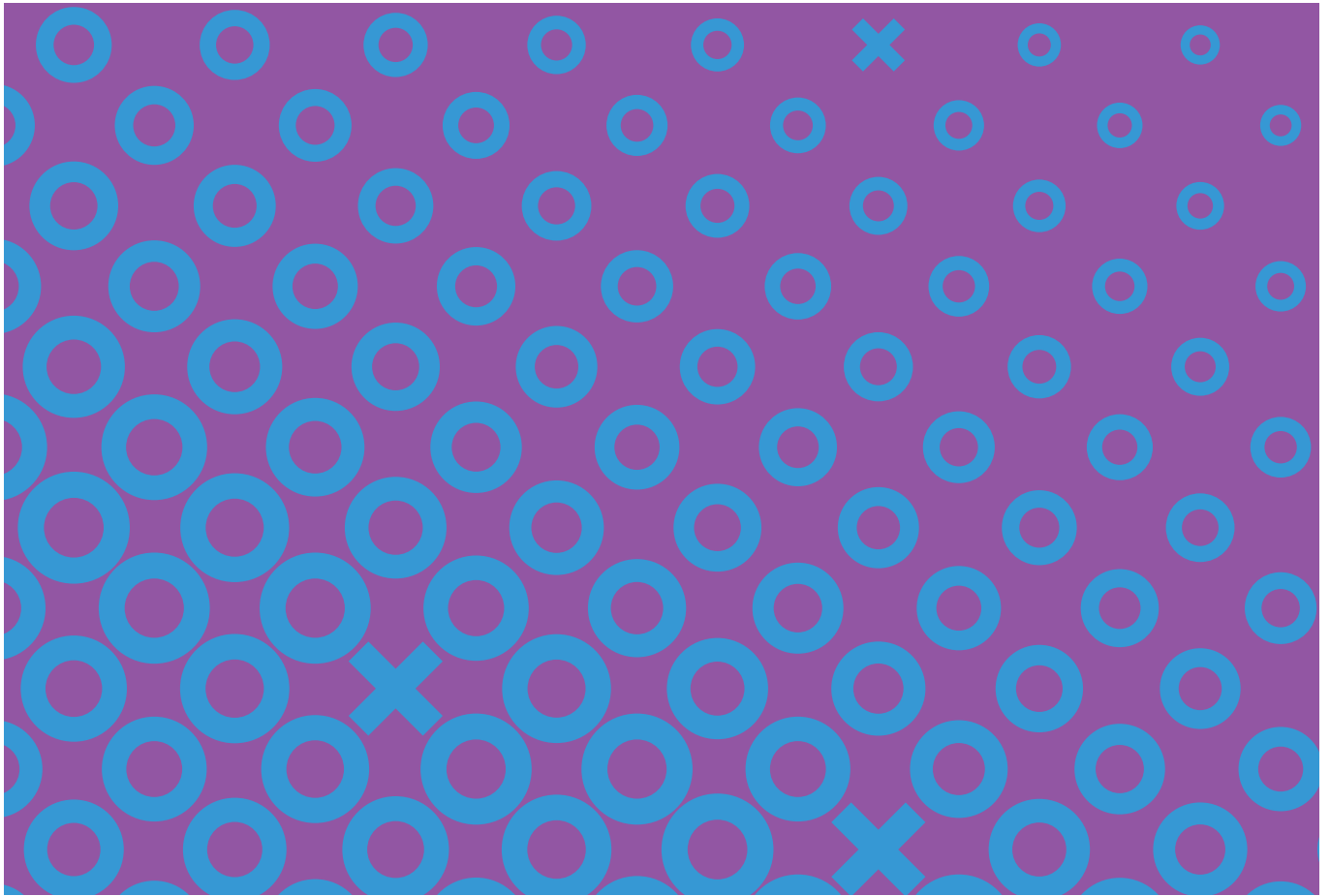




Église évangélique réformée
de Suisse



Frank Mathwig et David Zaugg

La conversion religieuse

Réflexions à partir de la théologie
et de l'éthique juridique à propos
de l'examen de la conversion
dans le contexte de la procédure
d'asile

Table des matières

1	Préface	3	7	La conversion religieuse dans la procédure d'asile	21
2	La conversion entre théologie, politique et droit	3	7.1	De la liberté de croyance et de conscience à l'identité religieuse	21
2.1	Les facteurs de conversion	3	7.2	L'identité religieuse comme objet de la procédure	22
2.2	La conversion entre théologie et droit	4	7.3	La perspective sur la religion centrée sur le sujet et sur la communauté	24
3	La conversion entre événement et procès	5	7.4	La cohérence interne des convictions religieuses	25
3.1	La recherche sur la conversion	5	8	Synthèse	27
3.2	Perspectives structurelles	8	9	Abréviations	28
4	La conversion dans une perspective chrétienne	9		Notes de fin	28
4.1	Vocation et conversion	10			
4.2	Conversion et baptême	12			
5	La controverse actuelle	14			
5.1	Rétrospective	14			
5.2	À propos de la situation actuelle	15			
6	La conversion dans le cadre de la législation sur les réfugiés et sur le droit d'asile	16			
6.1	Droit international	17			
6.2	Droit national	18			
6.3	La conversion comme motif subjectif intervenu après la fuite	19			

Impressum

1 Préface

La conversion religieuse désigne, pour une personne ou pour un groupe, une réorientation existentielle vécue comme une césure fondamentale entre un *avant* et un *après*. Du point de vue de la nouvelle identité, l'*avant* apparaît comme un manque ou une erreur. Cela s'applique à un changement de religion comme au refus ou à l'abandon de tout rattachement religieux. Les phénomènes de conversion concernent un éventail très large de réalités touchant une croyance ou des convictions identitaires. Pour la sociologie des religions, la conversion présuppose l'existence d'un espace de religion institutionnalisée au sein duquel il est possible de passer d'une religion à une autre, ou d'abandonner une appartenance religieuse. La conversion religieuse est devenue un sujet de débat public dans le cadre des flux massifs de réfugiés que nous connaissons depuis 2015. Jusqu'alors, les discussions internes aux Églises se limitaient aux questions de la reconnaissance interconfessionnelle entre les différentes Églises et dénominations, ainsi que de la reconnaissance réciproque du baptême. La conversion religieuse dans un contexte d'exode et d'asile confronte non seulement l'État, mais aussi les Églises, à une nouvelle problématique. La présente étude propose une base de discussion. Après une section introductive sur les enjeux théologiques et juridiques (2), elle apporte dans une deuxième partie des éclaircissements ecclésiologiques sur certains phénomènes de conversion (3 et 4). La troisième partie est consacrée aux questions d'éthique juridique et théologique soulevées par la conversion dans le contexte de la procédure d'asile (5–7). Le plan du document permet de distinguer deux groupes de destinataires, l'un au sein de l'Église et l'autre au sein de la sphère politique. Néanmoins, lorsque l'on traite le fond des questions en jeu, il apparaît très vite qu'il n'est pas judicieux d'opérer cette distinction entre domaines de compétence. La situation des personnes dont il s'agit quand on parle de conversion religieuse dans un contexte d'asile et d'exode requiert au contraire que les instances ecclésiastiques et les instances juridico-politiques entament un dialogue constructif.

2 La conversion entre théologie, politique et droit

2.1. Les facteurs de conversion

Le concept de « conversion » (du latin *conversio* : action de tourner, mouvement circulaire, révolution) est un concept complexe qui touche aussi bien des convic-

tions intimes (conscience) et l'identité personnelle que des aspects relevant de l'appartenance familiale, communautaire ou institutionnelle ainsi que du statut social ou sociétal¹. À l'origine, le concept synthétise des conceptions philosophiques et théologiques de revirement ou de retournement personnel, de transformation, ou de réorientation biographique. Le mouvement peut être bidirectionnel, soit pour revenir à une origine abandonnée, soit pour se tourner vers un nouvel avenir. Les phénomènes de conversion sont multiples et ne se laissent pas fondre dans un moule rigide. Même si l'intimité de la personne est souvent au cœur de la conversion religieuse, les événements et processus intérieurs s'inscrivent dans un environnement social (et religieux) et dans un contexte politico-juridique. « De plus, les conversions individuelles sont tout autre chose que de simples décisions individuelles. Qui se convertit fait des expériences et a des attentes, est enfant, adolescent, adolescente, père, mère, oncle, tante, héritier ou héritière d'une tradition, d'un nom ou d'un patrimoine, bref, membre d'une famille et de groupes sociaux. Au cours du temps, de tels groupes constituent fréquemment une sorte d'identité collective ; une conversion individuelle peut affecter tout le réseau de relations et d'interactions des unités impliquées, dans ses relations tant internes qu'externes, parfois même le modifier, voire le détruire. [...] Dans cette perspective, les conversions sont des transformations de soi de systèmes individuels et collectifs de taille plus ou moins étendue au sein d'un champ social et religieux plus large caractérisé par ses propres variables déterminantes. »² La conversion à laquelle une personne aspire et/ou qui la touche, par laquelle elle passe et qu'elle confesse, n'est ni solitaire ni limitée à la sphère intime ; au contraire, elle entraîne des conséquences sociales et publiques profondes.

Dans des contextes interculturels et interreligieux, la perception, la description, la qualification et l'appréciation adéquates des motifs, du déroulement, des dimensions et des effets d'une conversion sont des tâches complexes et exigeantes. C'est pourquoi il convient de partir d'une conception large et différenciée, qui ne se restreigne pas à notre propre communauté religieuse, à notre compréhension de la religion ni aux structures politiques et juridiques qui nous sont familières. « Les conversions sont des processus communicationnels riches de présupposés et de conséquences sociales et juridiques au sein des champs socioreligieux, qui donnent lieu à une modification plus ou moins décisive de la religiosité individuelle ou collective, ou à un changement de l'appartenance individuelle ou collective à une ou plusieurs communautés religieuses. [...] De tels

processus de conversion reposent en règle générale sur des acteurs et des parties prenantes clairement identifiables ; leur déroulement est souvent typique ; ils se caractérisent par des schémas (codes) de rhétorique linguistique, des formes sociales de passage (rites) et des modes de communications spécifiques (langages), tous historiquement et culturellement très variables ; ils touchent différents aspects de la vie notamment certaines mœurs sociales, l'éthos et les conceptions cognitives (doctrines), et ils entraînent des conséquences diverses sur la vie des personnes et des communautés sociales concernées. »³

La religion ne forme pas une sphère privée, autosuffisante et privée de relations avec l'extérieur. Les traditions réformées, en particulier, soulignent l'interdépendance indissoluble des dimensions religieuses, politiques et sociétales de la vie (communautaire) humaine. La religiosité n'est pas un rôle qu'une personne assume comme une profession ou une fonction institutionnelle, mais une forme de vie indissociable de son identité communautaire constitutive. Retirer à quelqu'un ses convictions religieuses signifierait la changer en quelqu'un d'autre. En même temps, il est impossible de rendre tout ce qui constitue l'identité intime de la personne en son for intérieur (*forum internum*) reconnaissable et visible de l'extérieur (*forum externum*). Du fait de l'absence d'observatrices ou d'observateurs du face-à-face avec Dieu, on ne peut rien déduire de la relation d'une personne avec Dieu à partir de son comportement observable empiriquement⁴. L'appel vocationnel adressé par Dieu ne peut pas être confirmé ou contesté sur la base de ses effets visibles dans l'intériorité de la personne. Étant donné l'absence de critère objectif, *ce qui est constitutif et déterminant* de la conversion d'une personne *au plus intime d'elle-même* échappe à un examen objectif. Aucune compétence du droit étatique ne correspond au discernement des esprits opéré dans la foi (1Co 12,10 ; 1Jn 4,1–6) qui peut être sanctionné dans le droit et les règlements ecclésiastiques (par exemple en ce qui concerne l'accès aux sacrements ou l'exclusion des sacrements).

2.2 La conversion entre théologie et droit

À quels aspects de la foi religieuse ou des convictions structurant l'identité personnelle un examen étatique de la conversion mené dans le cadre d'une procédure d'asile peut-il accéder ? La procédure soulève des questions complexes quant à l'objet, aux critères, aux échelles de mesure et aux méthodes d'appréciation. Sur le plan conceptuel et méthodologique, la confrontation entre

systèmes d'une normativité incommensurable rend cette procédure encore plus ardue. Lorsque l'approche ecclésiologique et l'approche du droit étatique se croisent, le résultat est très conflictuel. « Une part considérable du potentiel conflictuel inhérent à l'examen administratif ou juridique du droit des réfugiés convertis à l'obtention d'une autorisation de séjour, provient vraisemblablement de l'existence de conceptions divergentes, et probablement aussi d'incompréhensions entre l'État et l'Église sur ce qui doit véritablement être examiné (par l'autre partie), donc pas la négative sur ce qui doit échapper à l'examen. [...] Les Églises n'ont ni l'autorité ni la compétence d'examiner et de se prononcer sur le droit de séjour d'une personne, qu'elle soit baptisée ou non. À l'inverse, une procédure administrative ou juridique n'examine pas la validité du baptême d'une personne réfugiée lorsque celle-ci s'appuie sur cet élément pour obtenir une autorisation de séjour, puisque cette question [...] relève de l'autonomie administrative des Églises. »⁵ Dans une perspective ecclésiologique, il n'est pas possible d'examiner les questions qui relèvent d'une décision *juridique*. À l'inverse, la perspective juridique n'a pas accès aux enjeux *théologiques* d'une conversion. L'approche de l'État de droit doit commencer par reconnaître « que, lors d'une conversion, les réfugiés font usage de la possibilité d'*autodétermination* (religieuse) qui par ailleurs, dans leur situation générale, est souvent plus que limitée, notamment en ce qui concerne la libre circulation ou l'exercice d'une profession ».⁶ La conversion de requérantes et de requérants d'asile et de personnes réfugiées se distingue fondamentalement de celle d'une personne établie dans le pays à double titre : 1. du point de vue du caractère incontestable du choix et du changement de convictions et d'appartenance religieuses sur la base des libertés fondamentales garanties par l'État ; 2. du point de vue de l'importance ou de l'insignifiance de telles décisions dans une société qui soit reconnaît sans conteste ces droits, soit les limite, voire les récuse. Dans une société de citoyennes et de citoyens libres, il peut être difficile de comprendre ce que signifie une situation dans laquelle il ne subsiste, à peu de chose près, parmi les libertés garanties par l'État de droit, que le choix et l'articulation de la religion, les autres droits fondamentaux élémentaires étant systématiquement refusés.

La question de la conversion dans les procédures d'asile confronte l'État et l'Église à une situation d'un genre nouveau à double titre : 1. « En la matière, les Églises vont avoir affaire à un nouveau narratif communautaire chrétien, qui ne peut pas être appréhendé à travers les concepts du multitudinisme [traditionnel]. Les autorités compétentes en matière d'asile et les tribunaux admi-

nistratifs doivent abandonner l'idée que le christianisme en général fonctionne à la manière de l'administration d'une Église territoriale. »⁷ 2. Les Églises sont confrontées au défi de transposer leurs conceptions purement religieuses de la foi et de la conversion dans un contexte de droit constitutionnel laïc. Il s'agit non seulement de savoir comment une telle transposition est possible, mais aussi de définir son but. Réciproquement, l'État se trouve confronté à la tâche inhabituelle d'intégrer à la procédure de jugement des aspects de la personne jouissant d'une protection particulière en vertu des droits fondamentaux – liberté de conscience, de croyance et de religion. Comment les institutions ou les tribunaux étatiques peuvent-ils prononcer un jugement sur une question dans laquelle la plus grande retenue est requise pour des raisons relevant du droit constitutionnel et des droits fondamentaux ? « Dans l'ordre constitutionnel d'un État libéral, la sphère de la personne jouit d'un statut et d'une protection si élevés que toute tentative étatique de s'en rapprocher requiert l'observation la plus critique. »⁸ Du point de vue de l'État de droit, il est fondamentalement impossible que l'État procède à des examens de conversions religieuses sauf aux deux conditions suivantes : 1. si les requêtes et les intérêts des personnes réfugiées et des requérantes et requérants d'asile ne constituent pas un motif suffisant pour obtenir le droit de vivre en Suisse, et 2. si ces requêtes et intérêts ont pour conséquence de précariser la personne en matière de droits humains dans son pays de provenance ou d'origine parce qu'elle y serait exposée à une situation toute différente en matière de droits humains et de droits fondamentaux. Dans ces conditions, il faut s'interroger sur la manière dont les devoirs de protection de l'État de droit vis-à-vis de l'individu (indépendamment de son origine et de son statut au regard de la loi sur le séjour) peuvent s'accorder sans contredire les intérêts propres de l'État.

Il n'est pas possible, ni théologiquement ni juridiquement, de constater avec une certitude absolue qu'une conversion repose sur « une expérience personnelle de conversion » ou constitue une « mesure [...] tactique en matière d'asile »⁹. Cinq aspects requièrent une attention particulière : 1. Ce qui se joue entre Dieu et la personne avant, pendant et après la conversion échappe au regard de l'Église et de l'État. Ce qui distingue l'approche ecclésiale et l'approche étatique, ce ne sont pas les éléments visibles, mais la conscience des éléments invisibles. 2. C'est pourquoi l'État et l'Église partagent une approche extérieure, qui permet uniquement de porter le regard *sur* la personne, mais en aucun cas à *l'intérieur* de la personne. 3. Les Églises doivent sensibiliser les institutions étatiques à ce qui est essentiel dans

la conversion, même si la conversion en elle-même échappe à un examen juridique. 4. Étant donné qu'il n'est possible de juger que ce qu'il est aussi possible d'examiner, pour autant que l'État de droit dispose d'une compétence juridique, il est impératif de déterminer avec précision les conditions, possibilités et limites d'une appréciation juridique portant sur la conversion religieuse invoquée comme motif d'asile. 5. Les questions portant sur le *fondement*, l'*objet*, la *manière*, les *instruments* et les *critères* à partir desquels il est possible et légitime de mener un examen et une appréciation juridiques, sont fondamentales.

3 La conversion entre événement et procès

La conversion devient tangible dans l'histoire et dans des histoires. Dans l'histoire, la conversion religieuse a fréquemment désigné non pas un revêtement individuel, mais un processus collectif lié, dans la plupart des cas, à une contrainte politique et juridique (grandes invasions à la fin de l'Antiquité, réforme constantinienne, Paix religieuse d'Augsbourg, Paix de Westphalie, systèmes théocratiques, communisme, etc.)¹⁰. Le souverain déterminait la religion valable sur son territoire et l'imposait à ses sujets (*cujus regio, ejus religio*). À cette *conversion au singulier*, comme *histoire politique de la religion*, s'opposent les *conversions au pluriel*, en tant qu'*histoires de vie biographiques et sociales* d'individus, de familles ou de groupes. La possibilité de la conversion religieuse comme événement biographique est étroitement liée aux conditions juridiques et étatiques. En Europe, la population ne commence à pouvoir vivre concrètement des histoires de conversion personnelle qu'à partir de la Paix de Westphalie en 1648, et cette possibilité dépend depuis lors de l'application des droits humains, des libertés fondamentales et des droits de la personnalité dans les régimes juridiques nationaux. La liberté de conscience, de croyance et de religion tire son origine historique de la revendication de la liberté de conversion. En conséquence, le développement libéral donne un profil tout particulier à l'idée que l'État ne peut pas s'immiscer dans les affaires qui concernent Dieu.

3.1. La recherche sur la conversion

La recherche interdisciplinaire moderne sur la conversion commence par les travaux sur l'expérience religieuse du philosophe et psychologue américain William James¹¹. Du point de vue de la psychologie de la reli-

gion, ce dernier comprend la conversion comme un processus « dans lequel un soi auparavant divisé, conscient de sa fausseté et de sa piètre valeur et de son malheur, devient un soi unifié, conscient de son bien-fondé, de sa supériorité et de son bonheur, en s'attachant fermement à des valeurs religieuses »¹². William James fait reposer sa conception radicalement individualiste sur les sources bibliques et sur la tradition protestante. Il est suivi sur ce point par le second auteur classique de la recherche sur la conversion, l'antiquisant et théologien anglais Arthur Darby Nock¹³ qui comprend la conversion comme une « réorientation de l'âme de la personne, son détachement voulu de l'indifférence ou d'une forme antérieure de piété et son attachement à une autre, une transformation consciente du grand bouleversement qu'entraîne la révélation que l'ancien monde était faux et que le nouveau est juste »¹⁴.

Dès les débuts de la recherche sur la conversion, les implications réciproques entre religion et conversion sont apparues¹⁵ : une compréhension de la religion en tant qu'attitude ou position personnelle entraîne une interprétation de la conversion – « le paradigme paulinien »¹⁶ – comme processus *intrapersonnel*. En revanche, si l'on définit la religion comme une pratique essentiellement communautaire, les aspects *interpersonnels* de la conversion passent au premier plan. L'intérêt sociologique porté aux phénomènes de conversion dès les années 1960 amène une distinction supplémentaire entre un événement *pathique* ou *passif* et un processus *actif*. À côté de la notion de *conversion* de nouveaux termes apparaissent, tels que *recrutement* (*recruitment*), *appartenance* (*affiliation*) ou *autotransformation* (*self-transformation*). Ce dernier concept s'est imposé dans les années 1980 à la suite du *tournant narratif* (*narrative turn*) dans les sciences culturelles et sociales. « L'identité d'un individu ou d'un groupe peut s'articuler autour de « stories ». Les êtres humains sont ce qu'ils disent d'eux-mêmes dans leur *story* (ou ce qui leur est dit) et ce qu'ils font de cette *story*. »¹⁷ L'approche narrative a deux implications : 1. « Les *stories* ne se contentent donc pas de rendre compte de quelque chose, elles créent de l'histoire et de la réalité. »¹⁸ 2. « La diversité des *stories* reliées les unes aux autres constituent l'intégralité de la réalité. »¹⁹ Dans ce contexte, une conversion se compose des récits de la personne convertie et se manifeste dans ces récits. « Les conversions requièrent ou constituent des annonces ou des conversations définies, ou en tout cas définissables, c'est-à-dire qu'elles forment toujours un cas de *communication*. Pour rendre ce type de conversions définissables et reconnaissables, il est nécessaire de disposer de types d'annonce, de modèles linguis-

tiques, d'images et de métaphores. »²⁰ Une conversion se manifeste non seulement sur le plan de la communication, mais elle ne se révèle, au sens strict, que rétrospectivement, à partir d'une interprétation autobiographique : « Selon cette conception, on ne fait l'expérience d'une conversion qu'à partir du moment où l'on peut en rendre compte, autrement dit lorsque l'on peut reconstruire sa biographie d'un nouveau point de vue. Un récit de conversion a donc une fonction psychosociale non seulement « référentielle », mais aussi « constructive ». Il « construit » la « pure et parfaite » expérience de conversion. »²¹ L'approche narrative, qui intègre la personne au tissu de sa biographie et de ses récits autobiographiques, dessine donc une vision procédurale de la conversion en tant que « carrière de conversion » (*conversion career*²²), et se rapproche sur ce point de la description paulinienne de la conversion en tant que *croissance durable* (Ph 1,25 ; 2Co 3,18. 8,7. 10,15 ; 1Th 3,10)²³.

Les conceptions de la conversion sont fondamentalement influencées par la communauté (religieuse) à laquelle on se convertit et par sa doctrine, ainsi que par le contexte sociétal et culturel de la conversion. Certaines interprétations religieuses actuelles de la conversion combinent des éléments passifs et actifs. Les travaux sociologiques sur la conversion se concentrent moins sur ce qui cause la conversion, par exemple un appel vocationnel divin (*call*), que sur le comportement imputable à la personne qui se convertit et sur ses conséquences personnelles et existentielles, ainsi que ses effets sociétaux. En suivant le modèle fort répandu de Lewis R. Rambo, on peut distinguer, dans l'idéaltype, les différentes *phases* suivantes dans les processus de conversion religieuse : (1) facteurs contextuels (*context*) qui facilitent ou compliquent la conversion ; (2) crise existentielle (*crises*) due au fait d'avoir rompu avec son univers familial, qui (3) déclenche la recherche active (*quest*) d'issues à cette crise ; (4) rencontre (*encounter*) de personnes qui ouvrent de nouvelles portes ; (5) interaction (*interaction*) qui mène au développement de nouvelles identités ; (6) engagement (*commitment*) par lequel une personne affermit sa nouvelle orientation spirituelle ; et (7) conséquences (*consequences*) sur la base desquelles les effets de la conversion sont évalués²⁴. Dans un schéma très similaire, Brock Kilbourne et James T. Richardson se concentrent sur les activités de la *personne*. Selon eux, une conversion est (1) volontaire, (2) autonome, (3) motivée par la recherche du sens et de la finalité de l'existence, (4) insérée dans le cadre de processus de conversion multiples et progressifs, (5) fondée sur des expériences interprétées comme rationnelles, (6) progressive ou continue, (7) en négo-

ciations avec la communauté ou le groupe vers lequel se tourne la personne, et (8) définissable comme une modification des convictions consécutive à une modification de comportement lié au rôle de converti²⁵. Ce sont les attentes et les conventions en matière de comportement, telles qu'elles sont établies par la société

ou la communauté, qui permettent de savoir si la façon dont une personne se présente en paroles et en actes a valeur de conversion. Les différenciations méthodologiques et conceptuelles dans la recherche sur la conversion peuvent être résumées dans la matrice suivante²⁶ :

	intrapersonnel	Interpersonnel/social
Approches		
Orientation de l'actio	actif <i>Théorie de l'identité/liberté de la volonté</i> – Transformation intellectuelle ou autotransformation	<i>Interactionnisme</i> – Expérience expérimental – Pression sociale à l'adaptation
	passif <i>Déterminisme psychologique</i> – Expérience mystico-spirituelle – Changement de convictions – Affect – Psychopathologie	<i>Déterminisme social</i> – Réveil – Socialisation – Déprivation – Contrainte
<i>Paradigme narratif</i>		
Récits de conversion (auto-)biographiques racontés et vécus (personnellement ou communautairement)		
Type de transformation		
	Modification de la religiosité/de l'identité <i>Conversion comme modification de la religiosité</i>	Changement de religion/de statut <i>Conversion comme changement d'appartenance</i>
Processus		
	1. (forte ou faible) influence d'un modèle préétabli 2. (Nouvelles expériences (individuelles ou collectives) (crises, attractions, transgressions) 3. Naissance de nouvelles formes de religiosité 4. Contre-réaction : désapprobation, sanction	1. Appartenance (juridique, sociale) stable 2. Substitution – transmutation – réorientation – transgression 3. Intérêt, affiliation, admission 4. Contre-réactions : perte de respect, sanctions (pour apostasie, schisme, blasphème)
<p>La typologie distingue les aspects <i>intrapersonnels</i> (colonne de gauche) des aspects <i>interpersonnels</i> ou <i>sociaux</i> (colonne de droite) de la conversion. Si on les combine avec les orientations de l'action (<i>actif</i> ou <i>passif</i>), il en résulte quatre types de conversion (<i>approches</i>) auxquels correspondent quatre modèles théoriques</p>		
<p>(<i>intrapersonnel actif</i> : <i>théorie de l'identité ou liberté de la volonté</i> ; <i>intrapersonnel passif</i> : <i>déterminisme psychologique</i> ; <i>interpersonnel actif</i> : <i>interactionnisme</i> ; <i>interpersonnel passif</i> : <i>déterminisme social</i>). Les quatre modèles explicatifs et les caractéristiques de la conversion qui les accompagnent constituent un idéaltype.</p>		

Concrètement, les conversions sont toujours des formes mixtes qui peuvent être décrites et analysées à la troisième personne à l'aide de ces concepts théoriques. La théorisation est précédée par le niveau narratif (*paradigme narratif*) auquel les personnes concernées se racontent elles-mêmes et racontent leur conversion à la première personne. La distinction entre une *modification (Wandel) de religiosité* personnelle et un *changement (Wechsel) de religion (modèle de la transformation)*, souvent lourd de conséquences sociales, sociétales et juridico-politiques reflète les dimensions individuelle et collective de la conversion. Elle joue un rôle important lors de l'examen de la conversion dans le cadre d'une procédure d'asile. Il s'agit en effet de déterminer si une modification des convictions individuelles peut avoir valeur de changement de religion, et de vérifier les conséquences qui en découlent ou auxquelles il faut s'attendre en matière de statut social et juridique pour une personne. La distinction analytique entre les dynamiques (*processus*) de conversion psychologiques (intrapersonnelles) et sociologiques (interpersonnelles) correspond à la différence entre modification de la religiosité et changement de religion. Dans les procédures d'asile, la question des *contre-réactions* occupe une place particulièrement essentielle : il s'agit non seulement de déterminer les conséquences possibles et vraisemblables de la conversion, mais aussi de pronostiquer et de soupeser soigneusement leur influence sur la vie de la personne.

3.2 Perspectives structurelles

Formellement, la conversion religieuse décrit le passage d'une situation initiale A à une réalité présente B ; vue rétrospectivement à partir de B, la situation A est qualifiée par principe de déficitaire²⁷. La transformation de A en B est complexe : 1. La *dimension intime* de la conversion concerne la différence entre le vécu d'une personne ou d'un groupe dans l'ancien état A et dans le nouvel état B. Le changement peut être perçu, raconté et reconnu exclusivement à la première personne (du singulier ou du pluriel). Une conversion n'est identifiable à la troisième personne que si la personne ou le groupe observé déclare et interprète son comportement visible ou ses modifications comme la conséquence d'une transformation religieuse. 2. La *dimension extérieure* de la conversion concerne sa localisation dans le contexte religieux institutionnel de systèmes alternatifs de croyance. La situation initiale A désigne alors un système religieux déterminé (appartenance à la religion/confession institutionnalisée

A), qui se démarque de l'état actuel B en tant que système alternatif de croyance (non-appartenance à la religion/confession A ou appartenance à la religion/confession institutionnalisée B). Depuis la vision extérieure, la conversion religieuse désigne un changement de position sur la carte des systèmes de convictions. 3. La confrontation d'une dimension intime et d'une dimension extérieure de la conversion est indispensable à l'analyse sociologique et à l'appréciation juridique d'histoires de conversion. Elle correspond à la distinction ethnolinguistique entre la position de participation *émique* (perspective du je/nous) et la position d'observation *étique* (perspective individuelle il/elle ou collective ils/elles). Une personne doit connaître les catégories et les règles communautaires pour pouvoir appartenir à une culture en tant qu'initié(e) (*insider*). Les personnes extérieures recourent à d'autres catégories et à d'autres règles qui leur sont propres « pour élucider les causes des schémas de croyances et de comportements des personnes observées »²⁸. Il est décisif que les catégories et les règles pertinentes pour l'une des parties soient étrangères (parce qu'extérieures à la culture) et sans importance (parce que sans pertinence pour l'analyse de la culture en position d'observation) pour l'autre. Le défi de l'examen juridique d'une conversion consiste à prendre en compte de façon appropriée les deux positions eu égard à leurs conséquences politiques pour la personne convertie. 4. Une conversion religieuse présuppose en général trois éléments : (a) la distinction exclusive entre les institutions et les groupes religieux qui ne permet pas d'appartenir en même temps à deux religions ou à deux systèmes de convictions (A et B)²⁹ ; (b) la cohérence entre la croyance d'une personne ou d'un groupe et un système de convictions ; et (c) la possibilité pour les personnes et les groupes de passer d'un système de conviction à un autre, que ce soit de façon volontaire pour des motifs de croyance, de conscience ou de conviction, ou de façon involontaire sous l'effet de la contrainte exercée par l'État ou la communauté. 5. La distinction entre perspective interne et externe de la conversion religieuse peut être remise en question à deux niveaux. Une telle différence était étrangère à la pensée ontologique de l'Antiquité, alors que pour l'individualisme libéral tardif, les deux sphères ont tendance à se détacher l'une de l'autre. Dans le premier cas, les deux aspects constituent les deux faces d'une seule médaille, de sorte qu'une distinction substantielle entre les convictions intimes d'une personne, son comportement et son insertion sociale est inconcevable (l'appartenance à une communauté culturelle ne repose pas sur une décision individuelle). Dans le second cas, les convictions religieuses peuvent être liées à une

communauté ou rester limitées à l'intimité de la personne. À l'inverse, des traits et des types de comportement religieux de prime abord peuvent avoir des motivations autres que religieuses. 6. Le point de vue à la troisième personne émis par la science des religions ne peut pas observer les effets que l'appartenance à une religion provoque chez les personnes croyantes (point de vue à la première personne) et, dans le cas du christianisme, ce que signifie la disposition constitutive de l'unité de la foi et de la communauté ecclésiale pour la compréhension chrétienne de soi (point de vue à la deuxième personne du pluriel). 7. Le nous communautaire, constitutif des Églises chrétiennes, vient de l'interpellation de Dieu dans la perspective de la deuxième personne (« vous »), en tant qu'expression de l'alliance de Dieu avec sa Création. Il dépasse aussi bien la perspective introspective de la première personne du singulier (« je ») propre à l'individu et la perspective sociologique de la première personne du pluriel (« nous ») propre à la communauté ecclésiale, que la perspective de la troisième personne (« ils/elles ») qui est celle de l'observation d'un point de vue extérieur.

Les définitions et les théories de la conversion structurent le champ des phénomènes de conversions complexes, mais elles n'offrent pas de schéma qui puisse être rendu opérationnel pour juger d'une conversion. Il s'agit plutôt de prendre en compte la pluralité, la diversité et l'incommensurabilité des présupposés, des conditions et des facteurs qui sont, ou peuvent être, pertinents dans les processus de conversion. Chaque histoire de conversion est un cas particulier qui doit être considéré et évalué comme tel³⁰. Dans le cadre d'une procédure d'asile, un autre phénomène complexifie encore plus la situation : le fait qu'un processus de recherche ou de changement identitaire hautement personnel, qui est souvent étranger aux personnes qui doivent prendre une décision, doive être évalué en tenant compte d'une constellation juridico-politique et sociétale tout aussi étrange et étrangère que peut l'être celle du pays de provenance ou d'origine de la personne demandeuse l'asile. Un dernier obstacle non négligeable est lié à la différence entre, d'une part, les structures de l'État de droit, dans lesquelles la conversion est fondamentalement inconnue en tant que *problème juridico-politique* en raison de l'application des droits humains et de la liberté religieuse et, d'autre part, les structures autoritaires et théocratiques dans le pays de provenance ou d'origine où l'État et la religion ne sont pas séparés et où les droits fondamentaux et les droits humains propres à un État de droit sont limités ou refusés.

4 La conversion dans une perspective chrétienne

La réflexion ecclésiale sur la conversion dans le contexte de l'asile doit partir de la conception chrétienne de la conversion et de sa signification dans des contextes théologiques et ecclésiaux. Quelles sont les représentations liées à la conversion d'une personne et quelles attentes suscitent-elles en matière de respect et de reconnaissance à l'égard de la personne convertie, et de contact avec elle ? La question de la pertinence du point de vue ecclésiologique pour l'examen de la conversion dans une procédure d'asile ne se pose que dans un second temps.

La Bible judéo-chrétienne contient un grand nombre d'histoires de transformation dans lesquelles les rencontres avec Dieu produisent des changements existentiels qui touchent la communauté dans son ensemble (« Israël »), des individus, des familles (« maison ») ou des groupes sociaux (clan, « tribu »). Selon les biographies de conversion néotestamentaires, l'Église chrétienne est née d'histoires de conversion. Aujourd'hui, comme à l'époque, et comme à l'avenir aussi, elle tient sa nature vivante d'histoires individuelles de conversion, qui sont symbolisées dans chaque baptême. La conversion personnelle est présentée comme une conséquence de l'interpellation de Dieu qui « se révèle lui-même » ou de la « vocation ». Dans la conception chrétienne, la conversion se produit « en Christ » par la force du Saint-Esprit qui met les êtres humains en relation avec le Christ (Jn 15,1–8 ; Ro 6,4–7. 8,9–11 ; 2Co 3,18)³¹. « Si en 1Co 12,9 la foi aussi est comptée au nombre des dons de l'Esprit, c'est l'expression du caractère inaliénable de la certitude intime qui ne peut pas simplement être produite par un acte de volonté. »³² La conversion, au sens d'une réorientation globale de la vie, occupe dès le début une importance centrale dans la doctrine et la prédication chrétiennes. La nécessité d'un retour au Créateur, à une vie en communion avec Dieu et son peuple, est mise en avant par Jésus (Mt 4,17 et synoptiques) et dans la prédication des apôtres (Ac 2,38. 3,19)³³. Dans le contexte du Nouveau Testament, ces textes sont reliés à la prophétie vétérotestamentaire et aux conceptions de la conversion dans l'Antiquité classique qui ont été reprises dans le judaïsme hellénistique (Jl 2,12s. ; Am 5,14s. ; Za 1,3 ; Si 5,8. 17,21–24).

La lecture des histoires bibliques en tant que récits de conversion entre en collision avec une conception moderne de la conversion qui consiste à passer d'une religion ou confession A à une religion ou confession B. L'existence d'alternatives politico-religieuses était

aussi étrangère aux personnages de la Bible qu'aux hommes et aux femmes de la Réforme. Dans le Nouveau Testament, personne ne se convertit au christianisme comme s'il s'agissait d'une alternative au judaïsme ou au paganisme. On faisait la différence entre juifs et non-juifs, l'origine et la religiosité étant dans ce cas étroitement liées³⁴. C'est seulement après que la révolution constantinienne a transformé le christianisme en religion institutionnalisée que parler de conversion fait sens, par exemple dans la biographie d'Augustin, qui passe du christianisme manichéen au christianisme catholique³⁵. La même considération s'applique aux conversions pendant la Réforme, puisque le confessionnalisme au sens moderne du terme n'existait pas et qu'il n'était pas dans les intentions des réformateurs de l'instaurer.

4.1 Vocation et conversion

L'allemand dispose de deux termes (*Konversion* et *Bekehrung*), là où les langues romanes n'en ont qu'un seul (*conversion* en anglais et en français, du latin *converto*, se tourner)³⁶. Les notions d'*appel* ou de *vocation* (*call* en anglais, *Anrufung* et *Berufung* en allemand) sont souvent présentées comme des alternatives³⁷. La conception chrétienne de la conversion a été marquée de façon déterminante par l'expérience de Paul sur le chemin de Damas (Ac 9,1–19. 22,4–16. 26,9–19 ; cf. Ga 1,11–17 ; Ro 1,5 ; 1Co 9,1. 15-8–10 ; 2Co 4,6 ; Ga 2,19s.)³⁸. Dans la Bible, la conversion est comprise comme le retour des êtres humains à leur relation originelle avec le Créateur, qu'ils n'accomplissent pas par eux-mêmes, mais qui est l'œuvre exclusive de Dieu. Le schéma contrastif sotériologique entre un « avant » et un « après », dont Paul a dessiné les contours, joue un rôle central³⁹ : Dieu, « à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts à cause de nos fautes, nous a donné la vie avec le Christ » (Ep 2,4s.). « Vous vous êtes dépouillés du vieil homme, avec ses pratiques, et vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui, pour accéder à la connaissance, ne cesse d'être renouvelé à l'image de son créateur. » (Col 3,9 ; cf. Ep 4,22–24) La conversion a des conséquences éthiques sur la manière concrète de mener sa vie (Ro 1,29–31 ; 1Co 6,9s. ; Col 3,5) qui concernent d'une part la dimension *cognitive* de la connaissance de Dieu – « mais maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de lui » (Ga 4,9) –, d'autre part l'ancrage *ecclesial* de la foi – par exemple dans la formulation négative : « vous étiez sans Messie, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde » (Ep 2,12).

Une caractéristique essentielle des histoires bibliques de conversion a trait à l'*absence fondamentale de justification* de la relation à Dieu, un aspect fondamental de la foi chrétienne. Ce que Dieu accomplit dans une personne touche cette dernière de l'extérieur (*extranous*) et ne peut être ni activement visé, ni rationnellement fondé. Ce qui motive l'action se rapporte à un comportement volontaire, intentionnel et imputable (à l'être humain), et non pas à ce qui précède cette action et qui ne peut pas être obtenu activement. Il n'y a aucune instance (dans ce monde) qui considérerait une telle justification comme pertinente, qui pourrait l'exiger ou l'évaluer. Le baptême chrétien et l'accueil dans la communauté chrétienne ne reposent pas non plus sur l'évaluation rationnelle des arguments de la personne qui demande le baptême. Bien sûr, le baptême ne découle pas automatiquement de la demande d'une personne qui souhaite le recevoir ; en général, il présuppose une instruction dans la foi chrétienne et une confirmation du souhait exprimé (catéchuménat). Cependant, cela ne remet pas en question le fait que la foi et les expériences de Dieu, comme vécu relationnel fondateur d'identité, ne peuvent pas être justifiées rationnellement, et peuvent seulement être racontées (confessées).

Dans les conceptions chrétiennes de la conversion, les idées fondamentales sur la doctrine de Dieu et de la foi, sur la sotériologie, la pneumatologie, l'eschatologie, l'ecclésiologie et l'anthropologie sont mises sous la loupe. Indépendamment de la façon dont on comprend en détail la conversion, la vocation, la nouvelle naissance, etc., il y va toujours de la rencontre de Dieu avec les êtres humains, de sa signification, de sa pertinence, de son importance et de ses répercussions sur la personne et sur son existence : aliénation existentielle à soi, rupture d'avec la continuité, violente fragilisation de la normalité humaine, immédiateté et inconditionnalité qui changent tout, aptitude inexplicable à voir le monde avec d'autres yeux, et détermination par une mission qui englobe la vie entière. Les conversions sont « vécues comme un développement positif du point de vue du sens, de manière très générale [...]. Il n'y a aucun témoignage public de conversion qui ne rapporterait pas un gain existentiel. »⁴⁰ Le mystère de l'inexplicable et du miraculeux qui résiste y est aussi exprimé, et laisse en suspens la question du sujet véritablement agissant de l'action. Toute perception, tout souvenir et toute connaissance apparaissent, selon les mots de Paul, comme dans un miroir et de façon confuse parce que la rencontre demeure brisée aussi longtemps que Dieu et l'être humain ne se voient pas « face à face » (1Co 13,12).

La complexité de la conversion se reflète d'emblée dans les témoignages de Paul sur sa propre conversion (en particulier Ga 1 et Ph 3), et elle détermine encore aujourd'hui les interprétations théologiques et ecclésiastiques⁴¹. La question essentielle consiste à déterminer si le chemin de Damas est une « conversion », au sens moderne d'un changement radical de croyance ou de religion, ou une « vocation », au sens d'un appel à remplir une mission particulière au sein du même « système religieux ». L'expérience de transformation marque-t-elle une rupture d'avec un système de croyance ou une forme de continuité religieuse ? Le spécialiste suédois du Nouveau Testament Krister Stendahl avait critiqué la conception traditionnelle de la conversion de Paul parce qu'il y manquait un changement de religion et que l'expérience rappelait bien davantage la continuité caractéristique du modèle vocationnel chez les prophètes vétérotestamentaires (cf. Es 49,1.6 ; Jr 1,5). Une décennie plus tard, la spécialiste américaine du Nouveau Testament Beverly Roberts Gaventa a plaidé, elle, en faveur d'une compréhension différenciée de la conversion a) comme processus de croissance progressif (*alternation*), b) comme rupture radicale (*pendulum-like conversion*), et c) comme transformation en tant que changement cognitif global (*cognitive shift*) qui n'enterre pas le passé, mais l'intègre dans le nouveau présent au gré d'une réinterprétation⁴². Paul ne fait pas du malheur une vertu (« from plight to solution »), mais c'est la vertu qui la première lui a fait prendre conscience de sa propre misère (« from solution to light »)⁴³. Selon Beverly Roberts Gaventa, l'expérience de Paul sur le chemin de Damas constitue une transformation à l'occasion de laquelle Paul ne renonce pas à sa foi juive, mais la soumet à un processus de relecture radical. L'historien américain des religions Alan F. Segal a réagi en argumentant en faveur d'une théorie de la conversion selon laquelle Paul, en recevant sa *vocation* à la mission, se serait *converti* activement du pharisaïsme juif à la secte judéo-apocalyptique qu'était le christianisme naissant⁴⁴. Ces théories fondées soit sur une alternative (ou conversion ou vocation), soit sur une conjonction (et conversion et vocation) pour comprendre l'expérience du chemin de Damas, ont été fondamentalement contestées par Paula Fredriksen, une historienne américaine, d'après qui les comptes rendus de conversion ne sont jamais désintéressés et obéissent à un intérêt ecclésiologique spécifique, qui découle de la conversion, comme elle le montre à partir de l'exemple d'Augustin⁴⁵. À son tour, le spécialiste américain du Nouveau Testament Larry W. Hurtado a réagi à la critique de Paula Fredriksen en la retournant dans une certaine mesure. Il considère que les concepts sociologiques modernes de la conversion partent

d'autres présupposés et ne sont donc pas applicables à la situation de l'apôtre ; il avance que Paul présente son expérience comme événement individuel dans lequel Dieu s'est révélé lui-même et dont il est ressorti transformé, moins en converti qu'en « figure fondatrice » d'une religion, selon son propre témoignage (Ga 1)⁴⁶. En s'appuyant sur cette interprétation, Gerd Theissen distingue trois étapes dans la carrière de conversion de Paul : a) évolution au sein du judaïsme vers le fondamentalisme ; b) conversion au christianisme ; et c) défense de la tolérance au sein du christianisme⁴⁷. Dans le débat entre conversion et vocation, l'approche intégrative fondée sur la théorie du rituel développée par le spécialiste allemand du Nouveau Testament Christian Strecker est à l'intersection des positions. Ce dernier s'appuie sur les travaux que l'anthropologue écossais Victor W. Turner a consacrés à la liminalité et à la *communitas* pour reconstruire l'expérience paradigmatique de conversion de Paul en tant que point de départ d'une existence communautaire durable sur le seuil ou liminale (*parousie*)⁴⁸. « Paul est convaincu que le monde passe par une transformation fondamentale qui inclut une transformation essentielle de l'individu et des relations sociales, et qui est fondée sur la transformation du Christ dans la mort et la résurrection. Les lettres de Paul sont par conséquent marquées par une perception spécifiquement liminale du soi, du monde et du temps [...]. Chez Paul, celles et ceux qui croient en Christ sont en quelque sorte des êtres sur le seuil, ou liminaux, qui ne sont ni ici ni là-bas, et qui existent en quelque sorte « entre les positions définies par la loi, la tradition, la convention et le cérémonial ». »⁴⁹

L'histoire de l'interprétation du récit de la conversion de Paul est le reflet de l'évolution du contexte historique des Églises et des programmes théologiques, des conceptions de l'Église, de l'image de Dieu et de l'homme qui sont les leurs dans ce contexte. Les théories de la conversion ont tendance à se concentrer sur la personne alors que les théories de la vocation mettent au premier plan la dimension communautaire de la foi. Moins une croyance est ancrée dans la société, plus la conversion devient un marqueur de rupture biographique radicale, et inversement. En fonction de la théorie théologique invoquée, la césure est comprise soit comme un événement produit de l'extérieur dans lequel l'être humain reste passif (révélation), soit comme un processus dans lequel ce dernier est davantage actif. Indépendamment de cette question, les effets extérieurs d'une conversion s'inscrivent toujours dans le cadre de traditions et d'ordres culturels. C'est pourquoi, même si les récits de conversions *paraissent* conventionnels, il n'en reste pas moins impossible

d'enfermer dans des catégories et des schémas conventionnels ce que la transformation religieuse *provoque* dans l'intériorité d'une personne, ce qu'elle *fait* avec elle et à partir d'elle. L'identité religieuse d'une personne naît de l'intérieur vers l'extérieur, et non l'inverse.

4.2 Conversion et baptême

Les débats autour de la conversion et de l'asile dans l'Église et l'État sont liés en grande partie aux récentes demandes de baptême émanant de requérantes et de requérants d'asile. Dans une culture marquée par le christianisme et par la présence ecclésiale, le baptême représente moins une césure consciente et un changement de statut (initiation) qu'un rituel dans la continuité du point de vue de l'histoire de la socialisation. Dans le cas d'un baptême d'enfant, les parents, marraine et parrain (selon l'idéaltype) créent pour eux et pour l'enfant nouveau-né de la cohérence et de la continuité avec une tradition culturelle qui leur est familière. À l'inverse, l'incohérence et la rupture d'avec son origine culturelle et sa communauté propres sont au cœur d'un baptême dans un contexte de conversion au christianisme. Le baptême est donc, contrairement à un baptême d'enfant bébé, le fruit d'une décision de foi concrète de la personne qui l'a demandé⁵⁰.

Même si toujours plus de parents ne font pas baptiser leurs enfants et que certains aussi renoncent au baptême parfois pour des motifs explicitement religieux, le baptême peu après la naissance n'en constitue pas moins la norme dans les trois Églises nationales. En lieu et place d'une conversion, d'une demande de baptême et d'une confession de foi en Christ, ce sont les parents, marraine et parrain qui assument la tâche d'accompagner l'enfant baptisé « dans [son] initiation à la foi chrétienne »⁵¹. Le baptême est à la fois un *acte* d'« intégration au « corps du Christ » et à la communion de Jésus-Christ », et le début d'un *processus* d'« admission dans la communauté des baptisés »⁵². Dans ce cas de figure, et dans une perspective fonctionnelle, le processus d'initiation chrétienne commence lors du baptême, se poursuit par le parcours catéchétique en Église, et conduit à la confirmation de son baptême par la personne elle-même. En revanche, dans le cas d'un baptême d'adulte, le cheminement va dans le sens inverse, de la catéchèse au baptême. Ce n'est pas l'ordre des éléments – « foi, baptême, communion, instruction chrétienne et confession de la foi » – qui est décisif, mais le fait que tous « apparaissent sur le chemin de foi d'une personne »⁵³.

« Le baptême est à la fois don et exigence, non seulement pour celle ou celui qui le reçoit, mais aussi pour les pasteurs et les pasteurs qui célèbrent des baptêmes. Ces derniers ont une responsabilité particulière en matière de doctrine baptismale et en matière de pratique, le baptême réclamant une préparation attentive. [...] Par la préparation engagée de l'acte ecclésiastique, les pasteurs et les pasteurs, mais aussi la personne qui reçoit le baptême ou ses parents, marraine et parrain, assument leur responsabilité. »⁵⁴

L'appel à la responsabilité dans le cas d'un baptême d'enfant s'applique aussi, au sens figuré, à un baptême d'adulte et incombe en premier lieu à la personne qui demande le baptême. Le baptême est indissociable d'une pratique de foi qui n'est pas spontanée ou intuitive, mais qui s'apprend et s'exerce communautairement, et constitue une manière de mener toute sa vie en s'appuyant sur les témoignages bibliques. La demande de baptême est considérée comme un oui, en réponse à l'appel de Dieu, à cette manière de mener sa vie et à cette pratique, ce qui présuppose de savoir quel est le pas que la personne accomplit et quel chemin elle empruntera. La transmission des fondements bibliques et des traditions ecclésiales, et la confrontation avec ces textes et ces traditions, ne développent pas de compétences spécifiques qui pourraient faire l'objet d'un interrogatoire pendant la procédure d'asile dont les résultats permettraient de tirer des conclusions sur les convictions religieuses de la personne. Le rapport aux textes et aux traditions ne fournit aucune échelle de mesure à des tiers chargés d'un examen de la conversion, mais permet à la personne qui a demandé le baptême d'examiner sa décision en son âme et conscience. Ce processus de clarification souligne la radicalité de la signification et du sérieux qui fondent la décision de se faire baptiser. C'est pourquoi l'Église considère qu'il requiert une attention particulière et un accompagnement ecclésial rapproché. Ce processus ne saurait être abrégé ou omis à cause d'une pression extérieure.

Dans la vision réformée, à travers le baptême « l'Évangile de Jésus-Christ est annoncé et donné en propre à la personne ». La personne baptisée « a ainsi part au salut, qui comprend quatre éléments essentiels [: ...] intégration au corps du Christ [...], lavement des péchés et pardon [...], don du Saint-Esprit [...], vie renouvelée »⁵⁵. Le baptême est le signe de l'appartenance à l'Église chrétienne et il constitue un signe identitaire : « Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. »

(Ga 3,27s.) Le baptême accomplit un changement d'identité⁵⁶ que l'apôtre Paul décrit comme l'appartenance à la cité céleste : « Ainsi, vous n'êtes plus des étrangers ou des émigrés ; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la famille de Dieu. » (Ep 2,19) Dans la perspective de l'Église chrétienne, la foi et le baptême forment une unité indissoluble qui est l'œuvre de Dieu. « Dans le baptême, l'amour de Dieu et la réponse croyante de l'être humain se rejoignent. Le baptême unit ce dernier à la communauté qui baptise et à toutes les chrétiennes et tous les chrétiens, de sorte qu'ils forment l'Église une et vivante de Jésus Christ. En tant qu'« alliance de l'unité » entre eux, le baptême renvoie à Jésus-Christ en sa qualité de fondement de cette unité. »⁵⁷

Tant du point de vue théologique que du point de vue juridique, il existe une différence fondamentale entre les droits, acquis par le baptême, de citoyenne ou de citoyen du Royaume de Dieu (*civitas Dei*) qui est advenu dans le monde au moment de la naissance de Jésus Christ, et les droits qu'un État terrestre (*civitas terrana*) accorde à ses citoyennes et à ses citoyens. La carte d'identité pour entrer dans le Royaume de Dieu évoque le message du *salut* éternel dont témoigne la Bible et que l'Église annonce. Elle n'a rien à voir avec la *sécurité* que font entrevoir un passeport national et une autorisation de séjour étatique. C'est pourquoi il est vain de mélanger la question ecclésiologique du baptême avec la question de la conversion en tant que motif d'asile. « Bien sûr, il est possible que, pour une personne qui demande le baptême alors qu'elle fait l'objet d'une procédure d'asile, l'acte de baptême induise des conséquences spécifiques. Il n'en reste pas moins que, fondamentalement, le baptême de requérantes et de requérants d'asile adultes n'est en rien différent d'un autre baptême d'adulte. Comme pour tous les baptêmes, il convient de respecter des critères formels également pour celui des requérantes et des requérants d'asile. »⁵⁸ L'Église ne prend absolument pas en considération le droit suisse dans sa manière de pratiquer le baptême, pas plus que l'État ne détermine sa pratique de l'asile en fonction de la conception ecclésiale du baptême. Ces deux pratiques existent indépendamment l'une de l'autre, et toute interférence serait catastrophique pour les deux parties. Si l'on faisait découler du baptême des droits légaux (à rester dans le pays) qui pourraient être réclamés, contestés et refusés sur le plan juridique, le sacrement du baptême perdrait son caractère irrévocable et irréversible. Il ne serait, en soi, pas plus qu'un statut de membre accordé unilatéralement, et également résiliable unilatéralement.

Néanmoins, la conception ecclésiologique du baptême fournit des pistes importantes pour répondre à la délicate question du rapport entre foi intime et vie extérieure qui se pose dans le cadre de la procédure d'asile. Le baptême chrétien fonde et confirme le statut liminal de l'existence chrétienne, qui se caractérise par l'emploi de concepts inhabituels dans les textes bibliques – « il n'y a plus ni... ni... » (Ga 3,28), « nouvelle naissance » (2Co 5,17), « nouvel homme » (Ep 2,15) ou « revêtir le Christ » (Ro 13,14 ; Ga 3,27). Dans le baptême, un être humain ne va pas simplement vers une autre version de lui-même, comme l'adepte d'un parti peut sympathiser dans un autre parti ou comme une personne qui apprécie la viande peut se tourner vers le végétarisme. La comparaison avec le mariage et la famille, déjà utilisée dans la Bible, est plus parlante : en droit, un couple change de statut lorsqu'il se marie, mais une fois le mariage conclu, l'épouse et l'époux sont certes les mêmes personnes, mais elles se retrouvent dans une constellation familiale juridique nouvelle ; elles sont aussi qualitativement autres par le mariage qui fait d'elles « une seule chair » (Gn 2,24 ; Mt 19,5). Un parent n'est pas une femme ou un homme à qui vient s'ajouter un enfant ; la relation mère-enfant ou père-enfant fait de la personne devenue mère ou père une autre personne. L'identité personnelle de la mère ou du père est essentiellement marquée par ce que fait d'elle ou de lui sa relation à la personne qu'est l'enfant. L'identité personnelle est relationnelle et elle prend forme de manière dynamique *entre* les personnes. Si un parent dit « je », il ne se réfère plus exclusivement à lui-même, comme cela était le cas auparavant quand il n'était qu'homme ou femme, sans enfant. Il en va de même avec le baptême chrétien que le théologien anglais Paul S. Fiddes décrit comme « un rendez-vous entre un Créateur qui fait grâce et une Création pleine de foi », et comme l'« intersection de la grâce et de la foi »⁵⁹. De même que la grossesse et la naissance d'un enfant lancent un processus identitaire de longue durée et irréversible qui rend la femme mère ou l'homme père, le baptême forme le point de départ d'un « processus d'initiation chrétienne »⁶⁰ de longue durée, d'un voyage d'initiation sacramentelle (*journey of sacramental initiation*)⁶¹.

Hennig Theissen déplore que la discrimination sexuelle et la discrimination religieuse soient considérées de la même manière dans le droit d'asile, et considère que c'est injuste « parce que nul ne peut changer d'orientation sexuelle de la même façon que de religion »⁶². Cette critique passe à côté de la pointe sémantique de la conception biblique et théologique du baptême

pour trois motifs⁶³. 1. L'orientation sexuelle ne peut pas davantage être soustraite à l'*identité* d'une personne qu'une croyance qui détermine complètement cette personne. Une personne qui oriente toute sa vie à l'aune de ses convictions religieuses n'est pas libre de changer de religion⁶⁴. Il ne s'agit pas d'une simple appartenance à une institution ou à une communauté, mais de ce qui constitue l'essence même de cette personne. Sans sa croyance et son appartenance religieuse, la personne serait tout autre. 2. L'*identité* d'une personne ne se limite pas à son intériorité, mais s'exprime dans ce qui la fait être telle qu'elle est perçue et *identifiée* par des tiers. L'identité intrapersonnelle et l'identification interpersonnelle sont indissolublement en résonance l'une avec l'autre. 3. Dans les deux cas – orientation sexuelle et identité religieuse – il y va de la *dimension sociale* constitutive de l'identité personnelle. La proposition qui consiste à réserver les convictions religieuses à « la chambre la plus retirée » (Mt 6,6) serait donc une suggestion aussi discriminatoire que d'exiger de garder pour soi son orientation sexuelle.

5 La controverse actuelle

« Les persécutions relatives à la religion sont l'un des motifs de fuite les plus anciens de l'histoire humaine. Aujourd'hui encore, des personnes sont persécutées en raison de leur foi. Nombre d'opresseurs invoquent ainsi des motivations religieuses – auxquelles s'ajoutent des motivations politiques – pour justifier leurs actes. Plus l'État et la religion sont étroitement liés, plus les personnes de confessions différentes se retrouvent exposées à de telles persécutions. La religion est alors instrumentalisée pour légitimer l'action de l'État ou pour conférer une identité à une communauté. Le rejet de la religion officielle est dès lors souvent perçu comme un défaut de loyauté, qui se voit sanctionné en tant que tel. Lorsque appartenance religieuse et appartenance ethnique coïncident, on constate parfois la persécution de groupes entiers de population. [...] Au cours de son histoire, la Suisse a à maintes reprises accordé l'asile à des personnes persécutées en raison de leur religion. La Constitution fédérale suisse donne une description détaillée de la liberté de religion (art. 15 CF). La Suisse est en outre partie à la Convention de 1951. Elle reconnaît les persécutions en raison de la religion comme motif de fuite (art. 3 LAsi) et accorde l'asile aux personnes concernées (art. 2 et 3, al. 1, LAsi). Le Secrétariat d'État aux Migrations (SEM) est compétent pour l'examen des demandes d'asile y relatives. »⁶⁵

5.1 Rétrospective

La controverse actuelle sur la conversion prend son essor au moment où, en 2015, les mouvements d'exode du Moyen Orient vers l'Europe deviennent de plus en plus importants. La prise de pouvoir et la progression de l'État islamique (EI ou Daesh) en Irak et en Syrie, et l'exil simultané d'Iran d'hommes et de femmes de confession chrétienne dessinent la toile de fond politique de ce débat. Aujourd'hui, le débat porte presque exclusivement sur des cas de conversion de la foi musulmane à la foi chrétienne de personnes qui ont été contraintes à quitter leur pays en raison de leur foi chrétienne (motif intervenu avant la fuite) ou de personnes qui se sont converties au christianisme pendant ou après leur exil (motif intervenu après la fuite). Ainsi, la question de la conversion se déplace toujours davantage de la sphère intrareligieuse ou interreligieuse à la sphère juridico-politique. Comparée à un concept religieux, une compréhension politique et juridique de la conversion est plus étroite. Tandis que la perspective religieuse s'intéresse à ce que le changement de croyance provoque dans l'*intériorité* (*forum internum*), la perspective politique et juridique se concentre sur les conséquences *extérieures* (*forum externum*) pour la personne de son changement de religion ou de l'abandon de sa religion. Il est tout aussi évident pour la communauté religieuse de partir de l'« intériorité » de la personne que pour l'État et ses institutions de se limiter catégoriquement à l'« extériorité » de la personne.

« Il est manifeste que de nos jours, les conversions dans leur triple forme (découverte de la foi, changement d'Église ou de confession, changement de religion) sont perçues, parmi toutes les autres causes de conflits interreligieux, comme la menace probablement la plus importante pour la stabilité et l'identité des communautés religieuses. »⁶⁶ La liberté de religion, garantie dans les sociétés libérales, qui inclut évidemment le changement de religion ou l'abandon de sa religion, n'est pas en vigueur dans de nombreux pays. La conversion peut certes être tolérée, « mais la reconnaissance fondamentale d'une telle possibilité et de sa réalisation se heurte à un refus dans la plupart des communautés religieuses. [...] Ce constat n'a rien d'étonnant puisque la plupart des religions organisées se caractérisent notamment par une prétention à la justesse, à un caractère contraignant, voire à l'exclusivité. »⁶⁷ En 2009, le Conseil de la FEPS (devenue l'EERS) s'était déjà penché sur la problématique de la conversion dans certains pays islamiques : « Les situations observées sont plutôt révélatrices d'un mépris

de principe pour les droits de l'homme dans les régions concernées. Il est en réalité difficile de tracer la limite entre une rhétorique teintée d'argumentation religieuse et une légitimation explicitement religieuse de la violence. Les conflits religieux au sens propre sont rares ; plus souvent, les lignes de confrontation religieuse servent de prétexte pour qualifier un ennemi dans le cadre de conflits politiques, ethniques, militaires ou économiques. Inversement, les instruments politiques sont manipulés à des fins de discrimination de communautés chrétiennes ou d'autres groupes de population, religieux ou non, à qui par exemple on refuse divers droits civiques et l'accès aux voies de droit. [...] Conséquence pour la FEPS : en tant qu'Église, nous devons désapprouver résolument toute punition ou traitement discriminatoire à l'encontre de convertis ou de personnes désireuses de se convertir, dénoncer ces pratiques comme inhumaines et contraires au droit des peuples, et protester vigoureusement auprès des représentations des États concernés. »⁶⁸

Au vu de la complexité et des multiples interdépendances qui caractérisent les processus de conversion, leur appréciation pendant la procédure d'asile est une tâche extrêmement exigeante, du point de vue objectif, juridique et psychologique. De l'extérieur, il n'est possible que de manière très restreinte de faire des pronostics et de poser un jugement sur les restrictions et les risques auxquels sont concrètement exposés des personnes et des groupes en raison de leur foi. C'est pourquoi, à l'époque, le Conseil de la FEPS avait d'une part fait tout son possible pour que le droit d'asile qui s'était développé dans le cadre de la tradition humanitaire de la Suisse soit maintenu : « Ce droit doit rester un domaine juridique autonome relevant de la compétence de la Confédération et appliqué le plus généreusement possible conformément aux conventions internationales. »⁶⁹ D'autre part, le Conseil avait tenté de faire changer les points de vue, en soulignant l'importance de la tradition chrétienne pour l'octroi du droit d'asile : « La foi chrétienne ne peut être vécue que dans la conviction que l'attitude envers les migrantes et les migrants, et surtout envers toutes les personnes persécutées parmi eux, est une pierre de touche particulière pour la fidélité à Dieu. *Tu n'exploiteras ni n'opprimeras l'émigré, car vous avez été des émigrés au pays d'Égypte.* (Ex 22,20). Le Nouveau Testament rappelle que l'action humaine est une action faite au Christ lui-même (Mt 25,40). »⁷⁰

5.2 À propos de la situation actuelle

De nombreux pays n'appliquent pas le droit fondamental à la liberté de religion, ou l'appliquent de manière restreinte. Comme dans le christianisme, le panorama est très hétérogène dans l'islam aussi, ce qui transparaît jusque dans les déclarations des droits humains. « Bien que le Coran lui-même ne permette de fonder que des châtiments dans le monde d'après en cas d'apostasie de l'islam, les quatre grandes écoles juridiques de l'islam sunnite ainsi que la conception chiite du droit s'accordent sur le fait que l'apostasie de l'islam constitue un crime très grave, voire passible de la peine de mort. Sortir de l'islam pour changer de religion ou pour vivre sans conviction religieuse est tout simplement incompatible avec cette conception traditionnelle et encore largement dominante du droit islamique. »⁷¹ Cette conception se retrouve dans les articles 24 et 25 de la Déclaration du Caire de 1990 sur les droits de l'homme en Islam, adoptée l'Organisation de la Conférence islamique (devenue l'Organisation de la Coopération islamique, OCI). Pour sa part, la Charte arabe des droits de l'homme de la Ligue des États arabes, adoptée en 1994 et mise à jour en 2004, reconnaît, comme la charia, aussi d'« autres religions révélées » comme fondatrices des droits humains fondamentaux (cf. art 30, al. 1 et art. 20 ACIHL). Mais ces droits souffrent des dérogations, ils s'appliquent sous réserve du droit national, sans oublier qu'il manque des instances efficaces responsables de faire appliquer le droit.

Selon l'Index mondial de persécution des chrétiens 2022 publié par « Portes ouvertes », 360 millions de personnes ont fait l'objet de discrimination systématique et de persécution en raison de leur foi chrétienne en 2021 ; c'est le chiffre le plus élevé jamais enregistré⁷². Les formes étatiques, sociétales et sociales d'humiliation, de répression, d'exclusion et de persécution des personnes ou des groupes en raison de leur croyance ou de l'abandon de leur croyance sont complexes. Le *fact tank* américain « Pew Research Center », qui publie chaque année des études sur ce sujet, distingue quatre catégories.

1. Restrictions gouvernementales (*government restrictions*) à travers des lois anti-apostasie et des lois condamnant le blasphème :
 - préférence étatique accordée à certains groupes religieux ;
 - lois étatiques et mesures politiques limitant la liberté religieuse ;
 - restrictions étatiques imposées certaines activités religieuses ;

- harcèlement étatique à l'encontre de certains groupes religieux⁷³.
2. Hostilités sociétales (*social hostilities*) du fait de groupes de la société civile et de violences interreligieuses :
 - discriminations au nom de normes religieuses ;
 - tensions et violences interreligieuses ;
 - violences religieuses exercées par des groupes organisés ;
 - harcèlement d'individus ou de groupes sociaux⁷⁴.
 3. Harcèlement étatique (*government harassment*) à tous les niveaux gouvernementaux et administratifs : dénonciation publique par des personnels de l'État (au niveau national, provincial ou communal) d'un groupe ou d'une personne en raison de son identité religieuse, de ses convictions ou de ses pratiques ; exercice d'une contrainte verbale ou physique afin de nuire à la vie religieuse ou à d'autres aspects de l'existence⁷⁵.
 4. Immixtion gouvernementale dans l'exercice de la religion (*government interference in worship*) : refus d'autoriser certaines activités religieuses ou interdiction de certaines pratiques religieuses, telles que pratiques cultuelles (prière, prédication, rituels), port de vêtements religieux, respect de coutumes, objection de conscience (refus d'accomplir le service militaire), usage de certaines substances dans le cadre du service religieux ou le respect de pratiques rituelles des obsèques⁷⁶.

Les données les plus récentes datent de 2019, portent sur 198 États et régions, et affichent les chiffres suivants : 75 pays (38 %) affichent un niveau « élevé » ou « très élevé » de restrictions gouvernementales et d'hostilités sociétales ; dans 180 pays (91 %), on observe du harcèlement contre des groupes religieux au moins à un niveau de l'État (allant de l'intimidation verbale à la violence physique) ; enfin, dans 163 pays (82 %), l'État intervient dans les pratiques religieuses des communautés religieuses (par exemple en interdisant certaines pratiques religieuses, en refusant l'accès aux lieux de culte ou en n'autorisant pas certaines activités religieuses ou la construction d'édifices religieux)⁷⁷. Dans au moins 10 pays (Afghanistan, Iran, Malaisie, Maldives, Mauritanie, Nigeria, Qatar, Arabie Saoudite, Émirats arabes unis, Yémen), l'apostasie est passible de peine de mort ; au Pakistan, c'est le cas pour le blasphème⁷⁸. En 2019, 57 États imposaient un niveau de restrictions gouvernementales « élevé » ou « très élevé », le chiffre le plus élevé mesuré à ce jour, déjà atteint une fois en

2012⁷⁹. En 2018, 43 pays (22 %) affichaient un niveau « élevé » ou « très élevé » d'hostilités sociétales, le chiffre le plus élevé, atteint en 2012, étant de 65 pays (33 %). Le nombre de pays dans lesquels on observe des hostilités sociétales de caractère religieux d'un niveau « élevé » ou supérieur, a atteint son niveau le plus bas depuis 2009⁸⁰. Si l'on combine les deux paramètres, 75 pays (38 %) affichent un niveau « élevé » ou « très élevé » de restrictions générales en matière d'exercice de la religion, ce qui correspond à une légère diminution par rapport à 2018 (80 pays, soit 40 %)⁸¹.

6 La conversion dans le cadre de la législation sur les réfugiés et sur le droit d'asile

L'examen de la conversion, du point de vue du droit d'asile, constitue un cas d'application du droit fondamental à la liberté de religion, garanti par les droits humains et par la Constitution fédérale. L'octroi ou le refus du statut de protection en est la conséquence juridique, qui découle de l'existence ou de l'absence d'un fait correspondant⁸². Dans la procédure d'asile, il existe deux domaines opposés qui sont clairement distingués dans un État de droit neutre en matière de religion : la sphère publique de droit étatique, et la sphère privée (ou de la société civile) des convictions et des visions du monde religieuses personnelles ou communautaires. Le jugement que porte l'État sur une conversion invoquée comme motif de protection se trouve face à la difficulté liée au fait que le système politique ayant une attitude d'indifférence catégorique à l'égard des convictions religieuses, il ne dispose d'aucune instance compétente⁸³. L'État et ses institutions sont confrontés à une situation paradoxale : l'instance étatique de jugement endosse un rôle pour lequel elle n'a ni compétences ni légitimation. La personne en quête de protection doit, de son côté, rendre plausible sa position religieuse face à une instance qui, pour des raisons de principe, adopte une position d'indifférence. « Régulièrement, l'État et les Églises perçoivent l'examen d'un changement de religion comme un conflit de compétence. Plus précisément, l'un et l'autre s'accusent réciproquement d'outrepasser leurs compétences. L'État se retranche sur la position selon laquelle il s'agit en l'espèce des conditions préalables à l'octroi d'un statut juridique spécial, autrement dit de la reconnaissance du statut de réfugié, alors que les Églises considèrent qu'il est strictement de leur ressort d'établir si quelqu'un est devenu chrétien ou non. »⁸⁴ Le rapport conflictuel entre le droit étatique et la façon dont les communautés religieuses ou les Églises

se conçoivent elles-mêmes renvoie à un « problème de points de vue, les parties au débat évoluant à des niveaux de compréhension différents où l'incompréhension est presque fatale »⁸⁵. En Suisse, la confrontation s'aggrave sur le plan matériel parce que la nature religieuse de l'exil ou de la quête de protection est presque totalement ignorée⁸⁶. Le déroulement des procédures d'asile reflète inévitablement l'ignorance du problème et le manque de sensibilité pour les questions religieuses lorsqu'il est question d'identité personnelle et sociale.

Il existe certes un large consensus pour affirmer que seuls les aspects d'une conversion dont l'évaluation relève du droit étatique peuvent faire l'objet d'une procédure judiciaire. Typiquement, une distinction se fait entre les *causes d'une conversion*, qui échappent tout simplement à l'examen, et les *processus de conversion*, qui peuvent être observés et appréciés. « En tant que fait intime, l'identité religieuse ne peut être constatée que sur la base des déclarations du requérant et, par voie d'inférence, en tirant des conclusions sur le positionnement intérieur à partir d'indices extérieurs. »⁸⁷ Il est également reconnu que, dans le cadre d'une procédure d'asile, il n'est pas question de confirmation judiciaire de l'allégation d'une cause religieuse, mais de constat d'un comportement imputable à la personne convertie et correspondant à ses convictions religieuses. Cependant, tant qu'il n'est pas clairement établi en quoi consiste l'attitude requise, comment elle s'exprime de façon adéquate, comment elle peut être constatée de l'extérieur et quel rôle elle peut jouer dans le constat d'une conversion crédible, le conflit n'est pas résolu, il est seulement déplacé. Si l'on veut statuer légalement sur ce qui est fondamentalement hors de portée d'une approche proprement juridique, il faut être d'accord d'abandonner les classifications et les jeux linguistiques habituels dans les domaines du droit étatique et de la théologie ecclésiale.

6.1 Droit international

En vertu de l'art. 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) du 10 décembre 1948 : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. »⁸⁸ De façon analogue, l'art. 9, al. 1 de la Convention du 4 novembre 1950 de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales du Conseil de l'Europe (CEDH) stipule : « Toute personne a droit à la

liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. »⁸⁹ On distingue les aspects intérieurs et extérieurs de la liberté de pensée, de conscience et de religion. « Tandis que le droit d'avoir une croyance ne saurait être restreint, le droit de pratiquer sa croyance peut être restreint à certaines conditions. »⁹⁰ L'art. 18 du Pacte international du 19 décembre 1966 relatif aux droits civils et politiques va dans le même sens (Pacte ONU II ; cf. CEDH art. 27). En ce qui concerne les conséquences d'un renvoi en raison de la non-reconnaissance du statut de réfugié ou d'un refus de l'asile, l'interdiction de la torture (CEDH, art. 3) est déterminante⁹¹. Les *General Comments* de la Commission des droits de l'homme de l'ONU (devenue depuis 2006 le Conseil des droits de l'homme)⁹² ont en outre une importance particulière en matière d'appréciation des persécutions religieuses, tout comme la Déclaration de 1981 sur l'élimination de toute forme d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction⁹³, la Déclaration de 1992 sur les droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques⁹⁴, ainsi que les rapports du rapporteur spécial relatifs aux questions d'intolérance religieuse⁹⁵.

Selon la Convention de Genève relative au statut des réfugiés⁹⁶, est considérée comme réfugiée toute personne « qui, par suite d'événements survenus avant le premier janvier 1951 et craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays. »⁹⁷ Toute personne qui a quitté son pays d'origine et qui séjourne à l'extérieur de ce dernier, qui a rompu les relations avec son pays d'origine et qui fait l'objet de persécutions est considérée comme réfugiée⁹⁸. La persécution est avérée aux conditions cumulatives suivantes :

- « Les préjudices qu'une personne a subis ou dont elle est menacée, doivent être sérieux. »
- « La persécution est imputable à l'État ou l'État n'a pas les capacités de protéger une personne contre des persécutions de tiers (y compris personnes privées). »
- Les préjudices [causés par la persécution doivent] viser la personne de façon ciblée, et non pas être le fruit du hasard. »

- « La persécution repose sur un motif déterminé (la Convention nomme la race, la religion, la nationalité, l'appartenance à un certain groupe social et les opinions politiques). »
- « Si la persécution n'est pas encore actée, la menace doit être très élevée. »⁹⁹

Il est expressément défendu d'expulser et de refouler une personne réfugiée, y compris lorsque l'exil est lié à la situation religieuse dans le pays de provenance : « Aucun des États contractants n'expulsera ou ne refoulera, de quelque manière que ce soit, un réfugié sur les frontières des territoires où sa vie ou sa liberté serait menacée en raison de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques. »¹⁰⁰ Le statut de réfugié n'entraîne pas *ipso facto* la reconnaissance du droit d'asile. La Convention de Genève et le droit d'asile, contrairement à l'art. 14, al. 1, DUDH, ne mentionne pas de droit individuel à l'asile. Cette lacune est comblée par le Règlement Dublin III, contraignant également pour la Suisse¹⁰¹. Les *Principes directeurs de 2004 sur la protection internationale : demandes d'asile fondées sur la religion*, apportent des compléments et des différenciations importants¹⁰². Élaborées dans le cadre du Régime d'asile européen commun (RAEC), les directives 2011/95/UE et 2013/32/UE constituent un pas important en vue de l'harmonisation de la pratique européenne en matière d'asile¹⁰³. Sur cette base, l'European Asylum Support Office (EASO) a élaboré des guides pratiques pour la gestion des procédures d'asile¹⁰⁴.

6.2 Droit national

En vertu de l'art. 15 de la Constitution fédérale de la Confédération suisse (Cst.) : « La liberté de conscience et de croyance est garantie. Toute personne a le droit de choisir librement sa religion ainsi que de se forger ses convictions philosophiques et de les professer individuellement ou en communauté. Toute personne a le droit d'adhérer à une communauté religieuse ou d'y appartenir et de suivre un enseignement religieux. Nul ne peut être contraint d'adhérer à une communauté religieuse ou d'y appartenir, d'accomplir un acte religieux ou de suivre un enseignement religieux. »¹⁰⁵ Sur le fond, le droit d'asile suisse reprend la définition que donne la Convention de Genève d'une personne réfugiée. La Suisse est également liée à la législation européenne par le Règlement Dublin III ainsi que par son engagement volontaire inscrit à l'art. 2, al. 1 de la Loi sur l'asile (LAsi)¹⁰⁶.

Bien que les *Principes* du RAEC ne soient pas juridiquement contraignants pour la Suisse, le Conseil fédéral, dans son Message du 26 mai 2010 concernant la modification de la loi sur l'asile refuse explicitement « de s'écarter inutilement des normes minimales définies par l'UE ». Le Tribunal fédéral fait un pas de plus et reconnaît aux *Principes* un caractère obligatoire en vertu de leur référence explicite au Règlement Dublin III¹⁰⁷. Cela correspond à la volonté formulée à l'art. 113 LAsi de « participer à l'harmonisation de la politique européenne à l'égard des réfugiés au niveau international ». Indépendamment de son caractère obligatoire, la Directive 2011/95/UE définit une grille différenciée applicable à l'examen des demandes d'asile¹⁰⁸. Les personnes persécutées pour des motifs religieux dans leur pays d'origine peuvent demander protection en Suisse. Le législateur différencie entre des motifs intervenus avant la fuite, des motifs objectifs intervenus après la fuite et des motifs subjectifs intervenus après la fuite.

- Les *motifs intervenus avant la fuite* concernent tous les événements qui ont conduit au départ ou à la fuite de la personne hors de son pays d'appartenance.
- Les *motifs intervenus après la fuite du pays* désignent les circonstances qui ne prévalaient pas encore au moment du départ ou de la fuite, mais qui sont intervenues *en même temps* ou *après* que la personne a quitté son pays d'appartenance :
 - les *motifs objectifs intervenus après la fuite du pays* « sont dus à des circonstances et à des événements se produisant dans le pays d'origine ou de provenance du requérant indépendamment de sa personne » (par exemple un changement de régime politique dans le pays d'origine)¹⁰⁹;
 - les *motifs subjectifs intervenus après la fuite du pays* relèvent en revanche « du comportement du requérant d'asile »¹¹⁰ et sont créés :
 - *par le départ* du pays d'origine ;
 - *par le comportement après le départ* du pays d'origine.

L'État peut remplir son devoir de protection de quatre manières : (1) en accordant l'asile, (2) en reconnaissant le statut de réfugié, (3) en octroyant le droit à protection subsidiaire, ou (4) en interdisant l'expulsion. Même en cas de refus de l'asile ou du statut de réfugié, il faut décider au cas par cas si les conséquences probables d'une conversion pour la personne convertie en cas de retour dans son pays d'origine justifient l'octroi d'une protection subsidiaire (admission provisoire, cf. art. 83–88a LEI ; protection provisoire, cf. art. 66–79a

LAsi)¹¹¹ ou l'application du principe de non-refoulement (art. 3 de la Convention contre la torture ; art. 33 CSR ; art. 25, al. 2, Cst). La crainte de la persécution est liée soit à un danger pour la vie ou pour l'intégrité physique de la personne, soit à une restriction intolérable (adaptation) de son comportement religieux. Le choix entre le martyre et le renoncement à ses convictions religieuses n'est pas une option dans un système juridique où la législation sur les réfugiés et le droit d'asile sont fondés sur les droits humains.

6.3 La conversion comme motif subjectif intervenu après la fuite

La conversion religieuse dans le pays d'accueil fait partie, selon le droit suisse, des motifs subjectifs intervenus après la fuite¹¹². « Certains requérants d'asile originaires de pays musulmans déclarent craindre de très graves problèmes – souvent une condamnation à mort – en cas de retour dans leur pays d'origine du fait de leur conversion, en Suisse, au christianisme. Le statut de réfugié peut leur être accordé pour ce motif, si les conditions d'une crainte de persécution sont données. »¹¹³ Toutefois, on ne peut déduire de la conversion religieuse au christianisme, en Suisse, d'une personne réfugiée, à un *droit à l'asile*, parce que la personne n'a pas dû quitter son pays d'origine à cause du changement de ses convictions religieuses : « L'asile n'est pas accordé à la personne qui n'est devenue un réfugié au sens de l'art. 3 qu'en quittant son État d'origine ou de provenance ou en raison de son comportement ultérieur. » (art. 54 LAsi ; cf. art. 2, al. 4, et art. 116, *let. c*, LAsi) La conversion d'une personne ayant fui son pays d'origine peut tout au plus fonder une *qualité de réfugié* : « [L]es motifs subjectifs survenus après la fuite [...] reposent sur le comportement du requérant d'asile lui-même, qui par exemple émigre sans autorisation, dépose une demande d'asile à l'étranger ou s'y engage politiquement. La menace de persécution dans l'État d'origine pour de tels motifs, qui ne sont pas dans un rapport de causalité avec le départ, conduit à la reconnaissance de la qualité de réfugié – pour autant que les autres conditions légales soient remplies (persécutions pour l'un des motifs énumérés dans la loi) –, mais pas à l'asile. Celui-ci n'est pas accordé à la personne qui n'est devenue un réfugié qu'en quittant son État d'origine ou de provenance ou en raison de son comportement ultérieur. »¹¹⁴

Lors de l'évaluation des motifs subjectifs intervenus après la fuite, il faut distinguer entre (1) les faits et événements et motifs qui les ont précédés, et (2) les consé-

quences pour la personne dans son pays d'origine ou de provenance¹¹⁵. Précisions sur le point (1) : la situation juridique suisse est peu claire : « Ne sont pas des réfugiés les personnes qui font valoir des motifs résultant du comportement qu'elles ont eu après avoir quitté leur pays d'origine ou de provenance s'ils ne constituent pas l'expression de convictions ou d'orientations déjà affichées avant leur départ ni ne s'inscrivent dans leur prolongement. Les dispositions de la Convention du 28 juillet 1951 relative au statut des réfugiés sont réservées. » (art. 4, al. 4, LAsi) Tandis que la loi sur l'asile refuse le statut de réfugié à une personne convertie après son départ, cette dernière est réfugiée au sens de l'art. 1A, al. 2 de la Convention de Genève « puisque la Convention ne connaît pas un tel motif d'exclusion du statut de réfugié »¹¹⁶. Précisions sur le point (2) : indépendamment des intentions et des motifs auxquels obéit le comportement d'une personne, la question des conséquences en cas de retour dans le pays d'origine se pose afin de déterminer si, « depuis qu'il a quitté son pays d'origine, le demandeur a ou non exercé des activités dont le seul but ou le but principal était de créer les conditions nécessaires pour présenter une demande de protection internationale, pour déterminer si ces activités l'exposeraient à une persécution ou à une atteinte grave s'il retournait dans ce pays »¹¹⁷. Cette disposition aussi est soumise à la réserve des garanties de protection de la Convention de Genève. Si l'évaluation des motifs subjectifs intervenus après la fuite fait abstraction de la Convention de Genève¹¹⁸, l'interdiction d'expulsion en cas de torture ou de traitements dégradants ou inhumains garantit une protection (art. 3 CEDH). Cette interdiction s'applique sans « pesée d'intérêts ni examen de la proportionnalité qui pourrait tenir compte du poids de l'intérêt à un renvoi »¹¹⁹.

Les bases juridiques applicables à l'examen de la conversion religieuse en tant que motif subjectif intervenu après la fuite combinent deux perspectives hétérogènes. Les motifs et les intentions à l'origine d'un comportement lié à la conversion peuvent être imputés à la personne, mais pas, ou du moins pas de la même manière, les conséquences négatives que sa conversion engendre pour elle dans son pays d'origine. La distinction temporelle entre des motifs antérieurs et postérieurs à la fuite, ainsi que la distinction causale entre les motifs objectifs et subjectifs intervenus après la fuite, entraînent des conséquences sur la reconnaissance du statut d'une personne dans le pays d'accueil, mais elles n'en entraînent aucune sur l'existence de menaces dans le pays d'origine et sur leur nature. Les deux approches sont totalement distinctes, et ne peuvent pas être mélangées ou prises l'une dans

l'autre, ce qui a des conséquences importantes, en particulier en ce qui concerne l'examen de la crédibilité d'une conversion :

1. L'examen de la crédibilité passe des conséquences de la conversion à ses motifs et à ses raisons. Dans le cas d'une conversion tactique, aucun changement ni rejet religieux n'a eu lieu parce que la personne ne croit pas ce qu'elle prétend croire. Mais le risque d'une situation de persécution due à la conversion fictive ne serait écarté que si, dans le pays d'origine, le régime faisait de son côté dépendre les répressions religieuses d'un examen préalable de la crédibilité d'une conversion. C'est seulement dans ce cas, donc lorsque, « en se fondant sur la logique du persécuteur, il y a lieu de se demander si le converti a fait preuve d'une décision sérieuse en son âme et conscience, que la motivation intérieure à changer de croyance joue un rôle. Alors, mais seulement alors, un tribunal doit s'interroger sur la recevabilité d'un examen de la croyance fondée sur le droit en matière de relations entre l'État et les Églises. »¹²⁰ Tant qu'un tel cas, purement théorique, ne se produit pas, la protection contre une menace grave pesant sur la vie ou l'intégrité corporelle ne saurait être rendue dépendante du moment, de l'authenticité et du sérieux des motifs et des intentions. « La qualité des motifs invoqués ne peut ni fonder ni exclure le droit au statut de réfugié, qui n'est pas une prime pour compenser l'injustice subie, mais une protection contre de futures violations du droit. C'est un principe fondamental du droit des réfugiés qui, en cas d'abus de droit – même s'il n'est que supputé – ne fait pas volte-face et ne se transforme pas en droit des sanctions. »¹²¹

2. L'examen de l'identité religieuse d'une personne convertie ne permet aucune déduction directe sur son besoin de protection. Dans le cas d'une conversion tactique, on a affaire à un conflit entre le devoir de protection de l'État et l'imputabilité d'une possible mise en danger (intentionnelle) de soi-même, par exemple en affirmant publiquement avoir changé de croyance ou abandonné sa croyance. Une profession de foi de pure forme n'est pas un délit pénal *en soi* et ne prend une signification juridique que si elle est invoquée de façon contraire à la vérité dans le cadre d'une audience. Mais « la procédure d'asile n'est pas un procès pénal dans lequel la « vérité objective » sera établie. Il s'agit bien plutôt de la protection contre une menace de persécution ; et ce n'est pas un tribunal [du pays d'accueil] qui décide de l'ouverture de la persécution, mais des institutions étatiques ou des personnes étrangères dont les « déclencheurs » de persécution doivent être déterminés et appliqués au cas d'espèce. »¹²² Même une fausse déclaration éta-

blie comme telle n'annule pas le pronostic d'un risque de persécution face auquel il existe un devoir de protection de l'État d'accueil. Une conversion fictive, rendue publique, peut être sanctionnée dans l'État d'origine comme une abjuration simplement parce que le changement de croyance ou le rejet de la croyance a été publiquement manifesté¹²³. Le critère décisif n'est pas l'authenticité de la conversion, mais la probabilité qu'il en résulte des conséquences inacceptables imminentes dans le pays d'origine. La lutte légitime contre le recours abusif au devoir de protection de l'État ne saurait conduire à relativiser le droit de la personne à la protection contre les persécutions. Il n'y a pas de solution à ce dilemme ; il est en revanche possible de l'atténuer en adoptant une attitude défensive et critique face à la manifestation *publique* d'une conversion. Autrement dit, l'importance d'une profession publique de la conversion en tant que critère de crédibilité devrait également être relativisée.

3. L'examen de la conversion religieuse en tant que propriété protectrice doit se concentrer sur les conséquences du changement de croyance pour la personne dans son pays d'origine. S'il se concentre sur les dangers pronostiqués qu'une personne risque sérieusement de courir en raison de son identité religieuse (supposée), l'examen suit l'évolution fondamentale en matière de droit international « du droit des réfugiés vers un droit à la protection contre les persécutions » : « La Convention de Genève relative au statut des réfugiés et le domaine juridique en tant que tel, qui est décrit par le concept de droit des réfugiés, ne s'intéressent en principe pas à l'événement de la fuite, mais aux possibles scénarios de persécution qui menacent le « réfugié » en cas de retour. Ce principe est déjà exprimé dans la définition du réfugié (« crainte fondée de persécution », art. 1 A No 2 CGR) et correspond aussi au but général fixé à cette institution de protection. »¹²⁴ La procédure de reconnaissance porte sur « l'idée abstraite de protection du droit des réfugiés : la protection contre des persécutions actuelles ou prévisibles ».¹²⁵

4. L'assimilation de la conversion religieuse aux motifs subjectifs survenus après la fuite suggère et encourage un soupçon de principe selon lequel la sincérité du changement de croyance est abusive. La méfiance se manifeste immédiatement dans l'obligation imposée à la personne convertie de prouver la plausibilité de sa conversion. La conversion *avant* l'exil apparaît plus crédible que celle qui survient *après* parce que, dans le premier cas, les dangers sont pris en compte alors que, dans le second cas, au contraire, il s'agit de les empêcher. Du point de vue de l'observation, la conception

déontologique se heurte à la conception conséquentialiste. Alors que dans l'hypothèse d'un motif survenu avant la fuite, la religion constitue le motif de fuite, dans l'hypothèse d'un motif survenu après la fuite, elle apparaît comme un motif possible de fuite qui ne se concrétisera pas. Alors que dans le premier cas un dommage inacceptable est survenu, il s'agit dans le second cas d'empêcher qu'il se produise. Le droit à la protection sert préventivement, dans le meilleur sens du terme, à éviter la survenue du dommage. Il serait cynique de ne protéger d'un dommage que les personnes qui l'ont déjà subi, mais de refuser cette protection à celles qui craignent à juste titre d'avoir à le subir ultérieurement. La protection des réfugiés ne repose pas sur l'idée de la régulation des dommages, mais sur leur prévention.

5. La distinction politique établie dans la loi sur l'asile entre les motifs survenus avant et après la fuite se heurte aux fondements du droit international en matière de protection des réfugiés. La distinction opérée dans le droit d'asile vise à élucider *pourquoi* une personne a fui en Suisse. En revanche, le droit international applicable aux réfugiés réagit à la question qui consiste à savoir *si* une personne peut faire valoir un droit à la protection dans le pays d'accueil et a le droit de ne pas en être refoulée. La différence tire son origine non pas du droit des réfugiés, mais d'intérêts liés à la politique de l'asile : « Le texte de la Convention [de Genève sur le statut des réfugiés] suggère déjà qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre les motifs survenus après et les motifs survenus avant la fuite. [...] Au contraire, vu le besoin identique de protection, tout plaide en faveur d'une réponse fondée sur le régime juridique prévu par la Convention sur le statut des réfugiés, même dans les cas de motifs survenus après la fuite. Le résultat de l'interprétation est donc univoque : la Convention de Genève ouvre fondamentalement le statut de réfugiés aussi aux personnes qui n'adoptent le comportement à l'origine de la persécution qu'une fois arrivés dans le pays d'accueil. »¹²⁶

7 La conversion religieuse dans la procédure d'asile

Le thème de la conversion en tant qu'objet de la procédure de reconnaissance constitue un défi d'importance pour la personne en quête de protection qui doit présenter sa foi comme fait pertinent en vue d'une décision, pour les personnes qui doivent prendre une décision en tenant compte d'une situation qui leur est étrangère et sur laquelle il n'existe que des informations partielles et/ou contradictoires, ainsi que pour les représentantes

et les représentants des Églises qui sont confrontés à des attentes hétérogènes lors de leurs accompagnements ainsi que dans leurs fonctions de conseil et de médiation. La procédure d'asile a pour but de déterminer les *besoins de protection* d'une personne qui a fui eu égard à la situation dans son pays, et pour laquelle la *crédibilité* de la conversion pose question en cas de fuite de nature religieuse¹²⁷. L'examen de la crédibilité n'est pas une fin en soi ; il est réalisé afin d'établir si la personne a besoin de protection. Son comportement *subjectif* en lien avec son identité religieuse est projeté sur la situation *objective*, tant étatique et sociétale que religieuse et culturelle, dans le pays d'origine. Le comportement religieux de la personne en quête de protection est « placé devant le « gabarit de persécution » de l'État d'origine »¹²⁸. Il n'est pas question de décider si le séjour dans un pays dans lequel les droits humains sont systématiquement ignorés ou bafoués est tolérable en général, mais si, en raison de sa croyance religieuse, la personne serait touchée de façon intolérable par cette situation politique et juridique précaire.

Dans le contexte de l'exode et de l'asile, l'attention portée à la religion a énormément gagné en importance depuis 2015. Les procédures d'examen de la qualité de réfugié relevant du droit d'asile et du droit des réfugiés visent à décider l'octroi ou non d'une protection (asile, statut de réfugiés, admission temporaire, interdiction de renvoi) par l'État d'accueil. Le droit à une protection est accordé à la personne, non pas à ses caractéristiques. Dans ce contexte, il faut tenir compte de l'élément suivant : « Les demandes d'asile fondées sur la religion peuvent être parmi les plus complexes. [...] Elles] peuvent se recouper avec un ou plusieurs autres motifs de la définition du réfugié ou, comme cela arrive fréquemment, elles peuvent concerner des conversions postérieures au départ, c'est-à-dire des motifs advenus « sur place »¹²⁹ » .

7.1 De la liberté de croyance et de conscience à l'identité religieuse

Dans le droit international applicable aux réfugiés, la compréhension de la religion qui s'est imposée ne se fonde pas sur le concept traditionnel de conscience, mais se réclame de catégories modernes de l'identité. L'examen de conscience, connu dans le domaine de l'objection de conscience au service militaire, a longtemps été considéré comme une procédure adéquate, en particulier parce qu'il recourait aux concepts juridiques classiques de liberté de croyance et de conscience.

Indépendamment de la transformation problématique d'un objet de droit fondamental en une condition permettant de tenir compte du droit, la procédure de l'examen de conscience n'est pas applicable aux situations de conversion. « La comparaison avec l'examen de conscience dans le cadre de l'objection de conscience au service militaire met en évidence les présupposés et les limites d'un examen de la conversion. À la différence de ce qui se produit dans l'objection de conscience, l'examen dans le droit des réfugiés ne repose, à juste titre, que sur un pronostic d'avenir pour lequel la conversion peut tout au plus constituer un indice. À l'inverse, l'objection de conscience au service militaire se fonde matériellement sur le sérieux d'un procès psychique puisque c'est uniquement dans ce cas que l'on peut parler d'une décision de conscience. Même une décision de conversion qui n'est pas sérieuse peut être le déclencheur d'une persécution. C'est pourquoi l'examen de conscience ne fournit qu'un point de repère incomplet pour la réalisation d'une procédure correcte en cas de persécution religieuse. »¹³⁰ Il n'est pas contesté que la décision soit prise en conscience et qu'elle lie celui qui la prend, ce qui est inhérent aussi bien à l'objection de conscience qu'à la conversion. La différence réside dans la temporalité opposée de l'objet de l'examen : dans le premier cas, l'examen porte sur la *continuité des convictions* dans le passé et le présent ; dans le second cas, sur la *cohérence du comportement* entre le présent et l'avenir. Du fait que la conversion religieuse présuppose une rupture catégorique d'avec les convictions antérieures, la continuité religieuse observée a posteriori ne peut jouer aucun rôle. Ce ne sont pas les éléments biographiques antérieurs qui sont décisifs pour un jugement, mais ceux qui se dessinent dans l'avenir de la personne.

7.2 L'identité religieuse comme objet de la procédure

Dans le droit international applicable aux réfugiés, l'identité religieuse décrit une relation tridimensionnelle¹³¹ :

1. *La religion en tant que croyance (y compris la non-croyance)* : « convictions ou valeurs au sujet de l'existence d'un Dieu ou d'un être suprême ou du destin spirituel de l'humanité. »
2. *La religion en tant qu'identité* : « appartenance à une communauté qui respecte ou qui partage des croyances, des rites, des traditions, une ethnie, une nationalité ou des ancêtres communs », une personne

pouvant « s'identifier ou avoir le sentiment d'appartenir à un groupe ou à une communauté particulière ou être perçu par les autres comme y appartenant ».

3. *La religion en tant que manière de vivre* : peut « se manifester par des activités comme le port d'un vêtement particulier ou le respect de certaines pratiques religieuses, y compris certains jours fériés pour une cause religieuse ou certains régimes alimentaires » ; ces pratiques « peuvent paraître triviales aux yeux des personnes qui ne sont pas membres de cette religion, mais elles peuvent être essentielles pour le membre concerné ».

Ces trois dimensions de la religion forment une unité indivisible, mais sont pondérées différemment selon le contexte. Lors de l'examen de la conversion religieuse d'une part, du besoin de protection de l'autre, la relation de cause à effet entre les trois dimensions s'inverse. L'examen de la conversion suit le schéma *croyance* → *identité religieuse* → *manière de vivre* : il part de la preuve ou de l'évidence de la croyance religieuse, qui constitue la source de l'identité religieuse s'exprimant dans une manière spécifique de vivre sa religiosité. La croyance personnelle constitue l'élément central lorsqu'il faut justifier et rendre plausible l'identité et la vie religieuses de la personne. En revanche, l'examen du besoin de protection suit le schéma inverse : *manière de vivre* → *identité religieuse* → *croyance*. Il place au centre les comportements qui influencent la manière de vivre dont il faut établir le potentiel de risque en cas de retour de la personne dans son pays d'origine. La manière de vivre contestable est essentielle et de nature obligatoire pour l'identité religieuse de la personne. Néanmoins, il est impossible de faire dépendre l'appréciation du besoin de protection sur la base de la religiosité de l'examen positif de l'identité religieuse et de l'authenticité de la croyance. L'identité religieuse constitue certes la charnière sur laquelle porte l'examen de la crédibilité et à partir de laquelle le besoin de protection est déterminé, mais elle ne joue qu'un rôle secondaire pour la décision portant sur l'octroi d'un statut de protection. Cet octroi résulte de la réponse apportée aux questions fondamentales suivantes : *qu'est devenue cette personne et qu'est-il advenu d'elle si je me l'imagine, telle qu'elle apparaît en face de moi, dans sa société et sa culture d'origine ? À qui cette personne serait-elle identifiée là-bas et que faut-il escompter et redouter pour sa vie ?*

En référence à la Convention de Genève relative au statut des réfugiés, la question de l'avenir, dans le droit applicable aux réfugiés, concerne « toute personne

craignant avec raison d'être persécutée » (art. 1A (2), CGR). Pour la personne qui a fui son pays, le présent et l'avenir sont en règle générale reliés *affectivement* par la crainte de la persécution. Les affects ont des causes et ne reposent pas sur des motifs dont la plausibilité peut être remise en question ou contestée. Éluclider si la crainte est justifiée n'a aucune incidence sur la situation psychique de la personne qui a peur. Il est possible de percevoir, respecter, ressentir, négliger, mal interpréter ou ignorer des affects, mais aucune raison ne peut ni les rendre plausibles, ni les contester. La question qui porte sur les motifs et l'objet des craintes d'une personne qui cherche protection ne peut pas chercher à justifier la peur ; elle peut uniquement chercher à comprendre pleinement les causes, les pensées et les histoires qui l'accompagnent. L'autre question, qui tente d'éluclider si la crainte de la persécution est *justifiée*, au sens où elle *fonde* un devoir de protection de l'État d'accueil, se pose du point de vue externe. La réponse porte sur les raisons qui plaident en faveur ou contre l'octroi d'une protection, et non sur les raisons qui démontrent la mesure ou la démesure de la crainte de la personne en quête de protection.

Dans les faits, la procédure requiert des personnes responsables de la décision de regarder la situation non avec les yeux de la personne persécutée, mais avec ceux des persécuteurs. Ils doivent en quelque sorte se mettre dans le regard que porte l'« œil du persécuteur » (Michael Kagan) sur la personne persécutée. « Le statut de réfugié ne dépend pas de la religiosité effective du requérant, mais bien plutôt des motifs des persécuteurs. »¹³² La persécution d'une personne à cause de sa croyance dans son pays d'origine dépend essentiellement de la manière dont la personne convertie sera considérée et traitée dans son pays d'origine. Il est fréquent que ce ne soient pas les formes *positives* d'expression religieuse qui donnent lieu à une persécution, mais les formes négatives de *non-respect* d'un comportement religieux rendu obligatoire par l'État. « Dans bien des cas, les États ne réglementent pas la décision religieuse intime, mais le comportement religieux qui en découle et qui se déploie dans le monde extérieur. Le double pronostic comportemental alors requis doit se référer d'une part au comportement qui est attendu du requérant, d'autre part à la réaction correspondante du persécuteur potentiel. »¹³³ Une importance décisive revient donc aux attitudes et aux attentes des observatrices et des observateurs (d'une part les personnes chargées de la décision dans la procédure, d'autre part les autorités étatiques et la société du pays d'origine) qui évaluent et sanctionnent le comportement religieux d'une personne. Cette perspective entre en collision

avec l'autre tâche consistant à se faire « sa propre image du sérieux d'un changement de croyance »¹³⁴ dans le cadre de la procédure. La décision porte sur le fait de « <tenir-pour-vrai> subjectivement » une libre conviction qui doit reposer sur des raisons qui doivent elles-mêmes être démontrées et compréhensibles par des tiers¹³⁵.

Les difficultés épistémiques de l'examen de la crédibilité d'une conversion peuvent être illustrées à l'aide d'un exemple simple : lorsqu'une personne pénètre dans une église, il est possible, en l'observant, de repérer certains indices qui donnent à supposer qu'elle est entrée pour prier, pour admirer l'art religieux ou pour échapper à la chaleur extérieure, mais il est impossible de se forger une certitude absolue. Une touriste culturelle et un paroissien du dimanche peuvent avoir des comportements différents, mais ce n'est pas nécessairement le cas. Ce n'est qu'au moment où ces deux personnes énoncent leurs motivations que l'observatrice extérieure ou l'observateur extérieur sauront pourquoi elles sont entrées dans l'église. Leurs raisons pourraient être remises en question ou contestées, de façon analogue à ce qui se passe dans une procédure d'asile. La méfiance pourrait donner à penser que le comportement de la personne ne correspond pas à l'attitude type de la touriste ou du paroissien du dimanche. Or, un comportement inhabituel n'est pas une imposture. Pour pouvoir conclure de l'un à l'autre, il est nécessaire de disposer d'informations supplémentaires. Cependant, ces informations supplémentaires sont impossibles à obtenir par le biais d'observations complémentaires puisque ce qui doit être déterminé n'est pas observable. De l'extérieur, il est seulement possible d'observer si le comportement réel correspond ou diverge du comportement normalement attendu. Les normes de comportement établies constituent le critère d'évaluation et reposent sur l'apprentissage et l'exercice des conventions socioculturelles (socialisation). Le critère se heurte donc à ses limites dès lors qu'il faut se prononcer sur le comportement de personnes provenant de milieux ou d'espaces socioculturels étrangers. Comme le montrent les recherches en sciences et en histoire des religions, une religion n'est pas adoptée en bloc ; la nouvelle croyance est mise en relation de façon créative avec les modes de comportement religieux internalisés, de sorte que les formes d'expression de la religiosité au sein d'une communauté religieuse ne sont pas normées, mais très diverses. Le comportement religieux d'une personne réfugiée provenant d'un pays islamique qui se convertit en Suisse au christianisme peut différer de façon marquée de celui d'un Suisse socialisé dans le christianisme. Les personnes chargées de l'examen de

la conversion religieuse dans la procédure d'asile courent donc « le danger de projeter leurs propres conceptions et attentes religieuses sur le [requérant] d'asile et de se fonder sur ces projections pour prononcer un jugement de valeur sur le sérieux [de sa conversion] qui ne tient pas suffisamment compte de ce qui a marqué culturellement et individuellement le [requérant], et ce danger devrait justement montrer clairement la position particulière de la pratique religieuse dans le canon de l'examen des conversions religieuses. »¹³⁶

7.3 La perspective sur la religion centrée sur le sujet et sur la communauté

L'une des différences culturelles importantes pour l'examen de la conversion religieuse conforme au droit d'asile et au droit applicable aux réfugiés se manifeste déjà dans les relations de cause à effet déjà esquissées. Dans une perspective *centrée sur le sujet*, la croyance d'une personne constitue le fondement de son identité religieuse qui s'exprime dans une manière de vivre spécifique. La conception *centrée sur la communauté* s'oppose à cette façon de considérer la religiosité personnelle présente surtout dans le libéralisme, et elle inverse l'ordre des éléments : l'appropriation sociale de la manière de vivre communautaire imprime sa marque à l'identité religieuse des membres de la communauté, qui se reflète à son tour dans la croyance de chaque membre. Typologiquement, la perspective centrée sur le sujet présuppose une compréhension *intrapersonnelle* et *active* de la conversion, tandis que la perspective centrée sur la communauté présuppose une compréhension *interpersonnelle* et largement *passive*¹³⁷. Cette explication de la religiosité d'une personne, qui va dans deux directions opposées, confronte l'examen de la conversion à une difficulté conceptuelle : la crédibilité des convictions religieuses d'une personne est déterminée sur la base de son attitude générale dans la procédure. On présuppose ainsi qu'une identité religieuse peut être constatée sur la base d'activités observables et justifiables, qu'elle se manifeste dans une action active dont la personne rend compte, dont elle peut exposer les motifs et les intentions et dont elle peut expliquer les buts et les moyens. Des enquêtes confirment les difficultés personnelles, langagières et liées à la formation que rencontrent beaucoup de personnes réfugiées face à de telles exigences¹³⁸. À cela s'ajoute le constat des recherches en science et en histoire des religions selon lequel une conception individualiste de la religiosité est incompréhensible pour de nombreuses cultures et religions, et était même largement étrangère au christianisme européen jusqu'au

XIX^e siècle. Beaucoup de sociétés considèrent que l'appartenance religieuse est normale au sein de la communauté, c'est-à-dire qu'elle ne requiert ni explication ni justification, et que seul le fait de s'en écarter individuellement demande une justification.

Les deux modèles explicatifs centrés l'un sur le sujet, l'autre sur la communauté, ne constituent pas des alternatives, mais reflètent des visions diamétralement opposées de Dieu, du monde et de l'être humain qui se manifestent dans des manières de penser, des jeux linguistiques et des pratiques spécifiques. Pour beaucoup de personnes de culture religieuse islamique, il serait impossible de parler de leur religion et de leur croyance dans une perspective centrée sur le sujet. Ainsi, la personne qui se convertit chez nous en ayant un tel arrière-plan culturel sera difficilement en mesure, ou ne sera pas du tout en mesure, de fournir des informations sur sa croyance à la manière des membres des Églises du cru. La façon dont la religion et la religiosité sont perçues, les attentes qui y sont liées, la manière dont la croyance et la religion sont pratiquées, dont on les conçoit et dont on en parle, sont autant d'aspects qui dépendent de la doctrine religieuse et des contextes culturels et historiques dans lesquels cette doctrine est vécue. Et ni l'observation, ni la description de la religion ne saisissent ce que la croyance ou l'incroyance signifie pour la personne, qu'elle soit religieuse ou non. Cela vaut pour toutes les parties prenantes d'une procédure d'asile au cours de laquelle il faut statuer sur une conversion religieuse en tant que facteur à l'origine d'un besoin de protection : « L'examen de la sincérité ne peut fonctionner qu'à condition d'avoir formulé des hypothèses sur la façon dont une personne religieuse parlerait et agirait ; mais les équivoques, l'ambivalence, des actes et des paroles contradictoires, et de l'incohérence manifeste (en particulier dans la perception des personnes extérieures) font régulièrement partie de l'expérience religieuse. En imposant une opinion préconçue en matière d'expérience religieuse, les personnes chargées de prononcer un jugement contestent aux requérantes et aux requérants d'asile la liberté de faire l'expérience de la religion par choix individuel. »¹³⁹

L'accès extérieur aux phénomènes de vécu religieux personnel est contraint dans des limites très étroites, comme l'illustrent d'autres domaines de la société. Les phénomènes religieux jouent par exemple un rôle important dans les concepts médicaux d'accompagnement spirituel. La recherche sur la détresse spirituelle tente de saisir la religiosité à l'aide d'une typologie formelle des besoins religieux et spirituels. Le modèle STIV

développé au CHUV à Lausanne distingue quatre dimensions : sens, transcendance, identité, valeurs¹⁴⁰ : 1. le *sens* est compris comme « l'équilibre global de vie de la personne » ; 2. la *transcendance* est comprise comme « le fondement extérieur de la personne et [ce] qui l'enracine » ; 3. l'*identité* est comprise comme « l'environnement [des relations affectives proches] qui maintient la singularité de la personne » ; 4. les *valeurs* sont comprises comme « ce qui a [...] du poids dans la vie de la personne et [...] qui détermine le bien, le vrai pour la personne ». Cette grille sert de base pour saisir empiriquement les besoins spirituels et religieux, mais elle ne permet de prendre aucune décision sur leur contenu et leur signification ni d'émettre le moindre jugement. L'accompagnement spirituel consiste à demander à chaque personne ce qui a de l'importance pour elle sans juger, parmi les besoins et les préoccupations nommés par la personne, lesquels auraient une pertinence eu égard à quelque chose d'autre. Bien que les concepts d'accompagnement spirituel visent à rendre possible le vécu spirituel et religieux, et non à l'évaluer, la typologie des dimensions de la spiritualité offre une approche qui mériterait réflexion aussi en vue d'un interrogatoire structuré des personnes converties pendant la procédure d'asile.

En raison des multiples difficultés auxquelles se heurte l'examen de la crédibilité de la conversion religieuse comme motif de fuite, l'approche proposée relève souvent de la science ou de la sociologie des religions¹⁴¹ : les institutions étatiques ne décident « pas de la légitimité des convictions religieuses, mais examinent seulement la position du requérant individuel face à sa croyance, à savoir l'intensité – ressentie par le requérant lui-même – du caractère obligatoire des commandements reposant sur les croyances religieuses pour l'identité de la personne. Cela ne constitue aucune violation du devoir de l'État en matière de neutralité religieuse et idéologique. » Ainsi, ce qui est demandé, ce n'est pas un jugement théologique, mais tout au plus un jugement relevant de la science des religions, de la psychologie ou de la sociologie de la religion. Certes, des contenus religieux seront inévitablement aussi évoqués, mais il ne s'agit pas du contenu religieux en tant que tel, bien plutôt de la conviction religieuse individuelle et du comportement qui en résulte. »¹⁴² À première vue, l'approche proposée correspond à une perspective sociologique, d'après laquelle « les conversions [doivent] être reconnues à leurs « fonctions », c'est-à-dire à leur conséquences positives pour les personnes concernées. [...] On aimerait presque postuler, en déclinant un verset biblique bien connu : « Tu les reconnâtras à leurs fonctions. » On ne peut toutefois déterminer

foncièrement ces fonctions qu'au moyen de méthodes qualitatives de recherches biographiques dont le coût rend l'application vraisemblablement impossible dans la procédure d'asile concrète. »¹⁴³ Le point de vue de la sociologie de la religion rend possible une description typologisante de phénomènes religieux dans une optique d'observation (rhétorique et comportement de la personne convertie). Il autorise à porter un regard empirique sur la façon dont les personnes perçoivent, pratiquent et interprètent leur religiosité. Mais il n'offre aucune base constitutive d'un critère de décision normatif parce qu'aucune voie ne conduit du niveau descriptif de l'observation au niveau normatif du jugement. Il est possible de documenter l'adéquation ou la divergence des déclarations et des modes de comportement d'une personne par rapport aux jeux de langage et aux pratiques typiquement religieux. Néanmoins, le positionnement de la compréhension qu'une personne a de sa propre religiosité dans un champ socioreligieux ne saurait conduire à retomber derrière l'exigence déjà citée selon laquelle « la compréhension de soi (rendue plausible) du requérant d'asile devrait se voir attribuer une importance toute particulière, et une compréhension généralisante de l'être-chrétien (usuel) devrait passer au second plan. »¹⁴⁴

7.4 La cohérence interne des convictions religieuses

Le constat selon lequel une personne a besoin de protection en raison de sa conversion religieuse se fait sur la base suivante : d'une part, l'existence d'un pronostic de persécution fiable de la communauté religieuse dans le pays d'origine ; d'autre part, la réalisation d'un examen de la crédibilité de l'attachement personnel à la communauté religieuse. C'est uniquement si la religion à laquelle la personne s'est convertie fait effectivement l'objet de persécutions sérieuses que se pose la question de la crédibilité de l'appartenance religieuse de la personne convertie et que celle-ci doit alors pouvoir montrer de façon convaincante dans la procédure d'asile « qu'une pratique religieuse ou une activité religieuse faisant l'objet de persécutions dans son pays d'origine est pour [elle] particulièrement importante pour la préservation de [son] identité religieuse ».¹⁴⁵ Dans l'intervalle, il existe toute une série de méthodes et de grilles de questions en vue de l'examen de la religiosité. Grâce à des interrogatoires structurés, il est possible de trouver des indices et des éléments extérieurs qui confirment ou remettent en question le sérieux d'une conversion religieuse alléguée¹⁴⁶. Cependant, l'utilisation de catalogues de questions fixe est contestée parce que ces

derniers peuvent fausser l'approche d'une matière hautement personnelle en la rendant trop générale. Les aspects de la pratique juridique européenne pertinents en matière d'examen peuvent être résumés dans le tableau suivant¹⁴⁷ :

1. Présupposés
 - Arrière-plan familial
 - Contacts avec la nouvelle religion dans le pays d'origine
2. Expérience clé/Narratif de conversion
 - Moment de l'annonce de la conversion
 - Processus (extérieur) de conversion
 - Incitations à la conversion
 - Insatisfaction à l'égard de la religion précédente
 - Rapidité du processus de conversion
 - Préparation à la conversion
 - Accomplissement de la conversion
 - Information/réaction du milieu familial/social
3. Savoir de confirmation
 - Intérêt extérieur pour le christianisme
 - Connaissances sur l'Église dans laquelle la conversion a eu lieu
 - Connaissances (externes) des principes et des structures de la foi chrétienne
 - Connaissances des rites, des fêtes et des pratiques religieuses de l'Église
 - Démarcation par rapport à la religion pratiquée jusqu'alors
4. Activité religieuse
 - Importance de la nouvelle religion pour la vie de la personne
 - Participation au culte
 - Intégration dans la communauté ecclésiastique locale
 - Activités missionnaires
5. Témoignages de la communauté religieuse
 - Certificat de baptême
 - Autres attestations ecclésiastiques
6. Indices de motifs tactiques liés à la procédure d'asile

La liste de questions qui s'est cristallisée dans les procédures judiciaires européennes ne prétend pas à l'exhaustivité, pas plus qu'elle ne pondère les aspects mentionnés. Il n'y a pas davantage de réponses standardisées que de « solutions parfaites ». Ce n'est pas le passage en revue de tout un catalogue de questions qui est au cœur de la procédure, mais la présentation

d'un narratif de conversion compréhensible qui permet d'élucider certains aspects de façon plus approfondie. L'interrogatoire ne devrait pas mettre en évidence les aspects contestables de l'exposé, mais donner à la personne la possibilité de préciser et de rendre compréhensible ses propres affirmations. Au niveau cognitif, il s'agit de reconstruire rationnellement le récit autobiographique de la conversion et de porter un regard réflexif sur ce récit. Cette tâche exigeante doit être évaluée et pondérée en fonction de la personnalité et des dispositions intellectuelles de la personne interrogée, ce qui vaut également pour l'appréciation des connaissances religieuses dont l'importance dans la procédure est controversée. D'une part, il est possible de s'informer tout à fait indépendamment de ses convictions personnelles ; d'autre part, il est impossible de conclure *ipso facto* d'un manque de connaissances sur la religion à un manque d'intérêt religieux ou à une absence d'imprégnation religieuse. On accorde beaucoup de poids aux activités religieuses de la personne convertie parce qu'elles offrent des critères objectifs et parce que le pronostic de persécution est lié à la croyance vécue et affichée publiquement.

Les témoignages de l'Église dans laquelle la conversion a eu lieu (surtout le certificat de baptême et les renseignements donnés par les membres de l'Église) sont diversement évalués. Certaines voix critiques soulignent le caractère éminemment personnel de l'identité religieuse qui soumet les responsables à leur propre image de la situation à considérer. Aucun effet contraignant ne peut donc être attribué aux seules attestations ecclésiastiques puisque ces dernières ne portent pas sur les points à trancher dans le cadre de la procédure. Cependant, elles peuvent avoir un effet indirect si elles permettent d'avoir une meilleure vision des activités ecclésiastiques de la personne convertie. Fondamentalement, le même principe s'applique au baptême et à la conversion religieuse : « Les circonstances de la conversion et du baptême n'ont donc d'importance qu'au titre d'indices de l'attitude religieuse actuelle et future du requérant. [...] Il est rare que l'on déduise du simple fait du changement de croyance à un danger de persécution. »¹⁴⁸

Pour l'appréciation appropriée et équitable d'une conversion religieuse, il est fondamental que les responsables de la décision aient conscience qu'ils ne peuvent mesurer la crédibilité des convictions religieuses d'une personne en quête de protection en la comparant à leurs propres convictions de personnes extérieures. La procédure a pour but d'évaluer le besoin de protection de la personne qui a fui, et non sa qualification de mis-

sionnaire. L'examen de crédibilité de la conversion religieuse dépend considérablement de la capacité des personnes chargées de prendre une décision de mener une réflexion critique sur leur propre compréhension des ressentiments et des attentes qu'elles nourrissent à l'égard de la religion et de ne pas en faire inconsciemment le critère de leur jugement. Dans des contextes religieux, les exigences de justification imposées à la personne en quête de protection s'appliquent d'autant plus aux personnes dont les décisions sont liées à un jugement sur le sérieux des convictions religieuses d'une tierce personne.

8 Synthèse

La question de la conversion religieuse comme motif de fuite, d'asile et de protection n'est pas nouvelle, mais elle a davantage attiré l'attention depuis 2015. Ce sont d'abord les pays scandinaves et la Grande-Bretagne qui se sont penchés sur le sujet, puis l'Allemagne, et depuis quelque temps, la Suisse aussi, au niveau des institutions politiques et des Églises. Du point de vue ecclésial, il s'agit avant tout de définir l'attitude à adopter à l'égard des personnes qui demandent le baptême après avoir fui en Suisse et s'y être converties au christianisme. Quant à l'État, il cherche à déterminer si une conversion religieuse constitue un motif d'asile, de fuite ou de protection et, le cas échéant, dans quelle mesure. Les obligations de protection susceptibles de résulter d'un changement de religion dépendent, juridiquement parlant, de l'évaluation des conséquences de la conversion. Il existe un large consensus pour admettre qu'une personne ne peut pas être renvoyée dans son pays d'origine s'il y a lieu de craindre qu'elle s'y trouvera confrontée à des dangers intolérables (notamment) en raison de son changement de croyance. En revanche, un vaste débat controversé tente de déterminer si les modalités de la conversion exercent une influence sur les risques encourus par la personne dans son pays d'origine, et si oui, dans quelle mesure. Par exemple, une « conversion tactique », qui simulerait un motif de protection, n'entraînerait-elle aucune conséquence sérieuse pour la personne dans son pays d'origine ? Ou serait-il admissible, dans ce cas, d'imputer à la personne elle-même les représailles qui la menaceraient, considérées comme des conséquences d'une mise en danger intentionnelle de sa propre personne ?

Ces questions dressent l'une contre l'autre une perspective déontologique, centrée sur les intentions et les motifs, et une optique conséquentialiste, centrée sur les conséquences. La préoccupation politique, qui cherche

à éviter que la conversion religieuse ne soit instrumentalisée comme un chèque en blanc pour un droit de séjour ou une interdiction de renvoi, se heurte à l'obligation, fondée dans le droit applicable aux réfugiés, d'octroyer une protection dès lors qu'un pronostic fondé de danger inacceptable est avéré, indépendamment de ses causes. Les deux perspectives ne peuvent s'éliminer l'une l'autre. La question des conséquences, qui est de l'ordre du droit applicable aux réfugiés, a par principe davantage de poids que l'appréciation des facteurs et des circonstances qui motivent un besoin de protection.

L'examen de la conversion dans le cadre de la procédure d'asile obéit à un ordre de priorités clair et non réversible : la clarification des motifs et du sérieux d'un changement de religion ne peut prétendre être pertinente qu'à condition que le jugement qui en résulte permette d'aboutir à des conclusions fiables sur l'état des risques pour la personne en cas de retour dans son pays d'origine. On peut certes, jusqu'à un certain point, exiger d'une personne qui s'est convertie par calcul tactique qu'elle consente des arrangements avec les pratiques religieuses de son pays d'origine, mais pour savoir si un tel arrangement serait accepté dans ce pays, il est impératif de disposer d'un pronostic minutieux sur les dangers liés à la situation et à la société dans le pays d'origine. La même priorisation existe lorsqu'il faut distinguer, au niveau du droit applicable à l'asile, entre les motifs intervenus avant la fuite et les motifs, objectifs ou subjectifs, intervenus après la fuite. Une situation de risque dans le pays d'origine doit faire l'objet d'une constatation indépendamment du contexte temporel et de l'authenticité des motifs et des intentions qui peuvent représenter une situation de menace sérieuse.

Quoi qu'il en soit, l'examen de la conversion en vue de déterminer le sérieux du changement de religion joue un rôle secondaire. De leur côté, les Églises considèrent que lorsqu'elles baptisent une personne qui a fui et qu'elles l'accueillent dans l'Église, elles ne prennent aucune décision relative à son droit de séjour ou à son statut de protection. Théologiquement, il s'agit des droits de citoyenneté dans le Royaume de Dieu, et pas de droits politiques accordés par les États terrestres à leurs citoyennes et citoyens. De son côté, l'État estime qu'il n'examine pas la validité du baptême, qui est du ressort exclusif des Églises. Néanmoins, l'adhésion sacramentelle à une Église peut constituer un indice important du caractère sérieux du changement de religion. Fondamentalement, les Églises et les autorités étatiques sont unanimes pour dire qu'il n'est pas possible d'observer, de confirmer ou de mettre en doute de l'extérieur ce que la foi provoque dans l'intimité de la personne

convertie. L'objet sur lequel porte l'examen de la conversion dans le cadre de la procédure d'asile ne peut pas être le changement de religion lui-même, mais les conditions sociales de validité auxquelles une conversion religieuse devient communicable. Les récits de conversion n'offrent aucune réponse aux scénarios d'examen. Ils ont essentiellement un caractère de profession de foi dans laquelle peut s'exprimer, de manière très disparate, un savoir religieux. La constitution personnelle et la situation biographique ainsi que l'arrière-plan socio-culturel du sujet de la procédure d'asile n'autorisent aucune généralisation typologisante. Les personnes responsables de prendre une décision dans la procédure sont confrontées au défi particulier de ne pas projeter sur la personne dont la conversion religieuse fait l'objet d'une décision leurs propres précompréhensions, origines et attentes culturelles et religieuses.

Abréviations

ACIHL	Charte arabe des droits de l'homme de la Ligue arabe
CCME	Churches' Commission for Migrants in Europe
CEDH	Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales du Conseil de l'Europe
CGR	Convention de Genève relative au statut de réfugié
CHUV	Centre hospitalier universitaire vaudois
Cst.	Constitution fédérale de la Confédération suisse
DUDH	Déclaration universelle des droits de l'homme
EASO	European Asylum Support Office
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland/ Église protestante d'Allemagne
FEPS	Fédération des Églises protestantes de Suisse
LAsi	Loi sur l'asile
LEI	Loi sur les étrangers et l'intégration
OCI	Organisation de la Coopération islamique
Pacte ONU II	Pacte international relatif aux droits civils et politiques
RAEC	Régime d'asile européen commun
SEM	Secrétariat d'État aux migrations
UNHCR	Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés
VEF	Vereinigung Evangelischer Freikirchen/Union des Églises évangéliques libres

Notes de fin

1 Cf. Otto Bischofberger et al., art. « Bekehrung/Konversion », in : RGG4, Tübingen, 1998, vol. 1, col. 1228–1241 ; Peter Gerlitz/ Michael A. Signer/ Rene Kollar/ Beatus Brenner, art. « Konversion I–IV », in : TRE, vol. XIX, Berlin/New York, 1990, p. 559–578 ; Pierre Hadot, art. « Conversion », in : *HWPPh*, Bâle, Stuttgart, 1971, col. 1033–1036 ; id., « Conversions », in : id., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 2012, p. 223–235 ; Arthur Darby Nock, art. « Bekehrung », in : *RAC*, vol. 2, Stuttgart, 1954, col. 105–118 ; Walter Schöpsdau, art. « Konversion », in : *EKL*³, vol. 2, Göttingen, 1989, col. 1422–1427.

2 Wolfgang Lienemann, « Einführung », in : Christine Lienemann/ Wolfgang Lienemann (éd.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel/ Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging*, Wiesbaden, 2012, p. 3–37, ici p. 13s. (« 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. »)

3 *Ibid.*, p. 26. (« 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. »)

4 Cf. Ingolf U. Dalferth, « Vor Gott gibt es keine Beobachter », in : id., *Gedeutete Gegenwart*, Tübingen, 1997, p. 36–56.

5 Henning Theissen, « Flüchtlingskonversion. Einführende Sondierung des Problemfeldes », in : id./ Knud Henrik Boysen (éd.), *Integration und Konversion. Taufen muslimischer Flüchtlinge als Herausforderung für Kirchen und Gesellschaft*, Paderborn, 2021, p. 1–53, ici p. 18s. (« 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. »)

6 *Ibid.*, p. 2.

7 Henning Theissen, « Die Taufe ist unanfechtbar », *Zeitzeichen* 2/2020, p. 50–52, ici p. 52. (« 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. »)

8 Theissen, « Flüchtlingskonversion » (art. cit.), p. 21.

9 Theissen, « Taufe » (art. cit.), p. 50. (« [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. »)

10 Il ne faut pas confondre les processus de conversion collective avec la répression étatique de religions ou de groupes religieux, une pratique qui a été, et reste, exigée et mise en œuvre sous une forme ou une autre par toutes les religions.

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

12 *Ibid.*, p. 189 : « by which a self hitherto divided, and consciously wrong, inferior and unhappy, becomes unified and consciously right, superior and happy, in consequences of its firmer hold upon religious realities ».

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

14 *Ibid.*, p. 7 : « 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 ». Pour le lien entre Nock et James, cf. Moises Mayordomo, « « Conversion » in Antiquity an Early Christianity : Some Critical Remarks », in : Lienemann/Lienemann (éd.), *Grenzüberschreitungen* (op. cit.), p. 212–226, ici p. 214–218.

15 Cf. Mayordomo, « Conversion » (art. cit.), p. 215s.

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

17 Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München, 1984, p. 45 ; cf. sur ce point Werner Schwartz, « Dietrich Ritschls

story-Konzept und die narrative Ethik », in : Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler (éd.), *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, Zürich, 2009, p. 143–159. (« [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. »)

18 Dietrich Ritschl, « « Story » als Rohmaterial der Theologie », in : id./Hugh O. Jones, « Story » als Rohmaterial der Theologie, München, 1975, p. 7–41, ici p. 21. (« Die stories berichten also nicht nur, sondern schaffen Geschichte und Wirklichkeit. »)

19 Dietrich Ritschl, « Das Storykonzept in der medizinischen Ethik », in : id., *Zur Theorie und Ethik der Medizin. Philosophische und theologische Anmerkungen*, Neukirchen-Vluyn, 2004, p. 131–144, ici p. 139. (« Die Vielfalt der miteinander verknüpften stories macht das Gesamt der Wirklichkeit aus. »)

20 Lienemann, « Einführung » (art. cit.), p. 29. (« 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. »)

21 Despotis, *Bekehrungserfahrung* (op. cit.), p. 25. (« 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 « vollkommene » Bekehrungserfahrung. »)

22 Cf. James T. Richardson, « Conversion Careers », *Society* 17/1980, p. 47–50.

23 Cf. Despotis, *Bekehrungserfahrung* (op. cit.), p. 38.

24 Cf. Lewis R. Rambo/Charles E. Farhadian, « Converting : Stages of Religious Change », in : Christopher Lamb/M. Darrol Bryant (éd.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, London, 1999, p. 23–34 ; Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, London, 1993 ; Wolfgang Lienemann/Christine Lienemann, « Konversion als religiöse Grenzüberschreitungen. Rückblick und Ausblick », in : id./id. (éd.), *Grenzüberschreitungen* (op. cit.), p. 923–947, ici p. 925.

25 Cf. Brock Kilbourne/James T. Richardson, « Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories », *Sociological Analysis* 50/1988, p. 1–21, ici p. 2.

26 Pour le graphique, cf. Kilbourne/Richardson, « Conflict » (art. cit.), p. 3 et 9 ; Lienemann, « Einführung » (art. cit.), p. 27s.

27 Cf. Paula Fredriksen, « Mandatory Retirement : Ideas in the study of Christians origins whose time has come to go », *Studies in Religion/Sciences religieuses* 35/2 (2006), p. 231–246, ici p. 233.

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

29 Cf. toutefois Reinhold Bernhardt, « Die Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit als eine Form von Konversion ? », in : Lienemann/Lienemann (éd.), *Grenzüberschreitungen (op. cit.)*, p. 166–192.

30 Cf. Uwe Berlit/Harald Dörig/Hugo Storey, « Glaubwürdigkeitsprüfung bei Asylklagen aufgrund religiöser Konversion oder Homosexualität : Ein Ansatz von Praktikern », *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* 36/2016, p. 281–288 et 332–336. « Un requérant qui s'est converti au christianisme doit persuader le tribunal qu'une pratique ou une activité religieuses qui fait l'objet de persécutions dans son pays d'origine, est particulièrement importante pour lui, afin de préserver son identité religieuse. Les circonstances dans lesquelles un tribunal est tenu de reconnaître une attitude religieuse intérieure de ce type échappent à une description susceptible d'être généralisée. » (p. 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 Cf. la formulation classique d'Augustin dans les Confessions : « Tu m'as converti à toi » (« convertisti [...] me ad te »), (in : Saint Augustin, *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques* [Œuvres I] sous la direction de Lucien Jerphagnon [Bibliothèque de la Pléiade], Paris, 1998, p. 952).

32 Harald Lamprecht, « Migration und Konversion. Zum Umgang mit Taufbegehren von Geflüchteten », *Praktische Theologie* 107 (2018), p. 319–332, ici p. 320 (« Wenn in 2 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. »)

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

34 Cf. Paula Fredriksen, « Retirement », in : id., *When Christians Were Jews. The First Generation*, New Haven CT, 2018 ; Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles, and Other Essays*, Philadelphia, 1976, p. 7–23 ; Mayordomo, « Conversion » (art. cit.) ; Ulrich Luz, « Conversion in New Testament », in : Lienemann/Lienemann (éd.), *Grenzüberschreitungen (op. cit.)*, p. 227–250.

35 Cf. Fredriksen, « Retirement » (art. cit.), p. 233.

36 Cf. Lutz, « Conversion » (art. cit.), p. 227

37 Cf. Stendahl, *Paul (op. cit.)*, p. 7–23.

38 Cf. Brock Kilbourne/James T. Richardson, « Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories », *Sociological Analysis* 50 (1988), p. 1–21 ; Despotis, *Bekehrungserfahrung (op. cit.)*, p. 23 ; Gerd Theissen, « Die Bekehrung des Paulus und seine Entwicklung vom Fundamentalisten zum Universalisten »,

Evangelische Theologie 70 (2010), p. 10–25 ; Paula Fredriksen, « Paul the «Convert» ? », in : Matthew V. Novenson/R. Barry Matlock (éd.), *The Oxford Handbook of Pauline Studies online*, Oxford, 2014, p. 31–53 (<https://academic.oup.com/edited-volume/41311/chapter-abstract/352059372?redirectedFrom=fulltext>).

39 Cf. Stendahl, *Paul (op. cit.)*, p. 7–23 ; Luz, « Conversion » (art. cit.), p. 241.

40 Roman A. Siebenrock, « Bekehrung/Konversion: Zur Transformation weltanschaulicher Orientierungssysteme », in : *Gesellschaft zur Förderung wissenschaftlicher Forschung und Publikation*, Linz, 2017, p. 1–22, ici p. 15 (« positive Sinnentwicklung im umfassenden Sinne erfahren [...]. Es gibt kein öffentliches Konversionszeugnis, das nicht von Lebensgewinn erzählte. »)

41 Cf. Strecker, *Theologie (op. cit.)*, spéc. p. 83–157.

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

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

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

45 Cf. Paula Fredriksen, « Paul and Augustine. Conversion, Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self », *JThS* 37 (1986), p. 3–34, ici p. 33.

46 Strecker, *Theologie (op. cit.)*, p. 92.

47 Theissen, « Bekehrung » (art. cit.), p. 12.

48 Cf. Victor W. Turner, *Le phénomène rituel. Structure et anti-structure* (Gérard Guillet, trad.), Paris, PUF, 1990 : « Les propriétés de l'état liminal ou des personnes liminales sont nécessairement indéterminées puisque cet état et ces personnes se glissent à travers le réseau des classifications qui fixent normalement les états et les positions dans l'espace culturel. Les êtres liminaux ne sont ni ici ni là-bas ; ils existent entre les positions fixées par la loi, la tradition, la convention et le cérémoniel. » (cité par Strecker, *Theologie [op. cit.]*, p. 43)

49 Strecker, *Theologie (op. cit.)*, p. 453s. («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.»)

50 Sur le vaste débat œcuménique relatif aux différentes conceptions du baptême, cf. les positions classiques : Conseil œcuménique des Églises, *Baptême, Eucharistie, Ministère. Convergence de la foi* (document de Foi et constitution n° 111, « déclaration de Lima » ; <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/>

FO1982_111_fr.pdf); Communion des Églises Protestantes en Europe/Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, *Sakramente, Amt, Ordination/Sacraments, Ministry, Ordination* (Leuenberger Texte 2), Frankfurt/Main, 1995 (<https://www.leuenberg.eu/documents/>); id., Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (BEF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe/ Dialogue between the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) and the European Baptist Federation (EBF) on the Doctrine and Practice of Baptism (Leuenberger Texte 9), Frankfurt/Main, 2005 (<https://www.leuenberg.eu/documents/>).

51 Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS), *Le baptême selon la vision protestante*, Berne, 2010, p. 37 (https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/11/10_le_bapteme_fr.pdf).

52 *Ibid.*, p. 24.

53 Olivier Plinei, « Der Prozess christlicher Initiation – ein Bild des Christwerdens », in : *Neue Perspektiven auf die Taufe* (epd-Dokumentation 14 [2020]), p. 22–24, ici p. 22.

54 FEPS, *Baptême* (*op. cit.*), p. 43 (traduction mise à jour).

55 *Ibid.*, p. 21s. (traduction mise à jour).

56 Cf. Theissen, « Taufe » (art. cit.), p. 50 : le baptême est une « initiation [chrétienne...], mais dans une optique biblique ou théologique, ce n'est pas un cérémonial d'admission » (christliche «Initiation [...] aber in biblischer oder theologischer Hinsicht kein Aufnahmezeremoniell »).

57 GEKE/CEPE, *Lehre und Praxis der Taufe* (*op. cit.*), p. 39. (« 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. »)

58 Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)/ Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) (éd.), *Zum Umgang mit Taufbegehren von Asylsuchenden. Eine Handreichung für Kirchengemeinden*, Hannover 2013, p. 6. (« 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. »)

59 Paul S. Fiddes, « Glaube und Taufe im Neuen Testament und in christlicher Lehre », in : GEKE/CEPE, *Lehre und Praxis der Taufe* (*op. cit.*), p. 146–159, ici p. 146s.

60 Plinei, « Prozess » (art. cit.).

61 Paul S. Fiddes, « Baptism and the Process of Christian Initiation », in : Stanley E. Porter/Anthony R. Cross (éd.), *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, Sheffield, 2002, p. 280–303, ici p. 294.

62 Theissen, « Taufe » (art. cit.), p. 52.

63 Sur le parallélisme avec des demandes d'asile fondées sur des convictions religieuses et une orientation sexuelle, cf. Berlit/Döring/Storey, « Glaubwürdigkeitsprüfung » (art. cit.).

64 Ludwig Wittgenstein propose une description approfondie d'un tel contexte dans ses « Leçons sur la croyance religieuse », in : L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, 1992², p. 106–135 ; cf. aussi Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass., 1992, ainsi que Frank Mathwig, « Die Kirche im Dorf. Zur Säkularisierungsdiskussion in der Kirche », in : Magdalene L. Frettlöh/Frank Mathwig (éd.), *Kirche als Passion. Festschrift für Matthias Zeindler zum 60. Geb.*, Zürich, 2018, p. 477–498.

65 UNHCR, *La religion, motif de fuite. La protection contre les persécutions pour des raisons religieuses*, Genève, 2018 (https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2018/11/CH_UNHCR-Religion-Report-FRA-screen.pdf).

66 Lienemann, « Einführung » (art. cit.), p. 5 (« 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. »).

67 *Ibid.*, p. 28 (« 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. »).

68 Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS, *Se solidariser pour agir. Les chrétiens victimes de discrimination et de menaces dans le monde* (Impulsion 7), Berne, 2009 p. 7s. et 15.

69 Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS, *Politique de migration, sans-papiers et expulsions. Prise de position du Conseil de la FEPS*, FEPS Focus 4, 2005.

70 *Ibid.*

71 Benjamin Pernak, *Richter als « Religionswächter » ? Zur gerichtlichen Überprüfbarkeit eines Glaubenswechsels. Asylverfahren von Konvertiten in Deutschland und Großbritannien im Vergleich*, Berlin, 2018, p. 36s. (« 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. »)

72 Cf. Portes ouvertes, *Index mondial de persécution 2023. Les tendances de l'index 2023* : https://www.portesouvertes.ch/persecution/ressources/Index_2023_tendances_CH-FR_2023.pdf (8.2.2023)

73 Cf. 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, p. 6

74 *Ibid.*, p. 7.

75 *Ibid.*, p. 12.

76 *Ibid.*, p. 13.

77 *Ibid.*, p. 5–13 ; cf. aussi 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, p. 15.

79 Cf. Majumdar/Villa, *Hostilities (op. cit.)*, p. 10.

80 *Ibid.*, p. 5.

81 *Ibid.*, p. 11.

82 Cf. Conrad Krannich, *Recht macht Religion. Eine Untersuchung über Taufe und Asylverfahren*, Göttingen, 2020, p. 201.

83 Pernak, *Richter (op. cit.)* p. 165, diagnostique un « besoin de rattrapage » des tribunaux, parce que « pour l'État neutre en matière de religion et de vision du monde, savoir si un réfugié a des convictions religieuses et, le cas échéant quel est leur contenu, religieux ou areligieux, ne doit en principe pas jouer le moindre rôle ». (« 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 Bleiberechtigtenperspektive », in : Theissen/Boysen (éd.), *Integration (op. cit.)*, p. 159–173, ici p. 160 (« 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 Flüchtlingeigenschaft, wohingegen die Kirchen in der Entscheidung darüber, ob jemand Christ geworden ist oder nicht, ihre ureigenste Aufgabe erkennen. »). Cf. aussi id., « Religiöse Konversion im Asylprozess », in : Konrad Adenauer Stiftung, *Analysen & Argumente*. No 374 (novembre 2019), p. 1–13 ainsi que, fondamental, id., *Missbrauch des Flüchtlingsrechts? Subjektive Nachfluchtgründe am Beispiel der religiösen Konversion*, Tübingen, 2017.

85 Karras, « Konversion » (art. cit.), p. 3 (ein « Perspektivenproblem, bei dem sich die Diskutanten auf verschiedenen Verständnisebenen bewegen und nahezu zwangsläufig missverstehen müssen »).

86 Sur ce point, les grands classiques que sont le manuel édité par l'Organisation suisse d'aide aux réfugiés, *Manuel de la procédure d'asile et de renvoi*, Berne, 2022³, et l'ouvrage de Martina Coroni et al., *Migrationsrecht*, Bern, 2019⁴, sont paradigmatiques : le concept de conversion n'y apparaît pas et les motifs religieux de demande d'asile et de protection ne sont mentionnés qu'en passant.

87 Berlit/Dörig/Storey, « Glaubhaftigkeitsprüfung » (art. cit.), p. 284 (« 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. »)

88 Organisation des Nations Unies, Résolution de l'Assemblée générale 217 A (III). *Déclaration universelle des droits de l'homme* : https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/frn.pdf (10.2.20223). Pour la relation entre droits de l'homme et religion en général, cf. FEPS, *Placer l'humain dans son droit. Les droits de l'homme et la dignité humaine d'un point de vue théologique et éthique*, Berne, 2007 ; Frank Mathwig, « Menschenrechte in der Krise », in : Marco Hofheinz/Cornelia Johnsdorf (éd.), *The Grand International Challenges. Theologisch-ethische Perspektiven*, Stuttgart, 2021, p. 133–178.

89 *Convention pour la sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales*. RO 1974 : 2151 ; FF 1974 : 1020 : https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1974/2151_2151_2151/fr (10.2.2023).

90 Astrid Epiney et al., *Die Anerkennung als Flüchtling im europäischen und schweizerischen Recht, ein Vergleich unter Berücksichtigung des völkerrechtlichen Rahmens*, Fribourg, 2008, p. 12 (« Während das Recht, einen Glauben zu haben, nicht einschränkbar ist, kann das Recht, seinen Glauben zu praktizieren, unter gewissen Vorgaben eingeschränkt werden. ») ; cf. UNHCR, *Guide des procédures et critères à appliquer pour déterminer le statut de réfugiés et principes directeurs sur la protection internationale au regard de la Convention de 1951 et du Protocole de 1967 relatifs au statut de réfugié*, Genève, 2019.

91 Cf. 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, p. 40 (<https://www.news.admin.ch/news/message/attachments/67246.pdf>) ; Daniel Thym, *Rechtsgutachten über die Anforderungen für Rückführungen insbesondere von Gefährdern in Länder mit schlechter Sicherheitslage und verbreiteten Menschenrechtsverletzungen für das Ministerium für Kinder, Familie, Flüchtlinge und Integration des Landes Nordrhein-Westfalen*, Konstanz 2. Dezember 2020.

92 Cf. en particulier 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) et leurs compléments : General comment adopted by the Human Rights Committee under article 40, paragraph 4, of the International Covenant on Civil and Political Rights du 27 septembre 1993.

93 Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies 36/55 (A/RES/36/55), Déclaration du 25 novembre 1981 sur l'élimination de toutes formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction : <https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination> (10.2.2023).

94 Résolution de l'Assemblée générale des Nations Unies 47/135 (A/RES/47/135), Déclaration du 18 décembre 1992 sur les droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques : <https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/declaration-rights-persons-belonging-national-or-ethnic> (10.2.2023).

95 UNHCR, *Guide des procédures* (op. cit.), 146.

96 La Convention de 1951 de Genève relative au statut de réfugié se réfère explicitement aux événements survenus avant le 1^{er} janvier 1951 (art. 1, al. 1, CGR) de sorte que le seul instrument contraignant de droit international public visant à la protection des réfugiés est le Protocole relatif au statut des réfugiés (Protocole de New York, FF 1967 II : 885) ; cf. Constantin Hruschka, « 50 Jahre weltweiter Flüchtlingsschutz – das New Yorker Protokoll von 1967 und seine Bedeutung für den Flüchtlingsschutz », in : InfAusIR 1/2017, p. 1–4.

97 UNHCR, *Convention et Protocole relatif au statut des réfugiés*, art. 1 A (2) (<https://www.unhcr.org/fr/4b14f4a62>); cf. UNHCR, *Fluchtgrund* (op. cit.).

98 Cf. Achermann/Epiney, *Tragweite* (op. cit.), p. 8s.

99 *Ibid.* (« Die Nachteile, die eine Person erlitten hat, oder die ihr drohen, müssen ernsthaft sein. – Die Verfolgung ist dem Staat zu-rechenbar 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 statt-gefunden hat, muss sie mit erheblicher Wahrscheinlichkeit drohen. »)

100 UNHCR, *Convention de Genève sur le statut de réfugié*, art. 33, al. 1.

101 Règlement (UE) No 604/2013 du Parlement européen et du Conseil du 26 juin 2013 établissant les critères et mécanismes de détermination de l'État membre responsable de l'examen d'une demande de protection internationale introduite dans l'un des États membres par un ressortissant de pays tiers ou un apatride (refonte) : <https://euaa.europa.eu/sites/default/files/public/Dublin-FR.pdf>.

102 UNHCR, *Principes directeurs sur la protection internationale. Demandes d'asile fondées sur la religion au sens de l'article 1A(2) de la Convention de 1951 et/ou du Protocole de 1967 relatif au statut des réfugiés* du 28 avril 2004 : <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=487e10d82>.

103 Directive 2011/95/UE du Parlement européen et du Conseil du 11 décembre 2011 concernant les normes relatives aux conditions que doivent remplir les ressortissants des pays tiers ou les apatrides pour pouvoir bénéficier d'une protection internationale, à un statut uniforme pour les réfugiés ou les personnes pouvant bénéficier de la protection subsidiaire, et au contenu de cette protection (refonte) : <https://euaa.europa.eu/sites/default/files/public/Dublin-FR.pdf> ; *Directive 2013/32/UE du Parlement européen et du Conseil du 26 juin 2013 relative à des procédures communes pour l'octroi et le retrait de la protection internationale* (refonte) : <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/FR/TXT/PDF/?uri=CELEX:32013L0032&from=FR>.

104 *Guide pratique de l'EASO : l'entretien individuel*, Luxembourg, 2014 ; *Guide pratique de l'EASO : Évaluation des éléments de preuve*, Luxembourg, 2015 ; *Guide pratique de l'EASO : Conditions à remplir pour bénéficier de la protection internationale*, Luxembourg 2018 : https://euaa.europa.eu/publications?field_category_target_id=All&language=fr&field_geo_coverage_target_id&field_keywords_target_id&title=Guide%20pratique&page=1.

105 *Constitution fédérale de la Confédération suisse*. FF 1999 : 5306 : https://www.fedlex.admin.ch/eli/fga/1999/1_5986_5306_4968/fr.

106 Cf. Achermann/Epiney, *Tragweite* (op. cit.), p. 16s.

107 Cf. FF 2010 : 4106 ; BGE 143 II 361 E. 3.3. ; cf. Achermann/Epiney, *Tragweite* (op. cit.), p. 19.

108 Cf. Berlit/Dörig/Storey, « Glaubhaftigkeitsprüfung » (art. cit.).

109 *Message à l'appui d'un arrêté fédéral sur la procédure d'asile (APA) et d'une loi fédérale instituant un Office fédéral pour les réfugiés* du 25 avril 1990, FF 1990 II : 573.

110 Secrétariat d'État aux migrations (SEM), *Manuel Asile et retour*. Article D3 : Les motifs subjectifs survenus après la fuite, p. 5.

111 Cf. sur ce point : Organisation suisse d'aide aux réfugiés, *Nouveau statut de protection au lieu de l'admission provisoire. Prise de position de l'organisation suisse d'aide aux réfugiés du 25 mai 2022* : https://www.osar.ch/fileadmin/user_upload/Publikationen/Positionspapiere/220525_SFH_Position_VA_FR.pdf (10.2.2023).

112 SEM, *Manuel Asile et retour*. D3 (op. cit.), p. 8s, ainsi que SEM, *Manuel Asile et retour*. Article D 2.1 : Les persécutions liées au genre

113 SEM, *Manuel Asile et retour*. Article D3 (op. cit.). p. 9.

114 *Ibid.*, p. 1.

115 *Directive 2011/95/UE*, chiffre 25 : « Il faut notamment adopter une définition commune des notions suivantes : besoins de protection apparaissant sur place, origines des atteintes et de la protection, protection à l'intérieur du pays et persécution, y compris les motifs de persécution. »

116 Achermann/Epiney, *Tragweite (op. cit.)*, p. 36 (« da die Konvention keinen entsprechenden Flüchtlingsausschlussgrund kennt »).

117 *Directive 2011/95/UE*, art. 4, al. 3, let. d.

118 Sur le caractère problématique de l'art. 5, al. 3 de la *Directive*, cf. Achermann/Epiney, *Tragweite (op. cit.)*, p. 39.

119 Thym, *Rechtsgutachten*, p. 11 (ohne « Güterabwägung oder Verhältnismässigkeitsprüfung, die das Gewicht des Ausweisungsinteresses berücksichtigen könnte ») ; cf. aussi *ibid.*, p. 9 : le caractère absolu de la prise en compte des conséquences de l'art. 3 CEDH protège « même les terroristes d'une expulsion » (« auch Terroristen vor einer Abschiebung »).

120 Karras, *Missbrauch (op. cit.)*, p. 272 (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 »).

121 *Ibid.*, p. 286 (« 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 Flüchtlingsrechtes, das im Falle eines – möglicherweise auch nur unterstellten – Rechtsmissbrauchs nicht sein Gesicht verändert und zum Sanktionsrecht wird. »).

122 *Ibid.*, p. 287. (« 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 Verfolgungstrigger sind zu ermitteln und an den Sachverhalt anzulegen »).

123 Cf. Berlitz/Dörig/Storey, « Glaubwürdigkeitsprüfung » (art. cit.), p. 284 ; Krannich, *Recht (op. cit.)*, p. 206 : « un acte de persécution d'une certaine gravité [doit] se rattacher à la conviction religieuse ou aux déclarations du requérant. Savoir si le requérant ou la requérante dispose effectivement de la « caractéristique religion » ou si elle lui est seulement imputée ne joue en revanche aucun rôle dans ce contexte. Un acte a valeur de persécution lorsqu'il représente une violation grave d'un bien protégé par le droit » (« eine Verfolgungshandlung bestimmter Schwere [muss] an die religiöse Überzeugung und Selbstaussäuerung 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 »), à savoir le droit à la vie (art. 2 DEDH), l'interdiction de la torture (art. 3 DEDH), l'interdiction de l'esclavage et du travail forcé (art. 4 DEDH), et l'interdiction d'une peine non stipulée par une loi (art. 7 DEDH).

124 Karras, *Missbrauch (op. cit.)*, p. 285 (« 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. »).

125 *Ibid.* (den « abstrakten Schutzgedanken des Flüchtlingsrechts: Schutz vor aktueller oder erwartbarer Verfolgung »).

126 *Ibid.*, p. 96 (« 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 begegnen. Das Auslegungsergebnis ist daher eindeutig: Die Genfer Konvention eröffnet grundsätzlich auch solchen Menschen den Flüchtlingsstatus, die erst im Aufnahmeland ihr verfolgungsbegründendes Verhalten aufnehmen »).

127 Cf. Churches' Commission for Migrants in Europe (CCME), *Conversion to Christianity in the asylum procedure. Working document*, Bruxelles, 2022, p. 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 (op. cit.)*, p. 258 (« vor die « Verfolgungsschablone » des Herkunftsstaates gehalten »).

129 UNHCR, *Principes directeurs (op. cit.)*, ch. 1 : <https://www.unhcr.org/fr/publications/legal/4ad2f8042/principes-directeurs-protection-internationale-no-6-demandes-dasile-fondees.html?query=principes%20directeurs%20pour%20la%20protection%20internationale>.

130 Karras, *Missbrauch (op. cit.)*, p. 263 (« 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. »).

131 Pour ce qui suit, cf. UNHCR, *Principes directeurs No 6 (op. cit.)*, ch. 5–10.

132 Michael Kagan, « Refugee Credibility Assessment and the « Religious Imposter » Problem », *Vanderbilt Journal of Transnational Law* 43 (2010), p. 1179–1233, ici p. 1221 (« 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* (op. cit.), p. 229 (« In vielen Fällen relementieren 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 »).

134 Berlit/Döring/Storey, « Glaubhaftigkeitsprüfung », p. 287 (sich « von der Ernsthaftigkeit des Glaubenswechsels ein eigenes Bild » zu machen).

135 Karras, « Glaubensprüfung » (art. cit.), p. 165.

136 *Ibid.*, p. 170 (« 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. »).

137 Cf. sur ce point le tableau ci-dessus, point 3.1 « La recherche sur la conversion ».

138 Cf. par exemple Samah Abdelkader, *Die Anhörung im Asylverfahren. Exemplarische Analysen*, Bielefeld, 2021.

139 Michael Kagan, « Credibility Assessment » (art. cit.), p. 129s. (« 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> (12.2.2023) ; 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 Cf. Amrei Sander, « Konversion als multifunktionales Phänomen. Eine Betrachtung », in : Theissen/Boysen (éd.), *Integration* (op. cit.), p. 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, p.9 ; citation Tribunal administratif fédéral, TAF, 25.8.2015 – 1 B 40.15 – (juris), point 12 (« « 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 naheliegenderweise 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. »).

143 Sander, « Konversion » (art. cit.), p. 138s. (« Konversionen sind an ihren « Funktionen », d.h. ihren positiven Folgen die Betreffenden, zu erkennen [...] Fast möchte man in Abwandlung eines bekannten Bibelwortes postulieren: « An ihren Funktionen sollst Du sie erkennen ». Diese Funktionen kann man im Grunde nur durch biographisch-qualitative Forschungsmethoden, deren Aufwand vermutlich im konkreten Asylverfahren nicht durchführbar wäre, eruieren. »).

144 Karras, « Glaubensprüfung » (art. cit.), p. 164 (« dem (plausibilisierten) Selbstverständnis des Asylsuchenden eine hervorgehobene Bedeutung zuzuerkennen wäre und ein kollektivierendes Verständnis des (in der Regel) Christseins zurückzutreten hätte »).

145 Berlit/Dörig/Storey, « Glaubhaftigkeitsprüfung » (art. cit.), p. 284 (« dass eine religiöse Praxis oder eine religiöse Betätigung, die im Herkunftsland verfolgt, wird, für [sie] zur Wahrung [ihrer] religiösen Identität besonders wichtig ist »). Font exceptions les cas dans lesquels des personnes changent de religion afin de se marier et « dans le cas de leur retour seraient exposées à une persécution pour motifs religieux simplement en vertu de ce fait et indépendamment de toutes convictions religieuses. » (*ibid.* : « im Falle ihrer Rückkehr allein aufgrund dieses Umstandes und ohne jegliche innere Glaubensüberzeugung einer Verfolgung aus religiösen Gründen ausgesetzt. »).

146 Cf. Karras, *Missbrauch* (op. cit.), p. 258.

147 Cf. pour ce qui suit Berlit/Dörig/Storey, « Glaubwürdigkeitsprüfung » (art. cit.), p. 285–288, et Karras, « Glaubensprüfung » (art. cit.), p. 166–171.

148 Karras, *Missbrauch* (op. cit.), p. 273 (« Die Umstände der Konversion und Taufe sind also nur als Hinweise auf die aktuelle und zukünftige religiöse Einstellung des Antragstellers von Belang. [...] A]us dem blossen Faktum des Glaubenswechsels allein wird nur in seltenen Fällen eine Verfolgungsgefahr abzuleiten sein. »).