Yale Maria lecture in Middle Eastern Studies”, University of New Hampshire, April, 3, 1998, s. 4, www.meforum.org/pf.php?id=68.

⁷⁰ www.group194.net/english/files.

⁷¹ www.badil.org/Arabic-web/Refugees/refugees.htm.

⁷² A. Bukowska, *Palestyńczycy. Ich życie i walka...*, s. 141; www.arts.mcgill.ca/MEEP/PRRN/proverview.html.

jordańskimi (w latach 1948–1967 Zachodni Brzeg był pod administracją jordańską). Tymczasem jeżeli chodzi o uchodźców ze Strefy Gazy, to obecnie ich liczba wynosi 100 tys. osób. Uchodźcy z Gazy posiadają tymczasowe paszporty jordańskie, które nie nadają im pełni praw obywatelskich, jak np. prawa do głosowania czy zatrudnienia na stanowiskach rządowych. Oficjalne źródła jordańskie szacują, że od początku wybuchu intifady palestyńskiej we wrześniu 2000 roku z Zachodniego Brzegu do Jordanii udało się około 200 tys. Palestyńczyków⁷³.

Na Zachodnim Brzegu

Na Zachodnim Brzegu Jordanu na obszarze 5 800 km² mieszka 665 246 uchodźców palestyńskich⁷⁴. Ogólna liczba mieszkańców Zachodniego Brzegu, w tym mieszkańcy wschodniej Jerozolimy, wynosi 2 241 491 osób. Uchodźcy stanowią tu 26% ogółu mieszkańców⁷⁵. Na tym terenie znajduje się 19 obozów, w których mieszka 179 541 osób⁷⁶, co stanowi 27% uchodźców. Większość uchodźców mieszka poza nimi, koncentrując się głównie w miastach, ale też i na wsi. Po podpisaniu porozumienia pokojowego w 1993 roku pomiędzy Palestyńczykami i Izraelem 11 obozów znalazło się pod całkowitą kontrolą władz Autonomii Palestyńskiej. Jednak od września 2000 roku, czyli od wybuchu drugiej intifady palestyńskiej, armia izraelska znów rozpoczęła okupację całego Zachodniego Brzegu. Obozy ucierpiały w wyniku działań wojennych na tych terenach. Sytuacja społeczno-ekonomiczna mieszkańców w obozach pogorszyła się. Większość mieszkańców Zachodniego Brzegu uzależniona jest od pracy w Izraelu. Według oficjalnych danych palestyńskiego biura statystycznego stopa bezrobocia do połowy roku 2004 wynosiła 30%⁷⁷. Te dane nie oddają rzeczywistego stanu rzeczy. Niezależne źródła palestyńskie utrzymują się, że stopa bezrobocia na Zachodnim Brzegu i w Strefie Gazy może wynosić około 60%.

Mieszkańcy obozów zorganizowali komitety, które stanowią ich oficjalną reprezentację. Natomiast działania UNRWA polegają na administrowaniu i dostarczaniu pomocy dla uchodźców, jak również sponsorowaniu wielu programów w zakresie rehabilitacji kobiet i wsparcia młodzieży. Od roku 1994 władze palestyńskie i niektóre pozarządowe organizacje organizują pomoc dla potrzebujących uchodźców. Jeżeli chodzi o szkolnictwo, UNRWA administruje zarówno szkołami podstawowymi, jak i średnimi. Jednakże obecnie głównym problemem jest duże zagęszczenie w klasach (50 uczniów w przeciętnej klasie). Wynika to z jednej strony z dużej populacji i zbyt małej liczby budynków przeznaczonych na cele oświatowe. Wszystkie szkoły pracują na dwie zmiany. Z drugiej strony, kilka szkół zostało zniszczonych na skutek działań zbrojnych Izraela, które mają miejsce od września 2000 roku. Podobnie rzecz się ma z usługami medycznymi, które nie są dobrze zorganizowane.

⁷³ www.refugees.org/world/articles/wrs03_meast1.cfm.htm.

⁷⁴ www.un.org/unrwa/refugees/me.html, (12.2003).

⁷⁵ www.pcbs.org/population/est_n1.aspx.

⁷⁶ www.refugees.org/world/articles/wrs03_meast1.cfm.htm.

⁷⁷ www.pcbs.org.

W Strefie Gazy

Uchodźcy w Strefie Gazy znajdują się w najgorszej sytuacji spośród pięciu obszarów objętych działaniami UNRWA. Jednym z powodów jest okupacja izraelska, która utrudnia życie mieszkańców. Daje się we znaki również duże zagęszczenie ludności. Większość uchodźców, która udała się do Strefy Gazy w czasie wojny arabsko-izraelskiej w 1948 roku pochodzi z Jaffy i terenów Berszewy w Negefie. Ich liczba szacowana jest na 200 tys. osób. W 1948 roku w Gazie mieszkało tylko 80 tys. osób⁷⁸. Napływ uchodźców powiększył drastycznie liczbę mieszkańców na obszarze tylko 365 km². Obecnie w Strefie Gazy mieszka 1 406 423 osób⁷⁹, spośród nich 922 674 to uchodźcy, którzy stanowią 65% ogółu mieszkańców. To 22% ogółu uchodźców zarejestrowanych przez UNRWA na Bliskim Wschodzie. To drugie, największe ich skupisko po Jordanii. Zagęszczenie jest jednym z największych na świecie (2933 ludzi na 1 km²)⁸⁰. W Strefie Gazy istnieje 8 obozów dla uchodźców, w których mieszka 484 563 osób⁸¹. Przykładowo, w obozie dla uchodźców Al Shatee mieszka 76 tys. ludzi, a jest to pół kilometra kwadratowego. 82 162 uchodźców jest uzależnionych od pomocy UNRWA, ich sytuacja ekonomiczna i socjalna jest bardzo zła. Stopa bezrobocia w połowie roku 2004 wynosiła 41%⁸². W Strefie Gazy i na Zachodnim Brzegu mieszka najwięcej młodych ludzi, którzy nie przekroczyli 18 roku życia. Stanowią oni 48% ludności⁸³. Znajduje się tutaj 169 szkół podstawowych i średnich⁸⁴. Najwięcej analfabetów wśród palestyńskich uchodźców jest właśnie w Strefie Gazy i na Zachodnim Brzegu (35%)⁸⁵.

Stanowisko Izraela

Jeżeli chodzi o problem uchodźców palestyńskich z 1948 roku, którzy znajdują poza granicami Izraela, musi być on rozwiązany przez kraje arabskie, w których mieszkają. Takie stanowisko wobec tej kwestii zajął ówczesny minister obrony Izraela Mosze Dajan⁸⁶. Stanowisko Izraela w sprawie uchodźców było niezmiennie. Ruchy migracyjne Arabów, to naturalny skutek historycznego konfliktu arabsko-izraelskiego. Wychodźstwo palestyńskich Arabów w 1948 roku, czy po wojnie 1967 roku skierowane było głównie do państw arabskich. Proces ten został w pełni zrównoważony napływem Żydów arabskich do Izraela. Szacuje się, że po utworze-

⁷⁸ www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/UN/unrwa6.html.

⁷⁹ www.pcbs.org/population/est_n1.aspx.

⁸⁰ www.pcbs.org.

⁸¹ www.un.org/unrwa/refugees/me.html (12. 2003).

⁸² www.pcbs.org.

⁸³ www.pcpsr.org/survey/polls/2003/refugeesjune03.html.

⁸⁴ UNRWA, 2002.

⁸⁵ www.pcbs.org/survey/polls/2003/refugeesjune03.html.

⁸⁶ „Maariw”, 18.06.1997; www.Group194.net.

niu Państwa Izrael wyemigrowało tam około 600 tys. osób⁸⁷. Państwo Izrael zapewniło im obywatelstwo, również kraje arabskie mają obowiązek tak samo postąpić z uchodźcami palestyńskimi, to znaczy doprowadzić do ich integracji w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym.

Kategoryczny brak zgody na powrót uchodźców na tereny Państwa Izrael, stanowi jeden ze stałych elementów polityki tego kraju. Wypędzenie nieżydowskich mieszkańców Palestyny miało na celu utworzenie państwa czysto żydowskiego. Od początku ideologia syjonistyczna zakładała, że żydowskość jest nie tylko religią, ale i kulturą narodową. Natomiast syjonizm jako ideologia jest świeckim rozwiązaniem sprawy żydowskiej. Z tych powodów prawo powrotu zostało nadane tylko Żydom. Izrael uważa prawo powrotu uchodźców palestyńskich jako jednoznaczne z utratą tożsamości żydowskiej państwa i uznaje za zagrożenie dla istnienia kraju. Według tego stanowiska nawet częściowy powrót uchodźców może doprowadzić do całkowitego zniszczenia żydowskiego charakteru państwa⁸⁸.

Kolejne rządy izraelskie miały odmienne poglądy w różnych sprawach politycznych, jak np. kwestia kształtu przyszłego państwa palestyńskiego, problem Jerozolimy czy osiedli izraelskich na terytoriach okupowanych. Jednakże, gdy sprawa dotyczy powrotu uchodźców, wszystkie ugrupowania polityczne są zgodne – jest to temat tabu, którego nie można poruszać ze względów bezpieczeństwa i przyszłości tego państwa.

Poseł do Knesetu Jossi Beilen wyraźnie podkreślił, iż w przypadku powstania państwa palestyńskiego uchodźcy będą mogli wrócić i godnie w nim żyć, lecz nie mieliby możliwości powrotu do Hajfy⁸⁹. Obecnie Izrael zdecydowanie odmawia zgody na powrót nie tylko uchodźców z 1948 roku, ale także tych z 1967 roku. Jeśli chodzi o tych pierwszych, nikt nie mówi o możliwości ich powrotu. Izrael nie zgadza się także na wypłacanie odszkodowań, jak nakazuje rezolucja Zgromadzenia Ogólnego nr 194 (III) z 11 grudnia 1948 r., dotycząca regulacji problemu uchodźców. Izrael konsekwentnie utrzymuje, że jeżeli dojdzie do jakiegokolwiek porozumienia w sprawie odszkodowań dla palestyńskich uchodźców, będzie to oznaczało wypłacanie rekompensaty przez kraje arabskie, które konfiskowały mienie żydowskich obywateli. Rezolucja, o której wspomnieliśmy, nie była jedyną, która dotyczyła uregulowania tego problemu, wszystkie inne również zostały odrzucone i nie były respektowane przez Izrael. Państwo to przyjęło jedynie 40 tys. uchodźców w ramach łączenia rodzin w latach 1948–1950, ale na tym sprawę zamknięto⁹⁰.

Podczas spotkania czterostronnego (Jordania, Izrael, Egipt, Autonomia Palestyńska) w Ramallah na Zachodnim Brzegu w połowie kwietnia 2000 roku, doty-

⁸⁷ Według źródeł izraelskich w 1945 r. w krajach arabskich mieszkało około 900 tys. Żydów, obecnie ich liczbę szacuje się na około 6 tys. osób, większość z nich mieszka w Maroko, www.jimena-justice.org; inne źródła podają, że ich liczba przed utworzeniem Państwa Izrael wynosiła 820 tys. osób, a do Izraela imigrowało 580 tys. osób, www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/refugees.html.

⁸⁸ www.group194.net/Arabic/studies/default.asp#4.

⁸⁹ „Jediot Acharonot”, 18.08.2003.

⁹⁰ A. Bukowska, *Palestyńczycy. Ich życie i walka...*, s. 140.

czącego sprawy uchodźców, Izrael oświadczył, że odmawia powrotu wysiedleńców nawet w przypadku powstania państwa palestyńskiego na Zachodnim Brzegu i w Gazie. Zgodziłby się natomiast na powrót 200 tys. osób z ogólnej liczby 800 000 uchodźców z roku 1967. Miałoby się to odbywać tylko i wyłącznie w ramach łączenia rodzin. Izrael uzasadnia swoje stanowisko w tej kwestii argumentami finansowymi, ekonomicznymi i demograficznymi. Liczy się z tym, że w razie powrotu uchodźców trzeba stworzyć dla nich miejsca pracy. Ponadto Izrael uważa, że obszar, na którym mieliby zamieszkiwać uchodźcy, jest zbyt mały. Izrael zaznacza, że dysponuje jedynie niewielkim obszarem, na którym mogliby mieszkać uchodźcy, a jednocześnie żąda, by każdy Żyd, gdziekolwiek by był na świecie, miał prawo osiedlać się w Izraelu⁹¹.

Czynniki demograficzne sprawiają, że dzisiejszy Izrael albo pozostanie państwem dwunarodowym, w którym Arabowie stanowiąc będą niedługo ponad połowę mieszkańców, albo wycofa się z ziem okupowanych i zachowa żydowski charakter.

Problem uchodźców w procesie pokojowym

Od początku zaistnienia problemu uchodźców palestyńskich w 1948 roku próbowano go rozwiązać na drodze rozmów między Izraelem i sąsiednimi krajami arabskimi, jednak bez udziału Palestyńczyków. Pierwsze rozmowy odbyły się wiosną i latem 1949 roku (w Lozannie w Szwajcarii), a później w 1951 roku w Paryżu. Rozmowy zakończyły się fiaskiem. Kraje arabskie reprezentowały wtedy interesy Palestyńczyków. Rozmowy miały też miejsce po wojnie sześciodniowej w sierpniu 1967 roku między Jordanią i Izraelem, by ułatwić powrót uchodźcom. Ale strony nie doszły do porozumienia w tej sprawie. Według Czerwonego Krzyża (ICRC) Izrael zgodził się na powrót tylko 20 tys. uchodźców ze 120 tys. osób, które zgłaszały chęć powrotu⁹². Sprawa palestyńskich uchodźców ze Strefy Gazy i Zachodniego Brzegu była poruszana w negocjacjach politycznych między Egiptem a Izraelem (porozumienie z Camp David w 1978 roku). Nie przyniosły one pożądanego rezultatu. Dopiero proces pokojowy, który zaczął się 30 października 1991 roku w Madrycie, dał nadzieję na rozwiązanie tego problemu. W Madrycie spotkały się delegacje krajów arabskich, wśród nich znalazła się delegacja palestyńska⁹³.

To było wielkie osiągnięcie, Palestyńczycy i Izraelczycy usiedli razem do wspólnego stołu rokowań. Konferencja madrycka stworzyła system dwustronnych spotkań, który stał się wzorcem dla późniejszych negocjacji⁹⁴. Konferencja w Madrycie przyjęła decyzję o wielostronnych rokowaniach. Państwa arabskie, Izrael i Palestyńczycy, również inne zainteresowane kraje, mogły się włączyć do debaty

⁹¹ D. Chon-Sherbok, D. El-Alami, *Konflikt palestyńsko-izraelski...*, s. 251. Nowoczesne badania wykazują, że 78% żydowskiej ludności zajmuje 15 ziemi, www.caabu.org/press/factsheets/palestinian-refugees.html.

⁹² www.badi1.org.

⁹³ Inicjatorami międzynarodowej konferencji w Madrycie były USA i Rosja. Konferencja ta odbywała się z udziałem prezydenta USA Billa Clintona, prezydenta Rosji Michaila Gorbaczowa, premiera Izraela Icchaka Szamira oraz ministrów zagranicznych Libanu, Syrii, Jordanii i przedstawicieli Palestyńczyków (bez udziału OWP).

⁹⁴ D. Chon-Sherbok, D. El-Alami, *Konflikt palestyńsko-izraelski...*, s. 223.

o wielu ważnych sprawach bliskowschodnich, między innymi do dyskusji na temat uchodźców. Pierwsze spotkanie wielostronne odbyło się w Moskwie w 1992 roku, gdzie zawołano pięć komitetów. Jeden z nich był poświęcony rozwiązaniu problemu uchodźców. Komitet do spraw uchodźców odbył kilka spotkań w różnych krajach⁹⁵. Od początku Palestyńczycy powoływali się na rezolucję ONZ nr 194 jako podstawę rozwiązania problemu uchodźców. Palestyńczycy twierdzą, że ta rezolucja dała każdemu uchodźcy i jego potomkom prawo do powrotu do miejsca zamieszkania, z którego w wyniku wojny został wypędzony⁹⁶. Tymczasem Izrael odrzucił interpretację strony palestyńskiej i stwierdził, że powrót może być realny tylko do ziem okupowanych z 1967 roku. Stanowisko delegacji izraelskiej było niezmiennie w sprawie powrotu uchodźców, traktowała tę sprawę jako humanitarną, a nie polityczną.

Po podpisaniu porozumienia pokojowego 13 września 1993 roku w Waszyngtonie między Izraelem a OWP i utworzeniu ograniczonej Autonomii Palestyńskiej pojawiło się pytanie, jaka będzie przyszłość uchodźców tego narodu. Zgodnie z porozumieniem problem uchodźców miał być dyskutowany w statycznym etapie wraz z innymi trudnymi problemami, takimi jak problem Jerozolimy i osiedli izraelskich na ziemiach okupowanych. Izrael próbował uzyskać ustępstwo od władz palestyńskich w sprawie powrotu uchodźców, w zamian miał zgodzić się na powstanie państwa palestyńskiego. Jednakże władze Autonomii ciągle podkreślały znaczenie problemu uchodźców w tym konflikcie. Proces pokojowy rozpoczęty w 1993 roku miał zakończyć się w maju 1999 roku i doprowadzić do powstania państwa palestyńskiego. Jednak do tego nie doszło z powodu twardych stanowisk obydwu stron konfliktu. Pomimo długich negocjacji, nie uzyskano kompromisu w dyskutowanych problemach, zwłaszcza w sprawie uchodźców, która stanowi jedną z głównych przeszkód rozwiązania sporu. Obie strony latem 2000 roku zdecydowały się podjąć rozmowy w celu osiągnięcia ostatecznego porozumienia dotyczącego wszystkich nie rozstrzygniętych spraw.

Podczas spotkania (11–25 lipca) w 2000 roku na szczycie w Camp David, pod auspicjami prezydenta USA Billa Clintona, w obecności Ehuda Barka, byłego premiera Izraela i Jasera Arafata, byłego przewodniczącego Autonomii Palestyńskiej, miano rozstrzygnąć ostatecznie problem granic przyszłego państwa palestyńskiego, status miasta Jerozolimy, osiedli izraelskich i losu uchodźców palestyńskich. Rozbieżność stanowisk obydwu stron doprowadziła do fiaska rozmów. Nie osiągnięto żadnego porozumienia. Nie chodziło o 5% ziemi, jak powszechnie podawały media (Izrael proponował Palestyńczykom 95% okupowanych terytoriów Zachodniego Brzegu i 100% Strefy Gazy)⁹⁷. Odpowiedzialnością za niepowodzenie rozmów Izrael, jak i Amerykanie obarczali stronę palestyńską, i osobiście Jaseera Arafata. Warunki podyktowane przez premiera Ehuda Baraka i przejęte przez Clintona były nie do zaakceptowania przez jakiegokolwiek lidera palestyńskiego.

⁹⁵ Dwa spotkania odbyły się w Ottawie (Kanada) w 1992 r., po jednym w Oslo (1993 r.), Tunezji (1993 r.) i w Turcji (1994 r.).

⁹⁶ E. Zureik, *Palestinian Refugees and the peace process*, Washington 1996, s. 89.

⁹⁷ www.wujs.org.il/activist/features/campaigns/camp_david.shtml.

Po pierwsze, brak suwerenności we wschodniej Jerozolimie, po drugie, brak suwerenności na Wzgórzu Świątynnym. Ponadto, od Arafata zażądano, by wyrzekł się prawa uchodźców do powrotu i podpisał porozumienie w sprawie zakończenia konfliktu⁹⁸. Izrael odmówił jednocześnie przyjęcia na siebie odpowiedzialności moralnej i politycznej wobec problemu uchodźców. W sprawie uchodźców strona izraelska teoretycznie proponowała uznanie ich prawa powrotu, ale w praktyce nie egzekwowała tego wobec Palestyńczyków. Izrael mógł zgodzić się na możliwość powrotu około 100 tys. uchodźców z powodów humanitarnych, w ramach akcji łączenia rodzin, jako spełnienie rezolucji ONZ nr 194⁹⁹. Administracja prezydenta Clintona dała pierwszeństwo uchodźcom z Libanu z powodu ich trudnych warunków życia w tym kraju. O tej propozycji dyskutowali po raz pierwszy w 1999 roku były premier Libanu Salim El Hose i szef departamentu stanu USA Madeleine Albright. Propozycja ta stanowiła część pełnego planu rozwiązania problemu uchodźców, który został przedstawiony przez Billę Clinton w czasie rozmów w Camp David. W Camp David obie strony zaakceptowały stworzenia międzynarodowego funduszu mającego na celu wypłacanie odszkodowań pozostałym uchodźcom.

Palestyńczycy wyrazili swoje niezadowolenie z wyników rozmów w Camp David, wizyta Ariela Szarona na Wzgórzu Świątynnym (28 września 2000) doprowadziła do wybuchu drugiej intifady palestyńskiej. Mimo to strony były zdecydowane kontynuować rozmowy (zwłaszcza że kadencje premiera Izraela i prezydenta USA dobiegały końca), by zakończyć intifadę i wynegocjować ostateczne porozumienie. Chciano wykorzystać czas, dlatego kolejna runda rozmów miała miejsca w grudniu (19–23) tego samego roku w Białym Domu. Te rozmowy także nie przyniosły rezultatu, uzgodniono jednak termin kolejnego spotkania w styczniu 2001 roku.

Obie strony spotkały się 22–28 stycznia w Tabie (w Egipcie). Rozmowy nie przyniosły jakichś efektywnych rezultatów, nie osiągnięto porozumienia w sprawach Jerozolimy i problemu uchodźców, co stanowiło główną przeszkodę w poprzednich rozmowach w Camp David¹⁰⁰. Według głównego negocjatora izraelskiego, Yossi Beilena, rozmowy koncentrowały się na przyczynach uchodźstwa palestyńskiego i liczbie uchodźców, których Izrael może przyjąć. W tej kwestii nie doszło do żadnego porozumienia, Izrael zgodził się na powrót symbolicznej liczby uchodźców z powodów humanitarnych, w ramach łączenia rodzin, tak zresztą jak to czynił wcześniej. Strona palestyńska miała propozycję dotyczącą większej liczby uchodźców. Beilen podtrzymał stanowisko Izraela, że powrót może odbywać tylko na tereny państwa palestyńskiego¹⁰¹. Również podczas tych rozmów podtrzymano pierwszeństwo Palestyńczyków z Libanu. Strona palestyńska podkreśliła, że każde z tych rozwiązań przede wszystkim musi opierać się na dobrowolności

⁹⁸ „Gazeta Wyborcza”, 18-19.12.2004. Wypowiedź U. Avnery, pisarza i dziennikarza izraelskiego, trzykrotnie posła do Knesetu. Od 1993 r. przewodniczący niezależnemu izraelskiemu ruchowi pokojowemu Gusz Szalom.

⁹⁹ www.mideastweb.org/campdavid2.htm.

¹⁰⁰ „The Washington Post”, 16.07.2000; „USA. Today”, 28.07.2000.

¹⁰¹ „Jediot Acharonot”, 18.08.2003.

uchodźców i nie naruszać ich prawa do powrotu do swoich domów zgodnie z rezolucją ONZ nr 194.

Po tych rozmowach proces pokojowy został zamrożony. Złożyło się na to wiele przyczyn. Po pierwsze, wybuch intifady palestyńskiej, po drugie, dojście w Izraelu do władzy lidera prawicy Ariela Szarona w lutym 2001 roku, który nie chciał rozmawiać z przewodniczącym Autonomii Palestyńskiej Jaserem Arafatem. Ariel Szaron nie zaoferował stronie palestyńskiej konstruktywnych rozwiązań. Propozycja wycofania się ze Strefy Gazy, według Palestyńczyków, nie jest wystarczającym rozwiązaniem.

Mimo że prawo międzynarodowe jest po stronie palestyńskich uchodźców, problem ten nie został rozwiązany po pierwsze z powodu odmowy spełnienia przez Izrael postanowień rezolucji ONZ, po drugie, z powodu sztywnego stanowiska krajów arabskich wobec problemu uchodźców. Dały one uchodźcom nadzieję powrotu, nie przyznały obywatelstwa i nie włączały w życie gospodarcze i polityczne, z wyjątkiem Jordanii. Prawo do powrotu wyartykułowane zostało w obowiązującej rezolucji ONZ nr 194 z 11 grudnia 1948 roku, nakazującej umożliwienie palestyńskim uchodźcom powrotu do swych opuszczonych domów. W myśl tej rezolucji „uchodźcy pragnący powrócić do swoich domów, a także żyć w stosunkach pokojowych ze swoimi sąsiadami, powinni w możliwie najkrótszym terminie otrzymać wypłatę odszkodowań za poniesione straty i zniszczone mienie. Zgodnie z zasadami prawa międzynarodowego i sprawiedliwości powinny tego dokonać odpowiedzialne za to rządy lub władze”. W tej rezolucji też czytamy, że tym uchodźcom, którzy nie zechcą wracać, za pozostawione mienie powinno być wypłacone godziwe odszkodowanie. Rząd izraelski oświadczył, że w zamian za rezygnację uchodźców z prawa powrotu państwo żydowskie będzie skłonne wypłacić „odpowiednie” odszkodowanie, pod warunkiem, że sami zainteresowani zaakceptują takie rozwiązanie i że nowe kierownictwo Autonomii zrozumie, iż problem uchodźców palestyńskich może zostać rozwiązany tylko na terytorium przyszłego państwa palestyńskiego¹⁰². Niepodległe, bardzo biedne i przeludnione państwo palestyńskie samo z niepodległością sobie nie poradzi. Ale można mieć nadzieję, że dostanie pomoc światową, głównie państw arabskich.

Po kilkuletnich rozmowach w sprawie uchodźców palestyńskich nie doszło do konkretnego porozumienia pomiędzy Izraelem a Palestyńczykami. Nowy przewodniczący Autonomii Palestyńskiej Abu Mazen (wybrany w wyborach 9 stycznia 2005) powtórzył stanowisko władz palestyńskich: wycofanie się Izraela do granic z 1967 roku, powstanie państwa palestyńskiego ze stolicą we Wschodniej Jerozolimie i powrót uchodźców palestyńskich. Nie ulega wątpliwości, że przyszłe państwo palestyńskie nie będzie w stanie przyjąć wszystkich uchodźców z powodów finansowych, ekonomicznych, również małe terytorium państwa może postawić władze palestyńskie przed dylematem, komu przyznać pierwszeństwo prawo powrotu. Przedstawiono różne propozycje rozwiązania tego problemu, bez skutku. Okazało się, że powrót ponad pięciu milionów uchodźców nie jest realny.

¹⁰² „Wprost”, 09.01.2005.

Kwestia uchodźców to jedna z głównych przeszkód na drodze do osiągnięcia ostatecznego porozumienia między Izraelem i stroną palestyńską. W rozmowach strona palestyńska stoi na stanowisku, że uchodźcy mają prawo powrotu do Izraela, a Izrael utrzymuje, że problem uchodźców może być rozwiązany tylko w taki sposób, jak formalny powrót do swoich domów do Izraela. W dalszej kolejności zakłada powrót części z nich do przyszłego państwa palestyńskiego albo asymilacji w państwach, gdzie obecnie zamieszkują, bądź wysłania do krajów trzecich. Dla uchodźców najbardziej optymalnym rozwiązaniem jest powrót do swoich domów. Uchodźcy nie są pewni swojej przyszłości, czego wyrazem były artykułowane obawy po podpisaniu porozumienia pomiędzy OWP a Izraelem, kiedy to poczuli się zapomniani. Ich sceptyczne stanowisko wobec procesu pokojowego wynikało stąd, że władze palestyńskie nie zawarły porozumienia pokojowego w myśl rezolucji ONZ, lecz w oparciu o własne przemyślenia i ustępstwa i bez porozumienia z nimi. Uchodźcy oczekują rozwiązań według litery prawa międzynarodowego, podobnych do tych, które zastosowano w przypadku uchodźców z Kosowa i Bośni. Palestyńczycy obawiają się, że politycy mogą w ich sprawie pójść na ustępstwa.

Wielu uchodźców jest skłonnych zrzec się prawa powrotu za cenę rekompensaty, zwłaszcza dotyczy to uchodźców z Jordanii, bowiem większość z nich posiada obywatelstwo tego kraju i mieszka poza obozami. Większość uchodźców z Libanu ze względu na złe warunki życiowe wyraża wolę powrotu do swoich domów, ewentualnie emigracji do innych krajów, i zwłaszcza do Europy¹⁰³.

Perspektywy

Problem uchodźców trwa od 57 lat, ale jak dotychczas nie podjęto poważnej próby jego rozwiązania, również nie przedstawiono uchodźcom żadnych alternatywnych propozycji, które mogłyby doprowadzić do zakończenia ich exodus. Rozwiązanie konfliktu izraelsko-palestyńskiego nie jest możliwe bez znalezienia sprawiedliwego i godnego rozwiązania sprawy uchodźców.

Po pierwsze, sprawa uchodźców pozostaje sednem konfliktu palestyńsko-izraelskiego, zwłaszcza dla Palestyńczyków. Żadne porozumienie nie będzie trwałe, jeżeli uchodźcy zostaną zignorowani i wykluczeni jako temat rozmów.

Po drugie, problem ten ma zasięg regionalny, dotyczy wszystkich krajów, w których mieszkają uchodźcy (zwłaszcza Libanu, Syrii i Jordanii). Konsekwentnie każde rozwiązanie powinno być dyskutowane z tymi krajami ze względu na obecność i przyszłość uchodźców.

Po trzecie, powstanie państwa palestyńskiego, które będzie zdolne do życia, jest istotnym warunkiem rozwiązania problemu uchodźców. Takie państwo nie tylko dopuści repatriację Palestyńczyków, ale także pozwoli diasporze palestyńskiej na swobodny wybór obywatelstwa.

¹⁰³ www.pcpsr.org/survey/polls/2003/refugeesjune03.html.

Po czwarte, jeżeli chodzi o „prawo powrotu”, kontrowersyjny problem, istotny dla Palestyńczyków pod względem moralnym, ponieważ uważają tę sprawę za świętą. Izrael ma tu odmienne zdanie. Nie zgadza się na powrót uchodźców na tereny państwa Izrael a formalny powrót w ramach łączenia rodzin może spowodować niezadowolenie większości uchodźców. Prawo powrotu powinno dotyczyć w równym stopniu Palestyńczyków, jak i Żydów.

Po piąte, czynnikiem odgrywającym ważną rolę są środki finansowe. Należy znaleźć wystarczające środki na rekompensaty lub koszty rehabilitacji, repatriacji, powrotu czy też ponownego osiedlenia się. Bez takich środków trudno będzie osiągnąć skuteczne i długotrwałe porozumienie. Społeczność międzynarodowa jest zobowiązana do pokrycia części tego przedsięwzięcia, a Izrael powinien wziąć na siebie odpowiedzialność historyczną za problem i wyłożyć odpowiednie środki na jego rozwiązanie.

Pozostaje sprawa uchodźców w Libanie, która jest specyficzna ze względu na ich dużą liczbę w stosunku do mieszkańców kraju, niekorzystną sytuację socjalno-ekonomiczną oraz stanowczą odmowę społeczeństwa libańskiego co do ich integracji. Można by postawić tezę, iż palestyńscy uchodźcy mieszkający w Libanie powinni mieć pierwszeństwo w każdym porozumieniu, które dotyczy ich repatriacji, powrotu czy osiedlenia się w państwie trzecim.

Należy rozpocząć nowy dialog w sprawie uchodźców, i Izrael, i Palestyńczycy muszą być przygotowani na kompromis, który w końcu będzie nieunikniony nie tylko w kwestii uchodźców, ale i w innych, takich jak sprawa Jerozolimy, granicy oraz osiedli izraelskich na terytoriach okupowanych.

Rozwiązaniem byłoby utworzenie niepodległego i suwerennego państwa palestyńskiego na wszystkich ziemiach okupowanych przez Izrael od 1967 rok ze wschodnią Jerozolimą jako stolicą. Można by wówczas oficjalnie ogłosić zakończenie stanu wrogości między obiema stronami. Taka opcja stanowiłaby gwarancję pokoju, byłaby czynnikiem stabilizacji i bezpieczeństwa Izraela. Państwo Izrael zostałoby w pełni zaakceptowane przez kraje arabskie w tym regionie.

VARIA

Olivier Da Lage

**SAUDI ARABIA AND THE SMALLER GULF STATES:
THE VASSALS TAKE THEIR REVENGE**

Introduction

Towards the end of 2004, in Bahrain, something very strange happened. Actually, it was even unthinkable until very recently: Saudi Arabia boycotted in December the annual summit of the Gulf Cooperation Council (the GCC). Or, to be more accurate, Prince Abdallah, the *de facto* ruler of the Kingdom, decided to boycott the summit.

It is not the first time that a GCC summit or gathering is boycotted by a leader or a delegation. Qatar, the UAE or Bahrain have all done it or threatened to do it. But each time, the Saudi government found words strong enough to criticize this behaviour as irresponsible. The GCC being a key instrument of the Saudi influence over the Gulf monarchies since its inception in the early eighties, it was hard to imagine a Saudi boycott of such a summit.

The reason given for this absence was that Saudi Arabia was deeply annoyed by the fact Bahrain, the host of the summit, had signed a free trade agreement with the United States last September. Ostensibly, Saudi Arabia complained that such a treaty was weakening the GCC, since it was offering better trade conditions to an outsider – namely the US – that those governing the trade between the GCC countries, which are supposed to achieve a common market.

Arguably, the point made by the Saudi government has some validity. But no-one believes it was the real motivation of the Saudi anger. This was a pretext, not the reason. The background of this squabble is that the kingdom of Saudi Arabia has been steadily losing its grip on the other five partners of the GCC since September 11th, 2001, and even more so since the fall of Saddam Hussein's regime in April 2003.

The Gulf Cooperation Council: a tool of the Saudi power

The Arab Gulf Cooperation Council held its first meeting in Abu Dhabi in May 1981. The project of forming a regional alliance originated in Iran, but the imperial ambitions of the Shah met with less than lukewarm response from the monarchies across the Gulf. Later, the Islamic revolution, which Khomeini intended to export in the Arabian Peninsula rendered the project obsolete. Iraq, too, was striving for an increased influence among the Arab states of the Peninsula. In February 1980, Saddam Hussein tried, without much success, to sell his idea of a "National Arab Charter" banning foreign military presence in the region, Iraq presenting itself as the sword of the Arab nation. But the start of the Iraq-Iran war in September 1980 cleared the way for a regional gathering excluding both Iran and Iraq. The six Gulf oil monarchies were forming a club of sorts, a syndicate of dynasties, so to speak, whose main objective although never publicly stated, was the preservation of the ruling families and their power.

On paper, the six founding members were equal. But like in George Orwell's *Animal farm*, one of the six was by far "more equal" than the others. For Saudi Arabia, it was an achievement as the GCC structure materialized the Saudi influence over its neighbours which was effectively opposed by the British as Abdelaziz Ibn Saud was building his kingdom. In the early XXth century, whenever Abdelaziz and his men tried to conquer the Hasa the "Pirates' Coast", Kuwait, parts of Iraq, Transjordan or Yemen, the British army stopped them. Eventually, Ibn Saud was left with no alternative but to sign with London a number of treaties by which he recognized the borders imposed by the British. Because of Great Britain, the Arabian Peninsula was therefore not entirely 'saudised'. Half a century later, what Saudi Arabia couldn't get by force was obtained, at least partially, through diplomacy.

Militarily, among its partners, only Oman can match Saudi forces. Which is most probably the main reason why the Saudis did all they could to wreck Sultan Qabous' initiative, when in the aftermath of the Iraq's invasion of Kuwait, Oman favoured the creation of a 100 000 strong GCC army in order to reduce the dependence of its members toward foreign forces.

To be sure, the order disputes had never been truly solved when Saudi Arabia was founded. A number of those disputes were still lingering between the kingdom and its neighbours, when, in 1990, Kuwait's invasion by Iraq brought back to the forefront all these virtual border conflicts. Between Saudi Arabia, Oman and Abu Dhabi, the Buraymi oasis controversy had been only provisionally solved by the dispatching of British units which stopped the Saudi progression. The fact that oil fields are spread beneath the "three borders region" only adds fuel to the fire. Agreements signed in 1974 and 1977 do not settle everything. The same can be said about the border agreement signed in 1965 with Qatar as well as the one signed with Kuwait. The latter, which is limited to dividing the former neutral zone, says nothing, for example, of the maritime borders delimitation. With the Sultanate

of Oman, everything remains to be done. But of course, none of these conflicts in the making are potentially as explosive as the border dispute between Saudi Arabia and Yemen, despite the signing of the 1934 Ta'if Treaty, by which Yemen surrendered three provinces to king Abdelaziz's new country, namely Jizzan, Najran and Asir.

Over the years, Saudi Arabia has deliberately refused to settle these disputes, as, within the framework of bilateral relations, it was occasionally using them as pressure tools to impose its will on its neighbours. On both sides, it was obvious that, in case the conflict would cease to be virtual and degenerate into a real one, Saudi Arabia would no doubt be the winner.

Diplomatic setbacks

But this conventional wisdom has suffered two major setbacks in the aftermath of the Kuwait war.

In 1992, a border incident between Saudi Arabia and Qatar in Khafus, similar to many such ones occurring in the Arabian Peninsula where borders are ill-delineated and rarely demarcated, escalated to unexpected proportions. The skirmishes which occurred on September 30th, 1992 between Qatar and Saudi soldiers left three dead. Moreover, instead of minimizing the incident as was usually the case under such circumstances, the Qatari authorities gave it maximum publicity and accused Saudi Arabia of attempting to seize part of its territory. The Khafus incident marked the beginning of a long period of tension between Riyadh and Doha which, twelve years on, is not over yet.

Contrary to what might have been expected, it is the larger and stronger state which is put on the defensive by the smaller one. Of course, most of the other Gulf monarchies considered that Qatar was wrong in its aggressive behaviour which was not in line with the usual relations between "sisterly countries". But there was also a sense of satisfaction to see a small shaikhdom teaching a lesson to a kingdom which had often treated them with the arrogance of a powerful suzerain.

The second and more serious setback for Saudi Arabia occurred in May 1994, when a civil war broke out in Yemen. Four years earlier, Saudi Arabia had officially joined with other Arab countries in praise of the unification of South and North Yemen. But the truth of the matter is that, from a Saudi perspective, a unified Yemen was a major strategic threat: the new Yemen was poor, republican, and a population which equaled the Saudi population. Moreover, the Yemeni population and government alike had never accepted the loss of the three provinces conquered sixty years earlier by king Abdelaziz. Indeed, ever since the unification in May 1990, the Yemeni leaders had insisted on renegotiating the Ta'if Treaty, which was due to expire soon. At first, the Saudis did not respond. Then, in 1992, due to international pressure, they agreed to open negotiations. However, in various ways, they made sure that Yemen did not have it its way: for instance, Saudi Ara-

bia openly threatened foreign oil companies prospecting with a Yemeni license in the disputed border zone.

The Saudis escalated their financial and military assistance to tribal leaders challenging the central government of Sanaa. Not long after, providentially, the rift between President Saleh and his southern vice-president Ali Salim Al Baidh gave them the opportunity they had been waiting for. In May 1994, when the former South-Yemeni leadership announced the secession of the South, Saudi Arabia provided them with financial, military and political support, not with standing the fact that most of them were former communist leaders who stood for all that was diametrically opposite to Saudi Arabia's stated policies. But as usual, "the enemies of my enemies are my friends"... Therefore, it should have come as no surprise that when the Foreign ministers of the GCC countries met, on June 4th and 5th at Abha, a Saudi city close to the Yemeni border, they implicitly recognized the secessionist republic. If the final communiqué stopped short of formally doing so, it was due to the fact that Qatar had steadfastly opposed it, largely because at the time, Qatari diplomacy's main driving force was a resolute opposition to anything favoured by Saudi Arabia. A few weeks later, the defeat of the separatists, overpowered by government forces, showed in retrospect that the GCC in general and Saudi Arabia in particular had escaped a diplomatic humiliation. Riyadh's short-sighted strategy, entirely, focused on how to weaken its southern neighbour, had not paid sufficient attention to the actual balance of forces on the ground between the government and the rebels.

A few months later, from October 1994 to January 1995, the Saudi-Yemeni tension was again at its peak, with heavy concentration of troops on both sides of the border. However, the military confrontation did not take place eventually. According to all likelihood, in the meantime, the Saudi leaders had given the situation the required thinking they had not previously. As a result of this brain-storming, they decided to reassess Saudi Arabia's border disputes with all of its neighbours.

The negotiations following this bottom-up review brought about a new border agreement between Saudi Arabia and Yemen, signed in June 2000, which replaced the Ta'if Treaty. Meantime, the remaining border disputes Saudi Arabia had with its other neighbours were also renegotiated. With Oman, a first agreement had been signed as early as 1990, leading to a formal exchange of maps in 1995. With Kuwait, after dividing the former Neutral Zone, the delimitation of maritime borders was still pending. Politically, the negotiations ended in January 2001 but technical discussions were still under way last year.

Things did not go so smoothly with the United Arab Emirates. The 1974 and 1977 agreements had deprived Abu Dhabi from a direct access to Qatar, since a Saudi strip of land reaches the sea at Khor Odeid, where Saudi Arabia has built a naval base located just between Qatar and the UAE. But around 1977-1998, when Saudi Arabia was busy mending its relations with Iran, the UAE felt they were sacrificed by its major GCC partner. The usually soft-spoken Emirati Foreign minister Rashed Abdallah openly accused Saudi Arabia of renegeing on its solidarity vis-à-vis the three islands occupied by Iran on the eve of the independence of the UAE.

Until then, all GCC members had staunchly supported the UAE on this issue while I was trying to bring Iran to the negotiating table. However, Rashed Abdallah's outburst met with sarcasm and scorn from the Saudi Defence minister Prince Sultan, which, in turn, increased the resentment in the Emirates. Therefore, one shouldn't have been surprised when, in April 1999, the UAE boycotted a meeting of Oil ministers convened by the Saudis in the border zone, when they officially inaugurated the Shaybah oil field. This oilfield lies beneath the controversial zone of Buraymi. From an Emirati perspective, the Saudis illegally seized an oil field belonging to them. Since the UAE were known to be usually compliant with Saudi Arabia, this very boycott was a vivid reminder of the resentment felt by its smaller neighbours towards Saudi behaviour.

Bahrain had no territorial dispute with Saudi Arabia. Since the 30's, however, it had one with Qatar regarding the sovereignty over the Hawar islands and the Fasht al Dibel reefs which were given to Bahrain by Britain despite being closer to Qatar. Since the armed skirmishes between the two sheikhdoms in April 1986, this conflict has poisoned not only their bilateral relations but also the working atmosphere within the GCC itself. In 1987, Saudi Arabia attempted a mediation, but it ended in failure. Qatar was infuriated by the obvious bias in favour of Bahrain by the mediator. Bahrain, for its part, was no less disappointed in King Fahd's decision not to support fully and openly Bahrain's position. As a result, the referee has managed to anger both parties. Eventually, it is the judgement of the International Court of Justice in The Hague which succeeded in putting an end to the conflict in March 2000. This success underlines the scope of the Saudi fiasco, especially as for several years, the Grand Mufti of the kingdom, Shaikh Abdelaziz Ibn Baz, had ruled that resorting to the arbitration of non – Islamic body was prohibited.

If we consider that, broadly speaking, the relations governing Saudi Arabia and the smaller Arab Gulf states resembled a feudal relationship, arbitration of conflicts between vassals is a key responsibility of the Lord. In this respect, Saudi Arabia has undoubtedly failed and, in the process, lost a good deal of its legitimacy as a suzerain.

Saudi Arabia is no longer America's strategic priority

On a regional level, Saudi Arabia, which in the 70's had forced Kuwait and Bahrain to put an end to their parliamentary experiments, had to witness in the 90's the proliferation of elected assemblies among its neighbours. Confronted by this democratic emulation, the Saudi authorities have steadily emphasised the specificity of the kingdom and praised the *majlis al-shura*, the consultative council entirely appointed by the king which was put in place in 1993. But towards the end of 2003, their tune had changed and the Saudi government announced municipal elections. To be sure, the combination of internal and American pressure explains to a large extent this turnabout. But those who favour a wider political participation inside the kingdom would most proba-

bly have had a tougher time if they couldn't have argued that the democratic experiment worked in favour of the ruling families in the neighbouring monarchies.

Looking back at the decade which just ended, the Saudi regime has a history of accumulated setbacks. Internally, King Fahd's continuing illness has not entirely cleared the way for the reforms promoted by Prince Abdallah, who is prevented from acting effectively by leading princes. Border disputes, which no long ago were used by Riyadh to pressure its neighbours, have turned against the kingdom's interests. The democratization wave around Saudi Arabia has weakened the authoritarian model of the House of Saud, who is further weakened by the consequences of September 11. Moreover, the United States, a key ally for more than half a century, is at present openly wary of the Saudi regime and doesn't seem any longer to consider its survival a strategic priority. Saudi Arabia, long considered America's main ally in the Gulf, has been stripped of this position.

The very loss of this status which, until recently, was enough to intimidate Arabia's neighbour, was not lost on the latter. Qatar was quick in taking advantage of the new situation. The most striking example is the transfer to Qatar in April 2003 of the American troops stationed until then at the Prince Sultan base at Kharj, near Riyadh. Ironically, the official announcement of the transfer was made by Donald Rumsfeld, the American Defence Secretary on April 29th, on the very day Qatar was holding a referendum to adopt the constitution designed to transform the shaikhdom into a constitutional and parliamentary monarchy.

Conclusion

The recent decision by Bahrain to sign a free trade agreement with the USA, which led to Prince Abdallah's boycott of the GCC summit in Manama, is the latest sign that the smaller Gulf monarchies, due to the implicit backing of the United States, are no longer afraid to stand up to Saudi Arabia.

In 1971, the then Saudi king Faisal had to accept that the Gulf rulers he had always considered as vassals had become heads of state like himself, following the decision by Great Britain to withdraw from the Gulf – Great Britain which had decades earlier prevented his father from conquering the whole of the Arabian Peninsula. Ten years later, the creation of the Gulf cooperation council was a *de facto* recognition of Saudi domination over the Gulf oil monarchies.

But since September 11, 2001, and above all, the invasion of Iraq by American forces in the Spring 2003, we have witnessed a reversal of this process. Under the sponsorship and protection of the United States of America, the smaller sheikhdoms are freeing themselves from Saudi trusteeship. They have become bold enough to openly pursue a different path from that advocated by the Saudis. And, by embracing a new pattern of political participation (thoroughly appreciated by Washington) the tiny emirates – the former vassals – now go as far as presenting themselves as a model for Saudi Arabia – once their suzerain.

RECENZJE

Andrzej Kapiszewski

MILAD HANNA, O DIALOGU CYWILIZACJI,
CZYLI O POTRZEBIE AKCEPTOWANIA INNYCH,
[WYBÓR I TŁUMACZENIE J. ZDANOWSKI,
WYDAWNICTWO NAUKOWE ASKON, WARSZAWA 2004, 158 s.]

Milad Hanna to egipski intelektualista, działacz społeczny związany z opozycją demokratyczną w Egipcie, współtwórca egipskiego ruchu socjaldemokratycznego, członek parlamentu z okręgu biednej dzielnicy Szubra, gdzie się urodził w rodzinie Koptów, chrześcijan jednego z Kościołów wschodnich. W 1976 był jednym z założycieli Zjednoczonej Partii Postępu. Po aresztowaniu w 1981 r. odszedł z polityki i poświęcił się działalności charytatywnej i kulturalnej. Jest m.in. członkiem Najwyższej Rady Kultury Egiptu, prestiżowej instytucji, w której zasiada dożywotnio obok Nagiba Mahfuza, laureata Nagrody Nobla z dziedziny literatury. Milad Hanna znany jest z podejmowania licznych działań na rzecz porozumienia między kulturami. Jego dom stał się tradycyjnym miejscem spotkań muzułmanów i chrześcijan z okazji zakończenia świętego w islamie ramadanu. To wreszcie autor wielu publikacji o różnorodności, tolerancji, tożsamości egipskiej, dziejach Koptów i stosunkach chrześcijańsko-muzułmańskich na Bliskim Wschodzie.

Recenzowany tytuł zawiera wybór tekstów z dwóch książek Milada Hanny: *Kubul al-achar* (angielska wersja ukazała się pod tytułem *Acceptance of the Other*) oraz *Seven Pillars of Egyptian Identity*. Pierwsza z nich miała cztery wydania i wyszła w sumie w nakładzie 60 tysięcy egzemplarzy. Wydanie drugie wyszło w serii książek sponsorowanych przez fundację Suzane Mubarak¹, która działała na polu krzewienia oświaty. Książka *Kubul al-achar* została przetłumaczona na kilka języków i przyniosła autorowi uznanie międzynarodowe, m.in. tytuł najlepszej książki na Międzyna-

¹ Prestiżowa fundacja żony prezydenta Egiptu.

rodowych Targach Książki w Kairze w 1998 r. Przyczyniła się w dużym stopniu do tego, że Milad Hanna został kawalerem szwedzkiego Orderu Gwiazdy Polarnej²; w tym samym roku wręczono mu Nagrodę im. Bolívara, przyznaną przez UNESCO za wybitne zasługi na polu kultury. Jest jedynym człowiekiem w świecie arabskim, który dostąpił tego zaszczytu.

Książka *O dialogu cywilizacji* przedstawia panoramę stosunków międzynarodowych we współczesnym świecie i dzieje idei od Oświecenia po czasy najnowsze. Autora interesują szczególnie ideologie oparte na nienawiści i stereotypach. Odwoływanie się w polityce do uprzedzeń rasowych, etnicznych i religijnych uważa za szczególnie niebezpieczne i niczym nie usprawiedliwione. Punktem wyjścia rozważań Autora jest konstatacja prostego faktu, iż nikt z nas nie wybiera w momencie narodzin ani religii, ani koloru skóry, ani ojczyzny, ani nawet imienia. Jest to prawo natury i wola uniwersalnego Rozumu. Zróznicowanie i odmienność jest podstawową cechą świata i powszechnym środowiskiem, które otacza każdego z nas. Dotyczy zarówno środowiska ludzi, jak i zwierząt oraz roślin. Czyż nie powinniśmy tego faktu rozumieć i szanować? Czyż nie powinniśmy być tolerancyjni wobec inności i odmienności? Zróznicowanie cywilizacyjne i kulturowe jest przecież elementem wzbogacającym ludzkość. Czy więc rzeczywiście walka cywilizacji lub marksistowska walka klas są głównymi siłami historii i motorem rozwoju cywilizacji ludzkiej? – pyta Autor. Jego odpowiedź jest jednoznaczna. Akceptujemy ludzi innych kulturowo, bądźmy tolerancyjni wobec kulturowej odmienności, gdyż stanowi ona płaszczyznę zdrowej konkurencji między społeczeństwami i w poszczególnych społeczeństwach, oraz główną siłę sprawczą rozwoju historii i cywilizacji. Technie to być może idealizmem i moralizatorstwem, ale właśnie takie jest przesłanie książki.

Hanna uważa, że po 11 września 2001 r. stan stosunków i umysłów po obydwu stronach jest tak opłakany, że aby uniknąć kolejnych zderzeń, należy apelować do najgłębszych pokładów ludzkiej świadomości i odwoływać się do spraw podstawowych dla ludzkiej egzystencji. Autor jednoznacznie potępia terrorizm. Nazywa go wytworem chorej wyobraźni wyizolowanych grup ekstremistów. Hanna, chrześcijanin, broni islamu przed zarzutami, że działania terrorystyczne są integralną częścią filozofii islamu. Przykłady Indian w Ameryce Północnej, Żydów w Europie czy Ormian w Turcji w 1915 r. pokazują, jak groźne są stereotypy kulturowe i rozbudzona wrogość wobec innych ras, narodów i religii. Milad Hanna, przypomnijmy raz jeszcze – chrześcijanin – obawia się, że kolejną ofiarą uprzedzeń tego rodzaju mogą stać się wyznawcy islamu.

Czytelnik znajdzie w książce dużo ciekawie podanych wiadomości o Egipcie, o jego społeczeństwie, zwłaszcza elicie politycznej, mechanizmach sprawowania władzy, wreszcie o Kościele koptyjskim. Jest to wiedza z pierwszej ręki i spojrzenie na Bliski Wschód oczami człowieka Bliskiego Wschodu. Takich publikacji ciągle nie jest zbyt wiele na naszym rynku wydawniczym. Wielkie uznanie dla Jerzego Zdankowskiego za udostępnienie tej pozycji polskiemu czytelnikowi.

² Milad Hanna otrzymał ten order od szwedzkiego króla Karola Gustawa.

Ida Balwierz

**ISLAM I DIALOG MIĘDZY CYWILIZACJAMI*,
[RIJAD 2004]**

W dniach 17-20 marca 2002 roku w Arabii Saudyjskiej odbyła się konferencja („Islam i dialog między cywilizacjami”), zorganizowana przez Bibliotekę Publiczną im. Króla ‘Abdul‘aziza, a patronat nad nią objął następca tronu książę ‘Abdullah Bin ‘Abdul‘aziz as-Sa‘ud. Celem konferencji było: promowanie dialogu między cywilizacjami jako odpowiedzi na koncepcję zderzenia cywilizacji sformułowaną przez Samuela Huntingtona, omówienie roli islamu w dialogu między cywilizacjami oraz próba zmiany negatywnych stereotypów związanych z tą religią, rozpowszechnianych przez zachodnie środki masowego przekazu. Konferencja w Rijadzie nawiązywała do rezolucji przyjętej przez Organizację Narodów Zjednoczonych w listopadzie 1998 roku. Organizacja wezwała wówczas rządy państw do podjęcia działań o charakterze kulturalnym, edukacyjnym i społecznym promujących dialog między cywilizacjami, współpracę międzynarodową opartą na tolerancji i uznaniu unikalności wkładu różnych kultur w rozwój ludzkości, a rok 2001 ogłosiła Rokiem Dialogu między Cywilizacjami. Podczas konferencji w Arabii Saudyjskiej zabrało głos około 70 prelegentów, przedstawiciele świata nauki, organizacji międzynarodowych, środowisk dyplomatycznych i rządowych, reprezentujących prawie 20 narodowości.

Efektem tej międzynarodowej konferencji jest obszerna, trzytomowa książka pt. *al-Islām wa ḥiwār bayna al-ḥaḍārāt. Islam and the Dialogue of Civilizations (Islam i dialog między cywilizacjami)*. Poza artykułami zawiera informacje dotyczące historii i działalności instytucji organizującej symposium, teksty prze-

* Pełny zapis bibliograficzny: *al-Islām wa ḥiwār bayna al-ḥaḍārāt. Islam and the Dialogue of Civilizations (Islam i dialog między cywilizacjami)*, [Maktabat al-Malik ‘Abdul‘aziz al-‘Āmma, King AbdulAziz Public Library (Biblioteka Publiczna im. Króla ‘Abdul‘aziza), Rijad 2004, t. 1: 40+573+27 s., t. 2: 597+45 s., t. 3: 614+83 s.].

mówień wygłoszonych m.in. przez księcia 'Abdullaha Bin 'Abdul'aziza as-Sa'uda oraz przedstawicieli takich organizacji, jak ONZ, UNESCO, Organizacji Konferencji Islamskiej i Ligi Świata Muzułmańskiego. Znajduje się w niej również krótkie omówienie celów i wiodących tematów konferencji oraz jej podsumowanie.

Cechą charakterystyczną tej publikacji jest interdyscyplinarność zgromadzonych w niej prac. Interesująca uczestników problematyka przedstawiona została z różnej perspektywy: politycznej, ekonomicznej, historycznej, religijnej, psychologicznej, socjologicznej, kulturoznawczej, filozoficznej i komunikacyjnej. Można też rzecz jasna znaleźć wypowiedzi sytuujące się jednocześnie w obrębie kilku z tych dziedzin.

W książce poruszono trzy główne tematy zaproponowane przez organizatorów konferencji, tłumacząc na język polski, są to: *Cywilizacje. Konflikt czy dialog?, Islam i inne cywilizacje oraz Współczesna cywilizacja. Doświadczenie i praktyka*. Autorzy przeanalizowali historię pod kątem wzajemnych relacji między ludźmi. Podali liczne przykłady zarówno konfliktów, jak i prowadzenia dialogu oraz życia w pokoju przedstawicieli różnych kultur w przeszłości oraz obecnie. Przedstawili różnice w postrzeganiu i stosunku do świata poszczególnych cywilizacji.

Islam został przedstawiony na konferencji i w artykułach jako religia pokoju, tolerancji i dialogu. Dowody na to znajdują się w Koranie i sunnie, a w dziejach ludzkości wskazać można na przykłady wspólnego i harmonijnego życia muzułmanów i wyznawców innych religii. Wielokrotnie akcentowano, że dialog stanowi w islamie bardzo ważną wartość. Przedstawiono również muzułmańską koncepcję dialogu między cywilizacjami. Omówiono stanowisko islamu wobec: innych cywilizacji i ich wartości, rozwoju naukowego, globalizacji, metod prowadzenia dialogu między cywilizacjami oraz głównych problemów, z jakimi boryka się współczesny świat (fundamentalizm, terroryzm, brak bezpieczeństwa, brak przestrzegania praw człowieka).

Kilka prac to przegląd podjętych inicjatyw na rzecz dialogu między islamem i innymi cywilizacjami. Dowiadujemy się z nich o dotychczasowych doświadczeniach w tworzeniu kultury dialogu zarówno wewnątrz samych wspólnot, jak i w stosunkach zewnętrznych. Zwrócono uwagę na wciąż nie rozwiązane problemy prewencji konfliktów i promowania dialogu.

Dużo miejsca poświęcono etyce i metodologii dialogu islamu z innymi cywilizacjami. Przeanalizowano jego szanse i zagrożenia. Zwrócono uwagę na potrzebę budowania infrastruktury prawnej, organizacyjnej i politycznej, które stworzą bazę potrzebną temu dialogowi i umożliwią mu lepsze funkcjonowanie. Podkreślono rolę organizacji międzynarodowych, rządowych i pozarządowych, jak również rolę ośrodków kulturalnych, instytucji edukacyjnych, nauczycieli i nauczania w tworzeniu społeczeństwa dialogu, działaniu na rzecz promowania współpracy i tolerancji oraz likwidowania stereotypów. Znaczące miejsce w dialogu islamu z innymi cywilizacjami zajmują centra i ośrodki kultury muzułmańskiej powstające w różnych częściach globu.

Rzeczą godną podkreślenia jest to, że w książce *al-Islām wa ḥiwār bayna al-ḥadārāt. Islam and the Dialogue of Civilizations (Islam i dialog między cywilizacjami)* znajdują się teksty dwóch polskich uczestników konferencji: artykuł prof. Andrzeja Kapiszewskiego *Nationals and Foreign Workers in the Gulf Cooperation Council States. Cultural Pluralism in the Making* oraz przemówienie prof. Ryszarda Stemplowskiego.

Omawiana publikacja jest ważnym przewodnikiem po skomplikowanych problemach współczesnego świata, źródłem wiedzy o cywilizacji muzułmańskiej i jej nawiązywaniu dialogu z innymi cywilizacjami oraz podręcznikiem zawierającym rady, co należy robić, aby dialog ten mógł trwać i się rozwijać. Ponadto stanowi ona ważny dokument potwierdzający istnienie tego dialogu.

Z żalem należy stwierdzić, że książka ta – a na pewno jej pierwsze wydanie – nie odegra raczej większej roli edukacyjnej, ponieważ po pierwsze, jest pozycją trudno dostępną, a po drugie jej język stanowi poważną barierę w zapoznaniu się z zawartą w niej treścią. Zdecydowanie większa część książki (wstęp, wszystkie przemówienia (10), podsumowanie konferencji i 46 artykułów) jest tylko w języku arabskim. Czytelnicy nie znający tego języka zmuszeni są poprzestać na lekturze ośmiu artykułów w języku angielskim i jednego w języku francuskim. Nie mogą się tym samym zapoznać ze wszystkimi przedstawionymi tam punktami widzenia. W tym miejscu należy zapytać, co z realizacją postanowienia, o którym była mowa wielokrotnie w czasie konferencji, a mianowicie o konieczności wspierania i wzmożenia ruchu translatorskiego w celach edukacyjnych i propagowania idei dialogu między cywilizacjami. Szkoda, że komitet redakcyjny pracujący przez dwa lata nad wydaniem tej książki, nie doprowadził do wydania jej w całości w wersji dwujęzycznej ani nie przygotował streszczeń tekstów arabskich w języku angielskim czy francuskim, i na odwrót.

Należy dodać, że wszystkie wypowiedzi opublikowane w tej książce cechuje optymizm i wiara w możliwość odniesienia sukcesu w prowadzeniu dialogu między islamem i innymi cywilizacjami.

Krzysztof Bojko

**CZESŁAW KĄCKI, IZRAEL.
JEGO WPŁYW NA ROZWÓJ SYTUACJI
W REGIONIE BLISKIEGO WSCHODU,
[WYDAWNICTWO AKADEMII OBRONY NARODOWEJ,
WARSZAWA 2002, 250 s.]**

W dobie, gdy świat stał się globalną wioską, w czasach, gdy nawet odległe lokalne konflikty lub kryzysy ekonomiczne mogą oddziaływać niekorzystnie na stabilizację w innych częściach świata, ciągnący się od przeszło półwiecza konflikt izraelsko-palestyński stanowi szczególne wyzwanie dla zachowania porządku światowego. Wraz z odejściem ze sceny politycznej w listopadzie 2004 r. Jasera Arafata ożyły nadzieje na to, że stronom konfliktu uda się przerwać spiralę wzajemnej przemocy i wznowić, zawieszony w 2000 r. proces pokojowy, ale dotychczasowe doświadczenia nakazują w tej materii ostrożność. Wiele wskazuje na to, że decydujące znaczenie w kwestii wznowienia procesu pokojowego będzie miało stanowisko rządu Izraela, zarówno wobec nowych władz Autonomii Palestyńskiej, jak i sąsiednich państw arabskich, w tym szczególnie wobec Syrii i Libanu, z którymi oficjalnie od 1948 r. Tel Awiw pozostaje w stanie wojny.

Zważywszy na długie historyczne związki łączące nasz kraj z państwami i narodami tego regionu, wydawać by się mogło, że problematyka bliskowschodnia powinna wzbudzić większe zainteresowanie ze strony polskiego świata naukowego. Wystarczy przypomnieć, że od początku XX w. do końca lat 70. z ziem polskich wyemigrowało do Palestyny, a następnie Izraela ok. 350 tys. polskich Żydów. To z Polski pochodzą ojcowie założyciele państwa Izrael, w tym David Ben Gurion, Menachem Begin, Iccak Szamir czy wreszcie Szymon Peres [K. Bojko, *Wychodźstwo z Polski w Państwie Izrael i w Autonomii Palestyńskiej*, „Przegląd Polonijny” 2004, XXX, z. 1 (111), s. 79-92]. Z Bliskim Wschodem łączy również

Polskę trwający przeszło trzydzieści lat udział naszych żołnierzy w misjach pokojowych ONZ, w UNEF I na Synaju (w latach 1973-1980), UNIFIL w Libanie i UNDOF na pograniczu izraelsko-syryjskim. Zdobyte tam doświadczenia wykorzystujemy w misji stabilizacyjnej w Iraku. Należy zaznaczyć, że zarówno z Izraelem, jak i z krajami arabskimi regionu Polska utrzymuje ożywione kontakty polityczne i gospodarcze.

Dlatego zdziwienie musi budzić fakt, że w ostatnich latach sprawa konfliktu izraelsko-palestyńskiego nie wzbudzała większego zainteresowania polskich naukowców. Dostępne zaś na ten temat na polskim rynku wydawniczym pozycje to głównie beletrystyka bądź tłumaczenia prac autorów zagranicznych.

W tym kontekście obszerna – poświęcona polityce Izraela praca Czesława Kąckiego zasługuje na szczególną uwagę. Uznanie budzi zarówno jej kompleksowość, jak i nowatorskie spojrzenie autora na przedstawioną tematykę. Analizując obecną sytuację Izraela, autor przypomina historię konfliktu i zapoczątkowanego w Madrycie i Oslo procesu pokojowego. Na podkreślenie zasługuje to, że autorowi udało się zebrać niezwykle bogaty materiał faktograficzny oraz dotrzeć do wielu nieznanych w Polsce źródeł i opracowań. Niewątpliwym atutem pracy jest też wzbogacenie jej o spory załącznik zawierający historyczne dokumenty i mapy obrazujące przebieg konfliktu.

W swej pracy Cz. Kącki postawił sobie za cel m.in. przedstawienie negatywnych i pozytywnych stron półwiekowej historii Izraela oraz jego roli i wpływu na kształt bliskowschodniego systemu bezpieczeństwa. Próbuje też odpowiedzieć na pytanie, czy Izrael rzeczywiście dąży do pokojowego uregulowania stosunków ze swymi arabskimi sąsiadami. Należy zgodzić się z postawioną przez autora tezą, iż z uwagi na swe położenie geostrategiczne, w odróżnieniu od swych arabskich sąsiadów, Izrael nie może pozwolić sobie na przegranie choćby jednej wojny. Świadomość tego w sposób naturalny wpłynęła zarówno na ukształtowanie izraelskiej doktryny obronnej, decyzje polityczne rządu, jak i na zachowania izraelskich wyborców. Analizując politykę zagraniczną Izraela, Kącki słusznie podkreślił, iż jednym z priorytetów politycznych Tel Awiwu jest utrzymanie bardzo dobrych kontaktów z USA. Ponieważ współpraca gospodarcza i pomoc polityczna Waszyngtonu to jeden z kluczowych filarów siły Izraela, wydaje się, iż autor mógł poświęcić tej sprawie, jak również kwestii pomocy przekazywanej Izraelowi przez diasporę żydowską z USA nieco więcej miejsca [K. Bojko, *Us Policy Towards the Middle East Conflict in the Light of Saudi, Egyptian and Jordanian Peace Initiatives*, "The Polish quarterly of international affairs", Warsaw 2002, Vol. 11, No 3].

Niezwykle interesujące są uwagi dotyczące stosunków Izraela z państwami arabskimi. Tym niemniej niektóre tezy, w tym stwierdzenie, iż w relacjach z Egiptem Izrael rywalizuje z Kairem o przywództwo ekonomiczne na Bliskim Wschodzie, są o tyle dyskusyjne, że po pierwsze na obecnym etapie nic nie wskazuje, by gospodarka egipska była w stanie skutecznie konkurować z izraelską. Po drugie zaś, pomimo że Izrael leży na Bliskim Wschodzie, to jednak czuje się w regionie izolowany zarówno pod względem politycznym, jak i gospodarczym. Co więcej, wydaje się, że przynajmniej od wybuchu ostatniej intifady w 2000 r. Izrael *de facto*

zaprzestał wysiłków prowadzących do integracji z arabskimi sąsiadami, a skoncentrował się na umacnianiu politycznych i gospodarczych związków z szeroko pojętym Zachodem, pobliską Turcją, postrzeganą przez establishment Izraela jako partner strategiczny, oraz państwami Azji Południowo-Wschodniej. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że z różnych przyczyn Izrael celowo izoluje się od swych arabskich sąsiadów, czego najbardziej widocznym dziś przejawem może być budowa kontestowanego przez społeczność międzynarodową tzw. MURU (w istocie jest to zaporę z drutu, która na odcinkach zurbanizowanych przechodzi w mur), oddzielającego państwo żydowskie od Autonomii Palestyńskiej. Wszystkie te czynniki sprawiają, że przynajmniej na obecnym etapie wydaje się mało prawdopodobne, by mogły się spełnić obawy Egiptu, iż za pięć – dziesięć lat, po porozumieniu z kręgami finansowymi z Zatoki Perskiej, Jordanii i Libanu, Izrael będzie w stanie przejąć kontrolę ekonomiczną na Bliskim Wschodzie.

Bardzo interesująco brzmi natomiast teza, iż jeśli syryjski prezydent Bashar Assad i inni młodzi przywódcy z pobliskich państw arabskich podejmą głębokie reformy wewnętrzne, to wówczas nadal istniejąca w niektórych stolicach arabskich pokusa doprowadzenia do „małej zwycięskiej wojny z Izraelem” ustąpi miejsca chęci współpracy z Tel Awiwem. Przewidywania te zdają się potwierdzać wielokrotnie powtarzane od końca 2003 r. przez prezydenta Bashara Assada zapowiedzi, sugerujące chęć podpisania pokoju z Izraelem, nawet za cenę odstąpienia przez Damaszek od stawiania warunków wstępnych [K. Bojko, *Konflikt izraelsko-syryjski a sprawa palestyńska*, „Politeja”, Kraków 2004, nr 1].

Cenne uwagi omawianej pracy dotyczą też polityki Tel Awiwu wobec Palestyńczyków, w tym nt. uzależnienia w wielu dziedzinach Autonomii Palestyńskiej od Izraela. Rozwój wypadków politycznych potwierdził postawioną przez autora tezę, że rząd Ariela Sharona nie będzie prowadził z Palestyńczykami negocjacji pokojowych w warunkach otwartej konfrontacji. Na podkreślenie zasługuje też fakt, iż wśród scenariuszy dalszego rozwoju konfliktu izraelsko-palestyńskiego autor słusznie przewidział możliwość odseparowania Izraela od Autonomii Palestyńskiej, co uwzględnia przedstawiony w grudniu 2003 r., a przyjęty przez Kneset w październiku 2004 r. tzw. Plan Sharona. Należy zgodzić się również z oceną, iż w interesie obu stron leży kontynuowanie – pomimo przeciwności – procesu pokojowego, gdyż korzyści z tego wynikające „rozbrajają” przeciwników rozwiązań politycznych.

Na uwagę zasługuje też obszerny, w dużej mierze nowatorski rozdział poświęcony Izraelskim Siłom Zbrojnym (ISZ), w którym autor podaje m.in. szczegółowe informacje na temat potencjału ISZ w porównaniu do sąsiadów arabskich. W rozdziale na temat ISZ czytelnik znajdzie również cenne uwagi na temat funkcjonowania izraelskiego systemu szkolenia poborowych i mobilizacji rezerwistów na wypadek wojny.

Nie w pełni natomiast można się zgodzić z postawioną przez Kąckiego tezą, iż na obecnym etapie niebezpieczeństwo klasycznej wojny między Izraelem a krajami arabskimi, przy udziale wojsk lądowych i sił powietrznych, „zmałało niemal do zera”. Wobec cyklicznie powtarzających się incydentów na pograniczu

libańsko-izraelskim, związanych z ostrzeliwaniem celów w Izraelu przez wspierany przez Iran Hezbollah oraz odwetowymi akcjami przeprowadzanymi przez ISZ, w tym na cele położone na terytorium Syrii, wydaje się, że teza postawiona przez autora jest zbyt odważna. Poważny wpływ na zwiększenie prawdopodobieństwa przerodzenia się nawet przypadkowego incydentu w starcie zbrojne miało zaostrożenie sytuacji w regionie po zaangażowaniu się USA i państw koalicji antysaddamowskiej w rozwiązanie sytuacji w Iraku. Wzrost napięcia powoduje również rozbudowa irańskiego potencjału nuklearnego, oceniana przez Izrael jako zagrożenie własnego bezpieczeństwa.

Pewne zastrzeżenia budzą też niektóre oceny autora odnośnie sytuacji wewnętrznej w Izraelu. Trudno zgodzić się z tezą, że „mapa polityczna Izraela jest etniczna” oraz że różne grupy etniczne w Izraelu głosują głównie na własne partie. Choć pozostaje faktem, że elektorat arabski w Izraelu głosuje ostatnio głównie na tzw. partie arabskie. Nie można jednak zapominać, iż w przeszłości duża część izraelskich Arabów oddawała swe głosy na Partię Pracy. To w dużej mierze dzięki tym głosom w 1999 r. wygrał wybory Ehud Barak. Nie można więc wykluczyć, że po uspokojeniu sytuacji izraelscy Arabowie zaczną ponownie głosować na izraelską lewicę, której poparcie może być dla nich znacznie korzystniejsze od głosowania na słabe i skłócone partie arabskie. Podobnie też wygląda sprawa elektoratu rosyjskojęzycznego. Według ostatnich badań trwający nadal proces integracji imigrantów z b. ZSRR, których charakteryzuje proporcjonalnie większa niż resztę społeczeństwa sympatia dla poglądów prawicowych, powoduje, że coraz więcej rosyjskojęzycznych Izraelczyków głosuje na partie tradycyjne, głównie na Likud. Fakt, że podczas ostatnich wyborów parlamentarnych i municypalnych powstałe już w Izraelu partie rosyjskie odnotowały wyraźny spadek poparcia wskazuje, że przybysze z b. ZSRR nie przywiązują już tak dużej uwagi do pochodzenia i zaczynają myśleć w kategoriach interesu ogólnonarodowego [K. Bojko, *Russian – Israeli Relations*, „The Polish quarterly of international affairs”, Warsaw 2002, Vol. 11, No 4].

Należy też zauważyć, że rzeczywiście zmniejsza się znaczenie podziałów etnicznych, ale utrzymują się nadal podziały na tle obyczajowym i religijnym zarówno na linii żydzi–muzułmanie–chrześcijanie–druzowie, jak i wśród samej społeczności żydowskiej. Pomimo że większość populacji żydowskiej nadal stanowią osoby o nastawieniu laickim i liberalnym, to z roku na rok widoczny jest wzrost znaczenia pozycji środowisk ortodoksyjnych (*heradim*), wynikający w głównej mierze z dużego przyrostu naturalnego charakterystycznego dla tej grupy społecznej. Od lat 90. przedstawiciele partii religijnych zaczynają odgrywać rolę jęczyczka u wagi przy formowaniu kolejnych rządów koalicyjnych. Dostrzegalne są również zmiany na szczeblu lokalnym, czego przykładem był w 2003 r. pierwszy w historii Izraela wybór na burmistrza Jerozolimy przedstawiciela środowisk religijnych – Uri Lupolianskiego.

Przyspieszony w ostatnim okresie rozwój wydarzeń na Bliskim Wschodzie powinien zachęcić czytelnika do sięgnięcia po pracę Cz. Kąckiego, która umożliwia nie tylko lepsze zrozumienia interesujących problemów, ale i spojrzenie na

problem polityki Izraela i konfliktu bliskowschodniego w szerszej perspektywie. Lektura książki może stanowić dobry punkt wyjścia do bardziej szczegółowych i pogłębionych analiz zarówno na temat samego Izraela, jak i sytuacji w regionie Bliskiego Wschodu.

Dorota Rudnicka-Kassem

**K. GÓRAK-SOSNOWSKA, I. SZYBILSKA (RED.),
KUWEJT: HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ,
[GŁÓWNA SZKOŁA HANDLOWA
I STOWARZYSZENIE ARABIA.PL, WARSZAWA 2005, 174 s.]**

Kuwejt to niewielkie państwo, położone w północno-zachodniej części Zatoki Perskiej (Arabskiej), graniczące z Arabią Saudyjską i Irakiem, którego mieszkańcy jeszcze na początku XX wieku tradycyjnie trudnili się rybołówstwem, połowem pereł, handlem przyprawami czy uprawą daktyli. Odkrycie w latach 30. XX wieku bogatych złóż ropy naftowej, stanowiących 10% rezerw światowych, zupełnie odmieniło los tego kraju. Od lat 40. datuje się w Kuwejcie intensywny rozwój gospodarczy, oparty prawie w ogóle na wydobyciu i produkcji ropy naftowej.

Oferowana polskiemu czytelnikowi praca zbiorowa *Kuwejt: historia i współczesność*, pod redakcją Katarzyny Górak-Sosnowskiej i Izabeli Szybilskiej, jest pokłosiem interdyscyplinarnego seminarium naukowego, które odbyło się 16 maja 2003 roku w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie z inicjatywy pierwszego ambasadora Kuwejtu w Polsce Jamala M. E. al-Ghunaima, dla upamiętnienia 40. rocznicy nawiązania stosunków dyplomatycznych pomiędzy Państwem Kuwejtu a Rzeczpospolitą Polską. W seminarium wzięli udział arabiści, ekonomiści, socjologowie i politolodzy.

Publikację podzielono na cztery tematyczne części. Pierwszą z nich *Kuwejt na arenie międzynarodowej* rozpoczyna artykuł J. Daneckiego podkreślający wcześnie ukształtowaną państwowość Kuwejtu i solidne podstawy gospodarcze czyli czynniki, które ułatwiły szybkie i właściwe wykorzystanie naftowego bogactwa do wszechstronnego rozwoju kraju. Z kolei R. Bania podejmuje kwestię rywalizacji Turcji i Anglii o wpływy w Kuwejcie. Następne artykuły dotyczą kontaktów Kuwejtu z krajami Unii Europejskiej (B. Jagiełło) i modeli integracyjnych Rady

Współpracy Arabskich Państw Zatoki Perskiej (M. Grodzki). Zamykający tę część artykuł T. Ruska *Cztery dekady stosunków czesko-kuwejckich* to interesująca wypowiedź na temat w jaki sposób dwa niewielkie państwa tak odmienne pod względem politycznym, społecznym, ekonomicznym i kulturowym potrafiły wypracować owocny model współpracy.

Następna część publikacji *Gospodarka* zawiera trzy artykuły. Dwa dotyczą kuwejckiej ropy naftowej. M. Morawski omawia historię odkrycia złóż oraz ich priorytetowego znaczenia w rozwoju gospodarki. B. Łęgowska podejmuje dyskusję na temat ropy naftowej jako głównego czynnika ekonomicznego irackiej inwazji na Kuwejt. Artykuł A. Kapiszewskiego zawiera interesującą analizę specyfiki miejscowego rynku pracy, w którym od dawna działają dwa wprawdzie oddzielne, ale to dobrze się uzupełniające sektory, zatrudniające ludność miejscową i obcokrajowców.

Artykuły trzeciej części *Spółczesność i polityka* są bardzo różnorodne. A. Kapiszewski charakteryzuje elementy demokracji kuwejckiej, B. Michalak-Pikulska przedstawia stanowisko pisarzy tego kraju wobec irackiej agresji, natomiast B. Łęgowska omawia politykę wewnętrzną Kuwejtu zależną od zysków z ropy naftowej, rozpatrując pozytywne i negatywne aspekty szybkiego i niezwykle dynamicznego rozwoju ekonomicznego. Artykuł K. Górak-Sosnowskiej jest dyskusją na temat rosnącego wpływu internetu na życie społeczne, kulturalne, gospodarcze i polityczne mieszkańców współczesnego Kuwejtu.

Bardzo istotna jest ostatnia część publikacji – Polska i Kuwejt – stanowiąca analizę stosunków pomiędzy obydwojma krajami. Otwiera ją artykuł J. Zdanowskiego, w którym autor zwraca uwagę na podobieństwa w geopolitycznych uwarunkowaniach dziejów Polski i Kuwejtu, które zbliżają nasze kraje i tworzą podstawy wzajemnego zrozumienia. Obydwa kraje miały w swojej historii silnych i przysparzających kłopotów sąsiadów, jak również związały swój nowożytny byt państwowy z I wojną światową i upadkiem sąsiadujących z nimi potęg. Kuwejtczyki, podkreśla J. Zdanowski, podobnie jak Polacy bronili się przed naporem obcych i trwali przy swojej samodzielności politycznej. Z kolei Z. Janiec, charakteryzując rynek Kuwejtu i specyfikę handlu z tym krajem, daje szereg wskazówek dla potencjalnych polskich eksporterów, dzięki którym będą mogli uniknąć problemów wynikających z odrębności kulturowej obu krajów. W artykule M. Kubskiej i A. Kapiszewskiego znajdujemy interesujące informacje na temat Polaków mieszkających w Kuwejcie. Nasi rodacy zaznaczyli swoją obecność w wielu dziedzinach życia tego kraju, m.in. zaprojektowali i wybudowali Centrum Portowe, ważne budynki administracji państwowej, osiedla mieszkaniowe, a także podjęli wiele inicjatyw kulturalnych, jak na przykład powołanie Towarzystwa Chopinowskiego, by promować muzykę polską i młodych muzyków kuwejckich. A. Szarlik przedstawia obraz Kuwejtu w polskiej prasie. Wynika z niego, że kraj ten zawsze był i nadal jest dla Polaków ciekawy, a jego wizerunek korzystnie różni się od raczej negatywnego obrazu prasowego innych krajów arabskich.

Pracę uzupełniają informacje o autorach artykułów, Kuwejcie i Stowarzyszeniu Arabia.pl.

Publikacja *Kuwejt: historia i współczesność* posiada dużą wartość informacyjną. Zamieszczone w niej teksty z pewnością wzbogacą wiedzę polskiego czytelnika o historii, gospodarce, polityce, społeczeństwie i kulturze Kuwejtu i umożliwią szersze spojrzenie na ten kraj, postrzegany jeszcze często przez pryzmat naftowego bogactwa.

Katarzyna Górak-Sosnowska

**GILLES KEPEL, *THE WAR FOR MUSLIM MINDS.*
ISLAM AND THE WEST,
[THE BELKNAP PRESS OF HARVARD UNIVERSITY PRESS,
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS,
LONDON 2004, 327 s.]**

Na temat zamachów terrorystycznych muzułmańskich radykałów, podobnie jak i o prowadzonej przez Stany Zjednoczone wojnie z terroryzmem napisano i powiedziano wiele. Środki masowego przekazu codziennie podają nowe informacje o rozwoju wydarzeń w Iraku, o nowych samobójczych atakach, wymierzonych w ludność cywilną. Informacjom tym towarzyszą analizy sytuacji i prognozy dotyczące przyszłych relacji pomiędzy światem islamu a Zachodem.

Niektóre z przekazów mają charakter wartościujący, jak chociażby głośny i kontrowersyjny film Michaela Moore'a *Fahrenheit 9/11* czy książki i artykuły Oriany Fallaci. Równoległe toczy się dyskusja w świecie muzułmańskim, o stosunkach tego świata z Zachodem, która do zachodniego widza dociera sporadycznie i fragmentarycznie, głównie dzięki programom telewizji Al-Dżazira oraz Internetowi.

W obliczu tej wielości i różnorodności kolejna książka poświęcona muzułmańskiemu radykalizmowi oraz wojnie z terroryzmem – nawet autorstwa wybitnego islamisty – wydaje się być tylko jeszcze jedną publikacją na ten tak ważki i nośny temat. A jednak praca Gillesa Kepela *The War for Muslim Minds. Islam and the West* wyróżnia się na tle toczzonego dyskursu z kilku powodów.

Po pierwsze jej autor przedstawia zjawiska w szerszym kontekście, wychodząc poza historyczną cezurę 11 września. Wywód Kepela, pomimo iż dotyka wielu różnych tematów – kwestii palestyńskiej, polityki amerykańskiej, wydarzeń w Iraku, przemian w Arabii Saudyjskiej czy społeczności muzułmańskich w Europie – jest spójny i logiczny, a klarowny i przejrzysty styl nie pozwala czytelnikowi

zgubić się w labiryncie przeplatających się treści i zdarzeń. Jednak klarowność nie pociąga za sobą powierzchowności. Kepel umiejętnie przechodzi od ogółu do szczegółu, który – jeśli trzeba – rozbudowuje. W ten sposób czytelnik dowiadyuje się nie tylko o użytych podczas radzieckiej inwazji na Afganistan Stingerach, ale także o ich pomysłodawcy i jego wpływie na politykę wojskową USA (s. 52 i dalsze), a subtelną zależność pomiędzy kobietami, alimami i biznesem w Arabii Saudyjskiej poznajemy przez informacje o życiu najbogatszej bizneswomen na świecie, Lubny Olajan (s. 194-6).

Wydarzenia na arenie międzynarodowej, polityka wewnętrzna poszczególnych państw i przemiany społeczne stanowią tło dla tematu przewodniego, działalności radykalnych fundamentalistów muzułmańskich – przede wszystkim Ajmana az-Zawahiriego i Usamy Ibn Ladina.

Sposób przedstawienia radykalnego islamu jest drugim powodem, dla którego książkę Kepela warto przeczytać. Zwykło się postrzegać Al-Ka'idę jako organizację *sensu stricto*, jej członków jako dosyć jednorodną grupę radykałów, a jej dowództwo – jako wyrachowanych ludzi, którym zawsze i w zasadzie wszystko się udaje. Gilles Kepel przedstawia zdecydowanie bardziej złożony obraz. Al-Ka'idę prezentuje jako dynamicznie zmieniającą się „wirtualną bazę danych” powiązanych ze sobą – często dzięki najnowszym technologiom – bojowników wywodzących się z afgańskich obozów (s. 115). Z biegiem czasu stała się ona *koncesją, z logiem Bin Ladena, pod którym na niewielką skalę działają na zasadzie licencji niezależni mali przedsiębiorcy – dostawcy terroryzmu*. Ci „lokalni dostawcy” stanowią oddzielną grupę terrorystów, często przeszkolonych jedynie powierzchownie, a nieraz tylko wzorujących się na Al-Ka'idzie. Przekłada się to na ich mniejszą skuteczność, gorsze przygotowanie, a także nieraz odwrotne od zamierzonych efekty. Na przykład w zamachu 16 maja w Casablance zginąć mieli „Europejczycy i Żydzi” tymczasem wszystkie z 45 ofiar śmiertelnych to muzułmanie. Jest to jeden z powodów zdecydowanego odrzucenia tego typu strategii przez wiele bliskowschodnich społeczeństw.

Również sama Al-Ka'ida przeżywała wzloty i upadki. Mimo ogromu zniszczeń i tragedii, jakich dokonała, nie udało się jej osiągnąć podstawowego celu – mobilizacji całej *ummy*, a przynajmniej uzyskania jej akceptacji dla swoich działań, o co wielokrotnie zabiegał Az-Zawahiri. Kepel cytuje obszernie fragmenty materiałów źródłowych, wypowiedzi Ibn Ladina, manifestów Al-Ka'idy, a zwłaszcza tekstu Az-Zawahiriego *Rycerze pod sztandarem Proroka*, który pojawił się w Internecie w grudniu 2001 i zawierał uzasadnienie ataków z 11 września. To kolejny powód, dla którego *The War for Muslim Minds* warto przeczytać. Zdecydowana większość z tych tekstów pojawiła się w zmiennym i ulotnym środowisku Internetu w języku arabskim. Chociaż środki masowego przekazu często do nich nawiązują, tak naprawdę nie wiadomo, co dokładnie zostało tam napisane, jaką retoryką i argumentami posługują się ich autorzy. Cytowane przez Gillesa Kepela fragmenty ukazują sposób rozumowania autorów zamachów, jednak wykraczają poza utartą ścieżkę relacji islam-Zachód, dotykając innych problemów. Jednym z nich jest stosunek Az-Zawahiriego do muzułmanów, których uważa on za pa-

sywnych i pozbawionych jakiegokolwiek świadomości. Według Az-Zawahiriego elita muzułmańska musi znaleźć odpowiednie slogany i hasła, aby wyzwolić muzułmanów z marazmu, nadać im nową świadomość i przekonać do *dżihadu* (s. 97). Aroganckiej postawy Az-Zawahiriego nie sposób zrozumieć bez odwołania się do jego arystokratycznego pochodzenia.

Gilles Kepel nie szczędzi słów krytyki polityce Stanów Zjednoczonych, *które opierając się na sposobie rozumowania odziedziczonym z czasów zimnej wojny, straciły cenny czas, koncentrując się na afgańskiej infrastrukturze, na obaleniu talibów, a zwłaszcza na wojnie w Iraku. A ich polityka ukierunkowana jest na odcinanie widocznych części terrorystycznego raka, jednak nie dysponuje lekarstwem ogólnoustrojowym na rozprzestrzeniające się po całym świecie przerzuty* (s. 149).

Kepel nie rozstrzyga jednak, kto wygra – terroryści, czy koalicja prowadząca z nimi wojnę. Według niego zasadnicza „wojna o umysły muzułmanów” rozgrywa się nie w Iraku czy Palestynie, ale przede wszystkim w Europie. I to właśnie od skuteczności integracji muzułmanów na Starym Kontynencie zależy będzie przyszłość relacji między światem islamu a Zachodem.

Ta teza, sformułowana przez Kepela we wstępie i przypomniana na końcu książki, jest z pewnością warta rozważenia.

Druk i oprawa TERCJA S.C.
Kraków ul. Galickowska 77/1
tel. 653-00-76 / 0-501-109-320



80025 75540

W NASTĘPNYM NUMERZE m.in.:

Erhard Cziomer: O stanowisku Niemiec wobec reformy Rady Bezpieczeństwa ONZ

Anna Darska: O systemie Narodów Zjednoczonych na świecie i w Polsce

Jan Staszaków: O stanowisku Polski w sprawie reformy ONZ

Lech Granda: O strukturze i działaniach UNICEF

ISBN 83-7188-846-5
ISSN 1733-2680
