

Accepted manuscript

Steen-Johnsen, T. & Vik, I. (2022). Har vi for stor tro på religiøse lederes mulighet til å bygge fred?. Kirke og kultur, 127(2), 113-132. <https://doi.org/10.18261/kok.127.2.3>

Published in: Kirke og kultur

DOI: <https://doi.org/10.18261/kok.127.2.3>

AURA: <https://hdl.handle.net/11250/3062823>

Copyright: Universitetsforlaget

Har vi for stor tro på religiøse lederes mulighet til å bygge fred?

Av Tale Steen-Johnsen (PhD), Førsteamanuensis i sosiologi, Universitetet i Agder og Ingrid Vik (PhD).

Nøkkelord: religiøst fredsarbeid, relasjoner mellom stat, religion og sivilsamfunn, legitimitet

Summary

Keywords: religious peacebuilding, state-civil society relations, religious leaders, legitimacy

Religious peacebuilding is a widely used form of intervention in conflicts. Two implicit assumptions often form part of religious peace initiatives. First, that religious leaders, can influence political parties to engage in peace processes. Second, that religious leaders can influence their constituencies to peacefully interact with other groups. We argue that the first assumption hinges on a too simplistic view of state-civil society relations, whereas the second assumption fails to acknowledge the problems of legitimacy that often face religious leaders. Two cases of religious peacebuilding in the Middle East and Ethiopia are used to forward our argument.

Religiøst fredsarbeid er tiltak der religiøse autoritetspersoner arbeider for å dempe voldelige konflikter og for å støtte pågående fredsprosesser. Slikt arbeid utføres ofte av ledere med formelle posisjoner i religiøse organisasjoner. Det er to implisitte antakelser som ofte ligger til grunn for religiøse fredsinitiativer. For det første antas det at religiøse ledere gjennom sin autoritet som ledere av religiøse organisasjoner kan påvirke politiske aktører til å delta i fredsprosesser. For det andre antas det at religiøse ledere kan påvirke trosfeller til å delta i fredelig samhandling med andre grupper i samfunnet. Vi hevder at den første antakelsen bygger på et for enkelt syn på relasjoner mellom stat og sivilsamfunn, mens den andre antakelsen ikke tar hensyn til problemer med legitimitet og representativitet som religiøse fredsaktører ofte møter. Vi bruker eksempler fra religiøst fredsarbeid i Midtøsten og Etiopia for å vise hvordan disse antagelsene om religiøse lederes mulighet til å bygge fred ofte er for optimistiske.

Innledning

Mange av verdens dødelige konflikter har religiøse dimensjoner. Religiøse toppledere går ofte inn i disse konfliktsituasjonene for å forsøke å redusere volden mellom religiøse grupper, for å forebygge nye voldsutbrudd og for å støtte pågående fredsprosesser.¹

¹ Man kan diskutere om rett merkelapp på denne typen arbeid er fredsskaping, fredsoppretholdelse eller fredsbygging. Vi lar oss her inspirere av FNs sikkerhetsrådsresolusjon (S/PRST/2001/5) som gir en bred definisjon på fredsbygging som inkluderer tiltak som forebygger utbrudd, gjentakelse eller fortsettelse av væpnet konflikt UNSC, "United Nations Security Council Statement by the President of the Security Council." I en oppdatert resolusjon stadfestes dette synet men ordet fredsoppretholdelse (sustaining peace) er brukt UNSC, "United Nations Security Council Resolution 2558." Konfliktene som omhandles i Etiopia er tidvis mindre i omfang, og utstrekning, men vi anser tiltakene som rettes mot dem som fredsbyggende

Slike initiativer har mange navn, bl.a. mellomreligiøst, interreligiøst eller bare religiøst fredsarbeid. Noen ganger finansieres slike religiøse fredsprosjekter av internasjonale givere, og i andre sammenhenger deltar religiøse ledere på eget initiativ. Religiøst fredsarbeid har blitt fremhevet som viktig, spesielt i kjølvannet av angrepene 11. september.ⁱ Religiøse fredsinitiativer kan defineres som «tiltak fra personer som har et uttrykt religiøst mandat (enkeltpersoner eller representanter for institusjoner) til å forebygge, redusere eller transformere konflikter mellom grupper på en konstruktiv og ikke-voldelig måte».^{ii 2}

Stadig flere forsker på religiøst fredsarbeid, men det er fortsatt behov for å vite mer om hvordan disse initiativene fungerer og om de har noen effekt voldelige konflikter. Reina Neufeldt, førsteamanuensis i freds og konfliktstudier, hevder at vi har for liten kunnskap om hvordan religiøse fredsinitiativer faktisk påvirker konflikter.ⁱⁱⁱ Hun hevder at teoriene om endring³ i interreligiøs dialog ofte er for svakt formulert, og hun etterlyser bedre formulerte syn på hvordan religiøse aktører antar at de kan påvirke konflikter i ulike sammenhenger.^{iv}

I denne artikkelen svarer vi på Neufeldts etterlysning av kritisk nyansering og mer kunnskap om hvordan religiøst fredsarbeid virker. Vi bringer frem i lyset det vi oppfatter som underliggende antakelser i religiøse fredsinitiativer, nemlig at religiøse ledere er i stand til å påvirke både politiske myndigheter og egne trosfeller når de forsøker å skape fred. Den første antakelsen om påvirkning impliserer at dialog mellom religiøse ledere vil skape grunnlag for – og gå over i – mer formaliserte, politiske fredsprosesser, også kjent som *track one*-initiativer. Den andre antakelsen om påvirkning sier at religiøse ledere kan påvirke trosfeller til å opptre mer fredelig i møte med andre religiøse grupper. Vi skal i det følgende gå kritisk gjennom disse antakelsene. Vi antyder at de er for optimistiske når det gjelder religiøse lederes påvirkningsmuligheter i fredsarbeid. Mer spesifikt hevder vi at den første antakelsen bygger på et for enkelt syn på relasjoner mellom stat og sivilsamfunn, mens den andre antakelsen ikke tar hensyn til problemer med legitimitet og representativitet som

tiltak i bred forstand. De bruker ulike tiltak med mål om å dempe konflikt, forebygge nye utbrudd og bygge varige, fredelige relasjoner mellom ulike grupper.

² Dette sitatet, og sitater i det følgende er vår oversettelse fra engelsk til norsk.

³ Ofte omtalt som Theories of Change - som er et grunnleggende analytisk prinsipp når utviklingsprosjekter planlegges.

religiøse ledere engasjert for fred ofte møter. For å underbygge argumentene våre trekker vi inn eksempler fra to religiøse fredsprosjekter i henholdsvis Midtøsten og Etiopia.⁴ Vi konkluderer med at underliggende antakelser i religiøst fredsarbeid må avdekkes og diskuteres for å kunne sette riktig ambisjonsnivå for denne typen fredsarbeid. I drøftingen av begge disse antakelsene foreslår vi å trekke inn den vitenskapelige diskusjonen om disse emnene fra andre fag enn teologi.

Religiøst fredsarbeid og perennialistisk optimisme

Religiøse fredsinitiativer har fått stor støtte fra utviklingsorganisasjoner og statlige institusjoner i Vesten. Begge prosjektene som vi refererer til her har sitt utspring i den samme, norske politiske konteksten. Vi vil i det følgende vise at nettopp denne politiske konteksten har hatt stor tro på religiøse lederes evne til å påvirke politiske prosesser og egne trosfeller i mer fredelig retning. Vi skal forsøke å antyde noe om hvor denne optimismen på de religiøse ledernes vegne kommer fra.

Norsk utenrikspolitikk er et sekulært område, men flere aktører både i det politiske landskapet og i utenriksdepartementet har i mange år samarbeidet med religiøse aktører i det norske sivilsamfunnet og Den norske kirke for å fremme fred. Det er gitt midler for å støtte interreligiøse drøftinger, og det er gitt politisk og økonomisk støtte til «religiøse» diplomater⁵ som har deltatt i interreligiøs dialog i ulike deler av verden. ^v Ett aktuelt eksempel er den langsiktige støtten til Den norske kirkes interreligiøse fredsdiallog i Israel og Palestina som ble igangsatt midt på 1990-tallet. I 2017, mer enn tjue år etter at det begynte, gjennomgikk programmet sin første uavhengige evaluering som en følge av en generell trend mot sterkere fokus på resultatstyring og dokumentasjon av dette.^{vi} Forsøk på religiøs dialog som er støttet av Norge er dessuten blitt omtalt som «viktige» i høringer i Stortinget.⁶

En kritisk observasjon fra de som gjennomførte evalueringen av det religiøse fredsprosjektet i Midtøsten var utenriksdepartementets vedvarende fokus på det positive

⁴ Tale Steen-Johnsen har gjennomført feltarbeid og publisert materiale fra prosjektet i Etiopia. Ingrid Vik var med på å evaluere prosjektet i Midtøsten.

⁵ Religiøse diplomater kan beskrives som internasjonale religiøse utsendinger som kanalisere sin religiøse tro inn i arbeidet for fred og forsoning, og som gjør det på bakgrunn av en dypt personlig, og samtidig profesjonell, motivasjon. For noen har engasjementet og forpliktelsen blitt utviklet gjennom personlige og politiske erfaringer, mens andre legger til grunn en uttalt religiøs forpliktelse; en form for «moral urgency» (Stensvold og Vik 2018, 11).

⁶<https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Publikasjoner/Referater/Stortinget/2009-2010/100211/1/#a2>

potensialet for lokale religiøse aktører og institusjoner, til tross for programmets relative mangel på resultater. For å forstå hvordan dette kunne skje er det viktig å synliggjøre hvilke forståelser av religion og fred en sekulær institusjon som Utenriksdepartementet har.

Norge er i selskap med flere andre aktører i det internasjonale landskapet som støtter religiøs fredsbygging. Religiøst fredsarbeid har vært dominert av vestlige aktører og stater, selv om en rekke land i den muslimske verden det siste tiåret har investert i interreligiøse programmer. Det ser likevel ut til å være en korrelasjon mellom interreligiøst engasjement, støtte til multilateral orden og FN, engasjement i utviklingssamarbeid og humanitær hjelp, og en historisk bakgrunn i kristendom.^{vii} Når økonomisk hjelp kanaliseres til religiøse fredsinitiativer, er det fordi givene tror de kan lede konfliktsituasjoner i en mer fredelig retning.

Vi mener at de optimistiske antakelsene om religiøse lederes rolle i fredsarbeid kan karakteriseres som det blant annet professor i religion, livssyn og etikk, Vebjørn Horsfjord beskriver som et *perennialstisk* ståsted. Med det menes en forståelse om at det i alle de store religionene finnes en felles kjerne om hellighet som gjør dialog mulig og meningsfullt som et redskap i fredsarbeid. I kristendommen er dette teologiske ståstedet vanligvis knyttet til en liberal teologi, som gir et grunnlag for, og en plikt til, fredsengasjement og forsøk på dialog med «den religiøse andre».^{viii} En organisasjon som omfavner slik religiøs pluralisme og fredsaktivisme, er Kirkenes Verdensråd. En annen tilnærming enn perennialisme kan være en mer fundamentalistisk tilnærming til interreligiøst arbeid, der et møte med den religiøse andre representerer en mulighet for misjonering. For slike religiøse aktører er dermed «hele verden [...] en misjonsmark, og den religiøse andre er en potensiell konvertitt».^{ix} Det perennialistiske ståstedet er synlig i mange tidlige vitenskapelige diskusjoner innen religiøst fredsarbeid. Vi mener disse bidragene utelater noen av de samfunnsmessige realitetene som er knyttet til fredsinitiativer. For eksempel mangler de i sitt fokus på religionens fredspotensial, en god forståelse av de kontekstuelle vilkårene for slike initiativer.

[Vitenskapelige diskusjoner om religiøst fredsarbeid](#)

I akademia har det også vært mange diskusjoner om religiøst fredsarbeid, og noen av kjerneverkene på dette feltet har hatt et optimistisk syn på religiøse lederes rolle i

fredsbygging. Ett slikt bidrag om religionens potensielt positive rolle i fredsarbeid finner vi i professor i historie, Robert Scott Applebys bok *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*.^x I denne boken hevder Appleby at religion kan være en kilde til både vold og fred. Han åpner for at religiøse ledere sjelden agerer uten bindinger, og samhandlingen mellom religiøse og sekulære identiteter kan være avgjørende for å forstå hva slike religiøse ledere kan oppnå.^{xi} På tross av dette framholder han at potensialet for religionens bidrag til fred er der, og at det ikke må oversees.

Applebys erkjennelse av det iboende potensialet for både fred og konflikt i religion som samfunnsfenomen er synlig hos mange andre forfattere som er interessert i religiøst fredsarbeid, for eksempel fredsforskeren Johan Galtung, som i artikkel om religion og fred fokuserer på de «myke» og «harde» aspektene ved religiøst fredsarbeid^{xii}. Ifølge hans tenkemåte deler religioner myke fredsverdier som kan mobiliseres for å dempe konflikter.^{xiii} Samtidig har alle disse religionene harde kvaliteter som kan bidra til vold og krig.^{xiv} David Little, professor i religion, etnisitet og fredsstudier både alene og sammen med Appleby, har også publisert tekster der han diskuterer potensialet for religiøse fredsaktører.^{xv} Det tenkere som Galtung, Little og Appleby har til felles, er vektleggingen av religion som en viktig samfunnskraft som kan mobiliseres med mål om å oppnå fred. De hevder ikke naivt at religion er en uavhengig variabel, men den ensidige vektleggingen av religion som viktig for fred kan lede til overdrevent positive antakelser om det fredsskapende potensialet som religiøse ledere har.

John Paul Lederach, professor emeritus i internasjonal fredsbygging, er en annen framtrædende akademiker som har hatt betydelig innvirkning på feltet religiøst fredsarbeid. Hans bok kalt *Building Peace. Reconciliation in Divided Societies* (1997) omhandler lederes rolle, blant disse også religiøse lederes rolle i fredsbygging.^{xvi} Lederach er opptatt av det langsiktige gjenoppbyggingsarbeidet i det han omhandler som «splittede samfunn» etter voldelig konflikt.^{xvii} Han diskuterer ulike former for voldelige konflikter og understreker hvordan identiteter som polariseres kan skape slike dype, sosiale splittelser.^{xviii} Samtidig understreker han konflikters omskiftelige natur der makt ofte er spredt mellom ulike grupper og hvor allianser inngås og brytes i raskt tempo.^{xix} I denne typen kontekster er det vanskelig å arbeide for fred, i følge Lederach, men han

gjør likevel et forsøk på å skissere hva slags rolle sivilsamfunnsledere kan ha i slike splittede samfunn.

I sin bok om fredsbygging tegner han opp en trekant med tre typer ledere: grasrotlederskap på bunnen, mellomlederskap i midten og topplederskap øverst på pyramiden.^{xx} Ifølge ham gir de ulike ledernivåene ulike potensielle utfordringer, men også potensielle bidrag til fred. Topplederne innehar ofte stillinger som krever en viss diplomatisk forsiktighet og disse lederne må derfor manøvrere forsiktig for å opprettholde sin posisjon.^{xxi} Man kan anta at noen av de religiøse lederne vi beskriver i denne artikkelen kan plasseres på toppledernivå, i og med at deres fremskutte posisjon innebærer stor synlighet og krever diplomatisk manøvrering. I sin pyramidemodell plasserer Lederach ledere for større institusjoner, slik som institusjoner innenfor utdanning, helse eller religion på et mellomnivå. Disse kan ha mer eller mindre formelle posisjoner, men det som karakteriserer dem er at de har forbindelser til både toppnivået og grasrotnivået, og har potensial til å påvirke begge.^{xxii} Lederach er positiv til betydningen av slike ledere idet de jobber på tvers av skillelinjer.^{xxiii} I denne artikkelen er noen av de religiøse lederne i Etiopia i en slik mellomposisjon. Nederst i Lederachs' pyramide finner vi grasrotlederne, disse kan ha viktige roller i relasjonsbygging mellom grupper i splittede samfunn.^{xxiv} De religiøse fredsbyggingsaktivitetene vi diskuterer i denne artikkelen omhandler i all hovedsak ikke grasrotledere selv om vi mot slutten av artikkelen diskuterer om ledere på dette nivået omfattes av de samme begrensningene som vi skisserer for religiøse ledere på topp og mellomnivå.

Arbeidene vi har presentert her er et utvalg av blikk på religiøse lederes rolle for fred, noen mer problematiserende enn andre. Vi vil i det følgende, ved hjelp av empiriske eksempler fra fredsbyggingsprosjekter i Midtøsten og Etiopia bidra til å videreføre den kritiske debatten på dette feltet ved å vise at det i virkeligheten kan være svært krevende for religiøse ledere å bidra til fred, og at de i realiteten er svært påvirket av konteksten og relasjonene de inngår i, når de engasjerer seg i religiøs fredsbygging.

Antakelser om religiøse lederes påvirkning på politiske prosesser og egne trosfeller i fredsbygging i Midtøsten

Ett av Norges engasjementer i interreligiøst fredsarbeid i Midtøsten er opprettelsen og opprettholdelsen av Rådet av religiøse institusjoner i Det hellige land (CRIHL). Rådet består av jødiske, muslimske og kristne institusjoner.⁷ Rådets formelle medlemmer er de øverste lederne i de respektive religiøse samfunnene, altså religiøse toppledere i Lederachs' forstand. I praksis har rådsarbeidet de siste årene blitt delegert til ledere på mellomnivå som da opptrer på vegne av sine ledere som av ulike årsaker ikke kan eller ønsker å delta.

Målet er å bidra til en «fredelig løsning på konflikten» gjennom å engasjere representative religiøse ledere som er knyttet til, og står til ansvar for, offentlige religiøse institusjoner. I dette ligger det en antakelse om at de religiøse lederne er i stand til å påvirke og støtte tilknyttede institusjoner i en fredeligere retning. Dataene som ligger til grunn for diskusjonen av CRIHL, er hentet fra en evaluering av programmet i 2017 som omfattet kvalitative intervjuer som ble utført i Norge, Israel og Palestina.⁸ En hovedkonklusjon fra evalueringen var at rådet ikke hadde utviklet seg til en aktiv organisasjon. De jødiske og muslimske institusjonelle lederne viste liten interesse for dialogen og hadde i mange år ikke deltatt på noe felles møte, til tross for at medlemmene i CRIHL klart forpliktet seg til interreligiøs dialog og samarbeid i stiftelsesdokumentene og handlingsplanene.

⁷ Rådet består av *Sjefsrabbinatet i Israel, Ministeriet for waqf og religiøse saker i Den palestinske selvstyreadministrasjonen og/eller Den øverste leder for shariadomstolene i De palestinske områdene* (for tiden sistnevnte) og *Møtet av lederne for lokale kirker i Det hellige land*.

⁸ Det metodologiske arbeidet var basert på en endringsteoretisk tilnærming til å forstå utviklingen av prosjektet og dets resultater over tid, og omfattet deretter å utvikle evidensgrunnlaget for funnene og konklusjonene gjennom en tverrfaglig tilnærming som omfattet dokument- og litteraturgjennomganger, intervjuer av nøkkelinformanter (63 personer i alt), medieanalyse og medieundersøkelse, og samhandling med en referansegruppe. Endringsteorien ble utviklet for å klargjøre hvordan det var forventet at planlagte aktiviteter ville bidra til de ønskede resultatene. Særlig var det viktig å identifisere de underliggende antakelsene – eksplisitte eller implisitte – som måtte være oppfylt for at disse forventningene skulle være realistiske. Den fulle rapporten finnes hos. Se Vik og Moe 2017.

Det er flere årsaker til denne situasjonen. Én er åpenbart en følge av selve konflikten, der selve konseptet dialog er omstridt.^{xxv} En annen er maktforskjellene og konflikten asymmetriske natur, byr på både politiske og praktiske hindringer som gir begge sider argumenter for å unngå å delta i dialog. Flere informanter bemerker derfor at uten mulighet eller vilje til å møtes jevnlig vil rådet være ute av stand til å produsere andre resultater «enn å opprettholde seg selv».^{xxvi}

En annen utfordring i interreligiøst fredsarbeid er den enkelte religiøse leders manøvreringsrom i forhold til staten. For eksempel påpeker enkelte som har observert rådet på nært hold at selv om en kunne tro at de religiøse lederne ville være i stand til å heve seg over politiske myndigheters betraktninger, inntar de ikke denne rollen. Tvert imot vurderte de det slik at «medlemmene i CRIHL uansett ville gjøre som de fikk beskjed om», også når politiske ledere ba om deres støtte til en fredsprosess eller fredsløsning.^{xxvii}

En annen forutsetning for at interreligiøse dialogprogrammer skal lykkes, handler om de religiøse institusjonene og deres ledes representativitet og legitimitet. Det store flertallet av intervjuede i Israel og Palestina påpekte at medlemmene i CRIHL faktisk ikke betraktes som representative for de mest relevante religiøse gruppene som er involvert i konflikten, og at publikum heller ikke oppfatter dem som spesielt pålitelige. Informanter viste ikke bare til rådsmedlemmenes nære tilknytning til statsmakten, men også til de muslimske og jødiske institusjonenes svake troverdighet hos både sekulære og religiøse. For eksempel har shariadomstolens rolle vært kontroversiell blant sekulære palestinere og kvinnegrupper, og lederen betraktes som korrupt og for nært tilknyttet den politiske eliten. Sjefsrabbinateet blir på sin side sterkt kritisert for å etterstrebe diskriminerende ortodokse religiøse lover mot sekulære og ikke-ortodokse jøder, og har i tillegg vært involvert i høyprofilerte korrupsjonssaker. Et betimelig spørsmål i Israel og Palestina dreier seg derfor om CRIHL-medlemmenes evne til å påvirke «hug og hjarta» og levere støtte fra egne trosfeller til en framtidig fredsavtale.^{xxviii} Når det gjelder spørsmålet om CRIHLs evne til å påvirke trosfeller, vedgikk informant som var tett involvert i rådets arbeid at ville ha vansker med å overbevise mennesker om å støtte en fredsavtale, men at de på sitt beste kunne til «en psykologisk åpenhet» for en slik avtale.^{xxix}

Dette er en kort oversikt over et komplekst religiøst fredsinitiativ i en utfordrende konfliktsammenheng. Evalueringen av prosjektet avdekker at antakelsen om at de religiøse lederne er i stand til å påvirke politiske partier og egne trosfeller i forsøket på å oppnå fred er for optimistisk. Kanskje ville en grundig samfunnsvitenskapelig analyse av forholdet mellom stat og sivilsamfunn og mulighetene for legitimitet i den sammenhengen bidra til en mer nyansert forståelse av religiøse leders rolle i fredsarbeid - også i denne konteksten? Vi vil gi enda et eksempel på et religiøst fredsprosjekt, denne gangen fra Etiopia, som kaster lys over de i overkant optimistiske antakelsene om religiøse leders påvirkning på mennesker og politikk.

[Antakelser om religiøse leders påvirkning på politiske prosesser og egne trosfeller i Etiopia](#)

Det andre prosjektet vi legger fram her er et interreligiøst fredsprosjekt som involverer religiøse ledere i Etiopia. Prosjektet - eller man kan gjerne kalle det prosjektene - har foregått over tid og hatt ulike mål og religiøse ledere på topp og mellomnivå involvert. Det er viktig å presisere at dataene som legges frem her er samlet inn før Abiy Ahmed kom til makten og fikk fredsprisen og før Etiopia ble kastet ut i en intern borgerkrig. Vi antar at noen av funnene vi presenterer her fremdeles er aktuelle i Etiopia, men anerkjenner samtidig at det etiopiske politiske landskapet er i rask endring. Dataene belyser imidlertid våre hovedargumenter i denne artikkelen, og viser at antagelsene om religiøse leders påvirkning ofte ligger implisitt i religiøse fredsbyggingsprosesser.

Det religiøse fredsarbeidet vi beskriver her har hatt som formål å redusere vold mellom grupper i voldelig konflikt, å hindre gjenoppblussing av konflikter og å stimulere til fredelig sameksistens på lengre sikt, aktiviteter som favnes av en vid definisjon av fredsbygging.⁹ Mange av aktivitetene, har fått økonomisk støtte fra Kirkens Nødhjelp og det norske utenriksdepartementet. I hovedsak beskriver vi fredsbyggende aktiviteter gjennomført av to nettverk av religiøse ledere på topp og mellomnivå fra landets største trossamfunn. Ambisjonen for nettverkene har variert, fra

⁹ Jmfr. den tidligere presenterte definisjonen på fredsbygging gitt av FNs sikkerhetsrådsresolusjon (S/PRST/2001/5). Datamaterialet vi baserer diskusjonen på her er hentet fra 53 dybdeintervjuer med religiøse ledere, representanter for statsmakten, ansatte i frivillige organisasjoner, og folk som bor i konfliktområder der nettverkene har hatt sine virkeområder.

at topplederne skulle påvirke den politiske fredsprosessen mellom Etiopia og Eritrea, til oppfordringer til fredelige valgprosesser, til at både topp og mellomledere skulle dempe utbrudd av konflikt mellom religiøse grupperinger.

Tidligere studier har identifisert to hindringer for at disse interreligiøse fredsnettverkene skal være effektive. Den første hindringen er at konfliktene nettverkene adresserer, framstår som religiøse, men faktisk handler om alvorlige politiske motsetninger som de religiøse lederne ikke tar opp. Den andre hindringen, som henger nært sammen med den første, er at de religiøse lederne samarbeider tett med etiopiske myndigheter, noe som har ført til mye kritikk om at de ikke er ekte talspersoner for fred, men i stedet agerer i statsmaktens interesse.^{xxx}

En slik diplomatisk holdning til statsmakten fra toppledernivået i de religiøse organisasjonene kom til syne i etterkant av valget i Etiopia i 2005. Myndighetene hadde slått ned på protester på valgresultatet, og de religiøse lederne kom med følgende melding til folk og politikere;

«Fred er det mest grunnleggende behovet for alle mennesker. Likevel hender det at mennesker er uenige, slik vi ser i vår hovedstad nå (...). Vårt land, Etiopia, er kjent for sin multi-religiøse og multietniske sammensetning hvori mennesker og grupper¹⁰ lever i harmoni og gjensidig avhengighet. Vi rådgir politikere til å ære dette og søke etter dette vidunderlige som vi alle deler (...). Vi spør dere (journalister) om å bruke deres noble profesjon til å fremme kjærlighet og enhet mellom våre folk og for å bygge fred og fremgang i vårt land».^{xxxii}

Vi ser i dette utsagnet en meget diplomatisk tilnærming til en betent politisk konflikt, og man kan spørre seg om ikke den vanskelige posisjonen religiøse toppledere har, gjør det vanskelig å snakke om konfliktens virkelige kjerneproblemer. Sett i lys av Lederachs teorier er det mulig at disse lederne er for bundet av sine diplomatiske agendaer som toppledere, til å kunne fremme direkte budskap om fred.^{xxxiii} Man kan tenke seg at slike over-diplomatiske hentydninger til fred og sameksistens, uten anerkjennelse av urett og marginalisering kanskje være med på å legge lokk på virkelige konfliktakser og således bremse legitime protester og forlenge underliggende konflikt drivere.^{xxxiiii}

Når religiøse ledere fremmer fredsbudskap som det over, er det med et mål om å påvirke. Utsagnet over var adressert til både folk, politikere og journalister. I Etiopia har

¹⁰ Oversatt fra "nations, nationalities and people"

religiøse ledere ofte rettet sine fredsbudskap mot folk i selve konflikten. I Asendabo, sør i Etiopia, brøt det ut en konflikt mellom kristne og muslimer. I denne situasjonen reiste kristne og muslimske ledere fra mellomledernivå til konfliktområdet og talte til folk om viktigheten av å leve sammen i fred. En deltager i delegasjonen beskrev prosessen på følgende måte;

«Vi møtte og adresserte ofrene i konflikten på steder der de hadde søkt tilflukt (...). Delegasjonen uttrykte at (konflikt)-situasjonen kunne vært unngått dersom man hadde hatt tidligere informasjon om situasjonen og man kunne ha jobbet sammen med folket der for å bygge fred gjennom å bygge gode relasjoner mellom de lokale gruppene»

Beskrivelsen av situasjonen indikerer en antagelse om at ved å snakke til ulike grupper- og her refereres det til religiøse grupperinger-så kunne de religiøse lederne ha forebygget at situasjonen oppsto. I dette ligger det en tydelig antagelse om at religiøse ledere kan påvirke sine trosfeller i mer fredelig retning.

I Etiopia møter imidlertid antakelsen om at religiøse ledere kan påvirke trosfeller til å støtte fred, én stor utfordring, nemlig sammensmeltingen av religion og politikk på toppnivået i trossamfunnene.^{.xxxiv} I den etiopiske staten er etnisitet og politikk tett sammenvevd, og de religiøse lederne er selv situert i denne konteksten. De er del av dette og kan ikke betraktes som aktører som forvalter et uavhengig og hellig budskap om fred. Siden budskap om fred alltid inneholder politikk, vil også deres budskap oppfattes som del av politiske agendaer.¹¹ Det er nemlig ikke slik at deres stilling som religiøse ledere nøytraliserer de andre konfliktlinjene som er til stede i en gitt kontekst. Å anta at de på en eller annen måte ville være mer nøytrale fordi de er religiøse, er en feilantakelse ifølge de empiriske dataene, der informanter beskriver hvordan de betrakter religiøse ledere som etnopolitiske aktører.^{.xxxv} En protestantisk informant peker på de komplekse konfliktlinjene som er involvert når en religiøs leder engasjerer seg i fredsarbeid, ved å hevde at:

Hvis en religiøs leder snakker om fred, ser folk en etnisk person og vil umiddelbart se etter en etnisk agenda.

¹¹ Selv et budskap om å ikke bruke vold mot andre grupper kan oppfattes som politisk ettersom det på mange måter fraråder politisk, legitim, protest mot det bestående.

Disse funnene understreker de komplekse tolkningene som folk legger til grunn når en religiøs leder snakker om fred. I konflikten i Asendabo synes samme sammensmeltning av religion og etnisitet å ha ligget innbakt i konfliktdynamikken. I Etiopia er politikk, etnisitet og religion veldig tett sammenvevet. Dette er en observasjon vi deler med andre som har forsket på politikk i Etiopia.^{xxxvi} Sett i lys av Lederachs' ulike ledernivåer så ville ikke posisjonen i pyramidene hatt innvirkning på dette, da etnisitet gjennomsyrrer det etiopiske samfunnet, og en leder, uansett nivå, vil oppfattes som mennesker med en etnopolitisk snarere enn en religiøs agenda.

Vi kan gjøre dette poenget enda tydeligere ved å dele et annet utsagn som beskriver hvordan relasjoner mellom stat og religion fremstår for informanter som observerer det interreligiøse fredsarbeidet. Ikke bare anses religiøse ledere som politiske, men også som direkte kontrollert av styresmaktene. En protestantisk religiøs leder mister motet av situasjonen, og forklarer det på denne måten:

De religiøse lederne ser ut som de sitter i offisielle møter; de snakker, og så går de ut. Rådet er det ansvarlige organet, og rådet er egentlig ikke samlet i ånd og tanke. Det ser ut som regjeringen leder dem. Du vet de satt sammen forrige uke; alt jeg hørte, var ministeren som snakket på TV og radio. Ministeren bare dytter dem rundt og minner dem på ansvaret de har, så de fikk egentlig ikke mulighet til å si det de ville si. Derfor mister jeg motet.

Utsagnet hans finner gjenklang hos flere andre, noe som tyder på asymmetriske maktforhold mellom de religiøse lederne og statsmakten.

De religiøse lederne ser ikke ut til å være i stand til å påvirke politikerne i denne konteksten. Tvert imot tilpasser de seg etter den etiopiske statens sikkerhetstiltak og har svært lite manøvreringsrom.^{xxxvii} De mangler derfor mulighet til å påvirke politiske prosesser i tilknytning til interreligiøse konflikter i landet. Begge antakelser om religiøse leders påvirkning på fred krever revurdering og nyansering i det etiopiske tilfellet. Et liknende poeng gjøres av Østebø og Østebø hvor de diskuterer etiopiske religiøse leders mulighet til å arbeide mot kjønnslemlestelse. Dersom man antar at en religiøs leders posisjon gir påvirkningsmuligheter går man glipp av hvor komplekse spørsmål om makt og legitimitet egentlig er, sier de.^{xxxviii} Disse forfatterne understreker også hvordan religiøse ledere engasjert i sosiale prosjekter ses som en forlenget arm av en

undertrykkende stat. De må samarbeide med myndighetene for å kunne arbeide, men oppleves da samtidig av folk som representanter for disse.^{xxxix} Vi skal senere foreslå at teorier om stat og sivilsamfunn (som religiøse ledere kan regnes for å være en del av) kan kaste lys over hvorfor religiøse ledere ikke alltid har gode forutsetninger til å påvirke politiske myndigheter med fredsbudskap. Det kan, kort sagt, hende at de ikke er i stand til å gjøre det, gitt relasjonene mellom stat og sivilsamfunn i konteksten de opererer i.

Antakelsen om at religiøse fredsaktører kan påvirke politikk krever nyansering

Begge prosjektene vi har gitt eksempler fra, inneholder implisitte antakelser om at religiøse ledere kan påvirke politiske fredsprosesser. Derimot antyder analyser av disse prosjektene at de religiøse lederne ikke er i stand til å utøve en slik type påvirkning, og vil skal skissere noen mulige forklaringer på hvorfor dette kan være tilfelle.

Dersom en vil forstå hvilke muligheter som finnes til å påvirke politiske myndigheter i fredsprosesser, kan det være nødvendig å studere relasjonene mellom sivilsamfunn og stat. I enkelte kontekster kan kanskje sivilsamfunn som er tett sammenvevd med det politiske landskapet påvirke politiske prosesser gjennom bruken av sosiale bånd, eller sosial kapital som det gjerne kalles. Ofte forutsetter imidlertid påvirkningsmulighet at de religiøse aktørene har en posisjon som gjør at de politiske myndighetene lytter til dem. I eksemplene vi har lagt fram fra Etiopia og Midtøsten hadde ikke de religiøse lederne den typen posisjon, og ble i stedet dominert av agendaen til de politiske myndighetene.

Religiøse ledere kan i mange tilfeller betraktes som en del av sivilsamfunnet.^{xi} Diskusjoner om maktforhold mellom stat og sivilsamfunn kan derfor kaste lys over religiøse ledes stilling i forhold til staten eller – om du vil – politiske myndigheter. Kjellman og Berg Harpviken hevder at diskusjoner om relasjoner mellom stat og sivilsamfunn har en tendens til å anta et ganske tydelig skille mellom de to sfærene. De hevder at misoppfatningen om at de to sfærene er separate, kan være en etterlevning fra Webers klassiske forståelse av staten som en autonom enhet med evne til å dominere andre sfærer.^{xlii} Dette er et syn som har flere svakheter ifølge dem.^{xlii} Kjellman og Berg

¹² Kjellman og Harpviken viser til Migdals perspektiver om «staten i samfunnet» for å forstå disse samhandlingene mellom stat og sivilsamfunn (Kjellman og Harpviken 2010, 33).

Harpviken understreker at statens og sivilsamfunnets sfærer i de fleste tilfeller er tett sammenvevd.^{xliii} Dette gjør dessuten at vi må forstå samhandlinger mellom stat og sivilsamfunn som pågående møter mellom samfunnsgrupper som konkurrerer om makt og innflytelse.^{xliv}

Det er mulig å tenke seg at det i denne samhandlingen mellom samfunnssfærer, der religiøse ledere samhandler med politiske ledere, kan finnes rom for påvirkning. Som nevnt tidligere, kan det også tenkes at religiøse ledere med sosiale bånd til representanter for staten kan påvirke dem til å følge en fredeligere agenda. Samarbeidet mellom de to sfærene er imidlertid ofte mye mer komplisert enn som så. Både i Etiopia og i Midtøsten er mange av de religiøse fredsaktørene utpekt av statsmakten og er derfor ikke i stand til å utfordre eller påvirke statsmaktens strategier. I den etiopiske konteksten samhandler de religiøse lederne ofte med politiske myndigheter; de involverer seg med dem og samarbeider med dem på relevante områder, sliksom i møter og i media. Den etiopiske staten har imidlertid historisk hatt svært autoritære trekk.¹³ Det vil si at det tilsynelatende er avstand mellom religiøse og politiske sfærer, men i realiteten er den religiøse sfæren i stor grad dominert av politiske agendaer.

I konteksten Israel–Palestina er de religiøse lederne på liknende måte ute av stand til å påvirke politiske fredsprosesser. Skulle religiøse ledere vært i stand til å påvirke interreligiøse relasjoner i denne konflikten, måtte de trolig kunne heve seg over nasjonale politiske agendaer og samtidig ha tilgang til politiske myndigheter. I Israel og Palestina er ikke dette tilfelle. Tvert imot er de aktuelle institusjonene og deres ledere utnevnt av og rapporterer til staten, og er dermed bundet til politiske interesser. Det forventes at ledere av offentlige religiøse institusjoner gjør som de får beskjed om, inkludert å støtte en fredsprosess som av mange kan oppfattes som partisk og illegitim.

Man kan tenke seg at Lederachs pyramidemodell hvor ulike ledernivåer antas å ha ulike muligheter for påvirkning kunne gitt nyanser til forståelsen av religiøse leders rolle for å bygge fred. Lederach tangerer poenget vi reiser her om at samhandling mellom ulike sfærer åpner og lukker muligheter for påvirkning. Sett i sammenheng med

¹³ Som tidligere nevnt er empirien som ligger til grunn for denne analysen er samlet inn før Abiy ble statsminister, fikk fredsprisen og senere ledet landet ut i en dødelig borgerkrig. I vårt syn viser de siste utviklingene fra Etiopia statens evne og vilje til å dominere og undergrave demokratiske prosesser.

Lederach kan man si at Kjellman og Berg Harpviken tilfører et ekstra lag av kompleksitet ved å vise oss at vi må forstå samspillet mellom stat og sivilsamfunn for å forstå påvirkningsmuligheter. Det kan meget vel være at muligheter samhandling mellom sivile-statlige sfærer er ulikt for aktører med ulike posisjoner i religiøse hierarkier. Poenget vi fremmer er at et komplekst analyseapparat må settes i spill for å forstå religiøse aktørers handlingsrom for fred. Et slikt analyseapparat bør, inkludere en forståelse av samhandling mellom stat og sivilsamfunn.

Å anta at religiøse ledere, som sivilsamfunnsaktører, har mulighet til å påvirke politiske prosesser, tar ikke høyde for kunnskap fra vitenskapelige diskusjoner der man beskriver samhandlingen mellom stat og sivilsamfunn som komplisert og ofte asymmetrisk.^{xlv} Den komplekse samhandlingen mellom disse to sfærene, og den realitet at religiøse fredsaktører og deres organisasjoner i noen tilfeller er en del av staten de skal påvirke, må man ta innover seg når man vurderer religiøse lederes evne til å påvirke politiske prosesser i en konfliktkontekst. Vi mener at aktører involvert i interreligiøst fredsarbeid trenger et mer finstemt teoretisk rammeverk for å forstå disse komplekse samhandlingene. Det er prematurt å anta at religiøse ledere de facto har evnen til å påvirke politikk, ettersom evnen til å påvirke vil variere betydelig mellom ulike kontekster avhengig av relasjonene mellom stat og (religiøst) sivilsamfunn i disse kontekstene.

I mer nyere vitenskapelige diskusjoner om religiøst fredsarbeid kommer det nå også til syne en voksende erkjennelse av at relasjonene mellom stat og sivilsamfunn er viktige for å forstå hva religiøse ledere kan oppnå. Professor i sosiologi John Brewer har med sine kollegaer Higgins og Teeney hevdet at for å forstå potensialet for religiøse fredsaktører må initiativene deres vurderes i lys av hvordan de er inngår i en relasjon til staten. Forholdet til staten avgjør, i følge dem religiøse aktørers muligheter til å bidra til fred.^{xlvi} Andre forskere, som for eksempel Katrien Hertog og en av forfatterne av denne artikkelen, har forsøkt å kartlegge hvordan religiøse aktørers relasjon til statsmakten både åpner og lukker muligheter for religiøse fredsaktører.^{xlvii} Disse bidragene støtter argumentet vi legger fram her, nemlig at religiøse fredsaktører ikke opererer uavhengig av komplekse statlige kontekster, men tvert imot befinner seg i, og er en del av disse komplekse relasjonene. De støtter videre viktigheten av å analysere religiøse ledere i

ulike kontekster, fordi disse relasjonene og mulighetene er ulike i forskjellige kontekster. Vårt forslag er at antagelsen om at religiøse ledere kan påvirke politiske fredsprosesser må etterprøves kritisk ved hjelp av et voksende utvalg teorier om samhandlinger mellom stat og sivilsamfunn.

[Antakelsen om at religiøse fredsaktører påvirker trosfeller krever nyansering](#)

I begge prosjektene som er presentert her, ble det antatt at religiøse ledere har evnen til å påvirke trosfeller til å inngå i mer fredelig samhandling med andre religiøse grupper. Denne antakelsen impliserer at en religiøs leder har autoritet til å bevege mennesker som sokner til den religiøse institusjonen han representerer, i en viss retning. Igjen forutsetter dette at den religiøse lederen har makt, og å forstå hva makten til en religiøs leder bygger på, er en krevende og sammensatt øvelse. Vi foreslår at det er avgjørende å forstå legitimitet dersom en vil avdekke hvorfor religiøse ledere ikke alltid har mulighet til å påvirke trosfeller med fredsbudskap, slik det ble vist med de religiøse fredsprosjektene i Midtøsten og Etiopia.

Professor i sosiologi, Morris Zeldich forstår noe som legitimt «dersom det er i samsvar med normene, verdiene, oppfatningene, skikkene og framgangsmåtene som er godtatt av en gruppe».^{xlviii} Dette kan omformuleres fra «er i samsvar» til «oppfattes som å være i samsvar» for å få med det faktum at det er hvordan mottakerne av legitimitet oppfatter ting, som er mest interessant i denne diskusjonen.

Å ha legitimitet som talsperson for fred er fordelaktig for en religiøs leder. Sosiologen Claire Mitchell understreker betydningen av å bli oppfattet som legitim for å ha påvirkning som fredsaktør. Ved å studere organisasjoner i Nord-Irland fant hun ut at ledere¹⁴ ble oppfattet som mindre legitime talspersoner for gruppene de representerte dersom de var med i nettverk sammen med folk fra den andre siden av konflikten.^{xlix} Mitchells poeng er også relevant for religiøse fredsaktører som virker på tvers av trosskillelinjer. For det første gjelder det å være en legitim fredsaktør. For det andre kan legitimitet påvirkes av nettverkene du er med i. For religiøse ledere som virker på tvers

¹⁴ Mitchell studerte ledere som tidligere hadde deltatt som stridende i konflikten men som senere hadde engasjert seg i fredsarbeid.

av trosskillelinjer er dette spesielt viktig, ettersom det kan påvirke legitimiteten å samarbeide med personer som oppfattes å tilhøre en motstående gruppe.

Lederach minner oss på at ulike posisjoner i lederhierarkier kan gi ulike muligheter for påvirkning. Hans poeng har absolutt gyldighet i begge kontekstene vi beskriver her, men bare om det ses i sammenheng med de andre analytiske perspektivene vi presenterer her. For eksempel; fordi etniske skillelinjer er så ettertrykkelig tilstede i dataene vi presenterer i Etiopia, vil forståelsen av posisjon bare gi ett av mange innblikk i en religiøs leders muligheter. Andre kategorier som påvirker legitimitet ville kunne være, relasjon til staten, etnisitet, så vel som til befolkningsgrupper, også de med tilhørighet til lederens religiøse fellesskap. Det har som vi har sett, stor betydning for religiøse ledere i Midtøstens handlingsrom som fredsbyggere. Ett naturlig spørsmål i forlengelsen av dette er om ledere fra grasrotnivå kunne gjort en større forskjell for fred i Midtøsten. Det er vanskelig å svare et entydig ja på dette, da politikk synes å gjennomsyre organisasjoner og relasjoner i hele samfunnsstrukturen. Vårt studium omfatter ikke analyse av alle disse nivåene men vi antar at alle lederposisjoner fra grasrot til toppnivå i noen grad vil oppfattes som politiske og derfor ha ulik legitimitet blant ulike grupper. Det er stor grunn til å anta at derfor er relativt bundet av sin relasjon til det politiske landskapet når de arbeider for fred.

Som de empiriske eksemplene fra både Etiopia og Midtøsten viser, bør ikke legitimiteten til en religiøs fredsaktør som talsperson for fred tas for gitt. I Etiopia ble et nært forhold til statlige myndigheter, blandet sammen med etniske grenser, ødeleggende for de religiøse lederens autoritet og legitimitet når de snakket om fred. I Midtøsten viste gjennomgangen at de aktuelle religiøse lederne manglet troverdighet og evne til å nå strategisk viktige grupper.

Forskning og teori på hva som gir og fjerner legitimitet vil øke kunnskapen vår og hjelpe oss til å forstå det komplekse terrenget religiøse fredsaktører beveger seg i, og hvordan det påvirker deres rolle i fredsarbeid. Å automatisk anta at religiøse ledere kan påvirke trosfeller, er for lettvin. Om vi erkjenner at legitimitet ikke kan tas for gitt, spesielt i en vanskelig og svært politisk situasjon som fredsarbeid alltid er, vil vi få mer

realistiske forventninger når det gjelder hva religiøse ledere kan oppnå når de møter trosfeller med fredsbudskap.

Konklusjon

Diskusjonen har vist at antakelsen om at religiøse ledere kan påvirke egne trosfeller og politiske myndigheter i fredsspørsmål, kan være for optimistisk. Vår analyse av religiøst fredsarbeid i denne artikkelen indikerer at den perennialistiske tilnærmingen som ofte ligger til grunn for slike prosjekter, kommer til kort overfor de komplekse religio-politiske realitetene i mange av verdens konfliktsituasjoner og konfliktkontekster.

Et betydelig antall religiøse fredsinitiativer stammer fra vestlige liberale kristne kontekster med en idealistisk og håpefull, men ikke alltid realistisk tilnærming til religiøse grupper og lederes interesser i andre kontekster. Så langt foreligger det bare anekdotisk bevis for at slike prosjekter har oppnådd resultater, og det gjelder for det meste konflikter der konfliktlinjene ikke sammenfaller med religiøse skillelinjer. Kritiske observatører antyder til og med at muligheten for vellykket religiøst fredsarbeid kan være omvendt proporsjonalt med hvor viktig religion er i konflikten ¹. Det som må tas med i analysen og strategiene når slike prosjekter iverksettes, er det faktum at religiøse organisasjoner er gjenstand for de samme maktkamper og konkurrerende faksjoner vi ser i sekulær politikk eller organisasjonsliv. De befinner seg i de samme samhandlingene mellom sivilsamfunn og stat som andre typer organisasjoner, og i likhet med sekulær politikk går skillelinjene ikke bare *mellom* ulike religioner, men også *innenfor* religioner. ¹⁵

Referanser

Aalen, Lovise. *The Politics of Ethnicity in Ethiopia: Actors, Power and Mobilisation under Ethnic Federalism*. Leiden: Brill, 2011.

Abbink, Jon. "Ethnic-Based Federalism and Ethnicity in Ethiopia: Reassessing the Experiment after 20 Years." *Journal of Eastern African Studies* 5 (November 1, 2011): 596–618.
<https://doi.org/10.1080/17531055.2011.642516>.

Appleby, R. Scott. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000.

¹⁵ Forfatterne erklærer at det ikke foreligger interessekonflikter.

Forfatterne vil gjerne takke alle informantene som deltok i de framlagte studiene fra Etiopia og Midtøsten.

- Birkeland, Dag Fanuel. "Interreligious Dialogue : Messengers of Peace - the Religious Leaders of Ethiopia and Eritrea." D.F. Birkeland, 2011.
- Brewer, John D., Gareth I. Higgins, and Francis. Teeney. "Religion and Peacemaking: A Conceptualization." *Sociology* 44 (2010): 1019–37. <https://doi.org/10.1177/0038038510381608>.
- Galtung, Johan. "Religions Hard and Soft." In *The Ashgate Research Companion to Religion and Conflict Resolution*, edited by In Lee. Marsden (Ed.), 247–63. Farnham: Ashgate Publishing Limited., 2012.
- Hertog, Katrien. *The Complex Reality of Religious Peacebuilding: Conceptual Contributions and Critical Analysis*. Lexington Books, 2010.
- Horsfjord, Vebjørn. "'Shared Religiousness' As a Source of Values»." In *Formatting Religion. Across Politics, Education, Media and Law.*, edited by Marius T. Mjaaland. Ethics, Human Rights, and Global Political Thought. London: Routledge., 2019.
- Johnston, Douglas. "Faith-Based Diplomacy and Preventive Engagement." In *Faith-Based Diplomacy. Trumping Realpolitik*, edited by D. Johnston, 3–29. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.
- Kjellman, Kjell Erik, and Kristian Berg Harpviken. "Civil Society and the State." In *Civil Society and Peacebuilding. A Critical Assessment*, edited by Tania Paffenholz, 29–43. London: Lynne Rienner, 2010.
- Lederach, John Paul. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 1997.
- Little, David. *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*. Cambridge University Press, 2007.
- Little, David., and Scott Appleby Robert. "A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict." In *Religion and Peacebuilding*, edited by Harold G. Coward and Gordon S. Smith, 1–27. New York: State University of New York, 2004.
- Migdal, Joel S. *State in Society : Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge Studies in Comparative Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Mitchell, Claire. "The Limits of Legitimacy: Former Loyalist Combatants and Peace-Building in Northern Ireland." *Irish Political Studies* 23 (February 1, 2008): 1–19. <https://doi.org/10.1080/07907180701767922>.
- Neufeldt, Reina C. "Interfaith Dialogue: Assessing Theories of Change." *Peace & Change* 36 (2011): 344–72. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0130.2011.00702.x>.
- Østebø, Marit Tolo, and Terje Østebø. "Are Religious Leaders a Magic Bullet for Social/Societal Change?: A Critical Look at Anti-FGM Interventions in Ethiopia." *Africa Today* 60, no. 3 (2014): 82–101.
- Pisarska, Katarzyna. "Peace Diplomacy and the Domestic Dimension of Norwegian Foreign Policy: The Insider's Accounts: Peace Diplomacy and the Domestic Dimension of Norwegian Foreign Policy: An Insider's Account." *Scandinavian Political Studies* 38, no. 2 (2015): 198–215. <https://doi.org/10.1111/1467-9477.12042>.
- Powers, Gerard. "Religion and Peace." In *Strategies of Peace*, edited by Daniel Philpott and Gerard Powers, 317–53. New York: Oxford University Press, 2010.
- Steen-Johnsen, Tale. "Oil on Troubled Waters-Religious Peacebuilding in Ethiopia." University of Agder, 2014.
- . *State and Politics in Religious Peacebuilding*. Palgrave Studies in Compromise after Conflict. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Steen-Johnsen, Tale. "The Rhetoric of Love in Religious Peacebuilding." *Journal of Contemporary Religion* 35, no. 3 (2020): 433–48. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1810972>.

- Stensvold, Anne, and Ingrid Vik. "Religious Peacemakers on the International Scene: Hopes and Motivations." *The Review of Faith & International Affairs: Interfaith on the World Stage* 16, no. 3 (2018): 9–22. <https://doi.org/10.1080/15570274.2018.1509288>.
- UNSC. "United Nations Security Council Statement by the President of the Security Council." United Nations Security Council, February 20, 2001. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N01/256/24/PDF/N0125624.pdf?OpenElement>.
- . "United Nations Security Council Resolution 2558." UNSC resolution. United Nations Security Council, December 21, 2020. https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7B65BF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7D/s_res_2558.pdf.
- Vik, Ingrid, and Christian Moe. "Preparing for Peace. Review of the Church of Norway's Inter Religious Dialogue in Israel/Palestine - 1995-2017." Evaluering. Norads Samlede Rapport. Oslo: NORAD, 2017. <https://www.norad.no/om-bistand/publikasjon/2017/preparing-for-peace-review-of-the-church-of-norways-inter-religious-dialogue-in-israelpalestine-1995-2017/>.
- Zelditch, Morris. "Theories of Legitimacy." In *The Psychology of Legitimacy : Emerging Perspectives on Ideology, Justice, and Intergroup Relations*, edited by J. T. Jost and B. Major, 33–54. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ⁱ i.e. Johnston, "Faith-Based Diplomacy and Preventive Engagement."

ⁱⁱ Neufeldt, "Interfaith Dialogue: Assessing Theories of Change," 346.

ⁱⁱⁱ Neufeldt, 345.

^{iv} Neufeldt, 345.

^v Pisarska, "Peace Diplomacy and the Domestic Dimension of Norwegian Foreign Policy: The Insider's Accounts: Peace Diplomacy and the Domestic Dimension of Norwegian Foreign Policy: An Insider's Account."

^{vi} Vik and Moe, "Preparing for Peace. Review of the Church of Norway's Inter Religious Dialogue in Israel/Palestine - 1995-2017."

^{vii} Stensvold and Vik, "Religious Peacemakers on the International Scene: Hopes and Motivations."

^{viii} Horsfjord, "'Shared Religiousness' As a Source of Values," 87–88.

^{ix} Stensvold and Vik, "Religious Peacemakers on the International Scene: Hopes and Motivations," 13.

^x Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*.

^{xi} Appleby, 55.

^{xii} Galtung, "Religions Hard and Soft."

^{xiii} Galtung, 256.

^{xiv} Galtung, 255.

^{xv} Little and Appleby, "A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict"; Little, *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*.

^{xvi} Lederach, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*.

^{xvii} Lederach, 11.

^{xviii} Lederach, 13.

^{xix} Lederach, 14.

^{xx} Lederach, 39.

^{xxi} Lederach, 40.

^{xxii} Lederach, 42.

^{xxiii} Lederach, 43.

^{xxiv} Lederach, 43.

^{xxv} Vik and Moe, "Preparing for Peace. Review of the Church of Norway's Inter Religious Dialogue in Israel/Palestine - 1995-2017.," 19.

^{xxvi} Vik and Moe, 43.

-
- xxvii Vik and Moe, 23.
- xxviii Vik and Moe, 21–22.
- xxix Vik and Moe, 21.
- xxx Steen-Johnsen, *State and Politics in Religious Peacebuilding*, 117.
- xxxi Birkeland, “Interreligious Dialogue : Messengers of Peace - the Religious Leaders of Ethiopia and Eritrea,” 53–54.
- xxxii Lederach, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, 40.
- xxxiii Steen-Johnsen, “The Rhetoric of Love in Religious Peacebuilding.”
- xxxiv Steen-Johnsen, “Oil on Troubled Waters-Religious Peacebuilding in Ethiopia,” 210.
- xxxv Steen-Johnsen, *State and Politics in Religious Peacebuilding*, 104–5.
- xxxvi Abbink, “Ethnic-Based Federalism and Ethnicity in Ethiopia: Reassessing the Experiment after 20 Years,” 596; Aalen, *The Politics of Ethnicity in Ethiopia: Actors, Power and Mobilisation under Ethnic Federalism*.
- xxxvii Steen-Johnsen, “Oil on Troubled Waters-Religious Peacebuilding in Ethiopia,” 284.
- xxxviii Østebø and Østebø, “Are Religious Leaders a Magic Bullet for Social/Societal Change?: A Critical Look at Anti-FGM Interventions in Ethiopia,” 84.
- xxxix Østebø and Østebø, 90.
- xl Steen-Johnsen, *State and Politics in Religious Peacebuilding*, 41.
- xli Kjellman and Berg Harpviken, “Civil Society and the State,” 32.
- xlii Kjellman and Berg Harpviken, 30.
- xliiii Kjellman and Berg Harpviken, 30.
- xliv Kjellman and Berg Harpviken, 33.
- xlv i.e Kjellman and Berg Harpviken, “Civil Society and the State”; Migdal, *State in Society : Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*.
- xlvi Brewer, Higgins, and Teeney, “Religion and Peacemaking: A Conceptualization,” 1022.
- xlvii Hertog, *The Complex Reality of Religious Peacebuilding: Conceptual Contributions and Critical Analysis*; Steen-Johnsen, “Oil on Troubled Waters-Religious Peacebuilding in Ethiopia.”
- xlviii Zelditch, “Theories of Legitimacy,” 33.
- xlix Mitchell, “The Limits of Legitimacy: Former Loyalist Combatants and Peace-Building in Northern Ireland,” 16.
- ¹ see e.g. Powers, “Religion and Peace.”