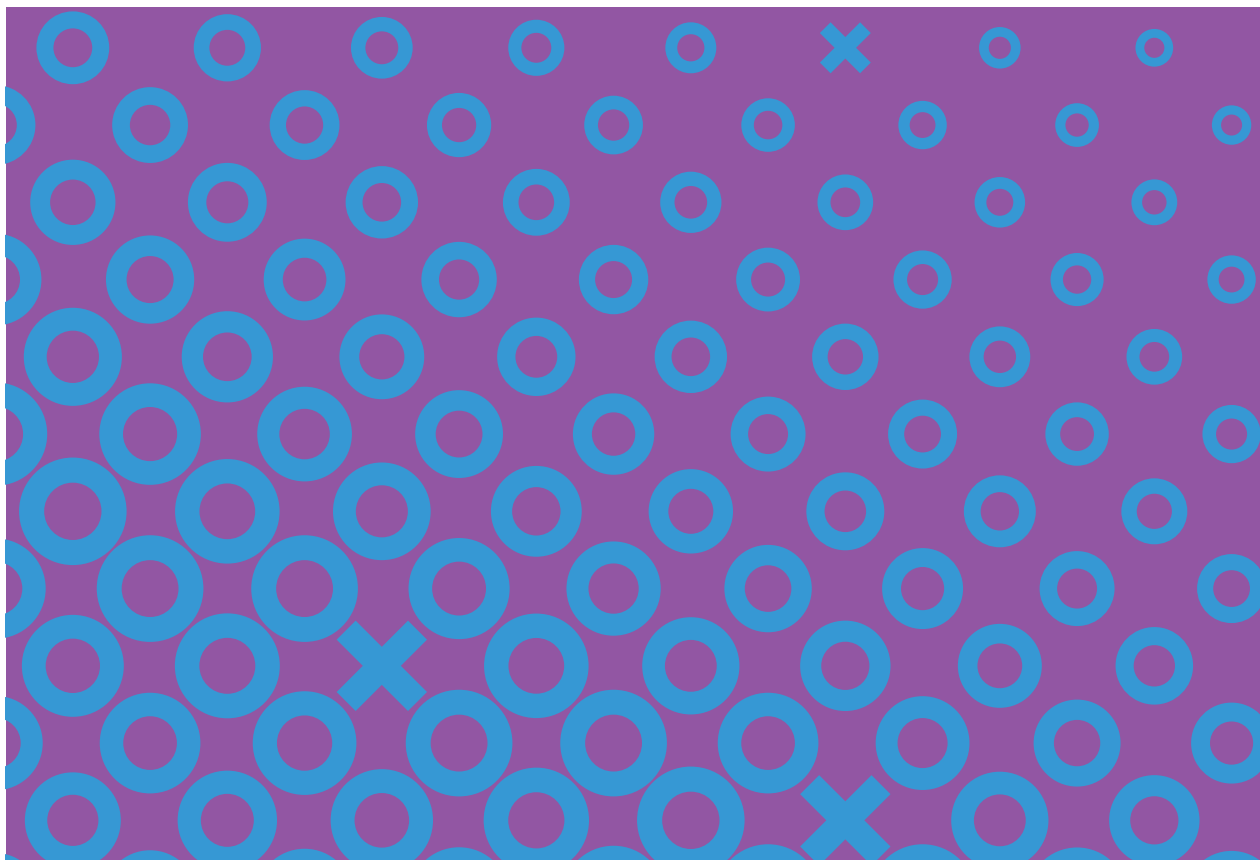




Evangelisch-reformierte Kirche
Schweiz



Frank Mathwig und David Zaugg

Religiöse Konversion

Theologische und rechtsethische
Überlegungen zur Konversionsprüfung
im Asylverfahren

Bern 2023

Inhaltsverzeichnis

1	Vorwort	3	6	Konversion im flüchtlings- und asylrechtlichen Zusammenhang	15
2	Konversion zwischen Theologie, Politik und Recht	3	6.1	Internationales Recht	16
2.1	Konversionsfaktoren	3	6.2	Nationales Recht	17
2.2	Konversion zwischen Theologie und Recht	4	6.3	Konversion als subjektiver Nachflucht- grund	18
3	Konversion zwischen Ereignis und Prozess	5	7	Religiöse Konversion im Asyl- verfahren	20
3.1	Konversionsforschung	5	7.1	Von der Glaubens- und Gewissens- freiheit zur religiösen Identität	21
3.2	Strukturelle Perspektiven	8	7.2	Die religiöse Identität als Verfahrens- gegenstand	21
4	Konversion aus christlicher Sicht	9	7.3	Der subjekt- und gemeinschafts- zentrierte Blick auf Religion	23
4.1	Berufung – Bekehrung – Konversion	9	7.4	Die innere Kohärenz religiöser Über- zeugungen	24
4.2	Konversion und Taufe	11	8	Zusammenfassung	26
5	Die aktuelle Konversions- diskussion	13	9	Abkürzungen	27
5.1	Rückblick	13		Anmerkungen	27
5.2	Zur aktuellen Situation	14			

Impressum

Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz
Genehmigt vom Rat EKS an seiner Sitzung
vom 7. Dezember 2022
Autoren: Frank Mathwig und David Zaugg
Bern 2023

1 Vorwort

Religiöse Konversion beschreibt eine existenzielle Neuorientierung einer Person oder Gruppe, die als fundamentale Zäsur zwischen einem *Davor* und *Danach* erlebt wird. Das *Davor* erscheint aus der Perspektive der neuen Identität als Mangel oder Irrtum. Das gilt für einen Religionswechsel und für die Ablehnung oder Aufgabe jeglicher religiösen Bindung. Konversionsphänomene betreffen ein sehr weites Spektrum zwischen der Aufgabe, Revision, Reformation, Revolution und Neuaneignung eines Glaubens oder identitätskonstituierender Überzeugungen. Aus religionssoziologischer Sicht setzt Konversion einen Raum institutionalisierter Religion voraus, in dem von einer Religion zu einer anderen gewechselt oder eine religiöse Zugehörigkeit aufgegeben werden kann. Zu einem öffentlichen Thema wurde religiöse Konversion im Rahmen der grossen Flüchtlingsströme seit 2015. Die innerkirchlichen Diskussionen beschränkten sich davor auf Fragen der interkonfessionellen Anerkennung der unterschiedlichen Konfessions- und Denominationskirchen und der wechselseitigen Taufanerkennung. Die religiöse Konversion im Kontext von Flucht und Asyl konfrontiert nicht nur den Staat, sondern auch die Kirchen mit einem neuen Thema. Die vorliegende Studie bietet eine Diskussionsgrundlage. Nach einem einführenden Teil über die theologischen und juristischen Herausforderungen (2.), geht es im zweiten Teil um eine kirchlich-theologische Klärung von Konversionsphänomenen (3. und 4.). Der dritte Teil befasst sich aus rechtsethischer und theologisch-ethischer Sicht mit der Konversion im Asylverfahren (5.–7.). Der Aufbau des Dokuments lässt zwei Adressat:innenkreise erkennen: ein kirchliches und ein politisches Publikum. Die inhaltliche Beschäftigung zeigt aber, dass sich das Thema nicht sinnvoll nach Zuständigkeitsbereichen diversifizieren lässt. Vielmehr entspricht es der Situation der Personen, um die es bei der religiösen Konversion im Asyl- und Fluchtkontext geht, dass die kirchliche und die politisch-juristische Seite in ein konstruktives, gemeinsames Gespräch kommen.

2 Konversion zwischen Theologie, Politik und Recht

2.1 Konversionsfaktoren

«Konversion» (lat. *conversio*; Umkehrung, Umwandlung) ist ein komplexer Begriff, der sowohl innere Überzeugungen (Gewissen) und die personale Identität als auch Aspekte familiärer, gemeinschaftlicher, institutioneller

Zugehörigkeit und des sozialen oder gesellschaftlichen Status betrifft.¹ In dem Begriff gehen ursprünglich philosophische und theologische Vorstellungen von persönlicher Um- oder Rückkehr, Transformation oder biografischer Neuorientierung zusammen. Die Bewegung kann in zwei Richtungen verlaufen: zu einem verlassenen Ursprung zurück oder in eine neuartige Zukunft. Konversionsphänomene sind vielfältig und lassen sich in kein festes Schema pressen. Auch wenn bei der religiösen Konversion häufig das Innere der Person im Zentrum steht, finden solche intrapersonalen Ereignisse und Prozesse in einem (religiös-)sozialen Umfeld und in einem politisch-rechtlichen Kontext statt. «Auch individuelle Konversionen sind alles andere als bloss individuelle Entschlüsse und Entscheidungen. Wer konvertiert, hat Erfahrungen und Erwartungen, ist Kind, Heranwachsender, Vater, Mutter, Onkel, Tante, Erbe einer Tradition oder eines Namens oder eines Vermögens, kurz: einer Familie und sozialen Gruppen zugehörig. Derartige Gruppen bilden im Zeitverlauf häufig eine Art kollektiver Identität aus, und durch eine individuelle Konversion kann wiederum das gesamte Beziehungs- und Interaktionsgeflecht der beteiligten Einheiten in seinen Innen- wie Aussenbeziehungen berührt, bisweilen verändert, wenn nicht sogar zerstört werden. [...] Konversionen sind in dieser Perspektive Selbsttransformationen kleinerer und grösserer individueller und kollektiver Systeme in einem umfassenderen sozialen und religiösen Feld von determinierenden Variablen.»² Die Konversion, die eine Person anstrebt und/oder die ihr widerfährt, die sie durchlebt und bekennt, ist weder einsam noch auf die eigene Innerlichkeit beschränkt, sondern mit tiefgreifenden sozialen und öffentlichen Auswirkungen verbunden.

In interkulturellen und interreligiösen Kontexten sind die angemessene Wahrnehmung, Beschreibung, Einordnung und Beurteilung der Motive, Vollzüge, Dimensionen und Wirkungen von Konversion komplex und anspruchsvoll. Deshalb ist von einem weiten und differenzierten Verständnis auszugehen, das nicht auf die eigene Religionsgemeinschaft, das eigene Religionsverständnis und die vertrauten politischen und rechtlichen Strukturen beschränkt bleibt: «Konversionen sind kommunikative, sozial und rechtlich voraussetzungs- und folgenreiche Prozesse in religiös-sozialen Feldern, in deren Verlauf eine mehr oder weniger einschneidende Veränderung der individuellen oder kollektiven Religiosität und/oder ein Wechsel der individuellen oder kollektiven Zugehörigkeit zu einer oder mehreren religiösen Gemeinschaften stattfinden. [...] Derartige Konversionsprozesse haben in der Regel klar identifizierbare Akteure und Beteiligte, weisen oft typische Abläufe

auf, zeichnen sich durch historisch und kulturell sehr unterschiedliche sprachlich-rhetorische Muster (Codes), soziale Übergangsformen (Riten) und spezifische Kommunikationsweisen (Medien) aus, betreffen unterschiedliche Lebensaspekte wie soziale Bräuche, das Ethos und die kognitiven Auffassungen (Lehren), und führen zu vielfältigen Folgen im Leben der betroffenen Personen und sozialen Gemeinschaften.»³

Religion bildet keine gegen aussen abgeschlossene, selbstgenügsame und private Sphäre. Besonders die reformierten Traditionen betonen die unauflösbaren Verflechtungen der religiösen, politischen und gesellschaftlichen Dimensionen des menschlichen (Zusammen-) Lebens. Religiosität ist keine Rolle, die eine Person einnimmt, wie einen Beruf oder eine institutionelle Funktion, sondern eine Lebensform, die untrennbar mit ihrer wesentlich gemeinschaftlichen Identität verbunden ist. Von einer Person ihre religiösen Überzeugungen abzu ziehen, würde bedeuten, aus ihr eine andere Person zu machen. Gleichzeitig kann nicht alles, was die persönliche Identität in ihrem Innersten (*forum internum*) ausmacht, ausserhalb der Person (*forum externum*) erkannt und sichtbar gemacht werden. Weil es vor Gott keine Beobachterinnen oder Beobachter gibt, kann von dem empirisch wahrnehmbaren Verhalten einer Person nicht auf ihre Gottesbeziehung geschlossen werden.⁴ Die An- und Berufung Gottes lässt sich nicht anhand der sichtbaren Wirkungen in der Person bestätigen oder bestreiten. Weil es kein objektives Kriterium gibt, entzieht sich das, was die Konversion einer Person *in ihrem Innersten ausmacht und bestimmt*, einer objektiven Überprüfung. Der im Glauben vorgenommene Unterscheidung der Geister (1Kor 12,10; 1Joh 4,1–6), die im Kirchenrecht und in den Kirchenordnungen sanktioniert werden kann (etwa im Blick auf den Zugang zu und Ausschluss von den Sakramenten) korrespondiert keine staatlich-juristische Kompetenz.

2.2 Konversion zwischen Theologie und Recht

Welche Aspekte des religiösen Glaubens oder identitätsstiftender Überzeugungen sind der staatlichen Konversionsprüfung im Asylverfahren zugänglich? Das Verfahren wirft komplexe Fragen nach dem Gegenstand, den Kriterien und Massstäben sowie den Methoden der Beurteilung auf. Sie wird konzeptionell und methodisch erschwert durch die Konfrontation inkommensurabler normativer Systeme. Kirchlich-theologische und staatlich-juristische Perspektiven treffen konflikt-

reich aufeinander. «Ein erheblicher Teil des Konfliktpotentials, das der behördlichen oder gerichtlichen Überprüfung des Bleiberechtsanspruchs konvertierter Flüchtlinge innewohnt, dürfte daher rühren, dass zwischen Staat und Kirche abweichende Auffassungen und wohl auch Missverständnisse darüber bestehen, was dabei eigentlich (durch die jeweils andere Seite) geprüft bzw. der Prüfung entzogen sein soll. [...] Die Kirchen haben weder Autorität noch Kompetenz, das Bleiberecht einer Person zu prüfen und zu beurteilen, unabhängig davon, ob diese Person getauft ist. Umgekehrt wird im behördlichen bzw. gerichtlichen Verfahren nicht die Gültigkeit der Taufe eines Flüchtlings überprüft, auf die dieser seinen Bleiberechtsanspruch stützt, da diese Frage in das [...] Selbstverwaltungsrecht der Kirchen fällt.»⁵ Aus kirchlich-theologischer Sicht lässt sich nicht überprüfen, was *juristisch* zur Entscheidung ansteht. Umgekehrt bleibt der juristischen Perspektive verschlossen, worum es *theologisch* bei der Konversion geht. Die rechtsstaatliche Perspektive hat bei der Anerkennung einzusetzen, «dass Flüchtlinge durch eine Konversion zunächst von der Möglichkeit zur (religiösen) *Selbstbestimmung* Gebrauch machen, die in ihrer allgemeinen Situation anderweitig, etwa in Hinsicht auf Freizügigkeit und Berufsausübung, oft mehr als eingeschränkt ist».⁶ Die Konversion von Asylsuchenden und Flüchtlingen einerseits und von Einheimischen andererseits unterscheidet sich in zwei wesentlichen Hinsichten: 1. mit Blick auf die Selbstverständlichkeit der Wahl und des Wechsels von religiösen Überzeugungen und Religionszugehörigkeit auf der Grundlage staatlich garantierter Freiheitsrechte und 2. hinsichtlich der Relevanz oder Bedeutungslosigkeit solcher Entscheidungen in einer Gesellschaft, in der diese Rechte unangefochten gelten, eingeschränkt oder verweigert werden. In einer Gesellschaft freier Bürgerinnen und Bürger versteht es sich nicht von selbst, was es bedeutet, wenn einerseits von den rechtsstaatlichen Freiheiten – mehr oder weniger – nur die Wahl und Artikulation der Religion übrigbleiben, oder wenn andererseits selbstverständliche Grundrechte systematisch verweigert werden.

Das Thema Konversion in asylrechtlichen Verfahren konfrontiert Staat und Kirche in doppelter Weise mit einer neuartigen Situation: 1. «Die Kirchen werden dabei ein neues christliches Gemeinschaftsnarrativ antreffen, das mit den Begriffen [traditioneller] Volkskirchlichkeit nicht zu erfassen ist. Asylbehörden und Verwaltungsgerichte müssen die Vorstellung verabschieden, das globale Christentum funktioniere ähnlich behördlich wie ein [...] Landeskirchenamt.»⁷ 2. Kirchen sind herausgefordert, ihre genuin religiösen Vorstellungen von

Glauben und Bekehrung diskursiv in einen verfassungsrechtlich-säkularen Kontext einzubringen. Es geht nicht nur darum, wie eine solche Übertragung möglich ist, sondern auch um den Zweck, der damit verfolgt wird. Umgekehrt sieht sich der Staat mit der ungewohnten Aufgabe konfrontiert, grundrechtlich besonders geschützte Aspekte der Person – Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit – zum Gegenstand rechtlicher Urteilsfindung zu machen. Wie können staatliche Institutionen oder Gerichte über einen Sachverhalt urteilen, bei dem aus verfassungs- und menschenrechtlichen Gründen grösste Zurückhaltung geboten ist? «[D]er Bereich der Person geniesst in der freiheitlichen Grundordnung einen derart hohen Stellenwert und Schutz, dass jeder Versuch staatlicher Annäherung an ihn kritischste Beobachtung verlangt.»⁸ Aus rechtsstaatlicher Sicht sind religiöse Konversionsprüfungen grundsätzlich unmöglich und werden nur unter zwei Bedingungen zur staatlichen Option: 1. wenn die Anliegen und Interessen von Flüchtlingen und Asylsuchenden keinen hinreichenden Grund darstellen, um in der Schweiz leben zu dürfen, und 2. wenn diese Anliegen und Interessen zu menschenrechtlich prekären Konsequenzen in den Herkunfts- und Heimatländern der Flüchtlinge und Asylsuchenden führen, weil sie dort auf eine völlig andere Grund- und Menschenrechtslage treffen würden. Unter diesen Voraussetzungen stellt sich die Frage, wie die rechtsstaatlichen Schutzpflichten gegenüber der einzelnen Person (unabhängig von ihrer Herkunft und ihrem aufenthaltsrechtlichen Status) mit den Eigeninteressen eines Staates widerspruchsfrei zusammengehen können.

Ob hinter der Konversion ein «Bekehrungserlebnis» oder eine «asyltaktische Massnahme»⁹ steckt, lässt sich weder theologisch noch juristisch zweifelsfrei feststellen. Fünf Aspekte sind besonders zu beachten: 1. Was sich zwischen Gott und der Person vor, während und nach der Konversion abspielt, entzieht sich dem kirchlichen und staatlichen Blick. Die kirchliche und staatliche Betrachtung unterscheidet sich nicht in dem, was gesehen wird, sondern in dem Wissen, was nicht gesehen werden kann. 2. Deshalb teilen Kirche und Staat eine Aussensicht, von der nur *auf*, aber nicht *in* die Person gesehen werden kann. 3. Kirchen müssen die staatlichen Institutionen dafür sensibilisieren, was bei der Konversion wesentlich ist, obwohl sie selbst sich einer juristischen Überprüfbarkeit entzieht. 4. Weil nur beurteilt werden darf, was auch überprüft werden kann und worüber dem Rechtsstaat ein Urteil zusteht, müssen die Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen einer rechten Beurteilung der religiösen Konversion einer Person als Asylgrund präzise bestimmt

werden. 5. Im Zentrum stehen die Fragen, auf *welcher Grundlage*, *was*, *wie*, mit *welchen Instrumenten* und anhand *welcher Kriterien* juristisch geprüft und beurteilt werden kann und darf.

3 Konversion zwischen Ereignis und Prozess

Konversion wird greifbar in Geschichte und Geschichten. Historisch beschreibt religiöse Konversion häufig keine individuelle Umkehr, sondern einen kollektiven Vorgang, der überwiegend politisch-rechtlich erzwungen wurde (Völkerwanderung, Konstantinische Wende, Augsburger Religionsfrieden, Westfälischer Frieden, theokratische Systeme, Kommunismus usw.).¹⁰ Die Herrschenden bestimmten über die gültige Religion auf ihrem Territorium, die für die Untertanen verbindlich war (*cuius regio, eius religio*). Der *Konversion im Singular* als *politische Religionsgeschichte* stehen *Konversionen im Plural* als *biografische und soziale Lebensgeschichten* von einzelnen Menschen, Familien oder Gruppen gegenüber. Die Möglichkeit religiöser Konversion als biografisches Ereignis ist eng verbunden mit den staatlich-rechtlichen Voraussetzungen. Die realistische Möglichkeit persönlicher Konversionsgeschichten für die breite Bevölkerung beginnt in Europa erst im Anschluss an den Westfälischen Frieden von 1648 und hängt seither ab von der Geltung der Menschen-, Freiheits- und Persönlichkeitsrechte in den nationalen Rechtsordnungen. Die Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit hat ihren historischen Ursprung in der Forderung nach der Freiheit zur Konversion. In der Konsequenz profiliert die liberale Entwicklung die Einsicht, dass der Staat Gott nicht ins Handwerk pfuschen kann.

3.1 Konversionsforschung

Die moderne interdisziplinäre Konversionsforschung beginnt mit den Arbeiten über religiöse Erfahrung des amerikanischen Philosophen und Psychologen William James.¹¹ Aus religionspsychologischer Sicht versteht er Konversion als Prozess, «in dem ein zuvor gespaltenes und bewusst falsches, minderwertiges und unglückliches Selbst durch den festeren Halt an religiösen Werten zu einem einheitlichen und bewusst richtigen, überlegenen und glücklichen Selbst wird».¹² James orientiert seine radikal individualistische Sicht an den biblischen Quellen und der protestantischen Tradition. Darin folgt ihm der zweite Klassiker der Konversionsforschung des englischen Altphilologen und Theolo-

gen Arthur Darby Nock.¹³ Er versteht Konversion als «Neuorientierung der Seele der Person, ihre bewusste Abkehr von der Gleichgültigkeit oder von einer früheren Form der Frömmigkeit zu einer anderen, eine Wandlung im Bewusstsein der grossen Veränderung durch die Einsicht, dass das Alte falsch war und das Neue richtig ist».¹⁴

Bereits in der frühen Konversionsforschung zeigt sich das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Religion und Konversion.¹⁵ Aus einem Religionsverständnis als persönliche Haltung oder Einstellung folgt eine Deutung von Konversion – «the Pauline paradigm»¹⁶ – als *intrapersonaler* Vorgang. Wird Religion dagegen als wesentlich gemeinschaftliche Praxis definiert, rücken *interpersonale* Aspekte der Konversion in den Vordergrund. Das in den 1960er-Jahren erwachte soziologische Interesse an Konversionsphänomenen führt zu einer weiteren Differenzierung: zwischen einem *pathischen* oder *passiven* Ereignis und einem *aktiven* Vorgang. Neben die Ausdrücke «Konversion» und «Bekehrung» (*conversion*) treten neue Bezeichnungen, wie «Anwerbung» (*recruitment*), «Zugehörigkeit» (*affiliation*) oder «Selbsttransformation» (*self-transformation*). Der letzte Begriff etabliert sich in den 1980er-Jahren im Anschluss an den kultur- und sozialwissenschaftlichen *narrative turn*: «[D]urch «Stories» [kann] die Identität eines einzelnen oder einer Gruppe artikuliert werden. Menschen sind das, was sie in ihrer «Story» über sich sagen (bzw. was zu ihnen gesagt wird) und was sie aus dieser «Story» machen.»¹⁷ Die narrative Perspektive impliziert zweierlei: 1. «Die stories berichten also nicht nur, sondern schaffen Geschichte und Wirklichkeit.»¹⁸ und 2. «Die Vielfalt der miteinander verknüpften stories macht das Gesamt der Wirklichkeit aus.»¹⁹ Vor diesem Hintergrund besteht und manifestiert sich eine Konversion in den Erzählungen der konvertierten Person. «Konversionen benötigen bzw. sind bestimmte oder jedenfalls bestimmbare Mitteilungen oder Konversationen, d. h. sie sind stets ein Fall von *Kommunikation*. Es braucht Mitteilungsformen, Sprachmuster, Bilder und Metaphern, um Konversionen als solche bestimmbar und erkennbar zu machen.»²⁰ Eine Konversion manifestiert sich nicht nur kommunikativ, sondern erschliesst sich im strengen Sinn erst retrospektiv aus der autobiografisch-deutenden Perspektive: «Man erlebt gemäss dieser Auffassung eine Bekehrung erst dann, wenn man über die Bekehrung berichten kann, bzw. wenn man seine Biographie aus einer anderen, neuen Perspektive rekonstruieren kann. Eine Konversionserzählung hat deshalb nicht nur eine «referenzielle», sondern auch eine «konstruktive» psycho-soziale Funktion. Sie «konstruiert» die «voll-

kommene» Bekehrungserfahrung.»²¹ Die narrative Perspektive, die die Person ins Netz ihrer Biografie und ihren autobiografischen Erzählungen rückt, profiliert ein prozedurales Verständnis von Konversion und Bekehrung als «conversion careers»²² und kommt darin der paulinischen Beschreibung von Konversion als ein *dauerhaftes Wachstum* (Phil 1,25; 2Kor 3,18; 8,7; 10,15; 1Thess 3,10) nahe.²³

Konversionsvorstellungen sind wesentlich geprägt von der (religiösen) Gemeinschaft und ihrer Lehre, zu der hin konvertiert wird, sowie von den gesellschaftlichen und kulturellen Hintergründen, in der sie stattfindet. Aktuelle religiöse Konversionsverständnisse kombinieren passive und aktive Elemente. Im Zentrum der soziologischen Konversionsforschung steht weniger die Verursachung – etwa eine göttliche An- und Berufung (*call*) –, sondern das einer konvertierenden Person zurechenbare Verhalten und die daraus für sie und ihr Leben resultierenden persönlichen Konsequenzen und gesellschaftlichen Folgen. Idealtypisch können im Anschluss an das verbreitete Modell von Lewis R. Rambo verschiedene *Phasen* in religiösen Konversionsprozessen unterschieden werden: (1.) Kontextfaktoren (*context*), die die Konversion erleichtern oder erschweren; (2.) die persönliche Lebenskrise (*crises*) durch den Bruch mit der vertrauten Welt; die (3.) die aktive Suche (*quest*) nach Auswegen auslöst; (4.) die Begegnung (*encounter*) mit Personen, die neue Optionen erschliessen; (5.) die Interaktion (*interaction*), bei der neue Identitäten entwickelt werden; (6.) das Engagement (*commitment*), mit der eine Person ihre neue spirituelle Orientierung festigt, und (7.) die Folgen (*consequences*), auf deren Grundlage die Auswirkungen der Konversion evaluiert werden.²⁴ Brock Kilbourne und James T. Richardson fokussieren in einem weitgehend analogen Schema auf die Aktivitäten der *Person*. Danach erfolgt eine Konversion (1.) willentlich, (2.) autonom, (3.) auf der Suche nach Lebenssinn und -zielen, (4.) im Rahmen multipler oder gestufter Konversionsprozesse, (5.) auf der Grundlage rational gedeuteter Erfahrungen, (6.) schrittweise oder kontinuierlich, (7.) in Auseinandersetzungen mit der Gemeinschaft oder Gruppe, der sich die Person zuwendet, und (8.) als ein Überzeugungswandel, der aus einem Verhaltenswandel in der Konvertitenrolle folgt.²⁵ Ob die Selbstdarstellung einer Person in ihrem Reden und Handeln als Konversion gilt, muss vor dem Hintergrund der gesellschaftlich bzw. gemeinschaftlich etablierten Verhaltenserwartungen und -konventionen beantwortet werden. Die methodischen und konzeptionellen Ausdifferenzierungen in der Konversionsforschung lassen sich in der folgenden Matrix zusammenfassen:²⁶

intrapersonal		interpersonal/sozial	
Perspektiven			
Handlungsrichtung	aktiv	<i>Identitätstheorie/Willensfreiheit</i> – intellektuelle oder Selbsttransformation	<i>Interaktionismus</i> – experimentelle Erfahrung – sozialer Anpassungsdruck
	passiv	<i>psychologischer Determinismus</i> – mystisch-spirituelle Erfahrung – Überzeugungswechsel – Affekt – Psychopathologie	<i>sozialer Determinismus</i> – Erweckung – Sozialisation – Deprivation – Zwang
<i>narratives Paradigma</i> (selbst und gemeinschaftlich) erlebte und erzählte (auto-)biografische Konversions-/Bekehrungsgeschichten			
Transformationstyp			
Religiositäts-/Identitätswandel <i>Bekehrung als Religiositätswandel</i>		Religions-/Statuswechsel <i>Bekehrung als Zugehörigkeitsveränderung</i>	
Prozesse			
1. vorgegebene (starke oder schwache) Prägung		1. stabile (rechtliche, soziale) Zugehörigkeit	
2. (individuelle und/oder kollektive) neue Erfahrungen (Krisen, Attraktionen, Grenzüberschreitungen)		2. Ablösung – Umwandlung – Neuorientierung – Grenzüberschreitung	
3. Bildung neuer Formen von Religiosität		3. Zuwendung – Angliederung – Aufnahme	
4. Gegenreaktion: Missbilligung, Sanktion		4. Gegenreaktionen: Achtungsentzug, Sanktionen (wegen Apostasie, Schisma, Blasphemie)	

Die Typologie unterscheidet zwischen den *intrapersonalen* (linke Spalte) und *interpersonalen* bzw. *sozialen* Aspekten (rechte Spalte) von Konversion. Kombiniert mit den Handlungsrichtungen (*aktiv* und *passiv*) ergeben sich vier Konversionstypen (*Perspektiven*), denen je ein Theoriekonzept (*intrapersonal aktiv: Identitätstheorie bzw. Theorie der Willensfreiheit; intrapersonal passiv: psychologischer Determinismus; interpersonal aktiv: Interaktionismus; interpersonal passiv: sozialer Determinismus*) zugeordnet werden kann. Die vier Erklärungsmodelle und die darunter aufgeführten Konversionsmerkmale bilden eine idealtypische Einteilung. Konkrete Konversionen bilden stets Mischformen, die aus der 3.-Person-Perspektive auf der Grundlage der Theoriekonzepte beschrieben und analysiert werden können. Der theoretischen Beschäftigung voraus geht

die Erzählebene (*narratives Paradigma*), auf der die betroffenen Personen aus der 1.-Person-Perspektive sich und ihre Konversion erzählend deuten. Die Unterscheidung zwischen einem persönlichen *Religiositätswandel* und einem häufig sozial, gesellschaftlich und politisch-rechtlich folgenreichen *Religionswechsel* (*Transformationstyp*) reflektiert die individuelle und kollektive Seite von Konversion. Sie spielt bei der Konversionsprüfung im Asylverfahren eine wichtige Rolle im Blick darauf, ob ein individueller Überzeugungswandel als Religionswechsel gelten kann und welche Konsequenzen daraus für den sozialen und rechtlichen Status einer Person folgen oder zu erwarten sind. Damit korrespondiert die analytische Unterscheidung zwischen psychologischen (intrapersonalen) und soziologischen (interpersonalen) Konversionsdynamiken.

ken (*Prozesse*). In Asylverfahren rückt besonders die Frage der *Gegenreaktionen* ins Zentrum, bei der nicht nur die möglichen und erwarteten Folgen erkannt, sondern auch ihr Einfluss auf das Leben der Person sorgfältig prognostiziert und abgewogen werden müssen.

3.2 Strukturelle Perspektiven

Formal beschreibt religiöse Konversion den Übergang von einer Ausgangssituation A hin zu einer Gegenwart B, die rückblickend, von B aus, als grundsätzlich defizitär qualifiziert wird.²⁷ Die Transformation von A nach B ist vielschichtig: 1. Die *Innenseite* der Konversion betrifft die Differenz des Erlebens einer Person oder Gruppe zwischen dem alten Zustand A und dem neuen Zustand B. Der Umbruch kann ausschliesslich aus der 1.-Person-Perspektive (singular/plural) wahrgenommen, erzählt und bekannt werden. Aus der 3.-Person-Perspektive erkennbar wird eine Konversion nur, wenn die beobachtete Person oder Gruppe selbst ihre sichtbaren Verhaltensweisen oder -änderungen als Folge einer religiösen Transformation deklariert und deutet. 2. Die *Aussenseite* der Konversion betrifft ihre Verortung im religiös-institutionellen Kontext alternativer Glaubenssysteme. Die Ausgangssituation A beschreibt dann ein bestimmtes religiöses System (Zugehörigkeit zu der institutionalisierten Religion/Konfession A), das vom Ist-Zustand B als alternatives Glaubenssystem (Nicht-Zugehörigkeit zu der Religion/Konfession A oder Zugehörigkeit zu der institutionalisierten Religion/Konfession B) abgegrenzt ist. In der Aussenperspektive beschreibt religiöse Konversion einen Positionswechsel auf einer Landkarte von Überzeugungssystemen. 3. Die Gegenüberstellung einer Innen- und Aussenseite von Konversion ist für die sozialwissenschaftliche Analyse und rechtliche Beurteilung von Konversionsgeschichten unverzichtbar. Sie entspricht der ethnolinguistischen Unterscheidung zwischen der *emischen* Beteiligungsposition (Ich-/Wir-Perspektive) und der *etischen* Beobachtungsposition (individuelle Sie-/Er bzw. kollektive Sie-Perspektive). Eine Person muss die gemeinschaftlichen Kategorien und Regeln kennen, um einer Kultur als Insiderin angehören zu können. Ausenstehende greifen auf andere, eigene Kategorien und Regeln zurück, «um die Ursachen von Glaubens- und Verhaltensmustern der Beobachteten zu eruieren».²⁸ Entscheidend ist, dass die für die eine Position massgeblichen Kategorien und Regeln für die andere Seite fremd (weil nicht der Kultur zugehörig) oder belanglos (weil für die beobachtende Analyse der Kultur irrelevant) sind. Die Herausforderung der rechtlichen Konversionsprüfung besteht darin, beide Positionen

im Hinblick auf ihre politischen Konsequenzen für die konvertierte Person angemessen zu berücksichtigen. 4. Religiöse Konversion setzt in der Regel dreierlei voraus: (a) die exklusive Unterscheidung zwischen religiösen Institutionen und Gruppen, die es nicht erlaubt, zwei Religionen/Überzeugungssystemen (A und B) gleichzeitig anzugehören,²⁹ (b) die Kohärenz des Glaubens einer Person oder Gruppe mit einem Überzeugungssystem und (c) die Möglichkeit von Personen und Gruppen, zwischen Überzeugungssystemen – entweder freiwillig aus Glaubens-, Gewissens- oder Überzeugungsgründen oder unfreiwillig durch staatlichen oder gemeinschaftlichen Zwang – zu wechseln. 5. Die Unterscheidung zwischen einer Innen- und Aussenperspektive der religiösen Konversion kann von zwei Seiten her hinterfragt werden. Dem ontologischen Denken der Antike war eine solche Differenz fremd und im spätliberalen Individualismus lösen sich beide Sphären tendenziell voneinander ab. Im ersten Fall bilden beide Aspekte die zwei Seiten einer Medaille, sodass eine substantielle Unterscheidung zwischen den inneren Überzeugungen einer Person, ihrem Verhalten und ihrer sozialen Einbettung nicht vorstellbar ist (Zugehörigkeit zu einer Kultusgemeinschaft beruht nicht auf einer individuellen Entscheidung). Im zweiten Fall können religiöse Überzeugungen mit einer Gemeinschaft verbunden sein oder auf das Innere der Person beschränkt bleiben. Umgekehrt können äusserliche religiöse Merkmale und Verhaltensweisen auch anders als religiös motiviert sein. 6. Die religionswissenschaftliche 3.-Person-Perspektive kann nicht beobachten, was die Zugehörigkeit zu einer Religion in den Gläubigen bewirkt (1.-Person-Perspektive) und was – bezogen auf das Christentum – die konstitutive Bestimmung der Einheit von Glaube und kirchlicher Gemeinschaft für das christliche Selbstverständnis (2.-Person-Plural-Perspektive) bedeutet. 7. Die für die christlichen Kirchen konstitutive gemeinschaftliche Wir-Dimension erschliesst sich aus der Anrede Gottes in der 2.-Person-Perspektive («ihr») als Ausdruck des Gottesbundes mit seiner Schöpfung. Sie geht sowohl über die introspektive 1.-Person-Singular-Perspektive («ich») der einzelnen Person und der soziologischen 1.-Person-Plural-Perspektive («wir» der kirchlichen Gemeinschaft hinaus wie über die von einem externen Standpunkt aus beobachtbare 3.-Person-Perspektive («sie»/«die»).

Konversionsdefinitionen und -theorien strukturieren das Feld komplexer Konversionsphänomene, bieten aber kein operationalisierbares Urteilsschema. Vielmehr gilt es, die Vielfältigkeit, Diversität und Inkommensurabilität von Voraussetzungen, Bedingungen und Faktoren zu berücksichtigen, die bei Konversionspro-

zessen relevant sind oder sein können. Jede Konversionsgeschichte ist ein Einzelfall und muss als ein solcher betrachtet und beurteilt werden.³⁰ Im Rahmen von Asylverfahren kommt erschwerend die Tatsache hinzu, dass ein für die entscheidenden Personen häufig fremder, höchst persönlicher Identitätswechsel oder Identitätsfindungsprozess im Hinblick auf eine genauso fremde und befremdliche rechtlich-politische und gesellschaftliche Konstellation im Heimat- resp. Herkunftsland der asylsuchenden Person beurteilt werden muss. Eine hohe Hürde bildet schliesslich die fundamentale Differenz zwischen den eigenen rechtsstaatlichen Strukturen, in denen vor dem Hintergrund der Geltung von Menschenrechten und Religionsfreiheit das Thema Konversion als *politisch-rechtliches Problem* eigentlich unbekannt ist, und den autoritären oder theokratischen Strukturen im Heimat- bzw. Herkunftsland, in dem Staat und Religion nicht getrennt und die rechtsstaatlichen Grund- und Menschenrechte eingeschränkt sind oder verweigert werden.

4 Konversion aus christlicher Sicht

Die kirchliche Reflexion der Konversion im Asylkontext muss bei der Frage nach dem christlichen Verständnis von Konversion und ihrer Bedeutung in kirchlich-theologischen Zusammenhängen ansetzen. Welche Vorstellungen sind mit der Konversion einer Person verbunden und welche Erwartungen folgen daraus im Blick auf den Respekt gegenüber, die Anerkennung von und den Umgang mit der konvertierten Person? Erst anschliessend stellt sich die Frage nach der Relevanz der kirchlich-theologischen Sicht bei der Beurteilung der Konversion im staatlichen Asylverfahren.

Die jüdisch-christliche Bibel enthält eine Vielzahl von Transformationsgeschichten, in denen Gottesbegegnungen existenzielle Veränderungen bewirken, die eine Gemeinschaft als Ganze (Israel), einzelne Personen, Familien («Haus») oder soziale Verbände (Sippe, «Stamm») betreffen. Die christliche Kirche ist – wie die neutestamentlichen Bekehrungsbiografien dokumentieren – aus Konversionsgeschichten hervorgegangen. Nach wie vor und auch zukünftig bleibt sie in individuellen Konversionsgeschichten lebendig, die mit jedem Taufakt symbolisiert werden. Die persönliche Konversion («Bekehrung») wird als Konsequenz aus der Anrede Gottes als «Selbstoffenbarung» und/oder «Berufung» vorgestellt. Konversion geschieht nach christlichem Verständnis «in Christus» durch die Kraft des Heiligen Geistes, der die Menschen mit Christus

verbindet (Joh 15,1–8; Röm 6,4–7; 8,9–11; 2Kor 3,18).³¹ «Wenn in 1 Kor 12, 9 auch der Glaube unter die Gaben des Geistes gezählt wird, so ist dies Ausdruck jener Unverfügbarkeit der inneren Gewissheit, die nicht einfach durch einen Willensakt hergestellt werden kann.»³² Konversion im Sinne einer umfassenden Lebensumkehr hat in der christlichen Lehre und Verkündigung von Anfang an zentrale Bedeutung. Die Notwendigkeit einer Rückkehr zum Schöpfer, zu einem gemeinschaftlichen Leben mit Gott und seinem Volk kommt prominent bei Jesus (Mt 4,17 parr.) und in der apostolischen Verkündigung (Apg 2,38; 3,19) zur Sprache.³³ Im neutestamentlichen Kontext wird dabei an die alttestamentliche Prophetie und die im jüdischen Umfeld rezipierten Konversionsvorstellungen der klassischen Antike angeknüpft (Joel 2,12f.; Am 5,14f.; Sach 1,3; Sir 5,8; 17,21–24).

Die Lektüre der biblischen Geschichten als Konversionserzählungen, kollidiert mit einem neuzeitlichen Verständnis von Konversion, bei der von einer Religion/Konfession A zu einer Religion/Konfession B gewechselt wird. Das Vorliegen religionspolitischer Alternativen war den Menschen der Bibel ebenso fremd wie den Menschen der Reformation. Niemand, der sich im Neuen Testament bekehrte, konvertierte zum Christentum als Alternative zum Juden- und Heidentum. Unterschieden wurde zwischen jüdischen oder nichtjüdischen Menschen, wobei Herkunft und Religiosität aufs engste verbunden waren.³⁴ Erst nachdem das Christentum mit der Konstantinischen Wende zur institutionalisierten Religion geworden war, macht die Rede von der Konversion Sinn, etwa in der Biografie von Augustinus, der vom manichäischen zum katholischen Christentum übertrat.³⁵ Das Gleiche gilt für Konversionen während der Reformationszeit, in der weder ein Konfessionalismus im modernen Sinn existierte noch die Reformatoren einen solchen beabsichtigten.

4.1 Berufung – Bekehrung – Konversion

Im Gegensatz zu Sprachen, die sich an den singulären lateinischen Ausdruck *converto* anlehnen (engl. *conversion*; frz. *conversion*), verfügt die deutsche Sprache über die beiden Begriffe «Konversion» und «Bekehrung».³⁶ Hinzu tritt der häufig als Alternative vorgestellte Ausdruck «An-» oder «Berufung» (*call*).³⁷ Massgeblich geprägt wurde das christliche Konversions-/Bekehrungsverständnis durch das Damaskus-Erlebnis des Paulus (Apg 9,1–19; 22,4–16; 26, 9–19; vgl. Gal 1,11–17; vgl. Röm 1,5; 1Kor 9,1; 15,8–10; 2Kor 4,6; Gal 2,19f.).³⁸ In der Bibel wird Konversion als Rückkehr

der Menschen zu ihrer ursprünglichen geschöpflichen Beziehung zum Schöpfer verstanden, die nicht selbst vollzogen, sondern allein durch Gott bewirkt wird. Zentral ist das von Paulus profilierte soteriologische Kontrastschema zwischen «Vorher» und «Nachher»:³⁹ Gott hat uns «in seiner grossen Liebe [...] mit Christus zusammen lebendig gemacht, obwohl wir tot waren in unseren Verfehlungen» (Eph 2,4f.). «Ihr habt doch den alten Menschen mit all seinem Tun abgelegt und den neuen Menschen angezogen, der zur Erkenntnis erneuert wird nach dem Bild seines Schöpfers.» (Kol 3,9; vgl. Eph 4,22–24) Die Konversion hat ethische Konsequenzen für die praktische Lebensführung (Röm 1,29–31; 1Kor 6,9f.; Kol 3,5). Diese betreffen einerseits die *kognitive* Dimension der Gotteserkenntnis – «jetzt aber, da ihr Gott kennt, vielmehr von Gott erkannt worden seid» (Gal 4,9) – und andererseits die *ekklesiologische* Verortung des Glaubens – etwa in der negativen Formulierung: «fern von Christus [...], ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und Fremdlinge, nicht einbezogen in die Bundesschlüsse der Verheissung, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt» (Eph 2,12).

Ein zentrales Merkmal biblischer Konversionsgeschichten betrifft die für den christlichen Glauben fundamentale *Grundlosigkeit* der Gottesbeziehung. Was Gott in einer Person bewirkt, kommt ihr von aussen zu (*extra nos*) und kann weder aktiv angestrebt noch rational begründet werden. Handlungsgründe sind auf ein willentliches, absichtliches und zurechenbares (menschliches) Verhalten bezogen und nicht darauf, was diesem Handeln vorausgeht und nicht aktiv eingeholt werden kann. Es gibt keine (weltliche) Instanz, für die eine solche Begründung relevant wäre, die sie einfordern oder beurteilen könnte. Auch die christliche Taufe und Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft beruht nicht auf den rational geprüften Argumenten der taufwilligen Person. Zwar folgt die Taufe nicht automatisch auf das Begehren einer taufwilligen Person, sondern setzt in der Regel eine Glaubensschulung und Abklärung des Wunsches voraus (Katechumenat). Damit wird aber nicht infrage gestellt, dass Glaube und Gotteserfahrungen als identitätsstiftendes Beziehungserleben nicht begründet, sondern nur erzählt (bekannt) werden können.

In den christlichen Konversionsverständnissen verdichten sich die grundlegenden Einsichten zur Gottes-, Glaubenslehre, Soteriologie, Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie und Anthropologie wie unter einem Brennglas. Unabhängig davon, wie Konversion, Bekehrung, Berufung, Wiedergeburt usw. im Einzelnen

verstanden werden, geht es in allen Hinsichten um die Begegnung Gottes mit den Menschen, ihre Signifikanz, Relevanz, Bedeutung und ihre Wirkungen auf die Person und ihr Leben: die existenzielle Selbstentfremdung, der Bruch mit der Kontinuität, die gewaltige Irritation menschlicher Normalität, die alles verändernde Unmittelbarkeit und Unbedingtheit, die unerklärbare Begabung, sich und die Welt mit anderen Augen sehen zu können, und die Bestimmung durch einen das gesamte Leben umfassenden Auftrag. Konversionen werden als «positive Sinnentwicklung im umfassenden Sinne erfahren [...]. Es gibt kein öffentliches Konversionszeugnis, das nicht von Lebensgewinn erzählte.»⁴⁰ Darin kommt das widerständige Geheimnis des Unerklärlichen und Wunderbaren zum Ausdruck, das die Frage offenhält, wer eigentlich das handelnde Subjekt des Geschehens ist. Jede Wahrnehmung, Erinnerung und Erkenntnis erscheint – mit den Worten des Paulus – als rätselhaftes Spiegelbild, weil die Begegnung gebrochen bleibt, solange sich Gott und Menschen nicht «von Angesicht zu Angesicht» begegnen (1Kor 13,12).

Die Vielschichtigkeit von Konversion und Bekehrung spiegelt sich bereits in den Selbstzeugnissen des Paulus über seine Bekehrung (bes. Gal 1; Phil 3) wider und bestimmt die kirchlich-theologischen Deutungen bis in die Gegenwart.⁴¹ Im Kern geht es um die Frage, ob das Damaskuserlebnis des Paulus eine «Bekehrung» im modernen Sinn eines radikalen Glaubens- oder Religionswechsels darstellt oder eine «Berufung» im Sinn einer besonderen Beauftragung innerhalb des gleichen «Religionssystems». Steht das Transformationserlebnis für einen Bruch mit einem Glaubenssystem oder für die religiöse Kontinuität? Der schwedische Neutestamentler Krister Stendahl hatte die traditionelle Vorstellung von der Bekehrung des Paulus kritisiert, weil ein Religionswechsel fehle und das Damaskuserlebnis vielmehr an die Kontinuitätsdynamik alttestamentlicher Profetenberufungen (vgl. Jes 49,1.6; Jer 1,5) erinnere. Dagegen argumentierte die amerikanische Neutestamentlerin Beverly Roberts Gaventa ein Jahrzehnt später für ein differenziertes Verständnis von Konversion als a) fortschreitenden Wachstumsprozess (*alternation*), b) radikalen Bruch (*pendulum-like conversion*) und c) Transformation als umfassenden kognitiven Wandel (*cognitive shift*), der die Vergangenheit nicht hinter sich lässt, sondern diese reinterpretiert in die neue Gegenwart hinein Holt.⁴² Paulus macht nicht aus der Not eine Tugend («from plight to solution»), sondern erst die Tugend hat ihm die eigene Not vor Augen geführt («from solution to light».⁴³ Gaventa deutet das Damaskuserlebnis als Transformation, bei der Paulus seinen jüdischen Glauben nicht aufgibt, diesen aber

einer radikalen Revision unterzieht. Der amerikanische Religionsgeschichtler Alan F. Segal hat daran anschliessend für ein Bekehrungsverständnis argumentiert, bei dem sich Paulus mit seiner *Berufung* zur Mission aktiv vom jüdischen Pharisäertum zur apokalyptisch-jüdischen Sekte des entstehenden Christentums *bekehrt* habe.⁴⁴ Gegen ein alternatives (entweder Bekehrung oder Berufung) und ein Doppelverständnis (sowohl Bekehrung als auch Berufung) des Damaskuserlebnisses hat Paula Fredriksen grundsätzliche Einwände erhoben. Konversionsberichte seien niemals uneigennützig, sondern verfolgten – wie die amerikanische Historikerin am Beispiel von Augustinus zeigt – ein spezifisch kirchlich-theologisches Anliegen, das aus der Konversion folge.⁴⁵ Der amerikanische Neutestamentler Larry W. Hurtado hat Fredriksens Kritik gewissermassen umgekehrt. Moderne soziologische Konversionskonzepte gingen von anderen Voraussetzungen aus, sodass sie auf die Situation des Apostels nicht anwendbar seien. Paulus deute sein Erlebnis als individuelles Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes, aus dem der Apostel nach eigenem Zeugnis (Gal 1) weniger als Bekehrter, denn als religiöse «Gründungsfigur» hervorgeht.⁴⁶ Gestützt auf diese Deutung unterscheidet Gerhard Theissen drei Entwicklungsphasen der paulinischen Konversionskarriere: a) seine Entwicklung im Judentum zum Fundamentalismus; b) seine Bekehrung zum Christentum und c) seine Bewahrung der Toleranz im Christentum.⁴⁷ Quer zu den Statusdebatten über Bekehrung und Berufung steht der integrative ritualtheoretische Ansatz von Christian Streck. Im Anschluss an die Arbeiten des schottischen Anthropologen Victor W. Turner über Liminalität und *Communitas* rekonstruiert der deutsche Neutestamentler das paradigmatische Konversionserlebnis des Paulus als eine andauernde gemeinschaftliche Schwellenexistenz (*Parusie*).⁴⁸ «Paulus ist der Überzeugung, dass die Welt in einem fundamentalen Wandel begriffen ist, ein Wandel, der eine essentielle Umformung des Individuums und des sozialen Miteinanders einschliesst und der seinen Grund in der Transformation Christi in Tod und Auferstehung hat. Die Paulusbriefe sind folglich von einer spezifisch liminalen Selbst-, Welt-, und Zeitwahrnehmung geprägt. [...] Die Christusgläubigen sind bei Paulus sozusagen Schwellenwesen, die weder hier noch dort sind und die in gewisser Weise «zwischen den von Gesetz, Tradition, Konvention und Zeremonial fixierten Positionen» existieren.»⁴⁹

In der Interpretationsgeschichte der paulinischen Konversionserzählung spiegelt sich die jeweilige historische Situation der Kirchen mit ihren theologischen Programmen, Kirchenverständnissen, Gottes- und

Menschenbildern wider. Tendenziell fokussieren Bekehrungsdeutungen auf die einzelne Person, während Berufungskonzepte die gemeinschaftliche Dimension des Glaubens hervorheben. Je weniger ein Glaube in der Gesellschaft verankert ist, desto stärker wird die Konversion als radikaler biografischer Bruch stilisiert und umgekehrt. Abhängig von der theologischen Hintergrundtheorie wird die Zäsur entweder als passives von aussen bewirktes Ereignis (Offenbarung) oder als stärker aktiver Prozess verstanden. Unabhängig davon werden die Aussenwirkungen einer Konversion stets im Horizont von kulturellen Traditionen und Ordnungen greifbar. So konventionell deshalb Konversionsgeschichten *aussehen*, so wenig lässt sich dasjenige, was die religiöse Transformation in einer Person *auslöst*, mit und aus ihr *macht*, in konventionelle Kategorien und Schemata fassen. Die religiöse Identität einer Person erschliesst sich von innen nach aussen und nicht umgekehrt.

4.2 Konversion und Taufe

Die Diskussionen um Konversion und Asyl in Kirche und Staat entzündeten sich in der jüngsten Vergangenheit vor allem an dem Taufbegehren von asylsuchenden Personen. In einer christlich und kirchlich geprägten Kultur bildet die Taufe weniger eine bewusste Zäsur und einen Statusübergang (Initiation) als ein Ritual in einem sozialisationsgeschichtlichen Kontinuum. Bei der Kindertaufe stellen (idealtypisch) Eltern, Patinnen und Paten für sich und das neugeborene Kind die Kohärenz und Kontinuität mit einer ihnen vertrauten kulturellen Tradition her. Dagegen stehen bei der Taufe im Kontext der Konversion zum Christentum die Inkohärenz und der Bruch mit der eigenen kulturellen Herkunft und Community im Zentrum. Im Gegensatz zur Säuglingstaufe folgt die Taufe dem konkreten Glaubensentschluss der taufwilligen Person.⁵⁰

Obwohl immer mehr Eltern ihre Kinder nicht taufen lassen und auch Eltern auch aus explizit religiösen Gründen darauf verzichten, bildet die Säuglingstaufe nach wie vor den Normalfall in den drei Landeskirchen. Anstelle einer Bekehrung, eines Taufbegehrens und Christusbekenntnisses übernehmen die Eltern, Taufpatin und der Taufpate die Aufgabe, das getaufte Kind «auf dem Weg der christlichen Initiation»⁵¹ zu begleiten. Die Taufe ist gleichzeitig ein *Akt* der «Eingliederung in den «Leib Christi» und der Aufnahme in die Gemeinschaft Jesu Christi» und setzt einen *Prozess* der «Einführung in die Gemeinschaft der Getauften» in Gang.⁵² Aus funktionaler Sicht verläuft der christliche Initiations-

prozess bei der Säuglingstaufe von der Taufe über die kirchliche Unterweisung (KUW, Katechese) zur Bestätigung der Taufe durch die getaufte Person (Konfirmation). Bei der Erwachsenen- bzw. Glaubenstaufe verläuft der Weg umgekehrt von der Katechese zur Taufe. Nicht die Reihenfolge der Elemente «Glaube, Taufe, Mahlfeier, christliche Unterweisung bzw. Bekenntnis» ist entscheidend, aber dass sich alle Aspekte «auf dem Glaubensweg eines Menschen wiederfinden».⁵³

«Die Taufe ist Gabe und Anspruch zugleich nicht nur für den Täufling, sondern auch für die Pfarrerinnen und Pfarrer, die Taufen durchführen. Diese tragen eine besondere Verantwortung für die Lehre und Praxis der Taufe, die eine sorgfältige Vorbereitung erfordert. [...] Durch die engagierte Vorbereitung der kirchlichen Handlung nehmen die Pfarrerinnen und Pfarrer, aber auch die Täuflinge oder die Eltern und Paten ihre Taufverantwortung wahr.»⁵⁴ Die in Bezug auf die Säuglingstaufe geforderte Verantwortung gilt im übertragenen Sinn auch für die Erwachsenen- bzw. Glaubenstaufe und betrifft dort in besonderer Weise die taufwillige Person. Die Taufe ist untrennbar verbunden mit einer Glaubenspraxis, die sich nicht spontan oder intuitiv ergibt, sondern als umfassende Lebensorientierung auf Grundlage der biblischen Zeugnisse gemeinschaftlich gelernt und eingeübt wird. Das Taufbegehren einer Person gilt als – auf Gottes Anruf antwortende – Bejahung dieser Orientierung und Praxis. Das setzt ein Wissen darüber voraus, welchen Schritt eine Person tut und auf welchen Weg sie sich begeben wird. Aus der Vermittlung von und Auseinandersetzung mit den biblischen Grundlagen und kirchlichen Traditionen resultieren keine spezifischen Kompetenzen, die im Asylverfahren abgefragt werden können und anhand derer auf die religiösen Überzeugungen der Person zurückgeschlossen werden kann. Sie bilden keine Massstäbe für eine Beurteilung Dritter, sondern dienen zur gewissenhaften Selbstklärung und -prüfung der Entscheidung der taufwilligen Person. Dieser Klärungsprozess unterstreicht die einschneidende Bedeutung und Ernsthaftigkeit der Taufentscheidung. Deshalb verlangt er aus kirchlicher Sicht besondere Sorgfalt und eine intensive kirchliche Begleitung. Der Prozess darf nicht wegen einer äusseren Drucksituation abgekürzt oder übersprungen werden.

Nach reformiertem Verständnis wird in der Taufe «das Evangelium Jesu Christi der einzelnen Person zugesprochen und zugeeignet». Die getaufte Person «erhält dadurch Anteil am Heil, das vier wesentliche Aspekte umfasst [: ... d]ie Eingliederung in den Leib Christi [, ... d]ie Abwaschung und Vergebung der Sünde [, ... d]ie Begabung durch den Heiligen Geist [und ... d]ie Erneuerung

des Lebens».⁵⁵ Die Taufe ist Kennzeichen der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche und identitätsstiftendes Merkmal: «Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus.» (Gal 3,27f.) Mit der Taufe vollzieht sich ein Identitätswechsel,⁵⁶ den der Apostel Paulus als Mitgliedschaft der himmlischen Bürgerschaft beschreibt: «Ihr seid also nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, ihr seid vielmehr Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes.» (Eph 2,19) Aus christlich-kirchlicher Sicht bilden Glaube und Taufe eine untrennbare Einheit, die von Gott bewirkt wird. «In der Taufe kommen also die Liebe Gottes und die glaubende Antwort des Menschen zusammen. Sie vereint diesen mit der taufenden Gemeinde und alle Christen miteinander so, dass sie als die eine Kirche Jesu Christi existieren. Als ein «Bund der Einheit» unter Christen verweist die Taufe auf Jesus Christus als Fundament dieser Einheit».⁵⁷

Theologisch und rechtlich grundlegend ist die Unterscheidung zwischen den mit der Taufe vergebenen Bürgerinnenrechten im Gottesreich (*civitas Dei*), das mit der Geburt Jesu Christi in der Welt angebrochen ist, und den Rechten, die ein weltlicher Staat (*civitas terrena*) seinen Bürgerinnen und Bürgern gewährt. Die Identitätskarte für das Gottesreich betrifft die Botschaft vom ewigen *Heil*, das die Bibel bezeugt und die Kirche verkündigt. Sie hat nichts zu tun mit der *Sicherheit*, die ein nationaler Pass und eine staatliche Aufenthaltsbewilligung in Aussicht stellen. Deshalb führt die Vermischung der kirchlich-theologischen Tauffrage mit der Frage nach der Konversion als Asylgrund in die Irre. «Zwar mögen sich für einen Täufling, der ein Asylverfahren durchläuft, besondere Folgen aus dem Taufakt ergeben. Dennoch gilt grundsätzlich: Die Taufe von erwachsenen Asylsuchenden ist nichts anderes als die Taufe eines anderen Erwachsenen. Wie für jede Taufe sind auch für die Taufe von Asylsuchenden formale Kriterien zu beachten.»⁵⁸ Die Kirche orientiert ihre Taufpraxis ebenso wenig am staatlichen Recht wie umgekehrt der Staat seine Asylpraxis am kirchlichen Taufverständnis. Beide bestehen unabhängig voneinander und jede Einmischung wäre fatal für beide Seiten. Würden aus der Taufe (bleibe-)rechtliche Ansprüche abgeleitet, die juristisch eingeklagt, angefochten und abgewiesen werden könnten, verlöre das Taufsakrament seinen konstitutiv unwiderruflichen und unaufhebbaren Charakter. Sie wäre im Kern nicht mehr als ein einseitig zugestanderener und ebenso einseitig auflösbarer Mitgliedsstatus.

Wichtige Impulse liefert das kirchlich-theologische Taufverständnis dagegen für die im Asylverfahren virulente Frage nach dem Verhältnis von innerem Glauben und äusserem Leben. Die christliche Taufe begründet und bestätigt den liminalen Status christlicher Existenz, der in den biblischen Texten mit ungewöhnlichen Begriffen – «da ist weder [...] noch [...]» (Gal 3,28), «Wiedergeburt» (2Kor 5,17), «neuer Mensch» (Eph 2,15) oder «Christus anziehen» (Röm 13,14; Gal 3,27) – charakterisiert wird. In der Taufe wird ein Mensch nicht einfach zu einem anderen, wie die Anhängerin einer Partei zur Sympathisantin einer anderen oder ein glühender Fleischliebhaber zum Veganer wird. Treffender ist der auch biblisch verwendete Vergleich mit Ehe und Familie: Rechtlich wechselt ein Paar bei seiner Heirat seinen Status, aber die verheirateten Personen sind nicht nur zwei ehemalige Einzelpersonen in einer veränderten familienrechtlichen Konstellation, sondern durch die Heirat qualitativ andere, indem sie «eins werden» (Gen 2,24; Mt 19,5). Ein Elternteil ist nicht nur eine weibliche oder männliche Person, zu der ein Kind hinzukommt, sondern die Mutter- resp. Vater-Kind-Beziehung macht aus der Ursprungsperson eine andere. Die personale Identität der Mutter oder des Vaters wird wesentlich geprägt durch das, was ihre bzw. seine Beziehung zur Person des Kindes aus ihr resp. ihm macht. Personale Identität ist relational und bildet sich dynamisch *zwischen* den Personen heraus. Wenn ein Elternteil «ich» sagt, referiert es nicht mehr – wie zuvor als die Frau oder der Mann – ausschliesslich auf sich selbst. Gleiches gilt für die christliche Taufe, die der englische Theologe Paul S. Fiddes als «Rendezvous zwischen einem gnädigen Schöpfer und einer glaubenden Schöpfung» und als «Schnittpunkt von Gnade und Glaube» beschreibt.⁵⁹ Wie die Schwangerschaft und die Geburt eines Kindes den lebenslangen und unumkehrbaren Identitätsprozess einer Frau oder eines Mannes als Mutter oder Vater in Gang setzen, bildet die Taufe den Ausgangspunkt für einen lebenslangen «Prozess christlicher Initiation»,⁶⁰ eine Reise der sakramentalen Initiation (*journey of sacramental initiation*).⁶¹

Hennig Theissen bemängelt die asylrechtliche Gleichbehandlung von sexueller und religiöser Diskriminierung, die ungerecht sei, «weil niemand seine sexuelle Orientierung in gleicher Weise wechseln kann wie die Religion».⁶² Die Kritik verfehlt aus drei Gründen die Pointe des biblisch-theologischen Taufverständnisses:⁶³ 1. Die sexuelle Orientierung lässt sich ebenso wenig von der *Identität* einer Person subtrahieren wie ein Glaube, der eine Person vollständig bestimmt. Ein Mensch, der ganz und gar aus seinen religiösen Überzeugungen heraus lebt, ist nicht frei, seine Religion zu

wechseln.⁶⁴ Es geht nicht um die blossе Zugehörigkeit zu einer Institution oder Gemeinschaft, sondern um das, was diesen Menschen in seinem Kern ausmacht. Die Person wäre ohne ihren Glauben und ihre religiöse Zugehörigkeit eine völlig andere. 2. Die *Identität* einer Person beschränkt sich nicht auf ihre Innerlichkeit, sondern drückt sich darin aus, als die Person, wie sie von Dritten wahrgenommen und *identifiziert* wird. Intrapersonale Identität und interpersonale Identifikation stehen in einem unauflösbaren Resonanzverhältnis. In beiden Fällen – der sexuellen Orientierung und der religiösen Identität – geht es um die konstitutive *soziale Dimension* personaler Identität. Der Vorschlag, die religiösen Überzeugungen auf das stille Kämmerlein zu beschränken, wäre damit genauso diskriminierend wie die Forderung, die eigne sexuelle Orientierung für sich zu behalten.

5 Die aktuelle Konversionsdiskussion

«Verfolgung aus Gründen der Religion zählt zu den ältesten Fluchtgründen der Menschheitsgeschichte. Immer wieder werden Menschen wegen ihres Glaubens verfolgt. Oft führen die Verfolger dafür ihrerseits religiöse Motive an. Hinzu kommen häufig politische Motive. Je enger Staat und Religion miteinander verbunden sind, desto häufiger sind Andersgläubige Verfolgung ausgesetzt. Religion wird hier instrumentalisiert, um den Staat zu legitimieren und der Gemeinschaft Identität zu geben. Die Ablehnung der offiziellen Religion wird daher häufig als Illoyalität aufgefasst und entsprechend geahndet. Fällt die religiöse mit ethnischer Zugehörigkeit zusammen, kann dies zur Verfolgung ganzer Bevölkerungsgruppen führen. [...] Die Schweiz hat im Laufe ihrer Geschichte wiederholt Menschen, die wegen ihrer Religion verfolgt wurden, Asyl gewährt. Die Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft enthält eine detaillierte Beschreibung der Religionsfreiheit (Art. 15 BV). Die Schweiz ist zudem Vertragsstaat der Genfer Flüchtlingskonvention. Sie erkennt Verfolgung aus Gründen der Religion als Fluchtgrund an (Art. 3 AsylG) und gewährt den Betroffenen Asyl (Art. 2, 3 [1] AsylG).⁶⁵

5.1 Rückblick

Die aktuelle Konversionsdiskussion beginnt mit den 2015 dramatisch ansteigenden Flüchtlingsbewegungen aus dem Mittleren Osten nach Europa. Den politischen Hintergrund bildeten die Machtergreifung und

-ausweitung des Islamischen Staats (IS) im Irak und in Syrien und die gleichzeitig einsetzende Flucht von Menschen christlichen Glaubens aus dem Iran. Die aktuelle Konversionsdiskussion betrifft fast ausschliesslich den Wechsel vom islamischen zum christlichen Glauben – entweder als Fluchtgrund von Personen, die aufgrund ihres christlichen Glaubens fliehen mussten, oder als Nachfluchtgrund von Personen, die während oder nach ihrer Flucht zum Christentum konvertiert sind. Damit verschiebt sich das Thema «Konversion» zunehmend von der inner- resp. interreligiösen in die politisch-juristische Sphäre. Ein politisches und juristisches Verständnis von Konversion ist gegenüber einem religiösen Begriff enger gefasst. Während der religiöse Blick darauf gerichtet ist, was der Glaubenswechsel mit der *inneren* Person (*forum internum*) macht, fokussiert die politische und juristische Perspektive auf die *äusseren* Konsequenzen (*forum externum*), die sich aus dem Wechsel/Ablegen einer Religion für die Person ergeben. So selbstverständlich die Religionsgemeinschaft vom «Inneren» der Person ausgeht, so kategorisch beschränkt sich die Sicht des Staates und seiner Institutionen auf ihr «Äusseres».

«Es ist offensichtlich, dass in der Gegenwart Konversionen – in der dreifachen Gestalt von Bekehrungen, Kirchen- (bzw. Konfessions-) und Religionswechsel – unter allen interreligiösen Konfliktursachen als wahrscheinlich grösste Bedrohung des Bestandes und der Identität von Religionsgemeinschaften wahrgenommen wird.»⁶⁶ Die in liberalen Gesellschaften garantierte Religionsfreiheit, die den Wechsel und das Ablegen einer Religion selbstverständlich einschliesst, gilt in vielen Ländern nicht. Zwar kann die Konversion toleriert werden, «aber die grundsätzliche Anerkennung einer solchen Möglichkeit und deren Verwirklichung stossen in den meisten Religionsgemeinschaften auf Ablehnung. [...] Dies kann nicht verwundern, weil und soweit zu den Merkmalen der meisten organisierten Religionen ein Anspruch auf Richtigkeit, Verbindlichkeit, wenn nicht auf Exklusivität gehört.»⁶⁷ Bereits 2009 hat sich der damalige Rat SEK mit der Konversionsproblematik in islamistischen Ländern befasst: «Die bekannten Situationen der Bedrohung hängen vielfach mit einer grundsätzlichen Missachtung von Menschenrechten in den entsprechenden Regionen zusammen. Die Grenzen zwischen einer religiös gefärbten Rhetorik und einer expliziten religiösen Legitimierung von Gewalt sind schwer zu ziehen. In den wenigsten Fällen handelt es sich um genuin religiöse Streitigkeiten, denn religiöse Konfrontationslinien dienen oft als Vehikel für ideologische Feindbilder im Rahmen politischer, ethnischer, militärischer oder ökonomischer Konflikte. Umgekehrt

werden auch politische Instrumente zum Zwecke der Diskriminierung christlicher und anderer religiöser oder säkularer Gruppen missbraucht – so werden z. B. diverse Bürgerrechte verweigert und Rechtsmittel verwehrt. [...] Aus Sicht des SEK heisst das: Als Kirche müssen wir die Bestrafung oder Diskriminierung von konversionswilligen Personen oder von Konvertiten mit aller Deutlichkeit zurückweisen, diese Praktiken als unmenschlich und völkerrechtswidrig verurteilen und bei den Ländervertretungen nachdrücklich dagegen protestieren.»⁶⁸

Angesichts der Komplexität und vielfältigen Interdependenzen von Konversionsprozessen ist ihre Beurteilung im Asylverfahren eine sachlich, juristisch und psychologisch äusserst anspruchsvolle Aufgabe. Prognosen und Urteile über die konkreten Einschränkungen und Risiken, denen Menschen und Gruppen aufgrund ihres Glaubens ausgesetzt sind, sind von aussen nur sehr eingeschränkt möglich. Deshalb hat sich der Rat SEK in der Vergangenheit einerseits für die Beibehaltung des im Rahmen der humanitären Tradition der Schweiz gewachsenen Asylrechts starkgemacht. «Dieses muss ein eigenständiger und gemäss den internationalen Konventionen möglichst grosszügig gehandhabter Rechtsbereich in der Zuständigkeit des Bundes bleiben.»⁶⁹ Andererseits nimmt er einen Perspektivenwechsel vor, indem er auf die Bedeutung der eigenen christlichen Tradition für die Asylgewährung verweist: «Der christliche Glaube kann nur in der Überzeugung gelebt werden, dass die Einstellung zu den Migrantinnen und Migranten, vor allem zu Verfolgten unter ihnen, ein besonderer Prüfstein für die Treue zu Gott ist. «Einen Fremdling sollt ihr nicht bedrücken und bedrängen; ihr seid ja auch Fremdlinge gewesen in Ägypten» (Ex 22,21). Das Neue Testament erinnert daran, dass menschliches Handeln ein Handeln an Christus selbst ist (Mt 25,40).»⁷⁰

5.2 Zur aktuellen Situation

In vielen Ländern gilt das fundamentale Menschenrecht auf Religionsfreiheit gar nicht oder nur eingeschränkt. Wie im Christentum zeigt sich auch im Islam ein sehr heterogenes Bild, das bis auf die Menschenrechtserklärungen durchschlägt. «Obgleich dem Koran selbst nur jenseitige Strafen für den Abfall vom Islam zu entnehmen sind, besteht dahingehend Einigkeit unter den vier grossen Rechtsschulen des sunnitischen Islam sowie der schiitischen Rechtsauffassung, dass die Apostasie vom Islam ein sehr schweres, gar todeswürdiges Verbrechen ist. Der Wechsel vom Islam zu einer anderen Religion oder die Wahl eines Lebens

ohne Glaubensüberzeugung ist schlicht unvereinbar mit dieser traditionellen und noch immer herrschenden Auslegung des islamischen Rechts.»⁷¹ Diese Auffassung findet sich in Art. 24f. der Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam der damaligen Konferenz der Organisation Islamischer Staaten (heute OIC) von 1990. Dagegen anerkennt die Arabische Charta der Menschenrechte der Arabischen Liga von 1994/2004 neben der Scharia auch «andere Religionen göttlicher Offenbarung» als Ursprung fundamentaler Menschenrechte (vgl. Art. 30 Abs. 1 und Art. 20 ACHR). Allerdings sind die Rechte nicht notstandsfest, stehen unter dem Vorbehalt nationalen Rechts, und es fehlen wirk-same Rechtsdurchsetzungsinstanzen.

Gemäss dem Weltverfolgungsindex 2022 von «Open Doors» waren mit über 360 Millionen im Jahr 2021 niemals zuvor so viele Menschen christlichen Glaubens systematischer Diskriminierung und Verfolgung ausgesetzt.⁷² Die staatlichen, gesellschaftlichen und sozialen Formen von Herabsetzung, Repression, Ausgrenzung und Verfolgung von Personen oder Gruppen aufgrund ihres Glaubens oder ihrer Glaubensabkehr sind komplex. Der US-amerikanische *fact tank* «Pew Research Center», der jährlich Studien zum Thema vorlegt, unterscheidet vier Kategorien:

1. staatliche Beschränkungen (*government restrictions*) durch Anti-Apostasie- und Blasphemie-Gesetze:
 - staatliche Bevorzugung religiöser Gruppen,
 - staatliche Gesetze und politische Massnahmen, die die Religionsfreiheit einschränken,
 - staatliche Beschränkungen für religiöse Aktivitäten,
 - staatliche Schikanen gegen religiöse Gruppen;⁷³
2. gesellschaftliche Anfeindungen (*social hostilities*) durch zivilgesellschaftliche Gruppen und interreligiöse Gewalt:
 - Diskriminierung durch religiöse Normen,
 - interreligiöse Spannungen und Gewalt,
 - religiöse Gewalt durch organisierte Gruppen,
 - Belästigung von Einzelpersonen und sozialen Gruppen;⁷⁴
3. staatliche Schikanen (*government harassment*) auf allen Regierungs- und Verwaltungsebenen: wenn Staatsbedienstete (auf nationaler, provinzieller oder kommunaler Ebene) eine Gruppe oder Person aufgrund ihrer religiösen Identität, ihrer Überzeugungen oder ihrer Praktiken öffentlich denunzieren, verbalen oder physischen Zwang ausüben, um die religiösen oder anderen Aspekte der Lebensweise zu erschweren;⁷⁵

4. staatliche Einmischung in die Religionsausübung (*government interference in worship*): die Verweigerung der Genehmigung von religiösen Aktivitäten oder das Verbot bestimmter religiöser Praktiken: gottesdienstliche Handlungen (Gebet, Predigt, Rituale), das Tragen religiöser Kleidung, die Einhaltung von Bräuchen, die Verweigerung des Militärdienstes aus Gewissensgründen, die Verwendung bestimmter Substanzen im Gottesdienst oder Einhaltung ritueller Bestattungspraktiken.⁷⁶

Die jüngsten Daten aus dem Jahr 2019 zu 198 Staaten und Regionen zeigen: 75 Länder (38 %) wiesen ein «hohes» oder «sehr hohes» Mass an staatlichen Einschränkungen und sozialer Feindseligkeit auf; in 180 Ländern (91 %) fanden auf zumindest einer staatlichen Ebene Schikanen (von verbaler Einschüchterung bis zu physischer Gewalt) gegen religiöse Gruppen statt und in 163 Ländern (82 %) griff der Staat in die religiösen Praktiken von Religionsgemeinschaften ein (etwa durch Verbote bestimmter religiöser Praktiken, Verweigerung des Zugangs zu Kultstätten oder von Genehmigungen für religiöse Aktivitäten oder Gebäude).⁷⁷ In mindestens zehn Ländern wird Apostasie (Afghanistan, Iran, Malaysia, Malediven, Mauretanien, Nigeria, Katar, Saudi-Arabien, Vereinigte Arabische Emirate, Jemen) und in Pakistan Blasphemie mit dem Tod bestraft.⁷⁸ Die Anzahl der Staaten mit «hohen» und «sehr hohen» staatlichen Einschränkungen ist im Jahr 2019 mit 57 (29 %) auf den höchsten Stand von 2012 angestiegen.⁷⁹ 43 Länder (22 %) weisen ein «hohes» oder «sehr hohes» Mass an gesellschaftlichen Anfeindungen auf. Das ist ein Rückgang gegenüber 53 Ländern (27 %) im Jahr 2018 und dem Höchststand von 65 Ländern (33 %) im Jahr 2012. Die Anzahl der Länder mit einem mindestens «hohen» Grad an gesellschaftlichen Anfeindungen in religiösen Zusammenhängen ist auf den niedrigsten Wert seit 2009 gesunken.⁸⁰ Beide Parameter zusammen genommen wiesen 75 Länder (38 %) ein «hohes» oder «sehr hohes» Mass an allgemeinen Religionsbeschränkungen auf. Das entspricht einem kleinen Rückgang gegenüber den 80 Ländern (40 %) im Jahr 2018.⁸¹

6 Konversion im flüchtlings- und asylrechtlichen Zusammenhang

Die asylrechtliche Konversionsprüfung stellt einen Anwendungsfall des menschen- und verfassungsrechtlichen Grundrechts auf Religionsfreiheit dar. Der zu-erkannte oder abgelehnte Schutzstatus bildet die Rechtsfolge, die bei Vorliegen oder Fehlen eines entsprechenden Tatbestandes ausgelöst wird.⁸² Im Asyl-

verfahren treffen zwei Perspektiven aufeinander, die im religionsneutralen Rechtsstaat präzise auseinandergehalten werden: die öffentliche Sphäre staatlichen Rechts und die private oder zivilgesellschaftliche Sphäre persönlicher und gemeinschaftlicher religiöser Überzeugungen und Weltanschauungen. Das staatliche Urteil über eine Konversion als Schutzgrund steht vor der Schwierigkeit, dass sich das politische System gegenüber religiösen Überzeugungen kategorisch indifferent verhält und entsprechend über keine zuständige Instanz verfügt.⁸³ Der Staat und seine Institutionen werden mit einer paradoxen Situation konfrontiert: Die urteilende staatliche Instanz übernimmt eine Rolle, für die sie keine Kompetenzen und Legitimation besitzt. Die schuttsuchende Person muss umgekehrt ihre religiöse Haltung gegenüber einer Instanz plausibel machen, die aus prinzipiellen Gründen eine indifferente Position einnimmt. «Staat und Kirche nehmen die Überprüfung eines Glaubenswechsels regelmässig als Kompetenzkonflikt wahr. Genauer gesagt wird wechselseitig der Vorwurf der Kompetenzüberschreitung erhoben. Der Staat zieht sich dabei auf die Position zurück, es gehe in der Sache um die Voraussetzungen eines staatlichen Sonderstatus, nämlich der Asylanerkennung bzw. Zuerkennung der Flüchtlingseigenschaft, wohingegen die Kirchen in der Entscheidung darüber, ob jemand Christ geworden ist oder nicht, ihre ureigenste Aufgabe erkennen.»⁸⁴ Die konfliktträchtige Konstellation von staatlichem Recht und religiösem bzw. kirchlichem Selbstverständnis verweist auf ein «Perspektivenproblem, bei dem sich die Diskutanten auf verschiedenen Verständnisebenen bewegen und nahezu zwangsläufig missverstehen müssen».⁸⁵ In der Schweiz spitzt sich die Konfrontation auf der materialen Ebene zu, weil religiöse Flucht- und Schutzzeigenschaften von rechtlicher Seite fast vollständig ausgeblendet werden.⁸⁶ Das fehlende Problembewusstsein und die wenig ausgeprägte Sensibilität für die religiösen Belange personaler und sozialer Identität spiegeln sich zwangsläufig in der asylrechtlichen Verfahrenspraxis wider.

Zwar besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass nur diejenigen Aspekte einer Konversion Gegenstand von gerichtlichen Verfahren sein dürfen, deren Beurteilung staatlichem Recht zusteht. Typischerweise wird unterschieden zwischen *Konversionsursachen*, die schlechterdings nicht überprüfbar sind, und *Konversionsprozessen*, die beobachtet und beurteilt werden können. «Die religiöse Identität lässt sich dabei als innere Tatsache nur aus dem Vorbringen des Antragstellers sowie im Wege des Rückschlusses von äusseren Anhaltspunkten auf seine innere Einstellung feststellen.»⁸⁷ Ebenso anerkannt ist, dass es im Asylverfahren nicht

um die richterliche Bestätigung einer behaupteten religiösen Verursachung geht, sondern um ein der konvertierten Person zurechenbares, ihren religiösen Überzeugungen korrespondierendes Verhalten. Der Konflikt wird aber nur verlagert, solange unklar bleibt, worin die geforderte Korrespondenz besteht, wie sie adäquat zum Ausdruck kommt, wie sie von aussen festgestellt werden und welche Rolle sie bei der Feststellung der Glaubhaftigkeit der Konversion spielen kann und darf. Notwendig ist die Bereitschaft, die vertrauten staatlich-rechtlichen und kirchlich-theologischen Sprachspiele und Zuordnungen zu verlassen, um rechtlich entscheiden zu können, was einer juristischen Binnenperspektive wesentlich verschlossen ist.

6.1 Internationales Recht

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) vom 10. Dezember 1948 garantiert in Art. 18: «Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollzug von Riten zu bekunden.»⁸⁸ Analog hält die Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten des Europarates (EMRK) vom 4. November 1950 in Artikel 9 Absatz 1 fest: «Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen.»⁸⁹ Differenziert wird zwischen den inneren und äusseren Aspekten der Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. «Während das Recht, einen Glauben zu haben, nicht einschränkbar ist, kann das Recht, seinen Glauben zu praktizieren, unter gewissen Vorgaben eingeschränkt werden.»⁹⁰ Analog formuliert Art. 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte vom 19. Dezember 1966 (UNO-Pakt II; vgl. Art. 27 EMRK). Im Blick auf die Folgen einer Rückschiebung aufgrund der Nichtanerkennung als Flüchtling oder Ablehnung des Asylstatus ist das Folterverbot (Art. 3 EMRK) massgeblich.⁹¹ Besondere Bedeutung für die Beurteilung von religiöser Verfolgung haben darüber hinaus die *General Comments* der UN-Menschenrechtskommission (seit 2006 Menschenrechtsrat),⁹² die Erklärung über die Beseitigung von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund

der Religion oder der Überzeugung von 1981,⁹³ die Erklärung über die Rechte von Personen, die nationalen oder ethnischen, religiösen und sprachlichen Minderheiten angehören von 1992⁹⁴ sowie die Berichte des Sonderberichterstatters zu Fragen religiöser Intoleranz.⁹⁵

Als Flüchtling gilt gemäss Genfer Flüchtlingskonvention⁹⁶ eine Person, «die infolge von Ereignissen, die vor dem 1. Januar 1951 eingetreten sind, und aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich ausserhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will».⁹⁷ Ein Flüchtling ist eine Person, die ihr Heimatland verlassen hat und sich ausserhalb aufhält, die mit ihren Beziehungen zum Heimatstaat gebrochen hat und verfolgt wird.⁹⁸ Eine Verfolgung liegt vor, wenn die folgenden kumulativen Bedingungen erfüllt sind:

- «Die Nachteile, die eine Person erlitten hat, oder die ihr drohen, müssen ernsthaft sein».
- «Die Verfolgung ist dem Staat zurechenbar bzw. der Staat kann eine Person bei Verfolgung durch Dritte (auch Private) nicht schützen».
- «die Nachteile [durch die Verfolgung sollen] den Verfolgten gezielt, nicht nur zufällig, treffen».
- «Der Verfolgung liegt ein bestimmtes Verfolgungsmotiv zu Grunde (die Konvention nennt Rasse, Religion, Staatszugehörigkeit, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe und die politische Überzeugung)».
- «Falls die Verfolgung nicht bereits stattgefunden hat, muss sie mit erheblicher Wahrscheinlichkeit drohen».⁹⁹

Ausdrücklich verboten ist die Ausweisung und Zurückweisung auch aufgrund der religiösen Situation im Herkunftsland: «Keiner der vertragschliessenden Staaten wird einen Flüchtling auf irgendeine Weise über die Grenzen von Gebieten ausweisen oder zu rückweisen, in denen sein Leben oder seine Freiheit wegen seiner Rasse, Religion, Staatsangehörigkeit, seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen seiner politischen Überzeugung bedroht sein würde.»¹⁰⁰ Aus dem Flüchtlingsstatus folgt *ipso facto* keine Asylanerkennung. Die Flüchtlingskonvention und das Asylrecht kennen – im Gegensatz zu Art. 14 Abs. 1 AEMR – kein Individualrecht auf Asyl. Diese Lücke wird durch die auch für die Schweiz verbindliche Dublin-III-Verordnung geschlossen.¹⁰¹ Wichtige Ergänzungen und Diffe-

renzierungen bietet die Richtlinie zum internationalen Schutz. Anträge auf Anerkennung der Flüchtlingseigenschaft aufgrund religiöser Verfolgung von 2004.¹⁰² Einen bedeutenden Schritt für die Harmonisierung der europäischen Asylpraxis bilden die Qualitätsrichtlinie 2011/95/EU und die Verfahrensrichtlinie 2013/32/EU, die im Rahmen des Gemeinsamen Europäischen Asylsystem (GEAS) erarbeitet wurden.¹⁰³ Auf ihrer Grundlage hat das European Asylum Support Office (EASO) Leitfäden für die Durchführung von Anerkennungsverfahren entwickelt.¹⁰⁴

6.2 Nationales Recht

Die Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft (BV) hält in Artikel 15 fest: «Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist gewährleistet. Jede Person hat das Recht, ihre Religion und ihre weltanschauliche Überzeugung frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen. Jede Person hat das Recht, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören und religiösem Unterricht zu folgen. Niemand darf gezwungen werden, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören, eine religiöse Handlung vorzunehmen oder religiösem Unterricht zu folgen.»¹⁰⁵ Sachlich übernimmt das Schweizer Asylrecht die Flüchtlingsdefinition der Genfer Konvention. Mit der europäischen Gesetzgebung ist die Schweiz durch die Dublin-III-Verordnung sowie die Selbstverpflichtung in Art. 2 Abs. 1 des Schweizerischen Asylgesetzes verbunden.¹⁰⁶

Obwohl die GEAS-Richtlinien für die Schweiz nicht rechtsverbindlich sind, lehnt der Bundesrat in seiner Botschaft zur Revision des Asylgesetzes von 2010 ausdrücklich ein «unnötige[s] Abweichen von den EU-Mindeststandards» ab. Das Bundesgericht geht einen Schritt weiter und erklärt die Richtlinien aufgrund ihres expliziten Bezugs auf die Dublin-III-VO für rechtlich verbindlich.¹⁰⁷ Das entspricht dem in Art. 113 AsylG formulierten Anliegen, sich «an der Harmonisierung der europäischen Flüchtlingspolitik auf internationaler Ebene» zu beteiligen. Unabhängig von ihrer Rechtsgeltung bietet die Qualitätsrichtlinie ein differenziertes Raster für die Asylprüfung.¹⁰⁸ Menschen, die in ihren Heimatländern aus religiösen Gründen verfolgt werden, können in der Schweiz Schutz beantragen. Der Gesetzgeber unterscheidet zwischen Vorfluchtgründen, objektiven und subjektiven Nachfluchtgründen:

- **Vorfluchtgründe** betreffen alle Vorkommnisse, die zur Ausreise oder Flucht einer Person aus dem Heimatland geführt haben;

- *Nachfluchtgründe* bezeichnen die Umstände, die noch nicht zur Zeit der Ausreise resp. Flucht der Person bestanden, sondern sich erst *mit* oder *nach* dem Verlassen des Heimatlandes ergeben haben;
- *objektive Nachfluchtgründe* werden «durch Umstände und Vorkommnisse im Heimat- oder Herkunftsstaat unabhängig von der Person des Asylsuchenden ausgelöst» (etwa politische Regimewechsel im Heimatland);¹⁰⁹
- *subjektive Nachfluchtgründe* betreffen dagegen das «Verhalten der asylsuchenden Person»;¹¹⁰
 - *durch die Ausreise* aus dem Heimatland;
 - *durch das Verhalten nach der Ausreise* aus dem Heimatland.

Der Staat kann seinen Schutzpflichten in vierfacher Weise nachkommen: durch (1.) die Verleihung des Asylstatus, (2.) die Anerkennung als Flüchtling, (3.) die subsidiäre Schutzberechtigung oder (4.) das Abschiebeverbot. Auch bei der Ablehnung des Asyl- oder Flüchtlingsstatus muss im Einzelfall entschieden werden, ob die anzunehmenden Folgen für die konvertierte Person bei der Rückkehr in ihr Heimatland einen subsidiären Schutzstatus (vorläufige Aufnahme: Art. 83–88a AuG; vorübergehender Schutz Art. 66–79a AsylG)¹¹¹ oder die Anwendung des Non-Refoulement-Prinzips (Art. 3 Antifolterkonvention; Art. 33 GFK; Art. 25 Abs. 2f. BV) rechtfertigen. Die Furcht vor Verfolgung besteht entweder in der Gefahr für Leib und Leben der Person oder in einer unzumutbaren Einschränkung bzw. Anpassung ihres religiösen Verhaltens. Die Wahl zwischen Martyrium und religiöser Selbstverleugnung ist in einem menschenrechtlich fundierten Flüchtlings- und Asylrecht keine Option.

6.3 Konversion als subjektiver Nachfluchtgrund

Die religiöse Konversion im Zufluchtsland gehört nach schweizerischem Recht zu den subjektiven Nachfluchtgründen.¹¹² «Einige Asylsuchende aus muslimischen Ländern fürchten sich gemäss eigener Aussage vor schwerwiegenden Problemen – häufig vor der Todesstrafe – bei einer Rückkehr in ihr Heimatland, weil sie in der Schweiz zum Christentum konvertiert sind. Der Flüchtlingsstatus kann aus diesem Grund gewährt werden, wenn die Voraussetzungen der begründeten Furcht vor Verfolgung gegeben sind.»¹¹³ Aus der religiösen Konversion einer geflüchteten Person in der Schweiz kann kein *Asylanspruch* abgeleitet werden, weil die Person nicht wegen dem Wechsel ihrer religiösen Überzeugungen das Heimatland verlassen musste: «Flücht-

lingen wird kein Asyl gewährt, wenn sie erst durch ihre Ausreise aus dem Heimat- oder Herkunftsstaat oder wegen ihres Verhaltens nach der Ausreise Flüchtlinge im Sinne von Artikel 3 wurden.» (Art. 54 AsylG; vgl. Art. 3 Abs. 4 und Art. 116 lit. c AsylG) Allenfalls kann die religiöse Konversion einer geflüchteten Person eine *Flüchtlingseigenschaft* begründen: «Subjektive Nachfluchtgründe [...] beruhen auf dem Verhalten der Asylsuchenden selbst: z. B. Ausreise ohne Bewilligung verbunden mit der Stellung eines Asylgesuchs im Ausland oder politische Aktivitäten einer asylsuchenden Person im Ausland. Die drohende Verfolgung im Heimatstaat wegen derartiger Vergehen, die in keinem direkten Kausalzusammenhang mit der Ausreise stehen, führt zur Anerkennung der Flüchtlingseigenschaft – sofern die übrigen gesetzlichen Voraussetzungen erfüllt sind (Verfolgung aufgrund eines der im Gesetz genannten Motivs) –, jedoch nicht zum Asyl. Dieses wird Personen nicht gewährt, die erst durch das Verlassen ihres Heimat- oder Herkunftsstaates oder aufgrund ihres Verhaltens nach der Ausreise zum Flüchtling geworden sind.»¹¹⁴

Bei der Beurteilung subjektiver Nachfluchtgründe muss unterschieden werden zwischen (1.) dem Sachverhalt und den ihm vorausgehenden Anlässen und Motiven sowie (2.) den daraus erwachsenden Folgen für die Person in ihrem Herkunfts- resp. Heimatland.¹¹⁵ Ad 1.: Die schweizerische Rechtslage ist unklar: «Keine Flüchtlinge sind Personen, die Gründe geltend machen, die wegen ihres Verhaltens nach der Ausreise entstanden sind und die weder Ausdruck noch Fortsetzung einer bereits im Heimat- oder Herkunftsstaat bestehenden Überzeugung oder Ausrichtung sind. Vorbehalten bleibt die Flüchtlingskonvention vom 28. Juli 1951.» (Art. 3 Abs. 4 AsylG) Während das Asylgesetz einer nach der Flucht konvertierten Person den Flüchtlingsstatus verweigert, gilt sie gemäss Art. 1 A Abs. 2 GFK als Konventionsflüchtling, «da die Konvention keinen entsprechenden Flüchtlingsausschlussgrund kennt».¹¹⁶ Ad 2.: Unabhängig von den Absichten und Motiven des Verhaltens einer Person stellt sich die Frage nach den daraus erwachsenden Folgen bei einer Rückkehr in das Heimatland: «die Frage, ob die Aktivitäten des Antragstellers seit Verlassen des Herkunftslandes ausschliesslich oder hauptsächlich aufgenommen wurden, um die für die Beantragung von internationalem Schutz erforderlichen Voraussetzungen zu schaffen, damit bewertet werden kann, ob der Antragsteller im Fall einer Rückkehr in dieses Land aufgrund dieser Aktivitäten verfolgt oder ernsthaften Schaden erleiden würde».¹¹⁷ Auch diese Bestimmung steht unter dem Vorbehalt der Schutzgarantien der Flüchtlingskonvention. Bei einer

Beurteilung subjektiver Nachfluchtgründe unter Absehung der Flüchtlingskonvention¹¹⁸ schützt das Abschiebungsverbot bei Folter sowie erniedrigender oder unmenschlicher Behandlung (Art. 3 EMRK). Es gilt ohne «Güterabwägung oder Verhältnismässigkeitsprüfung, die das Gewicht des Ausweisungsinteresses berücksichtigen könnte».¹¹⁹

Die rechtlichen Grundlagen für die Beurteilung der religiösen Konversion als subjektiver Nachfluchtgrund verbinden zwei heterogene Perspektiven. Einer Person können die Motive und Absichten ihres Konversionsverhaltens zugerechnet werden, nicht aber – zumindest nicht in gleicher Weise – die damit verbundenen negativen Folgen, die ihr im Heimatland daraus erwachsen. Die zeitliche Unterscheidung zwischen Vor- und Nachfluchtgründen und die ursächliche Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven Nachfluchtgründen hat Auswirkungen auf die Zuerkennung des Status einer Person im Aufnahmeland, aber keinen Einfluss darauf, ob und wie diese Person im Herkunftsland bedroht ist. Beide Perspektiven sind inkommensurabel und dürfen nicht miteinander vermischt oder wechselseitig subsumiert werden. Das hat weitreichende Konsequenzen besonders mit Blick auf die Prüfung der Glaubhaftigkeit einer Konversion:

1. Die Überprüfung der Glaubhaftigkeit stellt um von den Folgen der Konversion auf ihre Motive und Gründe. Bei einer taktischen Konversion hat kein Religionswechsel oder -abfall stattgefunden, weil die Person nicht glaubt, was sie zu glauben vorgibt. Aber das mögliche Risiko einer Verfolgungssituation aufgrund der fingierten Konversion wäre nur dann gebannt, wenn das Regime im Heimatland seine religionspolitischen Repressionen ihrerseits von einer vorgängigen Glaubhaftigkeitsprüfung abhängig machen würde. Nur in diesem Fall, also wenn «nach der Verfolgerrationalität darauf abzustellen ist, ob der Konvertit eine ernsthafte Gewissensentscheidung an den Tag gelegt hat, spielt die innere Motivation zum Glaubenswechsel eine Rolle. Dann, aber auch erst dann, muss sich ein Gericht mit der staatskirchenrechtlichen Zulässigkeit der Glaubensprüfung auseinandersetzen.»¹²⁰ Solange dieser – lediglich theoretische – Fall nicht vorliegt, darf der Schutz vor einer gravierenden Bedrohung von Leib und Leben nicht von dem Zeitpunkt, der Authentizität und Ernsthaftigkeit der Motive und Absichten abhängig gemacht werden. «Die Güte seiner Motive kann dabei ein Flüchtlingsrecht weder begründen noch ausschliessen; der Flüchtlingsstatus ist keine Prämie für erlittenes Unrecht, sondern ein Schutz vor zukünftigen Rechtsverletzungen. Dies ist das fundamentale Prinzip des Flüchtlings-

rechtes, das im Falle eines – möglicherweise auch nur unterstellten – Rechtsmissbrauchs nicht sein Gesicht verändert und zum Sanktionsrecht wird.»¹²¹

2. Die Prüfung der religiösen Identität einer konvertierten Person lässt keine direkten Rückschlüsse auf ihre Schutzbedürftigkeit zu. Im Fall einer taktischen Konversion entsteht ein Konflikt zwischen den staatlichen Schutzpflichten und der persönlichen Zurechenbarkeit einer (absichtlichen) möglichen Selbstgefährdung beispielsweise durch die öffentliche Behauptung eines Glaubenswechsels resp. -abfalls. Ein religiöses Scheinbekenntnis ist *per se* keine Straftat und wird zur rechtsrelevanten Handlung erst dann, wenn es wahrheitswidrig in einer Gerichtsverhandlung behauptet wird. Aber: «Das Flüchtlingsrechtliche Verfahren ist kein Strafprozess, in dem «objektive Wahrheit» festgestellt werden soll. Es geht vielmehr um den Schutz vor drohender Verfolgung, und über den Verfolgungseintritt bestimmt nicht ein [einheimisches] Gericht, sondern ausländische Staatsinstitutionen oder Privatpersonen. Deren Verfolgungs«trigger» sind zu ermitteln und an den Sachverhalt anzulegen.»¹²² Auch eine entlarvte Falschaussage hebt eine prognostizierte Gefährdungslage nicht auf, gegenüber der Schutzpflichten des Aufnahmestaates bestehen. Eine fingierte, öffentlich kommunizierte Konversion kann im Heimatland als Religionsabfall sanktioniert werden, allein weil der Glaubenswechsel resp. -abfall öffentlich bekundet wurde.¹²³ Das entscheidende Kriterium bildet nicht die Echtheit der Konversion, sondern die Wahrscheinlichkeit der daraus im Heimatland drohenden, unzumutbaren Konsequenzen. Die legitime staatliche Abwehr einer missbräuchlichen Inanspruchnahme seiner Schutzpflichten darf nicht zur Relativierung der Schutzrechte der Person führen. Das Dilemma lässt sich nicht auflösen, aber durch eine defensive und kritische Haltung gegenüber der *öffentlichen* Bekundung einer Konversion entschärfen. Damit müsste zugleich die Bedeutung eines öffentlichen Konversionsbekenntnisses als Glaubwürdigkeitskriterium relativiert werden.

3. Die Beurteilung der religiösen Konversion als Schutzeigenschaft muss auf die Folgen des Glaubenswechsels der Person in ihrem Heimatland fokussieren. Die Konzentration auf die prognostizierten Gefährdungen, die eine Person aufgrund ihrer (unterstellten) religiösen Identität ernsthaft zu befürchten hat, entspricht der fundamentalen völkerrechtlichen Entwicklung «des Flüchtlingsrechts zum Verfolgungsschutzrecht»: «Sowohl die Genfer Flüchtlingskonvention als auch das Rechtsgebiet als solches, das mit dem Begriff Flüchtlingsrecht umschrieben wird, blicken prinzipiell nicht

auf das Fluchtgeschehen, sondern auf mögliche Verfolgungsszenarien, die dem «Flüchtling» im Falle seiner Rückkehr drohen. Dies kommt bereits in der Flüchtlingsdefinition zum Ausdruck («begründete Furcht vor Verfolgung», Art. 1 A Nr. 2 GFK) und entspricht zugleich der allgemeinen Zielsetzung dieser Schutzinstitution.»¹²⁴ Im Anerkennungsverfahren geht es um den «abstrakten Schutzgedanken des Flüchtlingsrechts: Schutz vor aktueller oder erwartbarer Verfolgung.»¹²⁵

4. Die Verortung der religiösen Konversion unter die subjektiven Nachfluchtgründe suggeriert und fördert einen prinzipiellen Missbrauchsverdacht gegenüber der Ernsthaftigkeit des Glaubenswechsels. Das Misstrauen zeigt sich unmittelbar in der Verpflichtung auf besondere Plausibilisierungszumutungen der konvertierten Person. Die Konversion *vor* der Flucht erscheint glaubwürdiger als diejenige *danach*, weil im ersten Fall Gefährdungen in Kauf genommen werden, während sie im zweiten Fall umgekehrt verhindert werden sollen. Aus der Beobachtungsperspektive prallt eine deontologische auf eine konsequentialistische Sicht. Während aus der Vorfluchtperspektive die Religion den Fluchtgrund darstellt, erscheint diese aus der Nachfluchtperspektive als möglicher Fluchtgrund, der nicht eintreten soll. Während im ersten Fall ein unzumutbarer Schaden eingetreten ist, soll er im zweiten Fall verhindert werden. Schutzrechte dienen im besten präventiven Sinn der Schadensvermeidung. Es wäre zynisch, nur die Menschen vor einem Schaden zu schützen, die diesen bereits erlitten haben, aber den Schutz Menschen vorzu-enthalten, die berechnete Befürchtungen haben, diesen Schaden zukünftig zu erleiden. Flüchtlingschutz gründet nicht in der Idee der Schadensregulierung, sondern der Schadensprävention.

5. Die im Asylgesetz profilierte politische Unterscheidung zwischen Vor- und Nachfluchtgründen kollidiert mit den Fundamenten des völkerrechtlichen Flüchtlings-schutzes. Die asylrechtliche Differenzierung betrifft die Frage, *warum* eine Person in die Schweiz geflohen ist. Das internationale Flüchtlingsrecht reagiert dagegen auf die Frage, *ob* eine Person im Zufluchtsland Schutzansprüche geltend machen kann und nicht abgeschoben werden darf. Die Unterscheidung hat ihre Ursprünge nicht im Flüchtlingsrecht, sondern ist flüchtlingspolitischen Interessen geschuldet: «Es liegt nach dem Konventionstext [der GFK; FM] bereits nahe, zwischen Nachflucht- und Vorfluchtgründen keine Unterscheidung zu treffen. [...] m Gegenteil spricht angesichts des identischen Schutzbedürfnisses alles dafür, auch aus Nachfluchtgründen erwachsener Verfolgungsgefahr mit dem Rechtsregime der Flüchtlingskonvention zu be-

gegnen. Das Auslegungsergebnis ist daher eindeutig: Die Genfer Konvention eröffnet grundsätzlich auch solchen Menschen den Flüchtlingsstatus, die erst im Aufnahmeland ihr verfolgungsbegründendes Verhalten aufnehmen.»¹²⁶

7 Religiöse Konversion im Asylverfahren

Das Thema Konversion als Gegenstand von Anerkennungsverfahren bedeutet eine grosse Herausforderung für die schutzsuchende Person, die ihren Glauben als entscheidungsrelevanten Sachverhalt erklären soll; für die Personen, die im Blick auf eine Situation entscheiden müssen, die ihnen fremd ist und über die nur partielle und/oder widersprüchliche Informationen vorliegen, und für die Kirchenvertreterinnen und -vertreter, die in ihrer Begleitung, Beratungs- und Vermittlungsfunktion mit heterogenen Erwartungen konfrontiert werden. Im Asylverfahren sollen die *Schutzbelange* einer geflüchteten Person im Blick auf die Situation in ihrem Heimatland ermittelt werden, für die im Fall der religiösen Fluchteigenschaft die *Glaubhaftigkeit* der Konversion zur Diskussion steht.¹²⁷ Die Prüfung der Glaubhaftigkeit ist kein Selbstzweck, sondern erfolgt im Blick auf die Schutzbedürftigkeit der Person. Das mit ihrer religiösen Identität verbundene *subjektive* Verhalten wird auf die *objektive* staatliche, gesellschaftliche und religiös-kulturelle Situation im Herkunftsland projiziert. Das religiöse Verhalten der schutzsuchenden Person wird «vor die «Verfolgungsschablone» des Herkunftsstaates gehalten».¹²⁸ Entschieden wird nicht, ob der Aufenthalt in einem Land, in dem Menschenrechte systematisch missachtet und verweigert werden, generell zugemutet werden kann, sondern ob die Person von dieser prekären rechtlichen und politischen Lage aufgrund ihres religiösen Glaubens in unzumutbarer Weise betroffen wäre.

Der Fokus auf die Religion im Kontext von Flucht und Asyl hat seit 2015 enorm an Bedeutung gewonnen. Asyl- und flüchtlingsrechtliche Anerkennungsverfahren zielen auf eine Entscheidung für oder gegen eine Schutzgewährung (Asyl-, Flüchtlings-, subsidiärer Flüchtlingsstatus, Rückweisungsverbot) durch den Zufluchtsstaat. Schutzrechte werden der Person und nicht ihren Merkmalen zugesprochen. Dabei ist zu beachten: «Anträge auf Anerkennung der Flüchtlings-eigenschaft aufgrund religiöser Verfolgung können einen besonders hohen Grad an Komplexität aufweisen. [...] Sie können sich mit einem oder mehreren der sonstigen in der Flüchtlingsdefinition enthaltenen Grün-

de überschneiden oder, wie dies oftmals der Fall ist, auf Konvertierungen nach Verlassen des Herkunftslandes, d. h. Nachfluchtgründen (Surplace-Ansprüchen) beruhen.»¹²⁹

7.1 Von der Glaubens- und Gewissens-freiheit zur religiösen Identität

Im internationalen Flüchtlingsrecht hat sich ein Religionsverständnis durchgesetzt, das nicht auf das traditionelle Konzept des Gewissens aufbaut, sondern an moderne Identitätskategorien anschliesst. Die Gewissensprüfung, wie sie aus der Kriegsdienstverweigerung bekannt ist, galt lange als angemessenes Verfahren. Das nicht zuletzt deshalb, weil sie auf die klassischen Rechtsbegriffe der Glaubens- und Gewissensfreiheit zurückgreift.

Unabhängig von der problematischen Transformation eines Grundrechtsgegenstands in eine Bedingung, um das Recht in Anspruch nehmen zu können, lässt sich das Verfahren der Gewissensprüfung auf Konversionssituationen nicht anwenden. «Der Vergleich mit der Gewissensprüfung im Rahmen der Kriegsdienstverweigerung zeigt Voraussetzungen und Grenzen einer Konversionsprüfung auf. Anders als dort liegt der Prüfung im Flüchtlingsrecht richtigerweise nur eine Zukunftsprognose zugrunde, für die die Konversion allenfalls ein Indiz sein kann. Die Wehrdienstverweigerung stellt demgegenüber tatsächlich materiell auf die Ernsthaftigkeit eines seelischen Vorgangs ab, da nur dann von einer Gewissensentscheidung gesprochen werden kann. Selbst eine unernste Konversionsentscheidung kann verfolgungsauslösend sein. Insofern bietet die Gewissensprüfung nur einen unvollständigen Anhaltspunkt für das korrekte Verfahren bei Fällen religiöser Verfolgung.»¹³⁰ Bestritten wird nicht die Gewissensbildung und -bindung, die der Kriegsdienstverweigerung und religiösen Konversion gleichermassen inhärent sind. Der Unterschied besteht in der gegenläufigen zeitlichen Ausrichtung des Prüfungsgegenstands: im ersten Fall die *Kontinuität der Überzeugungen* in Vergangenheit und Gegenwart, im zweiten Fall die *Kohärenz des Verhaltens* in Gegenwart und Zukunft. Weil die religiöse Konversion einen dezidierten Bruch mit vergangenen Überzeugungen voraussetzt, kann der Rückblick auf eine religiöse Kontinuität keine Rolle spielen. Entscheidend für ein Urteil sind nicht die biografischen Aspekte, die zeitlich zurückliegen, sondern jene, die zukünftig für das Leben der Person zu erwarten sind.

7.2 Die religiöse Identität als Verfahrensgegenstand

Religiöse Identität beschreibt im internationalen Flüchtlingsrecht eine dreidimensionale Relation:¹³¹

1. *Religion als Glaube/Nichtglaube*: «Überzeugungen oder Wertanschauungen über die göttliche oder letzte Wahrheit oder die spirituelle Bestimmung der Menschheit»;
2. *Religion als Identität*: «die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die aufgrund von gemeinsamem Glauben, gemeinsamer Tradition, ethnischer Abstammung, Staatsangehörigkeit oder gemeinsamen Vorfahren basiert», wobei sich eine Person «mit einer besonderen Gruppe oder Gemeinschaft identifizieren, ein Zugehörigkeitsgefühl zu dieser aufweisen oder von anderen als zugehörig angesehen werden» kann;
3. *Religion als Lebensform*: kann sich «in unterschiedlicher Kleidung oder der Einhaltung besonderer religiöser Praktiken, einschliesslich religiöser Feiertage oder spezieller Ernährung äussern», die von Aussenstehenden als trivial empfunden werden, aber für die Gläubigen das «Wesen ihrer Religion» ausmachen.

Die drei Dimensionen von Religion bilden eine untrennbare Einheit, werden aber je nach Kontext unterschiedlich gewichtet. Bei der Prüfung der religiösen Konversion einerseits und der Schutzbedürftigkeit andererseits begegnen die drei Dimensionen als gegenläufige Ableitungsverhältnisse. Die Konversionsprüfung folgt dem Schema *Glaube → religiöse Identität → Lebensform*: Sie setzt beim Nachweis bzw. Nachvollzug des religiösen Glaubens ein, der die Quelle für die religiöse Identität bildet, die sich in einer spezifischen religiösen Lebensform äussert. Der persönliche Glaube steht im Zentrum, wenn es darum geht, die religiöse Identität und Lebensform der Person zu begründen und zu plausibilisieren. Dagegen kehrt die Prüfung der Schutzbedürftigkeit das Schema um: *Lebensform → religiöse Identität → Glaube*. Sie rückt die lebensformprägenden Verhaltensweisen ins Zentrum, deren Gefährdungspotenziale bei einer Rückkehr der Person in ihre Heimat ermittelt werden sollen. Die fragliche Lebensform ist für die religiöse Identität der Person wesentlich und bindend. Aber die Beurteilung der Schutzbedürftigkeit aufgrund der religiösen Lebensform kann nicht von der positiven Prüfung der religiösen Identität und Authentizität des Glaubens abhängig gemacht werden. Die religiöse Identität bildet zwar das Scharnier, auf das die

Glaubhaftigkeitsprüfung zielt und von der die Feststellung der Schutzbedürftigkeit ausgeht, spielt aber nur eine untergeordnete Rolle für die Entscheidung über die Gewährung eines Schutzstatus. Dieser ergibt sich aus einer Antwort auf die Leitfragen: *Wer wird diese Person sein und was wird aus ihr, wenn ich sie mir, so wie sie mir begegnet, in ihrer Herkunftsgesellschaft und -kultur vorstelle? Als wer würde diese Person dort identifiziert und was muss für ihr Leben erwartet und befürchtet werden?*

Im Anschluss an die Genfer Flüchtlingskonvention begegnet die Zukunftsfrage im Flüchtlingsrecht als «begründete Furcht vor schwerwiegender Verfolgung» (GFK Art. 2 A Abs. 2). Für die geflüchtete Person werden Gegenwart und Zukunft in der Regel in ihrer Furcht vor Verfolgung *affektiv* verbunden. Affekte haben Ursachen und beruhen nicht auf Gründen, deren Plausibilität hinterfragt oder bestritten werden kann. Eine Antwort auf die Frage, ob die Furcht berechtigt ist, hat keine Auswirkungen auf die psychische Situation der Person, die sich fürchtet. Affekte können wahrgenommen, respektiert, nachempfunden, übersehen, missverstanden oder ignoriert, aber nicht mit Gründen plausibilisiert oder angezweifelt werden. Die Frage, warum und wovor sich eine schutzsuchende Person fürchtet, kann nicht auf eine Begründung der Furcht zielen, sondern nur auf das nachvollziehende Verstehen der Ursachen, Gedanken und Geschichten, die diese Furcht begleiten. Die andere Frage, ob die Furcht vor Verfolgung in dem Sinn *berechtigt* ist, dass sie Schutzpflichten des Zufluchtslandes *begründet*, stellt sich aus der Aussenperspektive. Eine Antwort betrifft die Gründe für oder gegen eine Schutzgewährung und nicht die Gründe für die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Furcht der schutzsuchenden Person.

Tatsächlich verlangt das Verfahren von den urteilenden Personen, nicht durch die Brille der Verfolgten, sondern der Verfolger zu schauen. Sie müssen gewissermassen den Blick durch das «Eye of the Persecutor» (Michael Kargan) auf die verfolgte Person simulieren. «Der Flüchtlingsstatus hängt nicht von der tatsächlichen Religiosität der Antragsteller ab. Vielmehr wird der Flüchtlingsstatus von den Motiven der Verfolger bestimmt.»¹³² Ob eine Person wegen ihres Glaubens im Heimatland verfolgt wird, hängt wesentlich davon ab, als wer die konvertierte Person in ihrem Heimatland betrachtet und behandelt wird. Häufig sind es nicht die *positiven* religiösen Ausdrucksformen, die zum Anlass für eine Verfolgung werden, sondern die *negative* Nichtbefolgung eines staatlich festgeschriebenen religiösen Verhaltens. «In vielen Fällen reglementieren

Staaten nicht die innere religiöse Entscheidung, sondern ein darauf aufbauendes, in die Aussenwelt gerichtetes religiöses Verhalten. Die dann erforderliche doppelte Verhaltensprognose muss sich einerseits auf das zu erwartende Verhalten des Antragstellers beziehen und andererseits auf die entsprechende Reaktion des potentiellen Verfolgers.»¹³³ Entscheidende Bedeutung kommt also den Einstellungen und Erwartungen der beobachtenden Personen (einerseits den Entscheidungsträgerinnen und -trägern im Verfahren und andererseits den staatlichen Behörden und der Gesellschaft im Heimatland) zu, die das religiöse Verhalten einer Person beurteilen und sanktionieren. Diese Perspektive kollidiert mit der anderen Aufgabe sich im Verfahren «von der Ernsthaftigkeit des Glaubenswechsels ein eigenes Bild» zu machen.¹³⁴ Bei der Entscheidung geht es um ein «subjektives «Für-wahr-Halten» einer freien Überzeugung, die auf Gründen beruhen muss, die ausgewiesen werden und für Dritte nachvollziehbar sein müssen.»¹³⁵

Die epistemischen Schwierigkeiten der Glaubhaftigkeitsprüfung einer Konversion lassen sich an einem einfachen Beispiel verdeutlichen: Ob eine Person, die beim Betreten einer Kirche beobachtet wird, das Gebäude aufsucht, um zu beten, die Sakralkunst zu bewundern oder der Hitze des Tages zu entkommen, lässt sich anhand bestimmter Indizien vermuten, aber aus der Beobachtungsperspektive nicht zweifelsfrei feststellen. Eine Kulturtouristin und ein Gottesdienstbesucher können, aber müssen sich in ihrem sichtbaren Verhalten nicht unterscheiden. Erst wenn beide Personen über ihre Motive und Gründe Auskunft geben, wissen die Aussenstehenden, warum beide die Kirche betreten haben. Die Gründe der Kirchenbesucherin und des -besuchers könnten – analog zum Asylverfahren – hinterfragt oder bezweifelt werden. Misstrauen könnte die Beobachtung erregen, dass ihr Verhalten nicht dem typischen Auftreten von Touristinnen und Gottesdienstbesuchern entspricht. Ein ungewöhnliches Verhalten ist keine Täuschung. Um vom einen auf das andere schliessen zu können, braucht es mehr Informationen. Das zusätzliche Wissen kann aber nicht durch weitere Beobachtungen gewonnen werden, weil das, was herausgefunden werden soll, nicht beobachtet werden kann. Aus der Aussenperspektive kann nur die Übereinstimmung mit oder Abweichung von einem normalerweise erwarteten Verhalten beobachtet werden. Die etablierten Verhaltensstandards bilden den Beurteilungsmassstab und beruhen auf dem Erlernen und Einüben sozialer und kultureller Konventionen (Sozialisation). Deshalb stösst der Massstab an Grenzen, sobald das Verhalten von Personen aus fremden sozialen und

kulturellen Milieus bzw. Räumen beurteilt werden soll. Wie die religionswissenschaftliche und -geschichtliche Forschung zeigt, wird eine Religion nicht vollständig übernommen, sondern der neue Glaube wird kreativ mit den internalisierten religiösen Umgangsformen verbunden, sodass aus innerhalb einer Religionsgemeinschaft keine standardisierten, sondern äusserst plurale Ausdrucksformen von Religiosität begegnen. Das religiöse Verhalten eines in der Schweiz zum Christentum konvertierten Flüchtlings aus einem islamisch geprägten Land kann sich signifikant vom demjenigen christlich sozialisierter Einheimischer unterscheiden. Daraus folgt für die Beurteilung der religiösen Konversion im Asylverfahren: «Gerade die Gefahr, eigene religiöse Vorstellungen bzw. Erwartungshaltungen auf den Asyl[suchenden] zu projizieren und anhand dieser ein Werturteil über die Ernsthaftigkeit zu fällen, das die kulturellen und individuellen Prägungen des Asyl[suchenden] nicht ausreichend berücksichtigt, sollte die besondere Stellung der religiösen Praxis im Prüfungskanon religiöser Konversionen nachdrücklich vor Augen führen.»¹³⁶

7.3 Der subjekt- und gemeinschaftszentrierte Blick auf Religion

Eine für die asyl- und flüchtlingsrechtliche Beurteilung der religiösen Konversion wichtige kulturelle Differenz begegnet bereits in den oben skizzierten Ableitungsverhältnissen von Religion. Aus *subjektzentrierter* Perspektive bildet der Glaube einer Person das Fundament ihrer religiösen Identität, die in einer spezifischen Lebensform zum Ausdruck kommt. Dieser vor allem im Liberalismus ausgeprägten Sicht auf die persönliche Religiosität steht die *gemeinschaftszentrierte* Sicht gegenüber, die das Ableitungsverhältnis umkehrt: Die soziale Aneignung der gemeinschaftlichen Lebensform prägt die religiöse Identität der Gemeinschaftsmitglieder, die sich im Glauben eines jeden Mitglieds widerspiegelt. Typologisch setzt die Subjektperspektive ein *intrapersonales* und *aktives*, die Gemeinschaftsperspektive ein *interpersonales* und weitgehend *passives* Konversionsverständnis voraus.¹³⁷ Die gegenläufige Erklärung für die Religiosität einer Person konfrontiert die Konversionsprüfung mit einer konzeptionellen Schwierigkeit: Die Glaubhaftigkeit der religiösen Überzeugungen einer Person wird an ihrem gesamten Auftreten im Verfahren festgemacht. Damit ist vorausgesetzt, dass eine religiöse Identität an beobachtbaren und begründbaren Aktivitäten ausgewiesen werden kann. Sie soll sich in einem aktiven Handeln zeigen, von dem die Person berichtet, deren Motive und Absichten sie offenlegen und deren Ziele und Zwecke sie erläutern kann. Unter-

suchungen bestätigen die persönlichen, sprachlichen und bildungsspezifischen Schwierigkeiten vieler Flüchtlinge, diesen Anforderungen zu genügen.¹³⁸ Hinzu tritt der religionswissenschaftliche und -geschichtliche Befund, dass ein individualistisches Religiositätsverständnis vielen Kulturen und Religionen unverständlich ist und auch dem europäischen Christentum bis zum 19. Jahrhundert mehrheitlich fremd war. In vielen Gesellschaften gilt religiöse Zugehörigkeit als der weder erklärungs- noch begründungsbedürftige Normalfall von Gemeinschaft, bei dem nur die individuelle Abweichung begründungsbedürftig werden kann.

Der subjekt- und gemeinschaftszentrierte Blick auf Religiosität präsentiert nicht alternative Erklärungsmodelle, sondern spiegelt inkommensurable Gottes-, Welt- und Menschenbilder wider, die in spezifischen Denkweisen, Sprachspielen und Praktiken greifbar werden. Für viele Menschen aus islamischen Religionskulturen wäre es unmöglich, über ihre Religion und ihren Glauben aus einer subjektzentrierten Perspektive zu sprechen. Deshalb werden Personen mit einem solchen religionskulturellen Hintergrund, die bei uns zum Christentum konvertieren, nur schwer oder gar nicht in der Lage sein, über ihren Glauben in der Weise Auskunft zu geben, wie einheimische Kirchenmitglieder. Wie Religion und Religiosität wahrgenommen und welche Erwartungen damit verbunden werden, die Art und Weise, wie Glaube und Religion praktiziert und wie über sie gedacht und gesprochen wird, ist abhängig von der religiösen Lehre und von den kulturellen und historischen Kontexten, in denen sie gelebt wird. Und die Beobachtung und Beschreibung von Religion erfasst nicht das, was der Glaube/Unglaube für die religiöse oder nichtreligiöse Person bedeutet. Das gilt für alle Beteiligten in einem Asylverfahren, in dem über religiöse Konversion als Schutzeigenschaft entschieden wird: «Die Aufrichtigkeitsprüfung kann nur funktionieren, wenn Annahmen darüber getroffen werden, wie eine religiöse Person reden oder handeln würde, aber Zweideutigkeit, Ambivalenz, widersprüchliche Taten und Worte und offensichtliche Inkohärenz (insbesondere in der Wahrnehmung von Aussenstehenden) sind regelmässige Bestandteile religiöser Erfahrung. Indem sie eine vorgefasste Meinung über religiöse Erfahrung aufzwingen, bestreiten die Urteilenden den Asylsuchenden die Freiheit, Religion durch individuelle Wahl zu erfahren.»¹³⁹

Dem äusseren Zugang zu Phänomenen persönlichen religiösen Erlebens sind sehr enge Grenzen gesetzt, wie ein Blick in andere Gesellschaftsbereiche verdeutlicht. Religiöse Phänomene spielen etwa in medizini-

schen Spiritual-Care-Konzepten eine wichtige Rolle. Die *Spiritual-distress*-Forschung arbeitet zur Erfassung von Religiosität mit einer formalen Typologie religiöser und spiritueller Bedürfnisse. Das am CHUV in Lausanne entwickelte STIV-Modell unterscheidet zwischen vier Dimensionen: *sens*, *transcendance*, *identité*, *valeurs*.¹⁴⁰ 1. *Sinn* als umfassendes Lebensgleichgewicht der Person; 2. *Transzendenz* als verwurzelndes Fundament ausserhalb der Person; 3. *Identität* als das Umfeld affektiver Nahbeziehungen, das die Einzigartigkeit der Person aufrechterhält, und 4. *Werte* als das, was für die Person Gewicht hat und für sie gut und wahr ist. Der Raster bildet die Grundlage für das empirische Erfassen spiritueller und religiöser Bedürfnisse, trifft aber keine Entscheidung über Inhalt und Bedeutung und enthält sich jeglicher Bewertung. Spiritual Care fragt die einzelne Person, was für sie wichtig ist, und beurteilt nicht, welche der von einer Person genannten Bedürfnisse und Belange Relevanz im Blick auf etwas anderes haben sollen. Obwohl Spiritual-Care-Konzepte auf die Ermöglichung und nicht Beurteilung von spirituellem und religiösem Erleben zielen, bietet die Typologie der Spiritualitätsdimensionen einen bedenkenwerten Ansatz auch für eine strukturierte Befragung von konvertierten Personen im Asylverfahren.

Aufgrund der vielfältigen Schwierigkeiten bei der Glaubhaftigkeitsprüfung der religiösen Konversion als Fluchtgrund wird häufig ein religionswissenschaftlicher und -soziologischer Zugang vorgeschlagen.¹⁴¹ Staatliche Institutionen entscheiden «nicht über die Legitimität religiöser Glaubensüberzeugungen, sondern gehen lediglich der Stellung des einzelnen Antragstellers zu seinem Glauben nach, nämlich der Intensität selbst empfundener Verbindlichkeit von Glaubensgeboten für die Identität der Person. Darin liegt keine Verletzung der Pflicht des Staates zu weltanschaulicher Neutralität.» Damit ist kein theologisches, sondern allenfalls ein religionswissenschaftliches, religions-psychologisches bzw. religionssoziologisches Urteil gefragt. Dabei werden zwar naheliegender Weise auch religiöse Gehalte zur Sprache kommen. Doch geht es nicht um den Gehalt als solchen, sondern um die individuelle religiöse Überzeugung und das hieraus resultierende Verhalten.¹⁴² Auf den ersten Blick entspricht der vorgeschlagene Zugang einer religionssoziologischen Sicht, nach der «Konversionen [...] an ihren «Funktionen», d. h. ihren positiven Folgen die Betreffenden, zu erkennen [sind. ...] Fast möchte man in Abwandlung eines bekannten Bibelwortes postulieren: «An ihren Funktionen sollst Du sie erkennen». Diese Funktionen kann man im Grunde nur durch biografisch-qualitative Forschungsmethoden, deren Aufwand vermutlich

im konkreten Asylverfahren nicht durchführbar wäre, eruieren.»¹⁴³ Eine religionssoziologische Perspektive ermöglicht eine typologisierende Beschreibung religiöser Phänomene aus der Beobachtungsperspektive (Konversionsrhetorik und -verhalten). Sie erlaubt einen empirischen Einblick, wie Menschen ihre Religiosität wahrnehmen, praktizieren und deuten. Sie bietet aber keine Grundlage für einen normativen Entscheidungsmassstab, weil kein Weg von der deskriptiven Beobachtung- auf die normative Urteilebene führt. Dokumentiert werden kann die Übereinstimmung oder Abweichung von Äusserungen und Verhaltensweisen einer Person gegenüber typischen religiösen Sprachspielen und Praktiken. Die Positionierung des religiösen Selbstverständnisses einer Person in einem religionssoziologischen Feld darf aber nicht dazu führen, hinter die eben angedeutete Forderung zurückzufallen, dass «dem (plausibilisierten) Selbstverständnis des Asylsuchenden eine hervorgehobene Bedeutung zuzuerkennen wäre und ein kollektivierendes Verständnis des (in der Regel) Christseins zurückzutreten hätte».¹⁴⁴

7.4 Die innere Kohärenz religiöser Überzeugungen

Die Feststellung der Schutzbedürftigkeit einer Person aufgrund ihrer religiösen Konversion erfolgt auf Grundlage einerseits einer zuverlässigen Verfolgungsprognose der Religionsgemeinschaft im Herkunftsland und andererseits einer Glaubhaftigkeitsprüfung der persönlichen Verbundenheit mit der Religionsgemeinschaft. Nur wenn die Religion, zu der die Person konvertiert ist, tatsächlich schwerwiegender Verfolgung ausgesetzt ist, stellt sich die Frage der glaubhaften religiösen Zugehörigkeit der konvertierten Person. Dann muss sie im Verfahren überzeugend darlegen können, «dass eine religiöse Praxis oder eine religiöse Betätigung, die im Herkunftsland verfolgt wird, für [sie] zur Wahrung [ihrer] religiösen Identität besonders wichtig ist».¹⁴⁵ Inzwischen liegen eine Reihe von Methoden und differenzierter Frageraster zur Überprüfung der Religiosität vor. Durch strukturierte Befragungen können äussere Indizien und Hinweise gefunden werden, die die Ernsthaftigkeit einer behaupteten religiösen Überzeugung bestätigen oder infrage stellen.¹⁴⁶ Die Anwendung von fixen Fragenkatalogen ist allerdings umstritten, weil sie zu generalisierenden Sichtweisen auf eine höchstpersönliche Sache verleiten können. Die in der europäischen gerichtlichen Praxis urteilsrelevanten Gesichtspunkte lassen sich in einer Matrix zusammenfassen.¹⁴⁷

1. Voraussetzungen
 - familiärer Hintergrund
 - Berührungen mit der neuen Religion im Herkunftsland
2. Schlüsselerlebnis/Konversionsnarrativ
 - Zeitpunkt der Mitteilung über die Konversion
 - (äusserer) Konversionsprozess
 - Anstösse zur Konversion
 - Unzufriedenheit mit der bisherigen Religion
 - Geschwindigkeit des Konversionsprozesses
 - Vorbereitung auf die Konversion
 - Vollzug der Konversion
 - Information/Reaktion des familiären/sozialen Umfelds
3. Konfirmationswissen
 - äussere Befassung mit dem Christentum
 - Kenntnisse von der Konventionskirche
 - (äussere) Kenntnisse von Glaubensgrundsätzen/-strukturen
 - Kenntnisse über kirchliche Riten/Feiertage/religiöse Praktiken
 - Abgrenzung gegenüber der vorherigen Religion
4. Religiöse Aktivität
 - Bedeutung der neuen Religion für das eigene Leben
 - Gottesdienstbesuch
 - Einbindung in lokale Kirchgemeinde
 - Missionsaktivitäten
5. Zeugnisse der Religionsgemeinschaft
 - Taufurkunde
 - weitere kirchliche Bescheinigungen
6. Hinweise auf asyltaktische Motive

Das sich in europäischen Gerichtsverfahren herauskristallisierte Fragenprofil beansprucht weder Vollständigkeit noch nimmt es eine Gewichtung der aufgeführten Aspekte vor. Standardisierte Antworten gibt es genauso wenig wie «beste Lösungen». Im Zentrum des Verfahrens steht nicht die Abarbeitung eines Fragenkatalogs, sondern die Präsentation eines nachvollziehbaren Konversionsnarrativs, an das eine vertiefte Klärung einzelner Aspekte anschliessen kann. Die Befragung sollte nicht die Fragwürdigkeit der Darstellung zum Ausdruck bringen, sondern der befragten Person die Möglichkeit eröffnen, die eigenen Aussagen zu präzisieren und nachvollziehbar zu machen. Auf kognitiver Ebene geht es um die rationale Rekonstruktion und Reflexion der biografischen Konversionserzählung.

Die anspruchsvolle Aufgabe muss vor dem Hintergrund der Persönlichkeit und intellektuellen Disposition der befragten Person sorgfältig beurteilt und gewichtet werden. Das Gleiche gilt für die Beurteilung der religiösen Wissensressourcen, deren Bedeutung im Verfahren kontrovers beurteilt wird. Einerseits können Informationen völlig unabhängig von persönlichen Überzeugungen angeeignet werden, andererseits kann von fehlenden Kenntnissen über die Religion nicht *ipso facto* auf ein mangelndes religiöses Interesse oder eine fehlende religiöse Prägung geschlossen werden. Stärker gewichtet werden die religiösen Aktivitäten der konvertierten Person, einerseits weil sie objektive Kriterien bieten und andererseits, weil die Verfolgungsprognose auf den gelebten, öffentlich sichtbaren Glauben bezogen ist.

Unterschiedlich beurteilt werden Zeugnisse der Konventionskirche (vor allem Taufurkunde und Auskünfte von Kirchenmitgliedern). Kritische Stimmen betonen den höchst persönlichen Charakter der religiösen Identität, die die Entscheidungsträgerinnen und -träger auf ihr eigenes Bild vom zu beurteilenden Sachverhalt verpflichtet. Kirchlichen Bescheinigungen kann allein deshalb keine bindende Wirkung zukommen, weil sie nicht das bezeugen, was im Verfahren zur Entscheidung ansteht. Sie können aber eine mittelbare Bedeutung erhalten, wenn sie einen tieferen Einblick in die kirchlichen Aktivitäten der konvertierten Person ermöglichen. Grundsätzlich gilt für die Taufe wie für die religiöse Konversion selbst: «Die Umstände der Konversion und Taufe sind also nur als Hinweise auf die aktuelle und zukünftige religiöse Einstellung des Antragstellers von Belang. [...] Aus dem blossen Faktum des Glaubenswechsels allein wird nur in seltenen Fällen eine Verfolgungsgefahr abzuleiten sein.»¹⁴⁸

Entscheidend für eine sachgemässe und faire Beurteilung einer religiösen Konversion ist die Einsicht der Entscheidungsträgerinnen und -träger, dass die Glaubhaftigkeit der religiösen Überzeugungen einer schutzsuchenden Person nicht daran gemessen werden darf, dass sie als Aussenstehende diese Überzeugungen teilen. Das Verfahren zielt auf die Beurteilung der Schutzbedürftigkeit der geflüchteten Person und nicht auf ihre missionarische Qualifikation. Die Glaubhaftigkeitsprüfung der religiösen Konversion steht und fällt mit der Fähigkeit der Entscheidungsträgerinnen und -träger, ihre eigenen Verständnisse von Ressentiments gegenüber und Erwartungen an Religion kritisch zu reflektieren und nicht unbewusst zum Massstab ihres Urteilens zu machen. Die Begründungsforderungen an die schutzsuchende Person gelten in religiösen Zusammenhängen umso mehr für die Personen, deren

Entscheidungen mit einem Urteil über die Ernsthaftigkeit der religiösen Überzeugungen einer dritten Person verbunden sind.

8 Zusammenfassung

Das Thema religiöse Konversion als Flucht-, Asyl- und Schutzgrund ist nicht neu, hat aber seit 2015 verstärkt Aufmerksamkeit erhalten. Zunächst in den skandinavischen Ländern und Grossbritannien, anschliessend in Deutschland, beschäftigt es seit einiger Zeit auch die politischen Institutionen und Kirchen in der Schweiz. Aus kirchlicher Sicht geht es vor allem um den Umgang mit taufwilligen Personen, die nach ihrer Flucht in die Schweiz zum christlichen Glauben konvertiert sind. Aus staatlicher Perspektive stellt sich die Frage, ob und in welcher Weise die religiöse Konversion einen Asyl-, Flucht- oder Schutzgrund darstellt. Die Schutzpflichten, die sich aus einem Religionswechsel ergeben können, hängen aus juristischer Sicht von der Beurteilung der Konversionsfolgen ab. Weitgehend Einigkeit besteht darüber, dass eine Person nicht in ihr Heimatland zurückgeschickt werden darf, wenn für sie eine unzumutbare Gefährdungslage (auch) aufgrund ihres Glaubenswechsels befürchtet werden muss. Breit und kontrovers diskutiert wird dagegen, ob und inwiefern die Art und Weise der Konversion die Gefährdungslage im Herkunftsland beeinflusst. Hätte also etwa eine «taktische Konversion», die einen Schutzgrund bloss vortäuscht, keine ernsthaften Konsequenzen für die Person in ihrem Herkunftsland? Oder können in diesem Fall drohende Repressionen als Folgen einer mutwilligen Selbstgefährdung der Person selbst zugerechnet werden?

In den Fragen prallen eine deontologische Perspektive der Absichten und Motive und eine konsequentialistische Sicht auf die Folgen aufeinander. Dem politischen Anliegen, die religiöse Konversion nicht als Blankoscheck für ein Bleiberecht oder Abschiebeverbot zu instrumentalisieren, steht die flüchtlingsrechtliche Verpflichtung gegenüber, Schutz zu gewähren, sobald – unabhängig von der Veranlassung – eine begründete, unzumutbare Gefährdungsprognose besteht. Beide Perspektiven lassen sich nicht gegeneinander aufrechnen. Die flüchtlingsrechtliche Folgenperspektive wiegt grundsätzlich schwerer als die Beurteilung der Faktoren und Umstände, aus denen ein Schutzgrund entsteht.

Die Konversionsprüfung im Asylverfahren folgt einer klaren und unumkehrbaren Prioritätensetzung: Eine Klärung der Motive und Ernsthaftigkeit eines Religions-

wechsels kann nur dann Relevanz beanspruchen, wenn das daraus resultierende Urteil zuverlässige Rückschlüsse auf die Gefährdungslage der Person bei ihrer Rückkehr zulässt. Zwar kann einer Person, die aus taktischem Kalkül konvertiert ist, bis zu einem gewissen Grad zugemutet werden, sich mit den religiösen Praktiken im Heimatland zu arrangieren. Aber ob in der Heimat ein solches Arrangement akzeptiert würde, lässt sich ausschliesslich durch eine sorgfältige Gefährdungsprognose der Situation im Herkunftsstaat und der dortigen Gesellschaft beantworten. Die gleiche Priorisierung besteht bei der asylrechtlichen Unterscheidung zwischen Vorflucht-, objektiven und subjektiven Nachfluchtgründen. Eine Gefährdungslage im Herkunftsland muss unabhängig vom Zeitpunkt und von der Authentizität der Motive und Absichten, die den Anlass für eine ernsthafte Bedrohung darstellen können, festgestellt werden.

Die Konversionsprüfung zur Klärung der Ernsthaftigkeit des Religionswechsels spielt allenfalls eine nachgeordnete Rolle. Aus Sicht der Kirchen gilt: Wenn sie eine geflüchtete Person taufen und in die Kirche aufnehmen, treffen sie keine Entscheidung über ihr Bleiberecht oder ihren Schutzstatus. Theologisch geht es um die Bürgerinnen- und Bürgerrechte im Gottesreich und nicht um politische Rechte, die weltliche Staaten ihren Bürgerinnen und Bürgern gewähren. Aus staatlicher Sicht gilt: Er überprüft nicht die Gültigkeit der Taufe, die ausschliesslich in die kirchliche Verantwortung fällt. Der sakramentale Beitritt zu einer Kirche kann aber ein gewichtiges Indiz für die Ernsthaftigkeit des Religionswechsels darstellen. Grundsätzlich gilt für Kirchen und staatliche Behörden gleichermassen: Was der Glaube in der konvertierten Person verursacht, lässt sich von aussen nicht beobachten, bestätigen oder bezweifeln. Gegenstand der Konversionsprüfung im Asylverfahren kann nicht der Religionswechsel selbst sein, sondern die sozialen Geltungsbedingungen, unter denen eine religiöse Konversion mitteilungsfähig wird. Konversionserzählungen bieten keine Antworten für Prüfungsszenarien. Sie haben wesentlich Bekenntnischarakter, in dem in sehr disparater Weise ein religiöses Wissen zum Ausdruck kommen kann. Die persönliche Konstitution und biografische Situation, die sozialen und kulturellen Hintergründe der Person im Asylverfahren lassen stereotype Verallgemeinerungen nicht zu. Die besondere Herausforderung für die Entscheidungsträgerinnen und -träger in den Verfahren besteht darin, die eigenen kulturellen und religiösen Vorverständnisse, Hintergründe und Erwartungen nicht auf die Person zu übertragen, über deren religiöse Konversion entschieden wird.

9 Abkürzungen

AEMR	Allgemeine Erklärung der Menschenrechte
ACHR	Arabische Charta der Menschenrechte (Arab Charter on Human Rights)
AsylG	Schweizerisches Asylgesetz
BV	Schweizerische Bundesverfassung
EASO	European Asylum Support Office
EMRK	Europäische Menschenrechtskonvention
GEAS	Gemeinsames Europäisches Asylsystem
GFK	Genfer Flüchtlingskonvention
OIC	Organisation Islamischer Staaten (Organisation of Islamic Cooperation)
SEM	Staatssekretariat für Migration
UNHCR	UN-Flüchtlingskommissariat
UNO-Pakt II	Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte

Anmerkungen

1 Vgl. Otto Bischofsberger et al., *Bekehrung/Konversion*: RGG4, Tübingen 1998, 1228–1241; Peter Gerlitz et al., *Konversion I–IV*: TRE XIX, Berlin, New York 1990, 559–578; Pierre Hadot, *Conversion*: HWPh 1, Basel, Stuttgart 1971, 1033–1036; ders., *Conversion*: ders., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2012, 223–235; Arthur Darby Nock, *Bekehrung*: RAC 2, Stuttgart 1954, 105–118; Walter Schöpsdau, *Konversion*: EKL 2, 3. Aufl., Göttingen 1989, 1422–1427.

2 Wolfgang Lienemann, Einführung: Christine Lienemann/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel/Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging*, Wiesbaden 2012, 3–37 (13 f.).

3 Lienemann, Einführung, 26.

4 Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Vor Gott gibt es keine Beobachter*: ders., *Gedeutete Gegenwart*, Tübingen 1997, 36–56.

5 Henning Theissen, *Flüchtlingskonversion. Einführende Sondierung des Problemfeldes*: ders./Knud Henrik Boysen (Hg.), *Integration und Konversion. Taufen muslimischer Flüchtlinge als Herausforderung für Kirchen und Gesellschaft*, Paderborn 2021, 1–53 (18f.).

6 Theissen, *Flüchtlingskonversion*, 2.

7 Henning Theissen, *Die Taufe ist unanfechtbar: zeitzeichen* 2/2020, 50–52 (52).

8 Theissen, *Flüchtlingskonversion*, 21.

9 Theissen, *Taufe*, 50.

10 Davon grundsätzlich zu unterscheiden ist die staatliche Unterdrückung von Religionen und religiösen Gruppierungen, die von allen Religionen in der ein oder anderen Form gefordert und betrieben wurde und wird.

11 Vgl. William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*, New York, London, Bombay 1902, bes. 189–258.

12 James, *Varieties*, 189: «by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities» (eigene Übersetzung).

13 Vgl. Arthur Darby Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

14 Nock, *Conversion*, 7 (eigene Übersetzung): «the reorientation of the soul of the individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right»; zum Anschluss von Nock an James vgl. Moises Mayordomo, «Conversion» in *Antiquity an Early Christianity: Some Critical Remarks*: Lienemann/Lienemann (Hg.), *Grenzüberschreitungen*, 212–226 (214–218).

15 Vgl. Mayordomo, *Conversion*, 215f.

16 Athanasios Despotis, *Bekehrungserfahrung und Bekehrungserinnerung bei Paulus und Johannes*, Paderborn 2021, 23.

17 Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 45; vgl. dazu Werner Schwartz, Dietrich Ritschls story-Konzept und die narrative Ethik: Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler (Hg.), *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, Zürich 2009, 143–159.

18 Dietrich Ritschl, «Story» als Rohmaterial der Theologie: ders./Hugh O. Jones, «Story» als Rohmaterial der Theologie, München 1975, 7–41 (21).

19 Das Storykonzept in der medizinischen Ethik: ders., *Zur Theorie und Ethik der Medizin. Philosophische und theologische Anmerkungen*, Neukirchen-Vluyn 2004, 131–144 (139).

20 Lienemann, Einführung, 29.

21 Despotis, *Bekehrungserfahrung*, 25.

22 Vgl. James T. Richardson, *Conversion Careers: Society* 17/1980, 47–50.

23 Vgl. Despotis, *Bekehrungserfahrung*, 38.

24 Vgl. Lewis R. Rambo/Charles E. Farhadian, *Converting: Stages of Religious Change*: Christopher Lamb/M. Darrol Bryant (Hg.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, London 1999, 23–34; Lewis Rambo, *Understanding*

Religious Conversion, New Haven, London 1993; Wolfgang Lienemann/Christine Lienemann, Konversion als religiöse Grenzüberschreitungen. Rückblick und Ausblick: dies. (Hg.), Grenzüberschreitungen, 923–947 (925).

25 Vgl. Brock Kilbourne/James T. Richardson, Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories: Sociological Analysis 50/1988, 1–21 (2).

26 Zur Grafik vgl. Kilbourne/Richardson, Conflict, 3 u. 9; Lienemann, Einführung, 27f.

27 Vgl. Paula Fredriksen, Mandatory retirement. Ideas in the study of Christian origins whose time has come to go: Studies in Religion/Sciences Religieuses 35/2 (2006), 231–246 (233).

28 Christian Strecker, Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Göttingen 1999, 32.

29 Vgl. aber Reinhold Bernhardt, Die Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit als eine Form von Konversion?: Lienemann/Lienemann (Hg.), Grenzüberschreitungen, 166–192.

30 Vgl. Uwe Berlit/Harald Dörig/Hugo Storey, Glaubhaftigkeitsprüfung bei Asylklagen aufgrund religiöser Konversion oder Homosexualität: Ein Ansatz von Praktikern: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik 36/2016, 281–288.332–336 (284): «Ein Antragsteller, der zum Christentum konvertiert ist, muss das Gericht davon überzeugen, dass eine religiöse Praxis oder eine religiöse Betätigung, die im Herkunftsland verfolgt wird, für ihn zur Wahrung seiner religiösen Identität besonders wichtig ist. Die Umstände, unter denen eine solche innere religiöse Einstellung durch ein Gericht anzuerkennen ist, entziehen sich einer verallgemeinerungsfähigen Darstellung.»

31 Vgl. die klassische Formulierung von Augustinus, Confessiones – Bekenntnisse, übers. von Joseph Bernhart, München 41980, 417 [8,12,30]: «Du hast mich gewandelt hin zu Dir[, Herr]» («convertisti enim me ad te[, Domine]»).

32 Harald Lamprecht, Migration und Konversion. Zum Umgang mit Taufbegehren von Geflüchteten: PTh 107/2018, 319–332 (320).

33 Choong Jae Lee, Metánoia (Repentance). A Major Theme of the Gospel of Matthew, in: Journal of Reformed Theology 13 (2019), 149–165.

34 Vgl. Fredriksen, Retirement; dies., When Christians Were Jews. The First Generation, New Haven, CT 2018; Stendahl, Paul; Mayordomo, «Conversion»; Ulrich Luz, Conversion in New Testament: Lienemann/Lienemann (Hg.), Grenzüberschreitungen, 227–250.

35 Vgl. Fredriksen, Retirement, 233.

36 Vgl. Luz, Conversion, 227.

37 Vgl. Krister Stendahl, Paul Among Jews And Gentiles, And Other Essays, Philadelphia 1976, 7–23.

38 Vgl. Brock Kilbourne/James T. Richardson, Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories: Sociological Analysis 50/1988, 1–21; Despotis, Bekehrungserfahrung, 23; Gerd Theissen, Die Bekehrung des Paulus und seine Entwicklung vom Fundamentalisten zum Universalisten: EvTh 70/2010, 10–25; Paula Fredriksen, Paul the «Convert»?; Matthew V. Novenson/R. Barry Matlock (Hg.), The Oxford Handbook of Pauline Studies Online, Oxford 2014: DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199600489.013.22.

39 Vgl. Stendahl, Paul, 7–23; Luz, Conversion, 241.

40 Roman A. Siebenrock, Bekehrung/Konversion. Zur Transformation weltanschaulicher Orientierungssysteme: Gesellschaft zur Förderung wissenschaftlicher Forschung und Publikation, Linz 2017, 1–22 (15).

41 Vgl. Strecker, Theologie, bes. 83–157.

42 Vgl. Beverly Roberts Gaventa, From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament, Philadelphia 1986, 8–14.

43 Ed Parish Sanders, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977, 443.

44 Alan F. Segal, Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee, New Haven, London 1990, 6.

45 Vgl. Paula Fredriksen, Paul and Augustine. Conversion, Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self: JThS 37/1986, 3–34 (33).

46 Strecker, Theologie, 92.

47 Vgl. Theissen, Bekehrung, 12.

48 Vgl. Victor W. Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt/M., New York 1989, 95 (zit. n. Strecker, Theologie, 43): «Die Eigenschaften des Schwellenzustands (der «Liminalität») oder von Schwellenpersonen («Grenzgängern») sind notwendigerweise unbestimmt, da dieser Zustand und diese Personen durch das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Positionen im kulturellen Raum fixieren, hindurchschlüpfen. Schwellenwesen sind weder hier noch dort; sie existieren zwischen [engl.: «betwixt and between»] den von Gesetz, Tradition, Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen.»

49 Strecker, Theologie, 453f.

50 Zur breiten ökumenischen Diskussion unterschiedlicher Taufverständnisse vgl. die klassischen Positionen: Ökumenischer Rat der Kirchen, Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Lima-Erklärung), 9., verb. Aufl., Paderborn 1984; Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Sakrament, Amt, Ordination. Leuenberger Texte 2, Frankfurt/M. 1995; dies., Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, Frankfurt/M. 2005.

- 51 Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK, Die Taufe in evangelischer Perspektive, Bern 2010, 38
- 52 SEK, Taufe, 24.
- 53 Oliver Plinei, Der Prozess christlicher Initiation – ein Bild des Christwerdens: Neue Perspektiven auf die Taufe, epd-Dokumentation 14/2020, 22–24 (22).
- 54 SEK, Taufe, 43.
- 55 SEK, Taufe, 21f.
- 56 Vgl. Theissen, Taufe, 50: Die Taufe ist christliche «Initiation [...] aber in biblischer oder theologischer Hinsicht kein Aufnahmezeremoniell».
- 57 GEKE, Dialog, 39.
- 58 Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)/Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) (Hg.), Zum Umgang mit Taufbegehren von Asylsuchenden. Eine Handreichung für Kirchengemeinden, herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche (EKD) und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), Hannover 2013, 6.
- 59 Paul S. Fiddes, Glaube und Taufe im Neuen Testament und in christlicher Lehre: GEKE, Dialog, 146–159 (146f.).
- 60 Plinei, Prozess.
- 61 Paul S. Fiddes, Baptism and the Process of Christian Initiation: Stanley E. Porter/Anthony R. Cross (Hg.), Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies Sheffield 2002, 280–303 (294).
- 62 Theissen, Taufe, 52.
- 63 Zur Parallelität von Asylgesuchen aufgrund der religiösen Überzeugungen und sexuellen Orientierung vgl. Berlit/Döring/Storey, Glaubwürdigkeitsprüfung.
- 64 Eine dichte Beschreibung dieses Zusammenhangs bietet Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen über den religiösen Glauben: ders., Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, Göttingen 1968, 87–110 vgl. dazu Hilary Putnam, Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1997, 172–226 und Frank Mathwig, Die Kirche im Dorf. Zur Säkularisierungsdiskussion in der Kirche: Magdalene L. Frettlöh/Frank Mathwig (Hg.), Kirche als Passion. Festschrift für Matthias Zeindler zum 60. Geb., Zürich 2018, 477–498.
- 65 UNHCR, Fluchtgrund Religion. Schutz vor Verfolgung aus religiösen Gründen, Genf 2018.
- 66 Lienemann, Einführung, 5.
- 67 Lienemann, Einführung, 28.
- 68 Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK, Solidarisieren und Handeln. Diskriminierte und bedrohte Christen in der Welt, Bern 2009, 6f.14.
- 69 Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK, Migrationspolitik, Sans-Papiers und Ausschaffungen. Eine Stellungnahme des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. SEK Fokus 4, Bern 2005, 18.
- 70 Ebd.
- 71 Benjamin Pernak, Richter als «Religionswächter»? Zur gerichtlichen Überprüfbarkeit eines Glaubenswechsels. Asylverfahren von Konvertiten in Deutschland und Großbritannien im Vergleich, Berlin 2018, 36f.
- 72 Vgl. Open Doors, Übersicht Weltverfolgungsindex 2022: https://www.opendoors.ch/sites/default/files/trends_wwl_2022_long_ch-de_final.pdf (13.02.2022).
- 73 Vgl. Samirah Majumdar/Virginia Villa, Globally, Social Hostilities Related to Religion Decline in 2019, While Government Restrictions Remain at Highest Levels. Number of countries with terrorist activity related to religion declines for a fifth consecutive year, Washington 2021, 6.
- 74 Vgl. Majumdar/Villa, Hostilities, 7.
- 75 Vgl. Majumdar/Villa, Hostilities, 12.
- 76 Vgl. Majumdar/Villa, Hostilities, 13.
- 77 Vgl. Majumdar/Villa, Hostilities, 5–13; Samirah Majumdar/Alan Cooperman/Virginia Villa, A Closer Look at How Religious Restrictions Have Risen Around the World. Tenth annual report dives deeper into the ways government restrictions on religion and social hostilities involving religion have changed, from 2007 to 2017, Washington 2019.
- 78 Humanists International, The Freedom of Thought Report 2021. Key Countries Edition. A global report on the rights, legal status and discrimination against humanists, atheists, and the non-religious, New York 2022, 15.
- 79 Vgl. Majumdar/Villa, Hostilities, 10.
- 80 Vgl. Majumdar/Villa, Hostilities, 5.
- 81 Vgl. Majumdar/Villa, Hostilities, 11.
- 82 Vgl. Conrad Krannich, Recht macht Religion. Eine Untersuchung über Taufe und Asylverfahren, Göttingen 2020, 201.
- 83 Pernak, Richter, 165, diagnostiziert einen «Nachholbedarf» bei den Gerichten, weil es «für den weltanschaulich-religiös neutralen Staat zunächst keinerlei Rolle spielen darf, ob der Flüchtling religiöse Überzeugungen hat und gegebenenfalls welchen Inhalt von religiös bis areligiös diese haben».
- 84 Benjamin Karras, Staatliche Glaubensprüfung? Wege zu transparenten und fairen Beurteilungsmaßstäben religiöser Konversionen und ihre Bedeutung für die Bleiberechtsperspektive: Theissen/Boysen (Hg.), Integration, 159–173 (160); ders., Religiöse Konversion im Asylprozess: Konrad Adenauer Stiftung, Analysen & Argumente, Nr. 374, November 2019, 1–13 und

grundlegend ders., Missbrauch des Flüchtlingsrechts? Subjektive Nachfluchtgründe am Beispiel der religiösen Konversion, Tübingen 2017.

85 Karras, Konversion, 3.

86 Beispielhaft dafür stehen die umfangreichen Standardwerke der Schweizerischen Flüchtlingshilfe (Hg.), Handbuch zum Asyl- und Wegweisungsverfahren, 3., aktual. u. erw. Auflage, Bern 2021 und Martina Coroni et al., Migrationsrecht, Bern 2019, in denen der Konversionsbegriff nicht auftaucht und religiöse Flucht- und Schutzgründe lediglich summarisch erwähnt werden.

87 Berlitz/Dörig/Storey, Glaubhaftigkeitsprüfung, 284.

88 Vereinte Nationen, Resolution der Generalversammlung 217 A (III). Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. A/RES/217 A (III): <https://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> (08.03.2022). Zum Verhältnis von Menschenrechten und Religion insgesamt vgl. Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Den Menschen ins Recht setzen. Menschenrechte und Menschenwürde aus theologisch-ethischer Perspektive. SEK Position 6, 3., durchges. Aufl., Bern 2007; Frank Mathwig, Menschenrechte in der Krise: Marco Hofheinz/Cornelia Johnsdorf (Hg.), The Grand International Challenges. Theologisch-ethische Perspektiven, Stuttgart 2021, 133–178.

89 Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten. AS 1974 2151; BBl 1974 I 1035: https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1974/2151_2151_2151/de (8.3.2022).

90 Astrid Epiney et al., Die Anerkennung als Flüchtling im europäischen und schweizerischen Recht, ein Vergleich unter Berücksichtigung des völkerrechtlichen Rahmens, Fribourg 2008, 12; vgl. UNHCR, Handbuch über Verfahren und Kriterien zur Feststellung der Flüchtlingseigenschaft, 1979, Neuauflage, Genf 2011 (deutsche Übersetzung 2013), Ziff. 71–73.

91 Vgl. Alberto Achermann/Astrid Epiney, Zur rechtlichen Tragweite der Genfer Flüchtlingskonvention und der Opportunität von Anpassungen. Ausgewählte Aspekte unter Einbezug der Rechtslage in der EU. Gutachten zum Postulat Müller Damian «Anpassung der Flüchtlingskonvention von 1951». Zuhanden des Staatssekretariates für Migration (SEM), Auftraggeber, Bern, Fribourg 2021, 40; Daniel Thym, Rechtsgutachten über die Anforderungen für Rückführungen insbesondere von Gefährdungen in Ländern mit schlechter Sicherheitslage und verbreiteten Menschenrechtsverletzungen für das Ministerium für Kinder, Familie, Flüchtlinge und Integration des Landes Nordrhein-Westfalen, Konstanz 2020.

92 Vgl. bes. CCPR General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion). Adopted at the Forty-eighth Session of the Human Rights Committee, on 30 July 1993 CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, General Comment No. 22. (General Comments) und die Ergänzung: General comment adopted by the Human Rights Committee under article 40, paragraph 4, of the International Covenant on Civil and Political Rights vom 27. September 1993.

93 UN-Resolution 36/55 der Generalversammlung der Vereinten Nationen (A/RES/36/55), Resolution der Generalversammlung 36/55: Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung vom 25. November 1981.

94 UN-Resolution Nr. 47/135 der Generalversammlung der Vereinten Nationen (A/RES/47/135): Erklärung über die Rechte von Personen, die nationalen oder ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minderheiten angehören vom 18. Dezember 1992.

95 Vgl. UNHCR, Handbuch, 146.

96 Die Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 bezieht sich ausdrücklich auf Ereignisse vor dem 1. Januar 1951 (Art. 1 A Abs. 2 GFK), sodass ein verbindliches völkerrechtliches Instrument zum Schutz von Flüchtlingen erst mit dem Protokoll über die Rechtstellung der Flüchtlinge (New Yorker Protokoll – BGBl. II 1969, 1293) vorliegt; vgl. Constantin Hruschka, 50 Jahre weltweiter Flüchtlingsschutz – das New Yorker Protokoll von 1967 und seine Bedeutung für den Flüchtlingsschutz: InfAusIR 1/2017, 1–4.

97 UNHCR, Richtlinien zum internationalen Schutz. Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. Juli 1951 (In Kraft getreten am 22. April 1954). Protokoll über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 31. Januar 1967 (In Kraft getreten am 4. Oktober 1967), Art. 1 A (2); vgl. UNHCR, Fluchtgrund.

98 Vgl. Achermann/Epiney, Tragweite, 8f.

99 Ebd.

100 UNHCR, Abkommen, Art. 33 Abs. 1.

101 Verordnung (EU) Nr. 604/2013 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 26. Juni 2013 zur Festlegung der Kriterien und Verfahren zur Bestimmung des Mitgliedstaats, der für die Prüfung eines von einem Drittstaatsangehörigen oder Staatenlosen in einem Mitgliedstaat gestellten Antrags auf internationalen Schutz zuständig ist (Neufassung)

102 UNHCR, Richtlinien zum internationalen Schutz Nr. 6. Anträge auf Anerkennung der Flüchtlingseigenschaft aufgrund religiöser Verfolgung im Sinne des Artikels 1 A (2) des Abkommens von 1951 und/oder des Protokolls von 1967 über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. April 2004.

103 Richtlinie 2011/95/EU des Europäischen Parlaments und des Rates vom 13. Dezember 2011 über Normen für die Anerkennung von Drittstaatsangehörigen oder Staatenlosen als Personen mit Anspruch auf internationalen Schutz, für einen einheitlichen Status für Flüchtlinge oder für Personen mit Anrecht auf subsidiären Schutz und für den Inhalt des zu gewährenden Schutzes (Neufassung); Richtlinie 2013/32/EU des Europäischen Parlaments und des Rates vom 26. Juni 2013 zu gemeinsamen Verfahren für die Zuerkennung und Aberkennung des internationalen Schutzes (Neufassung).

104 Vgl. EASO-Praxisleitfaden «Persönliche Anhörung», Luxemburg 2014; EASO Practical Guide: Evidence Assessment, Luxemburg 2015; EASO-Praxisleitfaden: Anerkennung als international Schutzberechtigte/r, Luxemburg 2018.

105 Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft. AS 1999 2556: <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1999/404/de>.

106 Vgl. Achermann/Epiney, Tragweite, 16f.

107 Vgl. BBI 2010 4524; BGE 143 II 361 E. 3.3.; Achermann/Epiney, Tragweite, 19.

108 Vgl. Berlit/Dörig/Storey, Glaubhaftigkeitsprüfung.

109 Botschaft zum Bundesbeschluss über das Asylverfahren (AVB) und zu einem Bundesgesetz über die Schaffung eines Bundesamtes für Flüchtlinge vom 25. April 1990, 573.

110 Vgl. Staatssekretariat für Migration SEM, Handbuch Asyl und Rückkehr. Artikel D3: Die subjektiven Nachfluchtgründe, Bern 2019, 5.

111 Vgl. dazu Schweizerische Flüchtlingshilfe (SFH), Neuer Schutzstatus statt vorläufige Aufnahme. Position der Schweizerischen Flüchtlingshilfe, 25. Mai 2022.

112 Vgl. SEM, Handbuch, 8f. sowie SEM, Handbuch Asyl und Rückkehr. Artikel D4: Die geschlechtsspezifische Verfolgung.

113 SEM, Handbuch, 9.

114 SEM, Handbuch, 1.

115 Vgl. Richtlinie 2011/95/EU, Ziff. 25: «Insbesondere ist es erforderlich, gemeinsame Konzepte zu entwickeln zu: aus Nachfluchtgründen («sur place») entstehendem Schutzbedarf, Schadensursachen und Schutz, internem Schutz und Verfolgung einschliesslich der Verfolgungsgründe.»

116 Achermann/Epiney, Tragweite, 36.

117 Richtlinie 2011/95/EU, Art. 4 Abs. 3 lit. d.

118 Zum problematischen Art. 5 Abs. 3 der Richtlinie vgl. Achermann/Epiney, Tragweite, 39.

119 Thym, Rechtsgutachten, 11; vgl. Thym, Rechtsgutachten, 9: Der absolute Charakter der Folgenperspektive von Art. 3 EMRK schützt «auch Terroristen vor einer Abschiebung».

120 Karras, Missbrauch, 272.

121 Karras, Missbrauch, 286.

122 Karras, Missbrauch, 287.

123 Vgl. Berlit/Dörig/Storey, Glaubhaftigkeitsprüfung, 284; Kranich, Recht, 206: «eine Verfolgungshandlung bestimmter Schwere [muss] an die religiöse Überzeugung und Selbstäusserung des Antragstellers anknüpfen. Keine Rolle spielt dabei, ob der/die Antragsteller-in über das «Merkmal Religion» tatsächlich verfügt oder ihm/ihr dieses nur zugeschrieben wird. Eine Handlung gilt als Verfolgung, wenn sie eine schwerwiegende Rechtsgutverletzung darstellt», namentlich das Recht auf Leben (Art. 2 EMRK), Folterverbot (Art. 3 EMRK), Verbot von Sklaverei und Zwangsarbeit (Art. 4 EMRK) und keine Strafe ohne Gesetz (Art. 7 EMRK).

124 Karras, Missbrauch, 285.

125 Ebd.

126 Karras, Missbrauch, 98.

127 Vgl. Churches' Commission for Migrants in Europe (CCME), Conversion to Christianity in the asylum procedure. Working document, Brussels 2022, 4: «the credibility assessment of the conversion of the asylum applicant and the risk of persecution met by the asylum applicants who converted if their asylum is rejected and they are forced to return to their home countries».

128 Karras, Missbrauch, 258.

129 UNHCR, Richtlinien Nr. 6, Ziff. 1.

130 Karras, Missbrauch, 263.

131 Zum folgenden UNCR, Richtlinien Nr. 6, Ziff. 5–10.

132 Michael Kagan, Refugee Credibility Assessment and the «Religious Imposter» Problem: Vanderbilt Journal of Transnational Law 43/2010, 1179–1233 (1221) [eigene Übersetzung]: «that refugee status does not depend on the genuine religiosity of refugee claimants. Rather, refugee status is defined by the motives of persecutors.»

133 Karras, Missbrauch, 229.

134 Berlit/Dörig/Storey, Glaubhaftigkeitsprüfung, 287.

135 Karras, Glaubensprüfung, 165.

136 Karras, Glaubensprüfung, 170.

137 Vgl. dazu die Tabelle in 2.2 Konversionsforschung.

138 Vgl. etwa Samah Abdelkader, Die Anhörung im Asylverfahren. Exemplarische Analysen, Bielefeld 2021.

139 Michael Kagan, Refugee Credibility Assessment and the «Religious Imposter» Problem: Vanderbilt Journal of Transnational Law 43/2010, 1179–1233 (1219f.) [eigene Übersetzung]: «The sincerity test can work only by making assumptions about how a religious person would talk or act, but ambiguity, ambivalence, conflicted deeds and words, and apparent incoherency (especially in the perception of outsiders) are all regular parts of religious experience. Moreover, by imposing a preconception about religious experience, adjudicators deprive asylum seekers of the freedom to experience religion through individual choice.»

140 <https://www.chuv.ch/fr/dso/dso-home/nos-metiers/aumonerie/definition> (3.10.2022); Stefanie M. Monod et al., The spiritual distress assessment tool: an instrument to assess spiritual distress in hospitalised elderly persons: BMC Geriatrics 2010, 10:88.

141 Vgl. Amrei Sander, Konversion als multifunktionales Phänomen. Eine Betrachtung: Theissen/Boysen (Hg.), Integration, 131–142.

142 Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens, Christen im Asylverfahren. Aktualisierter Sonderdruck der im Amtsblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens veröffentlichten Handreichung (Ausgabe 20-2020), Dresden 2020, 9; Zitat Urteil des Bundesverwaltungsgerichts BVerwG, 25.8.2015 – 1 B 40.15 – (juris), Rn. 12.

143 Sander, Konversion, 138f.

144 Karras, Gewissensprüfung, 164.

145 Berlit/Dörig/Storey, Glaubhaftigkeitsprüfung, 284. Ausnahmen bilden etwa Fälle, in denen Personen zwecks Heirat ihre Religion wechseln, und «im Falle ihrer Rückkehr allein aufgrund dieses Umstandes und ohne jegliche innere Glaubensüberzeugung einer Verfolgung aus religiösen Gründen ausgesetzt» sind (ebd.).

146 Vgl. Karras, Missbrauch, 258.

147 Vgl. zum Folgenden Berlit/Dörig/Storey, Glaubhaftigkeitsprüfung, 285–288 und Karras, Glaubensprüfung, 166–171.

148 Karras, Missbrauch, 273.