

GÖTEBORGS UNIVERSITET
PSYKOLOGISKA INSTITUTIONEN

”Inte någon ljusblå tro på något moln”

**Upplevelser av andlighet, religiositet och bemötande hos
personer som har utsatts för sexuella övergrepp**

Per Larsson

Examensarbete 30 hp
Psykologprogrammet
Vårterminen 2014

Handledare: Lisa Rudolfsson
Inga Tidefors

”Ingen ljusblå tro på något moln”

Upplevelser av andlighet, religiositet och bemötande hos personer som har utsatts för sexuella övergrepp

Per Larsson

Sammanfattning: Utifrån en induktiv ansats undersöktes hur åtta troende som hade utsatts för sexuella övergrepp talade om sina erfarenheter av tro, Gud och mötet med kyrkliga företrädare och övriga församlingsmedlemmar. Sexuella övergreppsupplevelser beskrevs ha haft en komplex, men framförallt negativ, inverkan på bilden av Gud, synen på sig själv som troende samt upplevelsen av tillhörighet till kyrkan och församlingen. Bearbetandet av övergreppsupplevelserna hade både underlättats och försvårats av upplevelser av bemötande i kyrkan. I diskussionen argumenteras för att sexuella övergreppsupplevelser kan väcka andliga frågor och kan utmana vissa bilder av kyrkan samt kyrkliga normer och värderingar. Dessutom kan kyrkliga företrädare behöva ha mer kunskap om sexuella övergrepp och inta ett mer reflexivt förhållningssätt för att kunna möta behov hos personer som har utsatts för sexuella övergrepp.

Personer som har blivit utsatta för sexuella övergrepp löper ökad risk att drabbas av psykisk ohälsa i form av posttraumatiskt stressyndrom (PTSD), depression, psykosjukdom, ångestsyndrom, ätstörning, personlighetsstörning och missbruksproblem (Cutajar et al., 2001; Krejci et al., 2004). De har oftare mer negativa bilder av sig själva, kan lida av mer negativa känslor som skuld och skam (Alexander, 1992; Galea, 2008; Pritt, 1998) och kan ha svårare att forma och upprätthålla intima relationer med andra (Feiring, Simon & Cleland, 2009; Finkelhor, Hotaling, Lewis & Smith, 1989). De psykologiska trauman som sexuella övergrepp kan medföra kan negativt påverka individens känsla av mening och kan väcka andliga frågor (Smith, 2004). Övergreppsupplevelserna kan också leda till att individens känsla av trygghet och tillit till andra urholkas. Med bristande förmåga att lita på andra kan individen få svårt att bevara en positiv självbild, att upprätthålla goda relationer samt att rikta förväntningar mot andra att erbjuda dem skydd i händelse av fara. Dessa relationella konsekvenser av att ha blivit utsatt för övergrepp kan påverka individens relation till andra människor och kan också påverka individens relation till Gud. Individens förmåga att söka stöd och tröst hos Gud och andra människor kan därför försvåras (Smith, 2004).

Det finns få studier gjorda i en svensk kontext som har undersökt hur sexuella övergreppsupplevelser påverkar tro och påverkar relationen till Gud och till personer i församlingen. Inom ramen för detta arbete undersöks hur troende som har utsatts för sexuella övergrepp talar om sin tro, om Gud och mötet med kyrkliga företrädare och övriga församlingsmedlemmar. En förhoppning med denna uppsats är att kunna bidra till kunskap som kan vara värdefull för kyrkliga företrädare och andra medlemmar i församlingar runtom i

Sverige. Därtill hoppas jag att detta arbete kan bidra till kunskap som kan vara värdefull för vårdpersonal som möter både troende eller icke-troende personer som har utsatts för sexuella övergrepp.

Inledningsvis presenteras definitioner av olika begrepp som syftar till att öka förståelsen för ämnet. Därefter följer en genomgång av tidigare forskning för att belysa relationerna mellan sexuella övergreppsupplevelser, tro, Gud och kyrka. Fokus i litteraturgenomgången ligger på tre områden: hur sexuella övergrepp kan komma att påverka individens tro, hur tron i sin tur kan komma att påverka bearbetningen av sexuella övergrepp och slutligen hur kyrkliga företrädare har sett på sexuella övergrepp och hur personer som har utsatts för sexuella övergrepp upplevt sig ha blivit bemötta i kyrkan.

Begrepp

Andlighet och religiositet. Inom religionspsykologisk forskning används olika begrepp för att beskriva individens tro. Två av dessa är andlighet och religiositet. Dessa begrepp har definierats på olika sätt av olika forskare. I en del forskning har dessa studerats som *ett* fenomen, medan annan forskning har studerat dem som skilda fenomen. Andlighet tenderar att hänföras till subjektiva, individuella och emotionella sidor av tron (Smith, 2004) och har definierats som individens relation till det som uppfattas som heligt (Hill & Pargament, 2003). Andlighet har också definierats som en personlig, känslomässig relation till Gud (Richards & Bergin, 1997, refererade till i Walker, Webb Reid, O'Neill & Brown, 2009). Religiositet tenderar att hänföras till hur individens tro omsätts i en formell gemenskap med andra troende (Smith, 2004) och har definierats som individens relation till de trosuppfattningar och aktiviteter som upprätthålls av en institution som representerar det som är heligt, till exempel en kyrka. Till skillnad från andlighet tenderar definitioner av religiositet att exkludera den känslomässiga relationen till Gud till förmån för trosuppfattningar och beteenden (Walker et al., 2009). Dessa båda begrepp har samtidigt beskrivits som relaterade till varandra. Ett exempel är att andlighet ofta utövas inom ramen för religiösa aktiviteter och att religiösa institutioner verkar för att människor ska växa och utvecklas, på ett andligt och personligt plan (Bryant-Davis et al., 2012; Hill & Pargament, 2003; Walker et al., 2009). I fortsättningen kommer begreppen andlighet och tro att användas omväxlande. Också begreppet religiositet, och uttryck som beskriver individens relation till eller engagemang i församlingen eller kyrkan kommer att användas omväxlande. I presentationen av resultatet används de begrepp som informanterna själva använde.

Andlig/religiös coping. Begreppet andlig/religiös coping har utvecklats för att beskriva sådana strategier som kan härledas till individens andliga eller religiösa aktiviteter (Pargament, 1997). Begreppet har definierats som det stöd individen kan hämta från tron på Gud, från andra medlemmar i en församling eller genom att göra stressfyllda händelser meningsfulla inom ett andligt och/eller religiöst sammanhang (Van Dyke, Glenwick, Cecero & Kim, 2009). Fenomenet andlig/religiös coping beskrivs ha både en positiv och en negativ form (Gall, 2006). Positiv andlig/religiös coping baseras på tillit, hopp och tro knutet till en gudom (Smith, 2004) eller att använda sig av Gud och församling i händelser av trauma (Gall, 2006). Negativ andlig/religiös coping har definierats som interaktioner med Gud ba-

serade på ilska, rädsla eller tvivel (Smith, 2004) eller minimering av religiös aktivitet (Gall, 2006). I detta arbete används inte positiv och negativ i betydelsena bättre respektive sämre utan i betydelsena ökning respektive minskning.

Själavård. En form av samtal som finns tillgänglig inom den kristna kyrkans tradition är själavård. Det finns inga entydiga definitioner av själavård. Själavård har definierats som ett möte mellan två människor där målet är att med Guds hjälp nå fram till en lösning på konfidentens, den hjälpsökandes, svårigheter (Bergstrand, 2005). Själavård brukar delas in i enskild och allmän själavård. Enskild själavård är vanligtvis ett samtal mellan en själavårdare, som ofta är en präst, pastor eller diakon, och en konfident. Allmän själavård brukar beskrivas som en församlings omsorg om den enskilda människan, till exempel i predikan. När själavård nämns är det vanligtvis den enskilda själavården som åsyftas (Bergstrand, 2014).

Förlåtelse. Under de senaste decennierna har intresset för förlåtelse inom psykologisk forskning ökat (Fehr, Gelfand & Nag, 2010). Förlåtelse har definierats som en prosocial ansats till förändring hos en individ. Förlåtelse innehåller minskning av negativa tankar, känslor och avsikter gentemot de personer som har utsatt individen för sexuella övergrepp, vilka i sin tur kan resultera i beteendeförändringar hos individen som strävar mot förlåtelse (Davis, Worthington, Hook & Hill, 2013). Desmond och Mpho Tutu (2014) har beskrivit förlåtelse som en läkande och befriande kraft. De skriver att ”så länge vi inte kan förlåta är vi instängda i vår egen smärta och utestängda från möjligheten till läkedom och frihet, utestängda från möjligheten till sinnesfrid.” (Tutu & Tutu, 2014, s. 24). Förlåtelse, menar de, innebär inte att glömma, förenkla eller förminska. Det är heller inte ett krav på att reparera relationen till den eller de personer som har gjort oss illa. Dock är det först genom att förlåta den eller de som gjort oss illa som vi kan upphöra att vara offer och istället börja växa (Tutu & Tutu, 2014). Berecz med kollegor (Berecz, 2001; Helm, Cook & Berecz, 2005) har gjort skillnad på två slag av förlåtelse: 1) Förlåtelse som inbegriper (åter)skapande av ömsesidiga positiva relationer till den eller de personer som har begått de sexuella övergreppen. 2) En inre förlåtelse där personen som har utsatts behåller en fysisk och emotionell distans till den eller de personer som har begått de sexuella övergreppen. Forskarna framhåller att vid det andra slaget av förlåtelse, till skillnad från det första slaget av förlåtelse, behöver personer som har utsatts för sexuella övergrepp inte erkännande och ånger från den eller de personer som har begått de sexuella övergreppen för att kunna förlåta. Samtidigt kan en sådan förlåtelse medföra att den som förlåter går miste om möjligheter till relationell och emotionell närhet med den eller de personer som har begått de sexuella övergreppen (Berecz, 2001; Helm, Cook & Berecz, 2005). En studie har visat att den andra typen av förlåtelse var vanligast hos personer som har utsatts för sexuella övergrepp (Helm, Cook & Berecz, 2005). I en annan studie om förlåtelse framgick att förlåtelse som riktades mot en själv eller mot situationella omständigheter runt de sexuella övergrepp lindrade symtom på PTSD och minskade upplevelsorna av att världen omkring dem var fientlig hos de som hade utsatts (Snyder & Heinze, 2005).

Effekter av sexuella övergrepp

Finkelhor och Browne (1985) har beskrivit att personer som har utsatts för sexuella övergrepp riskerar att utveckla ett dysfunktionellt förhållningssätt till sin sexualitet. Att bli utsatt för skada av en individ som personen litar på kan skapa upplevelser av att ha blivit förråd och kan hämma individens förmåga att utveckla tillitsfulla relationer i framtiden. De som har varit utsatta riskerar också att behöva brottas med upplevelser av att vara oförmögna att påverka sin situation och med känslor av skam och skuld. Dessa upplevelser kan vara särskilt förekommande hos personer som har utsatts för sexuella övergrepp som barn av sina föräldrar; vilka barnen har älskat och förväntat sig att bli sörjda för och skyddade av (Finkelhor & Browne, 1985). De som har utsatts för sexuella övergrepp kan vidare utveckla negativa modeller av sig själva, av andra och av sin omvärld, vilket i sin tur kan leda till olika slag av relationssvårigheter (Romans, Martin, Anderson, O'Shea & Mullen, 1995). I en studie uppvisade personer som hade blivit utsatta för sexuella övergrepp som barn sexuella och relationella svårigheter. Författarna menade att dessa svårigheter var en följd den skam, självanklagan och de depression- samt PTSD-symtom som övergreppsupplevelserna hade lett till och inte på grund av egenskaper i de sexuella övergreppen (Feiring, Simon & Cleland, 2009).

Effekter av sexuella övergrepp på andlighet och religiositet. Sexuella övergreppsupplevelsers konsekvenser för andlighet och religiositet förefaller vara motstridiga och komplexa (Bierman, 2005; Smith, 2004). Två anledningar är, som nämnts ovan, att det förekommer olika definitioner av begrepp som andlighet och religiositet och att studier har olika metodologiska ansatser (Walker et al., 2009). Flera studier har påvisat en negativ effekt på andlighet och/eller religiositet hos personer som har utsatts för sexuella övergrepp (Ben-Ezra et al., 2010; Chibnall, Wolf & Duckro, 1998; Finkelhor, Hotaling, Lewis & Smith, 1989; Hall, 1995; Kane, Cheston & Greer, 1993; Lawson et al., 1998; Pritt, 1998; Reinert & Edwards, 2009; Rossetti, 1995; Rudolfsson & Tidefors, 2014; Stout-Miller, Miller & Langenbrunner, 2008). I flera av de studier som visat på en minskning av andlighet och/eller religiositet hade beskrivningarna av Gudsrelationen förändrats. Generellt tenderade informanter som hade utsatts för sexuella övergrepp att beskriva en bild av Gud som distanserad, bestraffande och orättvis (Walker et al., 2009). Ganje-Fling och McCarthy (1996) har argumenterat för att erfarenheten av att ha blivit utsatt för sexuella övergrepp hindrar andlig utveckling. Den kan medföra en urholkning av tillit till auktoriteter och en svårighet att lämna över kontroll. Vidare kan personer som har utsatts för sexuella övergrepp uppleva förtvivlan och hopplöshet samt ha svårigheter att uttrycka ilska gentemot både Gud och mot den eller de personer som har begått de sexuella övergreppen. Istället finns en risk att den som har utsatts själv tar på sig ansvaret för det inträffade och för att förlåta den eller de personer som har begått de sexuella övergreppen (Ganje-Fling & McCarthy, 1996).

Det finns också studier som pekar mot att sexuella övergrepp kan leda till en ökad eller fördjupad andlighet (Decker, 1993, refererad till i Smith, 2004; Grossman, Sorsoli & Kia-Keating, 2006; Kennedy, Davis & Taylor, 1998; Krejci et al., 2004). Kennedy, Davis och Taylor (1998) har presenterat en modell som beskriver hur sexuella övergrepp kan minska individens allmänna välmående, vilket i sin tur kan öka andligheten med vars hjälp det allmänna välmåendet kan återupprättas. Trauma ses här som något som undergräver individens upplevelser av meningen med livet, vilket leder till ett ifrågasättande men som också innebär ett sökande efter en ny mening som också inkluderar traumaupplevelserna

(Decker, 1993, refererad till i Smith, 2004; Rudolfsson & Tidefors, 2014). Därmed kan ett trauma leda till förnyelse och mognad i individens andlighet som annars inte skulle ha kommit till stånd (Smith, 2004).

Flera forskare har utvecklat liknande modeller för att förstå hur relationen till Gud kan påverkas av sexuella övergreppsupplevelser. Kennedy och Drebing (2002) har lyft fram att personer som har utsatts för sexuella övergrepp tenderar att se Gud som mer bestraffande och distanserad, samtidigt som de tenderar att ange högre andlig aktivitet och fler andliga erfarenheter, än personer som inte har blivit utsatta för sexuella övergrepp. Lawson med kollegor (1998) har diskuterat att övergrepp kan leda till att individen formar en komplex relation till Gud och till sin andlighet. Troende personer som har utsatts för sexuella övergrepp vänder sig till Gud i ungefär samma utsträckning oberoende av övergreppets svårighetsgrad, samtidigt som de upplever sig vara mer distanserade till Gud (Lawson et al., 1998). Att ha en bild av Gud som bestraffande behöver alltså inte leda till att individen drar sig tillbaka från Gud eller från sin andlighet (Kane, Cheston & Greer, 1993). En studie visade att personer som hade utsatts för sexuella övergrepp var mer arga på Gud och på sina församlingar, samtidigt som de upplevde ett starkt behov av andlighet (Kane, Cheston & Greer, 1993). Detta indikerar att individer som har utsatts för sexuella övergrepp kan öka sitt andliga engagemang i försök att begripliggöra sina erfarenheter och sig själva. Däremot tycks sexuella övergrepp medföra en generell sänkning av tillit till och engagemang i församlingen (Bierman, 2005; Kennedy & Drebing, 2002; Kennedy, Davis & Taylor, 1998; Rudolfsson & Tidefors, 2014).

Samband mellan Gudsrelation och relation till viktiga andra. Det förefaller också finnas samband mellan hur personer som har utsatts för sexuella övergrepp beskriver sin relation till Gud och hur de beskriver sin relation till andra viktiga personer i deras liv. Forskare inom anknytning och religiositet har argumenterat för att en troendes relation till Gud kan uppfylla kriterierna för en anknytningsrelation och därmed studeras som en sådan (Birgegard & Granqvist, 2004). Enligt anknytningsteorin skapar barnet – utifrån sina erfarenheter med sina primära anknytningspersoner, till exempel barnets föräldrar – inre arbetsmodeller som barnet sedan använder sig av för att skapa relationer med andra (Broberg, Granqvist, Ivarsson & Mothander, 2006). Flera studier har påvisat att individens inre arbetsmodell av Gud korresponderar signifikant med individens inre arbetsmodeller av sina primära anknytningspersoner (Birgegard & Granqvist, 2004; Cassibba, Granqvist, Constantini & Gatto, 2008; McDonald, Beck, Allison & Norsworthy, 2005). Individer med en otrygg anknytning tenderar i högre grad att också uppvisa en otrygg anknytning till Gud. Likaså tenderar personer med trygg anknytning till sina primära anknytningspersoner också att vara tryggt anknutna till Gud (Birgegard & Granqvist, 2004; Kane, Cheston & Greer, 1993; Reinert & Edwards, 2009).

Det tycks också finnas samband mellan personer som har blivit utsatta för sexuella övergrepp och deras relation till den eller de personer som har begått de sexuella övergreppen å ena sidan och deras bild av Gud å andra sidan. I en studie beskrev kvinnor som hade utsatts för sexuella övergrepp av manliga personer en bild av Gud som distanserad (Pritt, 1998). Bierman (2005) fann i en studie av kvinnor som hade utsatts för sexuella övergrepp att övergreppsupplevelserna endast hade negativ effekt på relationen till Gud om kvinnorna hade blivit utsatta av sina fäder. Om personen som hade begått de sexuella övergreppen inte var far till offret framträdde ingen sådan negativ effekt. En tolkning som föreslogs var att

bilden av Gud som fader riskerar att påverkas negativt av den negativa bilden av den egna fadern (Bierman, 2005). Den negativa bilden av Gud påverkade sedan i negativ riktning individens benägenhet att söka sig till kyrkan (Walker et al., 2009) och att vända sig till Gud för stöd och hjälp i framtiden (Elliott, 1994). Hos personer som har utsatts för övergrepp av personer som har kopplat övergreppen till Gud, till exempel där personen som hade begått de sexuella övergreppen hade hotat den som blev utsatt med en bestraffande Gud, tenderar tillit till Gud att skattas lägre. De uppger också större svårigheter att använda sig av relationen till Gud för att bearbeta sina övergreppsupplevelser (Webb & Whitmer, 2001).

Sammanfattningsvis förefaller sambandet mellan erfarenheter av sexuella övergrepp och dess påverkan på andlighet, religiositet och Gudsrelation vara komplext och motstridigt. Försvårande faktorer kan vara att sexuella övergrepp har en komplex påverkan på individen och att fenomenen har studerats med olika begrepp som definierats på olika sätt. Det tycks dock finnas en tendens till att graden av religiositet minskar och att Gudsrelationen beskrivs med mer negativa egenskaper, samtidigt som andligheten utvecklas eller stagnerar.

Betydelsen av andlighet och religiositet kopplat till konsekvenser av sexuella övergrepp

Forskning har visat att en betydande andel av de personer som har utsatts för sexuella övergrepp inte uppvisar några symtom på att ha blivit utsatta. Under senare år har forskare intresserat sig för vilka betydelser andlighet och religiositet kan ha för att hantera psykologiska konsekvenser av att ha blivit utsatt för sexuella övergrepp (Krejci et al., 2004).

Generella betydelser av andlighet och religiositet. Andlighet och religiositet kan skapa upplevelser av tillhörighet, ge tillgång till socialt stöd och kan verka skyddande mot riskbeteende. Andlighet och religiositet kan också ge individen upplevelser av mening, syfte, sammanhang, identitet och värde. Detta kan i sin tur bidra till minskad stress och understödja utvecklingen av inre strategier för att hantera påfrestningar (Bryant-Davis et al., 2012). Andlighet och religiositet kan också bidra till psykiskt välmående genom att erbjuda en känsla av hopp och optimism. Reinert och Smith (1997) har föreslagit att religiös aktivitet kan skapa utrymme för att återta kontroll över det egna livet genom att individen engagerar sig i kyrkan där det finns möjlighet att hjälpa andra människor i nöd. Gud, kyrkan och religionen kan också fungera som ankare, tryggare baser, som är tillförlitligare och mer konstanta än ens egna erfarenheter och upplevelser. Relationen med Gud är exempelvis en relation som någon annan inte kan ta ifrån en (Reinert & Smith, 1997).

Andlighet och religiositet som redskap och strategi. Ett växande forskningsfält är vilken skyddande funktion som andlighet och/eller religiositet kan ha för personer som har utsatts för psykologiska trauman, till exempel sexuella övergrepp. Andlighet och/eller religiositet kan för den som har utsatts för sexuella övergrepp vara ett ramverk med vars hjälp konsekvenser av de sexuella övergreppen kan förstås och bearbetas. Religionen kan erbjuda individen ett antal olika sociala och kulturella verktyg, till exempel gemenskap och stöd från en församling eller från religiösa texter (Hill & Pargament, 2003). Dessutom kan en

aktiv andlighet och en tro på Gud vara vägledande och stödjande för den som har utsatts för sexuella övergrepp (Smith, 2004).

Relationen till Gud har också visat sig vara positivt associerad till allmänt välmående (Doxey, Jensen & Jensen, 1997; Pritt, 1998). Gall, Basque, Damasceno-Scott och Vardy (2007) har funnit att bland personer som har utsatts för sexuella övergrepp var de personer som beskrev en personlig relation till en allgod Gud mindre deprimerade och hade bearbetat sina övergreppsupplevelser i högre grad än personer som inte beskrev en sådan relation till Gud. Barn och ungdomar som hade slutat att tro på Gud eller att gå till kyrkan efter det att de hade utsatts för sexuella övergrepp löpte större risk att utveckla depressiva symtom (Van Dyke, et al., 2009).

Konsekvenser av andliga/religiösa copingstrategier. Att använda sig av andliga/religiösa copingstrategier, till exempel att skapa en positiv bild av Gud och att vara religiöst aktiv, har i flera studier visat sig motverka depression, ångest och PTSD (Bryant-Davis, Ullman, Tsong & Gobin, 2011; Lee, 2007). Alla former av andlig/religiös coping har dock inte visat sig ha en skyddande funktion (Bryant-Davis et al., 2011). I en studie av Gall (2006) framkom att personer som hade utsatts för sexuella övergrepp använde både positiva och negativa former av andlig/religiös coping. Exempel på positiva former av andlig/religiös coping som gavs var att vända sig till Gud för att överlåta negativa känslor. Exempel på negativa former av andlig/religiös coping var att vara arg eller besviken på Gud, eller upplevelser av att vara otillfredsställd i sin andlighet. Användning av positiva andliga/religiösa copingstrategier sänkte ångestnivåer och graden av depression i större utsträckning än användning av negativa andliga/religiösa copingstrategier (Gall, 2006). Pargament, Smith, Koenig och Perez (1998) har lyft fram att användning av positiv andlig/religiös coping ledde till en lägre grad av psykologisk stress, en bättre interaktion med andra och en högre grad av upplevd psykologisk och andlig mognad. Resultaten från båda studierna tyder på att det är konstruktivt för den psykiska hälsan hos personer som har utsatts för sexuella övergrepp att behålla och använda sig av sin relation till Gud (Gall, 2006; Pargament et al., 1998).

En annan studie har visat att också användning av negativ andlig/religiös coping kan vara konstruktivt för personer som har utsatts för sexuella övergrepp (Gerber, Boals & Schuettler, 2011). I en studie beskrevs hur andligt tvivel kan leda till andlig utveckling genom att trosuppfattningar som hindrade meningsskapande av den traumatiska händelsen ifrågasattes. I samma studie lyftes fram att om individens trosuppfattningar inte förmådde erbjuda en övergripande mening riskerade personer som hade utsatts för sexuella övergrepp att, utöver att behöva bearbeta ett trauma, också behöva bearbeta ett tvivel på sin tro och meningen med livet. Att i ett sådant läge besluta sig för att överge eller modifiera aspekter av andligheten eller religiositeten kunde vara mer konstruktivt om det gav individen möjlighet att leva upp till andra övertygelser och mål (Gerber, Boals & Schuettler, 2011).

Sammanfattningsvis visar forskning att andlighet och religiositet kan erbjuda individer som har blivit utsatta för sexuella övergrepp olika strategier för att hantera påfrestningar och traumatiska erfarenheter. Det finns också indikationer på att tvivel och ifrågasättande av andliga och/eller religiösa trosuppfattningar kan leda till andlig utveckling för personer som har utsatts för sexuella övergrepp. Nedan presenteras forskning som i konflikt till de resultat som har presenterats ovan pekar mot att symboler och föreställningar inom kristna miljöer kan förvärra de sexuella övergreppsupplevelserna hos den som har blivit utsatt, kan

försvåra bearbetning av sexuella övergreppsupplevelser eller till och med kan öka risken att bli utsatt för sexuella övergrepp.

Föreställningar och symboler inom den kristna idétraditionen. Redmond (1989) och Doyle (2009) har var för sig skrivit om symboler och föreställningar inom den kristna idétraditionen i vid bemärkelse respektive inom katolska kyrkan, som kan försvåra att finna stöd och hjälp i kyrkan för troende som har utsatts för sexuella övergrepp. De kan stå i konflikt med behov hos personer som har utsatts för sexuella övergrepp att komma i kontakt med de komplexa och motstridiga känslor som övergreppet gett upphov till, att kunna tala öppet om upplevelsena och att bli fri från skuld.

Redmond (1989) har lyft fram att det har betraktats som önskvärt och heligt att lida inom kyrkan, men också att lidande är Guds straff för syndiga handlingar (Redmond, 1989). Doyle (2009) har skrivit att det inom katolska kyrkan existerar en föreställning om att Gud bestraffar synd inte bara i döden utan också i livet, genom sjukdomar, olyckor och förluster.

Redmond (1989) har också argumenterat för att det finns ett krav på att förlåta inom den kristna idétraditionen. Detta krav riskerar att hindra personer som har utsatts för sexuella övergrepp från att uppleva sig ha rätt till sina negativa känslor och till att uttrycka dem (Redmond, 1989). I en intervjustudie om mäns upplevelser av att ha blivit utsatt för sexuella övergrepp beskrev flera ett krav från utomstående på att förlåta (Ganzevoort, 2002). Kane, Cheston och Greer (1993) har argumenterat för att kyrkans uppmaning att vända andra kinden till och förlåta personen som har begått de sexuella övergreppen kan försvåra för personer som har blivit utsatta för sexuella övergrepp att bearbeta sina övergreppsupplevelser. Ett exempel är att ilska inte betraktas som en helande eller läkande kraft. Istället för att se erkännandet av ilska som en förutsättning för att kunna förlåta och gå vidare, så riskerar den som har blivit utsatt att uppmantras till att förlåta och älska den eller de personer som de upplevt sig ha blivit kränkta av (Kane, Cheston & Greer, 1993).

Den kvinnliga kroppen har inom den kristna idétraditionen beskrivits som bärandes på en farlig sexuell kraft som behöver pacificeras (Redmond, 1989). Doyle (2009) har lyft fram att alla utomäktenskapliga sexuella förbindelser betraktas som syndiga inom katolska kyrkan vilket riskerar att skuldbelägga offret. Redmond (1989) har argumenterat för att det finns en föreställning inom kyrkan att vi på grund av den inneboende synden i världen har behov av att frälsas och att räddas (Redmond, 1989). Inom den katolska kyrkan sker denna frälsning genom bikten, vilket kan stärka prästerskapets status och för den som har utsatts bidra till upplevelser av att vara beroende av prästen för sin rening och försoning med Gud (Doyle, 2009). Prästerskapets starka status, menar Redmond (1989) är ett uttryck för uppmantran till underkastelse inför auktoriteter inom den kristna idétraditionen, särskilt inför manliga auktoriteter. Till detta hör också bilden av Gud som en oändligt god man (Redmond, 1989).

Upplevelser av att berätta om sexuella övergrepp och av bemötande

Personer som har blivit utsatta för sexuella övergrepp kan behöva hjälp av och söker ofta hjälp hos professionella. För de personer som också är eller har varit troende kan det

finnas andliga frågor som behöver adresseras. Ibland vänder sig troende till vårdpersonal utanför kyrkan. Vårdpersonal utanför kyrkan har dock kritiserats för att inte vara utbildade att bemöta de andliga frågor som kan väckas hos personer som har blivit sexuellt traumatiserade (Farrell, 2009; Smith, 2004). Människor vänder sig också till kyrkan vid kris- eller katastrofsituationer (Smith, 2004) eller för att få hjälp med problem relaterade till psykisk ohälsa (Bryant-Davis & Wong, 2013). Anställda inom kyrkan har dock i sin tur kritiserats för att sakna utbildning i att upptäcka psykiska problem och att bemöta personer med psykiska problem (Weaver et al., 1996).

Förväntningar på bemötande. Att berätta om erfarenheter av att ha blivit utsatt för sexuella övergrepp har i flera studier beskrivits som mycket svårt av personer som har utsatts. Det kan för vissa vara svårt att lita på sina egna upplevelser och att se sig själva som offer (Slavin & Pollock, 1997). I en intervjustudie med män som hade utsatts för sexuella övergrepp rapporterade de flesta att de inte hade lyckats att berätta för någon. Bland de faktorer som hindrade informanterna från att berätta ingick hur de förväntade sig att bli bemötta, till exempel rädsla för att bli avvisad, att den som lyssnar inte ska kunna klara av att lyssna till berättelsen eller rädsla för att bli etiketterad som svag (Sorsoli, Kia-Keating & Grossman, 2008). Rädslan för att bli etiketterad som svag tycks oftare föras fram av män som blivit sexuellt övergreppsutsatta än kvinnor, medan kvinnor tenderar att i högre utsträckning än män vara rädda för att anklagas för att själva bära ansvaret för övergreppet (Alaggia, 2005).

Upplevelser av att bemöta. En majoritet av präster och pastorer verksamma i Sverige har erfarenheter av att i kyrkan ha mött personer som har utsatts för sexuella övergrepp (Rudolfsson & Tidefors, 2009; Rudolfsson, Tidefors & Strömwall, 2012). Trots detta uppger pastorer och präster att de själva saknar kunskap, att de inte förväntar sig att få stöd från andra inom kyrkan och att det saknas en dialog om sexuella övergrepp inom kyrkan (Rudolfsson & Tidefors, 2009; Rudolfsson & Tidefors, 2013). I en fokusgruppsstudie med pastorer och präster verksamma i Sverige beskrev flera informanter sexuella övergrepp som ett svårt ämne att tala om. De beskrev också ett behov av att skydda sig själv, till exempel genom att ifrågasätta om berättelserna verkligen stämde eller att undvika att ställa frågor om övergreppen (Rudolfsson & Tidefors, 2013). En möjlig förklaring till att pastorer och präster upplever att sexuella övergrepp är ett svårt ämne att tala om är att de inte får det stöd de behöver från kyrkan och det omgivande samhället för att kunna vara trygga i möten med personer som har utsatts för sexuella övergrepp. I en annan studie av Rudolfsson och Tidefors (2009) påvisades att trots att en majoritet av präster och pastorer inte hade reflekterat över sin beredskap att möta personer som hade utsatts för sexuella övergrepp, upplevde sig ändå en majoritet av dem vara redo att åta sig detta uppdrag. Författarna ansåg att detta kunde tyda på en underskattning av betydelsen av kunskap om och reflektion kring sexuella övergrepp i kyrkan.

Upplevelser av bemötande. I religiösa miljöer där förekomst av sexuella övergrepp förnekas eller döljs riskerar tilliten till kyrkan och till Gud att skadas hos personer som har blivit utsatta (Ganje-Fling & McCarthy, 1996). Flera intervjustudier har också visat att det sätt på vilket den sexuella övergreppsberättelsen tas emot är avgörande för individens välmående (Denov, 2003; Farrell, 2009; Flynn, 2008). I en intervjustudie med personer som hade utsatts för sexuella övergrepp framkom att den andres minimerande eller misstänkliggörande av berättelsen innebar en risk för retraumatisering (Denov, 2003). Flera informan-

ter som hade utsatts för sexuella övergrepp inom katolska kyrkan upplevde en retraumatisering i samband med att ha avslöjat att de hade blivit utsatta för sexuella övergrepp på grund av att de hade bemötts av minimering och uteslutning från kyrkliga företrädare (Farrell, 2009). I en intervjustudie med kvinnor som hade blivit utsatta för sexuella övergrepp av präster uppgav en majoritet att deras berättelser hade förnekats eller tystats, och att de själva hade hånats eller frysts ut. För informanter som upplevde att de hade blivit trodda och som upplevde stöd från andra församlingsmedlemmar minskade övergreppsupplevelsernas inverkan och deras upplevelse av tillhörighet till församlingen stärktes (Flynn, 2008). I en studie uppgav personer som hade utsatts för sexuella övergrepp att de hade uppskattat att vårdarbetare hade frågat dem och tagit initiativ till samtal om sexuella övergrepp, samtidigt som de själva getts möjlighet att välja tillfälle att berätta. Informanterna i studien uttryckte också en önskan om att bryta tabun mot sexuella övergrepp för att lättare kunna tala om sina sexuella övergreppsupplevelser (O'Leary & Gould, 2009).

Riktlinjer och rekommendationer vid arbete med sexuella övergrepp inom kyrkan. Svenska kyrkan har utformat riktlinjer för sitt arbete med personer som har utsatts för och personer som har begått sexuella övergrepp. I dessa riktlinjer framgår bland annat att sexuella övergrepp förekommer i kyrkliga sammanhang, att de är oacceptabla, att de utgör ett brott mot prästvigningslöftena och att de måste anmälas till polisen samt att kompetensen om sexuella övergrepp bland kyrkans anställda behöver öka. I varje stift finns två kontaktpersoner som kan ge stöd eller förmedla kontakt till myndigheter i frågor som rör sexuella övergrepp (Svenska kyrkan, 2011). Sveriges kristna råd (företrädare för Svenska kyrkan, Stockholms katolska stift, Svenska missionskyrkan och Serbisk-ortodoxa kyrkan) utformade 2003 en text med riktlinjer för arbete med sexuella övergrepp som sker i kyrkliga miljöer och som har begåtts av kyrkans anställda, förtroendevalda och frivilligarbetare. I texten uppmanas den som tar emot berättelsen att lyssna utan att ifrågasätta och att ta kontakt med speciellt utsedda kontaktpersoner som ansvarar för sexuella övergreppsärenden eller myndigheter med specialistkompetens om sexuella övergrepp. Beslutet att göra polisanmälan överläts till den som har utsatts för sexuella övergrepp om personen är myndig. I de fall där den som har utsatts är ett barn bör rutiner finnas i varje kyrka för beslut huruvida anmälan ska göras eller inte (Sveriges kristna råd, 2003).

Sammanfattningsvis förefaller relationerna mellan andlighet och religiositet å ena sidan och sexuella övergreppsupplevelser å andra sidan vara komplexa. Litteratur och forskning visar också på delvis motstridiga resultat. Relationerna mellan sexuella övergrepp samt andlighet och/eller religiositet tycks framförallt ha beforskats med kvantitativa metoder i en nordamerikansk kontext. Dessutom, förefaller upplevelser av föreställningar, symboler och normer inom den kristna idétraditionen knutna till sexuella övergrepp framförallt ha undersökts inom ramen för den katolska kyrkan. Detta indikerar att det finns ett behov av kvalitativa studier som undersöker relationerna mellan sexuella övergrepp, andlighet och religiositet i en svensk kontext hos personer som tillhör protestantiska trossamfund.

Mitt syfte var att genom en öppen, induktiv ansats undersöka hur troende personer som har utsatts för sexuella övergrepp talar om sina erfarenheter av tro, Gud och mötet med kyrkliga företrädare och övriga församlingsmedlemmar.

Metod

Det material som utgör dataunderlag för denna studie bestod av intervjuer med personer som hade varit utsatta för sexuella övergrepp och som hade sökt själavård för att samtala om dessa erfarenheter. Intervjuerna genomfördes inom ramen för projektet ”Präster och pastorers möte med offer för sexuella övergrepp – Sett från ett genusperspektiv”. Intervjuerna fokuserade huvudsakligen på informanternas erfarenheter av själavård. Intervjuerna visade sig också innehålla material om hur erfarenheterna av att ha blivit utsatt för sexuella övergrepp hade påverkat dels individens tro, dels hur individen talade om församlingen. Det är detta material som är underlaget för denna studie.

Informanter

Informanterna var åtta till antalet, varav sju var kvinnor. Den yngsta var drygt 20 år och den äldsta var ca 70 år. Samtliga informanter hade utsatts för sexuella övergrepp, de var eller hade varit troende och de hade sökt själavård.

Två av informanterna hade blivit utsatta för våldtäkt under tonåren. Sex informanter hade blivit utsatta för sexuella övergrepp under sin barndom. Av dessa sex hade en blivit utsatt för sexuella övergrepp av en kvinnlig barnvakt och en av sin adoptivfar. Övriga fyra hade utsatts för incest; i ett av fallen var den som hade begått övergreppen biologisk far, i två av fallen en manlig släkting och i ett av fallen biologisk mor. För den informant som hade blivit utsatt för sexuella övergrepp av en kvinnlig barnvakt och de två informanterna som hade blivit utsatta för våldtäkt under tonåren rörde det sig om ett enskilt övergrepp. De övriga fem informanterna hade utsatts för sexuella övergrepp under en längre tid av barndomen. En av de informanter som hade utsatts för incest hade också blivit utsatt för sexuella övergrepp som ung vuxen och ytterligare en informant som hade utsatts för incest hade vid ett flertal tillfällen utsatts för sexuella övergrepp av ett flertal andra personer.

Fyra informanter bekände sig som tillhörande Svenska kyrkan. Övriga fyra informanter tillhörde församlingar inom den svenska frikyrkorörelsen. Av dessa fyra hade två informanter varit aktiva inom flera olika församlingar. Sex informanter hade vuxit upp i ett hem med praktiserande kristna föräldrar. En informant hade blivit frälst via sin fosterfamilj. En informant hade vuxit upp i ett sekulärt katolskt hem, men hade sedan blivit troende som vuxen.

Fem informanter hade sökt själavård inom Svenska kyrkan. Övriga tre hade sökt själavård i församlingar inom den svenska frikyrkorörelsen. Samtliga informanter hade gått i själavård under flera år och de flesta informanter hade gått hos flera själavårdare. Fem informanter hade gått i psykoterapi.

Tillvägagångssätt

Informanterna rekryterades via en annons som sattes upp på en hemsida för organisationen Hopp (www.hopp.se), en svensk organisation som erbjuder stöd och hjälp till per-

soner som är eller har varit utsatta för sexuella övergrepp, och på anslagstavlor i kyrkor runt om i landet. Sex av informanterna tog kontakt efter att ha tagit del av annonsen på Hopps hemsida, en tog kontakt efter att ha sett annonsen i en kyrka och en tog kontakt efter att ha fått information om studien av sin själavårdare.

Fyra av intervjuerna genomfördes av Lisa Rudolfsson, en av Inga Tidefors och tre genomfördes av Lisa Rudolfsson och Inga Tidefors tillsammans. Samtliga intervjuer genomfördes under 2012. Intervjuerna ljudinspelades och transkriberades ord för ord av Lisa Rudolfsson. Intervjuerna var ca 1,5 timme långa. Fem av intervjuerna genomfördes på Psykologiska institutionen i Göteborg, två i inbokade konferensrum i närheten av informanternas hem och en hemma hos en informant. Inga kompletterande intervjuer genomfördes. Intervjuerna var semi-strukturerade och intervjufrågor ställdes om erfarenheter av själavård, om erfarenheter av annan vård, om förlåtelse samt om relationer till Gud och församling. Varje enskild intervju kom sedan att färgas av olika följdfrågor beroende på vad informanterna valde att ta upp. Informanterna gavs möjlighet att reflektera över sitt deltagande i studien och uppmanades att ta kontakt med intervjuerna om de ville förtydliga eller utveckla något samt om de hade några frågor. Studien var granskad av Etikprövningsnämnden i Göteborg.

Dataanalys

De transkriberade intervjuerna analyserades med hjälp av en induktiv tematisk analys, i vilket teman utarbetas utifrån data utan att försöka passa in data i redan befintliga teorier (Braun & Clarke, 2006). Intervjuerna analyserades i utskrivet form. Inga dataanalysprogram användes. Först lästes intervjutranskripten igenom fyra gånger för att lära känna informanterna och för att få en överblick över materialet. Vid den sista genomläsningen gjordes anteckningar om koder vid citat som på något sätt berörde tro. Därefter skrevs intervjuerna ut på nytt och lästes igenom ytterligare en gång samtidigt som nya anteckningar om koder gjordes. Kodanteckningarna vid den första genomläsningen stämades av med kodanteckningarna vid den andra genomläsningen för att säkerställa kodningens tillförlitlighet. Därefter sorterades koder i preliminära teman. Koder eller teman som bedömdes ligga för långt från studiens syfte sorterades i en separat hög. Under resten av analysprocessen granskades och omplacerades kodade citat om och om igen så att teman och rådata överensstämde. Teman jämfördes kontinuerligt med och åtskildes från varandra så att de bildade en logisk och sammanhängande temastruktur. Därefter överfördes alla teman och underteman med tillhörande citat till ett ordbehandlingsprogram där arbetet med koder, teman och temastruktur fortsatte. En inledande temastruktur med sju huvudteman omarbetades efter handledning till fyra och sedan tre. Temana benämndes *Individen och tron*, *Kyrkan och individen* samt *Individen och kyrkan*. Till sist sammanställdes resultatet i den form som presenteras nedan där lämpliga citat har valts ut för att illustrera temans förankring i data. Några citat redigerades för att underlätta läsningen. För att ge ett visst sammanhang till citaten angavs informanternas kön och tillhörighet till Svenska kyrkan eller till svenska frikyrkorörelsen.

Resultat

Resultatet är uppdelat i tre teman med underteman. En översikt över teman med tillhörande underteman presenteras i tabell 1. Temat *Individen och tron* avser fånga hur informanterna beskrev sin tro och relation till Gud mot bakgrund av deras erfarenheter av att ha blivit utsatta för sexuella övergrepp. Det andra temat, *Kyrkan och individen*, handlar om informanternas beskrivningar av hur de och deras berättelser om sexuella övergrepp bemöttes av enskilda själavårdare, pastorer, präster, ledare och övriga medlemmar i församlingar samt kristna organisationer. Temat berör också beskrivningar av de normer och värderingar som informanterna hade mött i församlingar, kristna organisationer eller själavård. Det tredje och sista temat, *Individen och kyrkan*, berör hur informanterna beskrev sin relation till församlingen och/eller kyrkan i vidare bemärkelse. Varje presentation av ett huvudtema avslutas med en kort sammanfattning.

Tabell 1.

Översikt över teman med tillhörande underteman

1. Individen och tron
 - 1.1 Bilder av Gud
 - 1.2 Tro i förändring

 2. Kyrkan och individen
 - 2.1 Den goda kyrkan
 - 2.2 Det hotfulla samtalet
 - 2.3 Krav och förväntningar
 - 2.4 Skydda kyrkans rykte
 - 2.5 Förutsättningar för det goda samtalet

 3. Individen och kyrkan
 - 3.1 Alienerad och avståndstagande
 - 3.2 Bunden och beroende
 - 3.3 Behöva och tillhöra
-

1. Individen och tron

Alla informanter beskrev att de var eller hade varit troende. De flesta informanter beskrev att de tvivlade och att de brottades med sin tro. Temat är uppdelat i två underteman. I *Bilder av Gud* redovisas informanternas beskrivningar av relationen till och bilden av Gud. I *Tro i förändring* redovisas informanternas beskrivningar av deras tro och hur den hade förändrats.

1.1 Bilder av Gud. Samtliga informanter presenterade bilder av Gud som de för närvarande hade eller som de tidigare hade haft. Även om inte alla längre beskrev sig själva som troende så bar samtliga på bilder av Gud. Återkommande var frågor om vad Gud var för något, var Gud fanns när övergreppen ägde rum och vilken makt Gud hade att stoppa övergreppen.

Bilderna av Gud varierade mellan informanterna. Några liknade Gud vid en man, andra vid en god kraft och ytterligare andra hade svårt att beskriva Gud. Av några informanter beskrevs Gud som en god kraft; som beteckningen för det goda snarare än en människoliknande varelse.

”Jag har en tro på ... att det finns nåt bättre, det är ju det som liksom ... vad ska jag säga, hjälpt mig genom livet faktiskt, att det finns en god kraft, eller Gud eller vad det är.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Att köna Gud som en man beskrevs av en av informanterna som en mindre mogen bild och en begränsning av Gud. Informanten beskrev att hennes själavårdare hade föreställt sig Gud som en kraft vilket hon upplevde som en mognare bild av Gud än hennes egen; en bild som också pekade mot någonting större.

” ... för mig är Gud man. Men för min själavårdare, så är Gud mycket mer ... vad ska jag säga ... ja könlös så. Det är mer en kraft, en livskraft kanske, än något annat. Men så att, och för mig så är det nog fortfarande lite ... på så här söndagsskolenivå där, tror jag. I min tanke alltså.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

En informant upplevde att det var förenklande att betrakta Gud som god. Två andra informanter beskrev dock att de hade hållit Gud utanför sina övergreppsupplevelser för att kunna bevara en tro på Gud och en bild av Gud som god.

”... jag tror så här att jag varit ganska bra på att hålla Gud utanför. Och det vet jag att väldigt många på något sätt, när Gud kommer in i den biten då blir det väldigt problem med tron. Jag har aldrig haft det. För att jag lärde känna Gud när jag var väldigt liten och väldigt närvarande på något sätt, inom mig.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Huruvida Gud upplevdes som närvarande i deras liv skiljde sig åt mellan informanterna. Några informanter beskrev Gud som kontinuerligt eller ständigt närvarande, någon som det gick att lita på när det hade varit som svårast.

”... jag tror att jag någonstans hade min stabila Guds närvaro och tro och kunde lägga undan mycket av det från min uppväxt. /.../ jag tror att det är det som har hjälpt mig till att ja men Gud är Gud och jag känner Gud och Gud finns med och han finns med i det här även när jag känner 'nä nu orkar jag inte en sekund till'. /.../ alltså att Gud säger 'jag är med oavsett hur det ser ut'.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Flera informanter berörde Guds synlighet och hur Guds närvaro märktes. Några in-

formanter menade att en förutsättning för att tro på Gud var att ha fått uppleva Gud på ett påtagligt sätt men också på ett känslomässigt sätt; ett slags ovillkorlig tillit till att Gud finns och verkar i ens liv. Att tro beskrevs då inte vara en fråga om förnuft och logik, utan om en upplevelse av närvaro, en upplevelse av att någon finns där. För en informant fattades denna känsla och denna brist gjorde det svårare att identifiera sig själv som troende.

"... jag tycker liksom inte att jag har märkt av det, eller att jag har nog aldrig liksom själv fått uppleva det så pass... eller fått uppleva Gud så pass att jag verkligen kan... lita på det. /.../ jag är ganska känslomänniska också så jag kanske tänker att jag behöver mer än... Alltså jag har väldigt svårt att bara 'ja, men det är klart jag tror'." (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Gud beskrevs också som någon som informanterna hade vänt sig till under svåra stunder. Ett sätt att vända sig till Gud, som beskrevs av en informant, var att be, med en förhoppning om att Gud skulle gripa in för att få övergreppen att sluta.

"Jag har alltid brottats med tron och Gud /.../ sen jag var barn /.../ Jag kommer ihåg, jag har minnen liksom att man bad på kvällarna ... till Gud och han skulle se till mig så att allt slutade och ... ja, mycket såna grejer hade jag för mig." (Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter beskrev att de hade brottats med upplevelser av att Gud hade övergivit eller bestraffat dem. Detta hade lett till frågor om var Gud fanns när de blev utsatta för sexuella övergrepp och till att ifrågasätta bilden av Gud som allsmäktig och allgod; en bild som de hade kommit i kontakt med under uppväxten och i själavård. Den bilden var svår att förena med de sexuella övergrepp som de hade utsatts för; om nu Gud är allsmäktig, hur kunde Gud låta detta ske?

"... om Gud nu har makten över allt i världen och inte ondskan /.../ varför var det just jag och inte någon av mina andra /.../ syskon som blev utsatt ..." (Kvinna, Svenska kyrkan)

För några av informanter framträdde en bild av Gud som någon som var kapabel att inte gripa in i en situation där de själva hade farit illa. Att bli övergiven av Gud väckte ilska, besvikelse och känslor av ensamhet. Det kunde då vara en tröst att tänka på att Jesus också hade blivit övergiven av Gud.

"Och då sa min själavårdare 'ja... men han såg sin son dö' /.../ det är inte så enkelt som att han bara tittar på och tycker ingenting liksom, utan, man kan titta på men, samtidigt tycka att det är hemskt." (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Flera informanter beskrev en bild av Gud som bestraffande. Några informanter beskrev att de hade brottats med upplevelser av att ha blivit bestraffade av Gud. Det fanns också beskrivningar av Gud som någon som kan förlåta och bestraffa personen som hade begått övergreppen. Det gjorde det möjligt för ett par informanter att överlåta ansvaret att döma och förlåta den som hade begått övergreppen till Gud.

”Jag har tänkt så här ibland att /.../ 'Gud får gärna förlåta, men ... jag kan inte och behöver inte göra det' /.../ Och då tycker jag att det är ändå ganska fantastiskt att jag har kommit så långt att jag kan känna att 'det är okej om Gud förlåter honom'.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

En informant beskrev en process i tre steg. Inledningsvis hade hon tagit på sig skulden, sedan hade hon accepterat att hon hade varit ett offer för att till sist ha ifrågasatt varför Gud hade varit frånvarande och tillåtit övergreppen att ske. I denna sekvens vandrade skulden mellan tre objekt: från informanten själv, till personen som hade begått de sexuella övergreppen och i slutändan till Gud.

”Jag kan se /.../ i efterhand att jag gick igenom väldigt många /.../ olika steg /.../. Först var jag ju bara arg på mig själv, och la all skuld på mig. För allt som hade hänt. Och sen fick jag väl långsamt acceptera att jag var ett, ja offer, att jag inte hade kontroll över situationen, men då landade det hos Gud /.../ att om han nu [suckar] är så stor... och då var jag arg, absolut.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

1.2 Tro i förändring. Samtliga informanter beskrev att deras tro på ett eller annat sätt hade påverkats av de sexuella övergrepp som de hade utsatts för. De flesta beskrev en tro som hade grundlagts under barndomen och som sedan hade förändrats, framförallt till följd av erfarenheter av att ha blivit utsatt för sexuella övergrepp. Andra beskrev också att tron hade påverkats på både positiva och negativa sätt av att ha gått i själavård. Ett par informanter beskrev att de hade stärkts i sin tro eller blivit troende till följd av sina övergreppsupplevelser. Majoriteten beskrev dock hur de i olika skeden av livet hade ifrågasatt tron. Ett par informanter hade också under olika perioder ifrågasatt sin identitet som troende. För en informant hade tanken på att inte längre kalla sig kristen varit smärtsam eftersom det hade inneburit ett sörjande av en identitet.

”... alltså på nåt sätt har jag lagt /.../ min tro på hyllan. Den har bara fått ligga där, jag har inte tittat så mycket närmare på den. Ett tag så var jag nästan på väg att känna att [suckar]... det kanske tar slut, jag kanske måste erkänna för mig själv att, jag inte kan kalla mig kristen längre. Och /.../ det kändes ju lite jobbigt, alltså både sorgligt och tråkigt och lite knepigt.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter beskrev värdet av att få tvivla och att få brottas med frågor om sin tro. Samtidigt beskrev de att de trots tvivel och ifrågasättande av Gud drogs tillbaka till tron. Det kunde handla om frågor som de ville ha svar på, en nyfikenhet på tron eller en känsla av att Gud ändå finns.

”Ja, man känner sig ganska övergiven av Gud också /.../ Men samtidigt har jag upplevt på nåt vis ... att jag kan se genom den tro jag har idag /.../ hur Gud har verkat i mitt liv ... i dådet eller så, i barndomens land, men ... samtidigt är det så mycket som jag ifrågasätter än idag... Så att det är inte någon /.../ ljusblå tro på något moln, så sett. Man känner sig fortfarande lite sviken, men det börjar avta

lite. Jag börjar bli mer nyfiken, tror jag. För att det är på något sätt att han, ja jag kommer att tänka på Duvemåla, att 'han måste finnas!'" (Kvinna, Svenska kyrkan)

Att tvivla och reflektera kring tron i själavård beskrevs av några informanter som ett sätt att försöka formulera en egen tro och lämna en förgivettagen, oreflekterad tro som hade sina rötter i den egna uppväxten.

"Alltså, jag hade andra uppfattningar för mig själv egentligen, men jag hade inte kunnat verbalisera dem. Jag fick liksom någonstans ändå tillfälle till att känna efter vad jag egentligen tror själv... För att innan dess så hade jag inte, jag hade någonstans inte trott själv, utan det /.../ följde med, 'det var så det skulle vara', det fanns inga alternativ och /.../ det var det enda sättet till att existera på och relatera till saker på. /.../ när jag kom i ett annat sammanhang så var jag liksom tvungen att tänka själv /.../ att jag någonstans liksom, inte visste vad jag hade trott på, innan." (Kvinna, Svenska kyrkan)

Några informanter beskrev hur de tack vare bearbetningen av övergreppsupplevelsorna hade kommit i kontakt med en fördjupad, mognare och stabilare tro. En informant beskrev att hon idag sökte en tro som inte längre bara fyllde en ångestdämpande funktion. Istället sökte hon en tro som var anpassad efter hennes behov idag som vuxen; en tro som det gick att reflektera kring och problematisera.

"Jag känner nog själv att det /.../ förmodligen är dags att verkligen ta itu med det här /.../ fundera igenom min tro. /.../ Jag tror att jag ska ... att det går att hitta liksom en mera vuxen tro, som inte är bara ett sätt att hålla ångest i schack. Samtidigt som jag är väldigt tacksam att jag hade det, jag hade den möjligheten att, när jag behövde det..." (Kvinna, Svenska kyrkan)

En informant beskrev att det i tron, åtminstone i samtal om tron tillsammans med en själavårdare, fanns ett hoppfullt budskap.

"Och att samtidigt så, har jag upplevt det i själavården, att där är aldrig nånting omöjligt eller aldrig är det kört, eller för sent /.../ egentligen är det mer hopp i själavårdsrummet, än i terapin. /.../ Det lilla budskapet i tron ger en på nåt vis det här, och att man... behöver höra om och om igen att 'det är aldrig kört' och att 'det finns hopp', man har ett behov av det. Att älta det och gå igenom det gång på gång. Och då tänker jag på själavårdsamtalen, inne i kyrkan har jag upplevt det annorlunda, att det inte är lika hoppfullt..." (Kvinna, Svenska kyrkan)

Sammanfattningsvis präglades informanternas beskrivningar av bilden av och relationen till Gud som distanserad, bestraffande, frånvarande, men även som god, allsmäktig och närvarande. De olika bilderna kom ibland i konflikt med varandra, exempelvis hur Gud kunde vara god och allsmäktig samtidigt som Gud lät övergreppen ske. För några informanterna hade det under olika perioder i livet varit svårt att bevara en tro på Gud.

Informanternas generella beskrivningar av sin tro kännetecknades framförallt av av-

ståndstagande och ambivalens. För flera informanter hade bilden av Gud påverkats negativt. För ett par informanter så starkt att de i perioder hade haft svårt att identifiera sig själva som troende, medan andra informanter beskrev hur de hade återkommit till tron – som om den var något ouppklarat som hade behövt klaras ut. Behovet av att tro samexisterade med behovet av att få tvivla. För en del informanter hade denna ambivalens eller detta tvivel skapat utrymme för en mer fördjupad, stabilare och personligare tro.

2. Kyrkan och individen

Under denna rubrik presenteras informanternas upplevelser av bemötande från enskilda själavårdare, pastorer, präster, ledare och andra troende. Dessa personer var medlemmar eller verksamma i församlingar eller i andra kristna organisationer. Analysen av informanternas beskrivningar gav fem olika beskrivningar av upplevelser av bemötanden. De olika beskrivningarna presenteras i de olika underteman.

De fyra första underteman innehåller beskrivningar av bemötande som informanterna upplevde på olika sätt försvårade för dem att bearbeta sina övergreppsupplevelser och sin tro. Det första undertemat av dessa fyra var *Den goda kyrkan* och består av informanternas upplevelser av hur det i församlingar fanns en bild av kyrkan som representant för det goda. Informanterna beskrev då att lidandets plats i kyrkan minimerades. Undertema nummer två har fått namnet *Det hotfulla samtalet* och innehåller beskrivningar av normer och beteenden som informanterna upplevde som försvårande för att kunna samtala om sex och sexuella övergrepp. Det tredje undertemat, *Krav och förväntningar*, innefattar informanternas upplevelser av att själavårdare eller andra församlingsmedlemmar förväntade sig att informanterna själva skulle kunna lösa sina problem genom att tro, förlåta och gå vidare. Det fjärde av dessa underteman har fått beteckningen *Skydda kyrkans rykte* och omfattar informanternas upplevelser av ett bemötande som avvisade dem och deras berättelser för att skydda enskilda kyrkliga företrädares, församlingsmedlemmars eller församlingars rykte.

Det avslutande undertemat innehåller beskrivningar av bemötanden som informanterna upplevde underlättade bearbetning av övergreppsupplevelserna och tron. Detta bemötande härrörde nästan uteslutande från beskrivningar av själavård och har rubricerats *Förutsättningar för det goda samtalet*.

Det kan vara värt att påpeka, att det faktum upplevelser av försvårande respektive underlättande bemötande har olika antal underteman, är en avspeglning av skillnader i bemötandeupplevelsernas innehåll och inte en avspeglning av skillnader i deras frekvens eller intensitet.

Informanterna talade ibland om församlingen och ibland om kyrkan. Det var emellanåt svårt att avgöra huruvida de syftade på församlingar de varit aktiva i eller på kyrkan i stort. Jag har använt kyrka när jag har uppfattat att de talat om kristen gemenskap i vidare bemärkelse, och församlingen när jag har uppfattat att de syftat på specifika erfarenheter från en församling.

2.1 Den goda kyrkan. Flera informanter beskrev att de hade mötts av bilder av kyrkan som hängde samman med en förväntan om och förståelse av att alla medlemmar i församlingar har det bra eftersom de är troende; kyrkan representerar det goda och världen

omkring det onda. Flera informanter upplevde att en sådan uppdelning inte överensstämde med deras upplevelser och erfarenheter.

”Jag undrar, jag tror att man inte vill se. Jag tror att man vill leva i sin idealvärld av ’så här ska det vara’, istället för att ’vi lever i en trasig värld. /.../ Och jag blir lika arg varenda gång det dyker upp, för det har dykt upp som det här med Jehovas Vittnen och frikyrkovärlden förfasar sig, och jag blir så här ’men titta i ert eget hus’.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Några informanter beskrev hur dessa bilder hade skapat trygghet för dem efter att ha lämnat en otrygg familjemiljö. De flesta beskrev dock att bilderna försvårade för dem att ”komma ut” med sina berättelser om att de hade blivit utsatta för sexuella övergrepp. En informant beskrev stämningen i en församling som hon hade tillhört som ”smittsamt” positiv, vilket upplevdes som att det egna lidandet inte var acceptabelt där, utan var något som informanten fick bära själv.

”Och hela den här, ja men det är ju lite Facebook-grej, man lägger ju upp de positiva och bra statusarna och det, ’se på mig och mitt fantastiska liv!’ liksom /.../ den är väldigt pressande. Och /.../ man själv blir ju likadan också. /.../ när jag kommer dit så är man ju liksom den här [gör gladljud], glada och /.../ sen direkt när man kommer hem så bara ’shit, ja just det, ja men mitt liv suger ju ganska hårt’ /.../ det blir ju sådana jättekontraster.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Några informanter upplevde att godhet separerades från ondska i kyrkan vilket motverkade ambivalens och nyansering. En informant beskrev en brottningskamp med frågan om ondska och godhet, men också om delaktighet och känslor av skuld i övergreppen. En själavårdare upplevdes som vilja förenkla den frågan genom sitt sätt att särskilja ondska och godhet. Det stämde inte med den känslomässiga motstridighet som informanten upplevde och uppfattades därför som förenklande.

”Framför allt i delaktighetskänslan /.../ jag upplevde att de ville dela upp det mer i gott och ont. Men för mig så går det knappt att skilja på, för allting finns där på samma gång, som en grå massa /.../ Vad är en god handling och vad är en ond handling och hur kan man se att den bara var ond, när det är också en människa som var god som gör den /.../ Fast jag har upplevt att man har svårt att se det så.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter beskrev att bilden av kyrkan som god också hade varit en källa till trygghet och något som informanterna hade oroat sig för att förlora om de berättade om sina sexuella övergreppsupplevelser. Informanterna beskrev att de ibland hade hållit tillbaka sina upplevelser och sitt lidande för att undvika föreställda negativa konsekvenser av att berätta. En informant beskrev att hon hade försvarat personer som hon hade upplevt sig ha blivit illa bemött av.

”Alltså så här ... jag vill heller inte baktala någon. För så har det varit mycket med många, med allting som har hänt. Att det varje gång har blivit att man

gärna försvarar dem /.../ på olika sätt 'de är väldigt bra, men nu blev det lite fel' alltså så här. Och det har jag gjort jättemycket ...” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

2.2 Det hotfulla samtalet. Det andra slaget av upplevelser av bemötande var beskrivningar av tabu, okunskap och svårigheter att samtala om sex och sexuella övergrepp som flera av informanterna hade upplevt; i själavård, i församlingen, i kyrkan i stort, men också i samhället i övrigt. Nästan samtliga informanter upplevde att sex och sexuella övergrepp antingen var belagda med tabu, eller att det endast hade varit möjligt att samtala om vissa avgränsade områden av eller på särskilda sätt om sex och sexuella övergrepp.

”... och eftersom sexualitet /.../ i de flesta kyrkliga sammanhang har varit ganska så ... laddat och tabubelagt och /.../ att man bara pratar om det på ett visst sätt kanske ... så ... var det ju svårt att, alltså det var väl därför jag, jag trevade lite först för att se om min själavårdare liksom var beredd på att ta emot något sånt här.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Upplevelsen av ett tabu kring sex och sexuella övergrepp beskrevs av flera informanter som något som hindrade dem från att själva föra ämnet på tal i själavård. Istället satte de sitt hopp till att själavårdaren skulle ta initiativ; ett initiativ som många gånger uteblev. Följaktligen uteblev emellanåt samtal om sex och sexuella övergrepp som av samtliga informanter upplevdes som något som de behövde. En informant beskrev tillfällena när hon både ville och försökte få in samtalet på sex eller sexuella övergrepp men utan att lyckas. Det resulterade i en känsla av hopplöshet och en förvirring kring vems ansvar det egentligen var att ta initiativet till samtal.

”Jag försökte ibland. Att komma in i det. Flera gånger, men det gjorde mig också illa när det kändes som att jag slog huvudet i väggen och inte riktigt, han nappade inte på det jag sa. /.../ jag kan ju bara säga att jag försökte och försökte lägga ut krokar och kände det hopplöst när ingen nappade på dem. och det är väl egentligen på ett sätt mitt ansvar också att säga rent ut, men när man inte kan det ...” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

En annan informant trodde att en anledning till varför sexuella övergrepp var så svårt att tala om i själavård var att sexuella övergrepp väckte obehagliga känslor och starka reaktioner hos den andre. Informanten upplevde att det blev svårare för den andre att hålla en känslomässig distans, vilket i sin tur försvårade för informanten själv att tala om sina övergreppsupplevelser.

”Mm, det känner jag ... Där blir väl alla ... i det mötet så kommer jag innanför kragarna på nåt vis [fnissar] att, då blir de alla människor, att då är inte de i sin yrkeskategori så direkt alltid, känner jag. /.../ så har jag upplevt det, eller känt i rummet och samtalet. /.../ jag hade en period när jag gick in, alltså det var jätteviktigt för mig att berätta i detalj, vad jag hade varit med om. Men jag kände att det var inte okej att göra det i själavårdssamtalen /.../ det blev så starka reaktioner så då tystnar man.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Informanterna gav många exempel på svårigheterna att tala om sina övergreppsupplevelser. Några informanter beskrev olika strategier, som utgick antingen från dem själva eller från själavårdaren, för att övervinna svårigheterna och föra ämnet på tal. Ett exempel på en sådan strategi som beskrevs av två informanter var att deras själavårdare tog hjälp av andra för att kunna prata om övergreppen.

”Och ... då fick jag ett svar alltså, jag förstod ju på hennes brev, ni vet det var ju den tiden man skrev brev /.../ Så hon hade nog blivit ganska ställd alltså ... och inte riktigt vetat hur hon skulle hantera det här och, och, pratat med nån av de riktigt gamla systrarna ...” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter gav uttryck för vad de uppfattade vara en brist på kunskap hos själavårdaren om att samtala om sex och sexuella övergrepp samt en brist på erfarenhet av att möta personer som har utsatts för sexuella övergrepp. Ett par informanter betonade att kunskap om sex och sexuella övergrepp hos själavårdaren var angeläget med tanke på att erfarenheten av att ha blivit utsatt för sexuella övergrepp kunde väcka existentiella och andliga frågor.

”Jag tror inte de är fullt så medvetna om att /.../ vi som har varit utsatta för övergrepp att man söker mycket livsfrågor och det andliga, att själavården är viktig mer kunskap dit, ja!” (Kvinna, Svenska kyrkan)

2.3 Krav och förväntningar. När flera av informanterna försökte berätta om sina sexuella övergreppsupplevelser upplevde de sig ha blivit bemötta av krav eller förväntningar som ställdes på dem av företrädare i församlingen, övriga församlingsmedlemmar eller själavårdare. De krav eller förväntningar som främst berördes av informanterna var knutna till att förlåta, glömma och gå vidare samt till att tro.

Förlåtelsen berördes i olika utsträckning av samtliga informanter. Att förlåta beskrivs av de flesta informanter som något de själva ansåg vara viktigt, som en ofrånkomlig del av att vara troende och som något de ofta hade blivit uppmuntrade till av kyrkliga företrädare eller andra troende. Informanterna beskrev upplevelser av att ha mötts av en syn på förlåtelsen som innebar att glömma, gå vidare eller att lämna över det svåra till Gud. Samtidigt upplevdes uppmaningen till att förlåta ibland som ett krav och som en förenkling av svåra och komplexa erfarenheter, vilket inte överensstämde med informanternas upplevelse av att förlåtelse inte kunde pressas fram. Flera informanter gav uttryck för ett behov av att problematisera förlåtelsen, till exempel vem det är som ska förlåta(s), hur de kan förlåta och när, och vad förlåtelse egentligen innebär. En informant beskrev att förlåtelse förväntades vara något fint, men att hon själv upplevde det som kravfullt och komplext.

”Det har ibland känts som ett krav, för så känner inte jag ... Och att förlåt ska egentligen vara ett fint ord, men för mig är det inte riktigt det. Det är laddat med så mycket annat.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter gav uttryck för en egen vilja att förlåta och gå vidare. Dock upplevde informanterna ibland föreställningar om det enkla och goda i att förlåta som en förenkling och som något som hindrade dem i förståelsen av det som de hade varit med om.

Flera informanter beskrev att förlåtelsen underlättades om de först hade fått möjlighet att bearbeta sina övergreppsupplevelser. Kravet på att förlåta kunde hindra en bearbetning från att komma till stånd och riskerade att försvåra den egna kampen att stå upp för sig själv och sina egna gränser. Det kunde till och med upplevas som att ”säga ja” till det inträffade.

”Så det är väldigt mycket det här ’glömma, gå vidare’ och ibland ser en del att det måste till bearbetning men [suckar] de flesta kör ’glömma och gå vidare’ [suckar]. ’Det är inget viktigt, slåss inte, slåss inte för dig själv’ om inte det är det viktigaste jag har, det är att slåss för mig själv. Och stå upp för mig.”
(Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Några informanter relaterade förlåtelsen till syndabekännelsen; att människan föds syndig och att människan förlöses från synden genom Jesus. Flera informanter upplevde det som en ramsa eller som en ritual tömd på mening, som i sin tur hindrade det egna, individuella genomarbetandet av egna känslor av skam och delaktighet i övergreppen.

”Säger man förlåtelse, det har väl varit det svåraste med mig och kyrkan att ... bara man lämnar, alltså syndaförlåtelse, när de säger ’på Guds uppdrag så är allt dig förlåtet’ /.../ jag tycker det är jättesvårt. Jag önskar att man gjorde om det lite mer /.../ Så att då bara lämna över det med några rader, det är, ja jag förstår mig inte så. Det måste ju komma inifrån /.../ Men för kyrkan är det precis som att, man får den känslan när man sitter i en gudstjänst att det är som, när de rabblar förlåtelsen att det är bara ord /.../ Det går väldigt snabbt ...”
(Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter beskrev att de hade ifrågasatt kravet på att förlåta som de upplevde att de hade mötts av från andra troende. Istället hade de försökt, ofta tillsammans med en själavårdare, att hitta ett sätt att förlåta som var hjälpsamt för dem. Informanternas sätt att se på förlåtelse kunde innebära att ge upp förhoppningen om att personen som hade begått de sexuella övergreppen skulle erkänna och ångra sig, samt att ge upp längtan efter att kunna försonas med personen som hade begått de sexuella övergreppen. En informant beskrev förlåtelse som något valfritt och hur förlåtelse för henne hade inneburit att hantera ett oönskat begär efter att hämnas mot den person som hade utsatt henne för sexuella övergrepp.

”Jag ser det som att ... man kanske inte måste förlåta, men jag ville komma så långt jag kunde i att förlåta. Och det innebär för mig [tystnad] i min förövaras fall att /.../ släppa taget. Att inte ha någon kontakt, att inte, alltså att faktiskt inte ta flyget hem och sätta en yxa i skallen på honom ... att /.../ inte längre ... ha den känslan.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Två informanter upplevde också att de hade mötts av en förväntan från själavårdare att problemen kopplade till de sexuella övergreppsupplevelserna skulle upphöra. Denna förväntan upplevdes som kravfull. Informanterna föreställde sig att en själavårdare som hade gjort sitt bästa också väntade sig att informanterna kunde lägga övergreppsupplevelserna bakom sig. Ibland var det svårt för informanten att avgöra om önskan att lägga dessa

erfarenheter bakom sig var själavårdarens eller om önskan var deras egen. Detta kunde skapa motstridiga känslor inom informanten.

"... jag tror att den här erfarenheten med förbönen att ... 'nu har vi bett för detta och det är klart' /.../ det låste mig lite. Att jag liksom ville liksom så gärna att 'det ska vara klart'." (Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter upplevde att de hade mött föreställningar om tron som en väg till att sätta punkt och till ett bättre mående. Dessa informanter gav uttryck för att de inte kunde dela den föreställningen eftersom de tvivlade på sin tro. En informant beskrev hur föreställningen om tro som lösningen bidrog till en känsla av skuld över att inte tro tillräckligt och en upplevelse av krav på att utöva sin tro än mer.

"... jag tänker ju nu då 'eftersom jag inte riktigt har fått tag på det' /.../ då blir det också 'ja men okej då har jag gjort något fel' ... Då, 'ja men jag ber ju faktiskt inte' och då 'ja ja men då hänger det ju på det'." (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

En informant beskrev ett problem som orsakades av att hon tvivlade på sin tro på Gud medan själavårdaren kunde förlita sig på sin tro på Gud. När själavårdstimmen var slut lämnade själavårdaren över till Gud. Eftersom informanten inte kunde förlita sig på Gud på samma sätt, lämnade detta henne med känslor av ensamhet och övergivenhet. Informanten upplevde att överlämnandet medgav själavårdaren en viss ansvarsfrihet.

"... medan i själavården, har förlitat sig på sin tro och sin bön /.../ Och då jag som inte haft den tro, som själavårdaren har, har känt sig som man har rasat i tomma intet, en bottenlös tillvaro. Och de har åkt hem i lugn och ro, alltså det vet ju inte jag, men så har det känts och jag har ... fått sopa en helvetes natt eller, som man inte vet om man ska mäcka med eller vad man ska göra med det som rördes upp ... lite så ... fast de har ju inte gjort det medvetet." (Kvinna, Svenska kyrkan)

2.4 Skydda kyrkans rykte. Flera informanter beskrev upplevelser av att till följd av att ha berättat om sina sexuella övergreppsupplevelser ha blivit misstänkliggjorda, tystade, ignorerade, skuldbelagda eller utestängda av själavårdare eller företrädare för samt övriga medlemmar i församlingen. Ett sådant bemötande upplevdes som försök att skydda enskilda individers eller församlingens rykte. Informanterna beskrev att detta bemötande väckte känslor av ensamhet, övergivenhet, skuld och skam.

Ett par informanter beskrev upplevelser av att de inte hade blivit trodda av sina själavårdare, eller av företrädare för eller övriga medlemmar i församlingen i samband med att de hade berättat om sina övergreppsupplevelser. En informant beskrev en upplevelse av att ha blivit ifrågasatt, en annan informant beskrev att övergreppen hade normaliserats genom att ha betecknats som en normal manlig sexuell praktik eller att konsekvenserna av övergreppet hade minimerats. I samtliga fall var personen som hade begått övergreppen troende och medlem i samma församling som den som tog emot informantens berättelse. En informant beskrev en känsla av att inte ha blivit trodd vid två tillfällen. Ett möjligt skäl

som angavs var föräldrarnas sociala status och engagemang i församlingen.

”... en gång berättade jag /.../ hos en präst. /.../ jag fick den här känslan av att han inte trodde på mig, därför att mina föräldrar var /.../ ganska, högt uppsatta. Så det var precis som han ville inte ta åt sig det här. Och min mamma hon var kyrkligt aktiv /.../ Prästen ville inte ta till sig det här, att mina adoptivföräldrar kunde vara så. Han trodde inte på det helt enkelt. Och det var likadant, sen var jag en annan gång ... hos en kyrkoherde och berättade det här /.../ Och det, jag fick ungefär samma känsla där att han ville liksom inte tro.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

En informant beskrev att hennes avslöjande om att hon hade utsatts för sexuella övergrepp hade skapat dramatik och hade tvingat andra människor att ta ställning. I samband med detta beskrev informanten hur relationer hade förändrats, kontakter hade brutits och hur andra hade distanserat sig från henne.

”... jag avslöjade allting [suckar] för min familj och så vidare /.../ så, spred det sig sen som en löpeld, det var ingenting som lades locket på, det var, stor dramatik kring det hela. [Personen som hade begått de sexuella övergreppen] satt i förhör och allt möjligt och kontakt bröts, och hur folk reagerade och hur folk reagerade i kyrkan att man /.../ påminner människor om någonting som, dom vet att det finns men ändå inte vill erkänna att det finns, för det blir för jobbigt för dem och /.../ folk i kyrkan som hade kramat om mig innan, de slutade ju krama om mig ...” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Informanterna beskrev också händelser som hade lett till att de kände sig ignorerade och osedda. Två informanter upplevde att deras erfarenheter av att ha blivit utsatta för sexuella övergrepp ignorerades av personer som visste om att övergreppen pågick och som underlät att stoppa dem. Agerandet väckte frågor om vad de kunde förvänta sig av andra, vems ansvar det var att de fick hjälp och deras egen förmåga att utkräva ansvar av andra.

”Men ... samtidigt, det blir så mycket också 'vad får jag förvänta mig?' och 'vad kan jag förvänta mig av människor?' ... Ska jag verkligen förvänta mig att folk frågar hur det är med mig, bara för att jag har varit med om det här. /.../ och egentligen ska det inte krävas att jag ska vara med om en sån här sak.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Flera informanter beskrev hur de hade hamnat i situationer där de i syfte att förhindra ryktesspridning eller spekulationer hade uppmanats att inte föra vidare information om de sexuella övergreppen som de hade blivit utsatta för.

”'För det blir så mycket frågor här inom kyrkan' och lite det här 'du vet ju hur det är' liksom. För att de här församlingarna som vi var på 'de är ju ganska knepiga' och det kan jag hålla med om, de var ganska knepiga. Men samtidigt, 'ja, och så behöver ju ingen annan veta' eller liksom 'för om vi flyttar dig nu så är det ingen mer som behöver veta det. För då kommer det liksom inte ut'.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Två informanter beskrev upplevelser av att ha blivit skuldbelagda och utfrysda från resten av församlingen. Informanterna beskrev upplevelser av att ha lämnats ensamma med sina erfarenheter och sina berättelser och utan stöd att bemöta andras frågor och nyfikenhet. En av informanterna upplevde att hon hade frysts ut och att hon hade blivit offrad.

”... det var fler saker som hände i den församlingen, för föreståndaren tog aldrig tag i det här. Utan jag blev utpsykad, han, föreståndaren tackade Gud för att jag inte jobbar där, för jag skulle egentligen ha jobbat där, men den här pastorn vägrade samarbeta med mig. Istället då för att kolla vad som hade hänt mellan oss. /.../ de offrade mig.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Ett par informanter beskrev ett rakt motsatt bemötande där själavårdare tog öppen ställning för informanterna. Ett sådant ställningstagande var värdefullt för informanterna som upplevde att de hade blivit tagna på allvar.

”Och det blev ju någonstans också genom att, tror jag, för han följde ju med mig på den här vägen och förde min talan där. /.../ så att han blev ställföreträdare för min ilska där också någonstans, blev min advokat på ett sätt. Och han bad ju om lov, han ringde mig innan och sa att 'så här är det. Det är det här jag tänker att jag vill göra det här, är det okej för dig?' /.../ han gick inte över några gränser någonstans, utan han var väldigt lyhörd för det.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

2.5 Förutsättningar för det goda samtalet. Citatet ovan är ett av många exempel på bemötande som informanterna upplevde hade satt deras behov i första rummet. Upplevelser av ett sådant bemötande hade gjort det möjligt att samtala om sexuella övergrepps-upplevelser och tro. De flesta av dessa beskrivningar hämtades från erfarenheter från själavård.

Flera informanter beskrev egna svårigheter att be om hjälp, möjligen till följd av den skam och skuld som deras erfarenheter av att ha blivit utsatta för sexuella övergrepp hade vållat dem. Flera informanter beskrev också hur känslor av skam och skuld ”kompenserades” av att församlingsmedlemmar hade sett och uppmärksammat dem samt i vissa fall hjälpt dem till någon att samtala med.

”Det var lite så där på ett bananskal för att jag ... ja, jag kände väl att jag /.../ skulle behöva prata med någon men jag vågade väl inte riktigt ta det initiativet, själv, men då var det en annan där /.../ i församlingen som väl hade märkt att jag inte mådde så bra, så han frågade om jag [suckar] behövde prata med någon ... och så där. Och då kopplade han ihop oss, då. Så att på den vägen var det.” (Kvinna, frikyrkorörelsen)

Det bemötande inom själavården som informanterna upplevde satte deras behov främst, beskrevs som lyhörd, medkännande och icke-dömande inför informantens motstridiga känslor till övergreppsupplevelserna och tron. Det beskrevs också som karaktäriserat av en frågande, benämnde och utforskande hållning till sex och till deras sexuella övergreppsupplevelser.

”... det handlar om allt möjligt, det handlar om hela min sexualitet. Och då, det är konstigt att han har hjälpt mig med det, men det gjorde han ju. Väldigt mycket. Mest bara genom att ... inte göra något konstigt av det, utan att det någons är ganska naturligt att diskutera allt möjligt.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

En informant beskrev hur en sjuvårdare okonventionella sätt att vara och samtala hade gjort intryck på henne. Genom att han bröt mot hennes bild av hur en sjuvårdare kunde vara, upplevde informanten att hennes behov av att vara arg på Gud prioriterades framför att bevara en bild av Gud som god.

”Det som /.../ kanske var roligast så där, det var att han lärde mig att svära. /.../ så han frågade mig andra gången vi träffades /.../ om jag hade svurit någon gång. Och jag sa att, jag var ganska förnärmat över den frågan tror jag [skrat-tar], jag sa 'nä, absolut inte. Det ska jag aldrig göra' och han frågade 'vad händer ifall du skulle göra det?' och jag sa, nämen liksom 'då brinner jag ju i helvetet' och allt möjligt så där. Och han skrattade ganska hjärtligt, för han tyckte det var ganska roligt att jag sa så.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

De flesta informanter upplevde att sjuvårdare hade tagit emot berättelserna om de sexuella övergreppen utan att misstänkliggöra dem. Flera informanter beskrev att deras sjuvårdare utmanade deras föreställningar om egen skuld för övergreppen och också deras destruktiva föreställningar om sex och sexuella övergrepp.

”... hon stod på något sätt för det var som var ... sunt, det som var rent, om man kan använda det ordet ... hela min världsbild var väldigt ... förvriden. För, för mig hade våldtäkten blivit norm för all sexualitet på något sätt [suckar]. Och ... det som mycket hände i de här samtalen var väl att, att den här världsbilden vreds rätt väldigt, väldigt långsamt /.../ jag likställde sex med att det gör ont, att det är förnedrande /.../ Och jag kunde inte se att det fanns sex som inte var så.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

En annan aspekt var möjligheter att få samtala om övergreppsupplevelserna inom ramen för ett kristet sammanhang och tillsammans med någon som har en tro. Det beskrevs också som viktigt att få bekräftelse av en representant från kyrkan att de hade utsatts för sexuella övergrepp.

”... jag tror att då hade jag .. mest ett behov av att ja få ihop de här två världarna /.../ att också få prata med i ett kristet sammanhang, att få en, nån [suckar] från kyrkans sida och från kristna sidan som så att säga ändå bekräftar att 'ja, det här är liksom övergrepp' och ja, nånting sånt tror jag att jag fick av henne, den bekräftelsen då /.../ jag fick liksom, i alla fall, bli av med den kanske sista lilla rädslan jag hade att det skulle förringas och sådär...” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Sjuvård beskrevs som betydelsefull för att kunna tala om tro, Gud, förlåtelse, ondska, skam och meningen med livet. För samtliga informanter var sjuvård det enda

tänkbara forumet för ett andligt och existentiellt samtal.

”... Själavårdssamtalen handlade både om övergreppen och existentiella, ja ... alla möjliga frågor om livet, och tankar. Så det var ... allt mellan himmel och jord, på det sättet, så att det var ingenting specifikt utan det var /.../ skillnad egentligen mot terapin, det var att man pratade mer om Gud och livet /.../ terapeuterna bollade egentligen vidare till, tyckte man skulle söka upp någon präst eller så.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter upplevde att en förutsättning för ett bra samtal om andliga och existentiella frågor var att själavårdarna hade relevanta erfarenheter, tekniker och kunskaper för att föra sådana samtal. En informant beskrev en upplevelse av att terapeuter saknade dessa egenskaper samtidigt som terapeuternas psykologiska kunskaper fattades hos själavårdare.

”Tron är ju närvarande på nåt vis ändå i terapin, fast den kanske inte är uttaland. /.../ Det blir ju att man kommer in på de områdena också, men ... dom har inte samma kunskap om kyrkan och ... Bibeln eller tron eller, ja på samma sätt som en präst har ... Och en präst har inte samma kunskap som en terapeut har ... om psyket eller ... det psykologiska ...” (Kvinna, Svenska kyrkan)

En annan skillnad mellan själavård och psykoterapi som beskrevs av flera informanter var att Gud fanns närvarande i de själavårdande samtalen. Gud var närvarande genom konfidentens och/eller själavårdarens tro, vid läsning av Bibeln eller i bön. Två informanter hade dock träffat troende terapeuter vilket de beskrev hade varit positiva upplevelser för dem. De flesta informanter beskrev dock att Gud hade saknats i det terapeutiska samtalet.

”... jag tänker väl så här att ... terapeuterna arbetar utifrån sina teorier, sin kunskapsbalk ... mycket i terapins värld och ... själavårdare har en tredje part i samtalet och det är ju Gud ... och då känns det som att Gud försvann lite grann när terapin kom in ...” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter beskrev att de hade sökt själavård för att få icke-andliga psykologiska behov tillgodosedda; till exempel få samtala om övergreppen, barndomen, andra svårigheter i livet eller för att bli sedda och bekräftade. Några informanter beskrev ett behov av att i ett första skede få icke-andliga psykologiska behov tillgodosedda för att sedan kunna samtala om tron. En informant beskrev hur han hade blivit tröstad och hade fått stöd av en pastor och hans fru.

”Det var ett mycket djupt för mig, samtal alltså. Det skulle ta några timmar bara att berätta alltihop, men /.../ han kunde trösta mig, mycket. Och kunde hålla mig, när jag, många gånger. Hans fru också ...” (Man, Frikyrkorörelsen)

För några informanter var det under en själavårdskontakt som de för första gången hade berättat för någon annan om sina övergreppsupplevelser. De hade heller inte vetat någon annanstans att vända sig.

”... jag ... kände lite på en präst som jag pratade med en gång, men som inte kändes bra. Och då hade jag ett behov av att prata och jag hade nog visserligen behövt terapi, tror jag [fnissar] men i min värld fanns inte det, jag visste knappt vad det var för någonting på den tiden.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Ett par informanter upplevde att själavården utmärktes av färre och mindre strikta villkor jämfört med terapi samt att själavård var personligare. De beskrev hur själavårdaren själv hade kunnat dela med sig av sina värderingar och erfarenheter. Denna närhet hade gjort det möjligt att närma sig intima, smärtsamma och skamfyllda ämnen. Flera informanter beskrev det som ett hinder när de hade upplevt att själavårdare varit formella eller strikta i vad som var deras yrkesroller.

”En grej som jag har upplevt negativt, när det gäller själavård och så vidare, det är /.../ att de flesta präster har ju sin krage på sig, hon har sin krage och det har känts som en mur. Alltså, det har skapat distans ibland känner jag och gjort det svårt att, det har varit ett hinder i samtalet, eller hur jag ska förklara det /.../ Sen vet jag inte riktigt varför än, det är väl att ... man vill ha ett, möte mer mänskliga mot människa, även om det är en yrkesroll så ... har man nog med fasader i sitt liv, eller skydd, eller murar /.../ på nåt vis, så blir det ett hinder ...” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter beskrev situationer i vilka de hade haft flera relationer samtidigt med sin själavårdare, exempelvis både som själavårdare och som vän. Informanterna talade om det goda i detta och att detta hade gjort själavårdaren mer tillgänglig för dem. Dock hade de dubbla rollerna också lett till en osäkerhet över när de kunde förvänta sig hjälp av själavårdaren.

”... och att hon fyllde flera roller samtidigt kan jag också tänka är både bra och dåligt så. Det var ju bra för att ... [tystnad] ja, dels var det en väldigt trygghet för mig att hon fanns där någonstans, väldigt mycket /.../. Men sen å andra sidan så blev det ju, tänkte jag ju många gånger ja men 'är jag jobbig nu?' eller 'nu kanske jag inte ska börja prata' eller ja [fnissar] /.../ jag var henne nära. Det var lite svårt att veta /.../ Och det var ju också så där 'ja, men nu ringde jag ju för tre veckor sen' [fnissar] 'kan jag ringa nu?' Det fanns inget uttalat.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Sammanfattningsvis beskrev informanterna upplevelser av att andra som hade tagit emot deras berättelser om övergrepp ibland hade reagerat och bemött dem på ett sätt som hade försvårat för dem att bearbeta sina övergreppsupplevelser och sin tro. Detta gjorde att de ibland upplevde att de inte hade fått den hjälp de behövde.

Flera informanter beskrev upplevelser av att gott och ont hade förenklats av personer i kyrkan. Kyrkan hade avbildats som representant för det goda och det onda hade externaliserats till något utanför kyrkan. De hade inte upplevt att bemötandet riktades direkt mot dem, utan beskrev det snarare som normer. Dessa normer upplevde informanterna hade minskat utrymmet för dem själva att lida och att inte må bra i församlingen, vilket i sin tur hade gjort det svårt för informanterna att berätta om sina erfarenheter och problem.

Informanterna beskrev att de själva hade haft svårigheter att föra sina sexuella övergreppsupplevelser på tal av oro för negativa konsekvenser. Upplevt tabu kring sex och sexuella övergrepp i församling och kyrkan i stort samt upplevda svårigheter hos själavårdare att föra ämnena på tal hade försvårat ytterligare.

Flera informanter upplevde att de hade fått tala om sina övergrepp, men att ansvaret för att komma vidare hade lagts på dem själva och att lösningen hade presenterats som att tro, förlåta, glömma och gå vidare. Detta hade upplevts som kravfyllt, förenklande och som att ansvaret främst låg på dem själva. Några informanter beskrev ett motsatt behov av att ifrågasätta och problematisera till exempel tron, förlåtelsen, Gud och relationer i församlingen.

Flera informanter beskrev också att de hade upplevt att deras övergreppsupplevelser ifrågasatts eller tystats ned eller att de själva hade ignorerats eller frysts ut från församlingar. De upplevde att deras övergreppsupplevelser inte hade fått finnas och att deras berättelser hade riskerat att skada enskilda individer eller församlingar.

Samtliga informanter beskrev slutligen upplevelser av att ha blivit bemötta på ett sätt som gett dem möjlighet att bearbeta sina övergreppsupplevelser och att utforska sin tro. Detta bemötande kännetecknades av utforskande istället för nedtystande, frågande istället för skuldbeläggande och personligt istället för distanserat förhållningssätt. Informanterna framhöll också själavårdens betydelse för samtal om tro, men också för samtal om existentiella teman eller övergreppsupplevelser. Själavårdaren sågs också som betydelsefull för att få informantens övergreppsupplevelser bekräftade av en representant från kyrkans värld.

3. Individen och kyrkan

Det tredje temat rör hur informanterna beskrev sina relationer till församlingen och kyrkan. Ordet relation används här för att försöka fånga hur informanter beskrev sina känslor för och beteenden riktade mot församlingen och kyrkan i vidare bemärkelse. Tre olika slag av relaterande återfanns i analysen. Det första undertemat har fått namnet *Alienerad och avståndstagande* och innehåller beskrivningar av att vara främmande för, hysa ilska mot eller ha tagit avstånd från församlingen och kyrkan. Nästföljande undertema har benämnts *Bunden och beroende* och rör beskrivningar av att vara fast i församlingen eller inte ha någon annanstans att vända sig. Beskrivningar av känslor av tillhörighet till och att vid behov ha sökt sig till församlingen är placerade i det tredje och sista undertemat, *Behöva och tillhöra*. Samma informant kunde beskriva fler än ett av dessa slag av relaterande; antingen flera under samma tid eller under olika perioder av sitt liv.

3.1 Alienerad och avståndstagande. Flera informanter beskrev att de, till följd av dels konsekvenser av de sexuella övergrepp de hade utsatts för, dels hur de upplevde att de hade blivit bemötta, hade blivit så besvikna och arga på eller kritiska mot församlingen att de hade tagit avstånd från eller inte längre kände sig hemma i kyrkan. Dessa känslor hade riktats mot enskilda kyrkliga företrädare, enskilda församlingar eller mot kyrkan i stort. Den negativa synen på kyrkan utgjorde också ett hinder mot att engagera sig eller att på nytt söka hjälp i församlingen.

”Jag menar sen är det, jag har absolut inget förtroende eller respekt för ledare.

Tyvärr, alltså det är jättedumt att dra alla över en kant. Men kyrkliga ledare, det är liksom noll. När de säger saker så liksom bara 'jaha ja, visst' [fnissar] Det är tyvärr. Förhoppningsvis så kommer jag väl kanske att få tillbaka lite, någon dag ... Men det /.../ blir att jag har dragit dem över en kant.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Ett par informanter var kritiska mot eller hade svårt att finna sig till rätta i vissa slag av församlingar. Dessa församlingar tenderade att tillhöra samfund som beskrevs som mer värdekonservativa eller högkyrkliga.

”... så var jag faktiskt på en katolsk mässa /.../ för lite mer än ett år sen. För då, då var jag på, på skärtorsdagen, på en mässa... Jag kände mig bara lite så där 'off' där, så jag gick därifrån ganska fort. Så jag har lite svårt att hitta rätt i, tror jag. /.../ Jag har lite svårt för, det som jag ändå förknippar med min barn-dom då, alltså den här /.../ konservativa lite högkyrkliga /.../ miljön, den har jag svårt för, och ... det språket, det har jag svårt för.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter beskrev kyrkliga ritualer eller budskap som ekande tomma. Detta förde med sig känslor av att vara exkluderad från eller främmande inför kyrkan.

”... det pratas mycket med att 'alla är välkomna till kyrkan', att kyrkan går ut mycket med det att man är välkommen i församlingen och att /.../ vi är tillsammans och så vidare, men så är det ju inte alls. Det är ju /.../ inte lätt, om man aldrig har varit, att gå in i en församling alltså, man känner ju precis om man får vara med eller inte får med ...” (Kvinna, Svenska kyrkan)

De flesta av informanterna beskrev en önskan om att få tillhöra en församling eller kristen gemenskap. Ett par informanter beskrev dock att de hade tagit avstånd från församlingen eller kyrkan i stort men inte från Gud. En informant framhöll relationen till Gud som mer betydelsefull än relationen till Svenska kyrkan för att bearbeta sina erfarenheter.

”Jag tänker så här 'nä ... vad är det han sjunger, 'I'm breaking up with God', men det har jag inte gjort. Jag har inte brutit upp med Gud, men jag har brutit med institutionen, Svenska kyrkan, på nåt sätt. Men alltså det här, mina synder, för jag är en stor syndare. Men de synderna, de är mellan Gud och mig ... Men inte med några präster... Nu säger jag präster, därför jag hade ju så dåliga erfarenheter, ungefär så är det. Jag har till och med funderat på att gå ur Svenska kyrkan.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

3.2 Bunden och beroende. De flesta informanter var uppvuxna i en kristen miljö, vilket på olika sätt hade skapat upplevelser av att vara bunden till eller beroende av sina församlingar. Dessa band eller beroenden utgjordes av föräldrars engagemang, upplevda förpliktelser, egna känslomässiga behov eller på grund av att själv inte ha vågat söka sig någon annanstans för att få andliga, sociala eller psykologiska behov tillgodosedda. För de som hade vuxit upp i troende familjer var det naturligt att söka sig till församlingen för att få hjälp och stöd med upplevelserna av att ha blivit utsatta för sexuella övergrepp. Flera informanter beskrev att de inte hade sett någon annanstans att vända sig till för att få hjälp

eller för att få träffa andra människor; särskilt när de varit barn.

”... jaa, det är ju märkligt nu när jag tänker på det efteråt /.../ då kunde jag ju tänkt så här 'nää, men folk i kyrkan kan man ju inte lita på', då går man ju inte till kyrkan och berättar det här. Men så tänker ju inte en 13-, 14-åring. Jag tänkte nog mer så här 'men var får man hjälp?' Ja, men det ska ju föreställa då att man får hjälp i en kyrka /.../ jag kan inte förklara varför jag gick till kyrkan.” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Flera informanter uttryckte att de tack vare upplevelsen av att vara bunden till kyrkan hade undkommit svåra hemförhållanden och fått uppleva en tillhörighet samt trygghet. Några informanter beskrev dock att de hade gått till församlingen för att slippa att vara ensamma och otrygga, men att de samtidigt hade brottats med upplevelser av att vara utanför.

”... vissa gånger är det väl mer ... Ja, ja men lite påfrestande att /.../ alla liksom tar för givet att man är en utav dem, fast jag egentligen själv känner att 'det är jag kanske inte längre' /.../ Men som sagt, jag går ju hellre dit än att inte gå dit. Annars vet jag inte vem jag skulle umgås med, eller då hade jag ju varit helt ensam...” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

3.3 Behöva och tillhöra. Flera informanter upplevde en tillhörighet till kyrkan, aningen till en enskild församling eller till en universell kristen gemenskap. Det fanns också berättelser om ett behov av att bli sedd, att få stöd och att få möjlighet att tala om och bearbeta sina övergreppsupplevelser i ett religiöst sammanhang. En del informanter beskrev att församlingen också hade erbjudit en väg ut ur en försummande eller destruktiv hemmiljö.

”Och sen i och med att jag började jobba i kyrkan som tonåring, så möttes jag av en helt annan värme än vad jag någonsin hade gjort. /.../ Men ... jag tror också att den värme från arbetskompisar, att jag kom in i en sund, alltså ändå relativt sund miljö, även om den är formad i sin kultur så var det ändå någonstans en omsorg mot det jag hade kommit ur som har gett mig en stabilitet att ta mig igenom saker sen.” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

Flera informanter beskrev att de hade upplevt motstridiga känslor gentemot kyrkan. Dels beskrev de upplevelser av att vara kritisk till eller främmande inför vissa aspekter av församlingen eller kyrkan, dels uttryckte de känslor av att höra hemma, av trygghet och av att vilja vara kvar i församlingen och kyrkan.

”... Jag vet ju att det var ju några år när jag verkligen funderade alltså, det är ju 'vad tror jag egentligen?' och det gör jag fortfarande men jag har landat tillbaka i nån slags känsla att, jo men jag tror faktiskt, jag har en tro som finns kvar och, jag är hemma i, i dom här sammanhangen och jag vill vara det men ett tag var det så att jag ... jobbigt för mig att gå i kyrkan och jag var väldigt ifrågasättande och kritisk ...” (Kvinna, Svenska kyrkan)

Några informanter beskrev församlingen som ett socialt sammanhang dit de kunde söka sig för att mätta olika slag av sociala behov; till exempel uppleva en gemenskap och

trygghet eller att bli sedd och bekräftad. I dessa beskrivningar var församlingen en viktig plats också av andra skäl än andliga eller religiösa. Hur ofta informanterna sökte sig till församlingen varierade från sällan till ofta. Ett par informanter arbetade också på olika sätt inom en församling.

”Det är, jag går alltså här i [stad] /.../ lite till [lokal frikyrkoförsamling] någon gång lite grann [annan frikyrkoförsamling]. Men det är enbart för att träffa folk, eller så här, för det är där jag ... känner folk” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

De flesta informanter hade fått kontakt med själavården via församlingen. Samtidigt uttryckte flera informanter att det var svårt att be om hjälp. Lösningen blev många gånger ett slags kompromiss: informanterna sökte sig till församlingen utan att våga be om hjälp, men blev uppfångade och vägleda av personer i församlingen som uppmärksammade att de inte mådde bra.

”Och så tänkte jag att 'ja ja, men jag gör det här då, jag testar det är då. Jag går till kyrkan'. /.../ Och det är klart att kommer nån vecka efter vecka och sitter och gråter [skrattar]. Alltså, det var nog rätt uppenbart att jag inte mådde så bra, så det hade väl krävts mycket social inkompetens för att inte se det [skrattar]. Men /.../ det fanns ju också ett system för det, det fanns liksom 'ja men då har vi de här människorna som man kan prata med', det fanns en organisation...” (Kvinna, Frikyrkorörelsen)

För att summera så fanns både positiva och negativa relateranden till församlingen och kyrkan i informanternas beskrivningar. Informanter beskrev upplevelser av tillhörighet till och engagemang i församlingen, men också upplevelser av att vara främmande inför eller att de hade tagit avstånd från församlingar eller från kyrkan i stort.

De tre olika beskrivningarna av informanternas relation till församlingen kan också beskrivas som tre olika känsloupplevelser gentemot församlingen; känslor av alienation, ambivalens eller tillhörighet. De olika känslorna kan också relateras till tre olika reaktioner gentemot församlingen; undvika, vara beroende av eller att söka upp. Ofta kunde fler än en känsloupplevelse eller ett reaktionsmönster återfinnas hos en och samma informant.

Diskussion

Mitt syfte med detta arbete var att undersöka hur troende personer som har utsatts för sexuella övergrepp talar om sina erfarenheter av tro, Gud och mötet med kyrkliga företrädare och övriga församlingsmedlemmar. Diskussionen inleds med att de huvudsakliga resultaten kopplas till befintlig forskning. Först diskuteras relationen mellan informanternas sexuella övergreppsupplevelser och deras beskrivningar av sin andlighet och religiositet. I denna del är det huvudteman ett och tre som diskuteras. Därefter diskuteras informanternas upplevelser av bemötande från kyrkliga företrädare och andra församlingsmedlemmar. I denna del är det huvudtema två som diskuteras. Till sist diskuteras val av metod och studiens begränsningar.

Andlighet och relation till Gud. Beskrivningarna av tron och bilden av Gud var

ofta ambivalenta och mångsidiga. Samtliga informanter beskrev hur de hade kämpat med sin tro och sin bild av Gud samt hur deras tro och bild av Gud hade genomgått förändringar under deras liv. Ett par informanter beskrev hur de hade stärkts i sin tro av att tillsammans med sjuåvårdare ha utmanat och förändrat delar av sin tro. Flera informanter beskrev att deras tro hade påverkats negativt och att de själva upplevt sig svikna, bestraffade eller övergivna av Gud. Några informanter uppgav att de under olika perioder i sina liv också hade försökt dra sig undan från Gud eller tvekat till att kalla sig själv troende. Upplevelserna av att vara bestraffad och övergiven av Gud speglar den maktlöshet, övergivenhet och bestraffning som personer som har utsatts för sexuella övergrepp, i synnerhet som barn i relation till sina föräldrar, kan uppleva (Finkelhor & Browne, 1985). Det ger stöd åt teorier om likheter i individens relationer till Gud och till den eller de personer som har begått de sexuella övergreppen (Granqvist, 1998). Möjligen skulle relationen till Gud kunna som en projektyta för och ett forum att bearbeta frågor om tillit och trygghet inom ramen för individens andlighet och religiositet.

Flera informanter förmedlade ett behov av att bejaka en ambivalens i förhållande till bilden av Gud, till exempel genom att ifrågasätta Guds godhet, att utforska nya sidor av Gud samt att reflektera över hur Gud hade beskrivits och hur Gud kunde beskrivas. Samtliga informanter beskrev att de hade fått hjälp med detta i sjuåvård. Det kan tänkas att de sexuella övergreppsupplevelserna för dessa informanter medförde ett behov av att öppna upp, ifrågasätta och att förändra bilden av Gud för att kunna bevara tron på Gud. Ett par informanter beskrev en annan strategi med hjälp av vilken de hade lyckats bevara en bild av Gud som god. Detta var genom att hålla Gud ”utanför” övergreppsupplevelserna och låta Gud representera det som är gott. Ett par informanter beskrev relationen till Gud som känslomässig snarare än intellektuell; de beskrev att de försökte hålla Gud ”utanför” teologiska frågeställningar. Dessa olika strategier vittnar om ett behov av att bevara en relation till Gud trots sexuella övergreppsupplevelser. Strategierna är i linje med Kennedys och Dreblings (2002) samt Kanes, Chestons och Greers (1993) rön om att sexuella övergreppsupplevelser kan leda till ett ifrågasättande av Gud och till upplevelser av Gud som bestraffande, men att sexuella övergreppsupplevelser inte nödvändigtvis behöver leda till en distansering från Gud. Denna ambivalens visade sig också i flera informanters beskrivningar av en återkomst till tron som om den var något olöst som var angeläget för dem att lösa.

Informanterna förmedlade att de, för att kunna behålla sin tro, behövde ges möjlighet att tvivla. Informanternas behov av att ifrågasätta och utforska sin bild av Gud och sin tro har bland annat diskuterats av Smith (2004) som har framfört att trauma skakar om den andliges trosuppfattningar och leder till ett sökande efter en andlighet som kan inkludera och göra de sexuella övergreppsupplevelserna meningsfulla. Informanternas beskrivningar förmedlade en bild av ett ihärdigt återvändande till tron för att inkludera de sexuella övergreppsupplevelserna inom sin tro. Flera informanter gav också uttryck för att de hade stärkts i sin tro eller att de hade fått en fördjupad tro till följd av att i sjuåvård få tvivla och att ifrågasätta aspekter av sin andlighet eller religiositet.

Religiositet och relation till kyrkan. Informanternas religiositet och beskrivningar av församlingen och kyrkan präglades också av ambivalens och variation i likhet med informanternas andlighet och relation till Gud. Dock beskrev informanterna kyrkan mer negativt och flera informanter beskrev att de under olika perioder av sina liv upphört med att gå till kyrkan. Detta överensstämmer med flera studier (till exempel Bierman, 2005; Kane,

Cheston & Greer, 1993) som har visat på en ökad andlighet men en minskad tillit till och engagemang i församlingen hos den som har varit utsatt för sexuella övergrepp. Det är möjligt att flera informanternas upplevelser av att ha blivit misstänkliggjorda eller ignorerade av personer i församlingen kan vara en förklaring. En annan tänkbar förklaring är att kristna utövar sin andlighet och/eller religiositet i högre grad enskilt och i mindre grad i kyrkor idag och att informanternas behov av att ha en kyrka att gå till därmed var mindre. Ett undantag är själavård som samtliga informanter hade sökt sig till, flera av dem vid upprepade tillfällen, och flera upplevde att själavården hade fyllt en viktig funktion i bearbetningen av övergreppsupplevelserna. Att söka upp själavård kan ses både som ett närmande till församlingen, eftersom själavården ofta betraktas som en del av församlingsvården, men kan också ses som att hålla sociala och rituella aspekter av församlingen på avstånd (Bergstrand, 2005).

Flera informanter beskrev att de hade separerat Gud från kyrka; ett par av dem beskrev att de hade tagit avstånd från församlingen, men inte från Gud. Det är möjligt att informanterna genom att separera Gud från kyrkan hade kunnat bevara en relation till Gud där de hade kunnat vända sig till Gud medan känslor av ilska och besvikelse riktades mot församlingen eller kyrkan istället för mot Gud. Att vara arg på eller ta avstånd från församlingar kunde dock vara smärtsamt och de flesta informanter gav uttryck för att församlingen var viktig för hur de såg på sig själva som troende. Sammantaget tycks sexuella övergreppsupplevelser hos troende innebära ett behov av att kanalisera känslor av ilska mot någon eller flera aspekter av tron, antingen mot Gud, mot kyrkan eller mot både Gud och kyrkan. Detta är också i linje med Kane, Cheston och Greers (1993) forskning om behovet hos personer som har utsatts för sexuella övergrepp att komma i kontakt med och uttrycka ilska.

En iakttagelse jag har gjort som kan vara värd att dröja vid är att de tre slag av relationer till församlingen och kyrkan som framkom i analysen uppvisar vissa likheter med tre av de fyra anknytningsrelationer som barnet kan forma till sina anknytningspersoner enligt anknytningsteorin. Anknytningsteorin utgår ifrån att barnets relation till sina primära anknytningspersoner – oftast men inte alltid barnets föräldrar – formas av hur deras behov av närhet och trygghet tillfredsställs (Broberg et al., 2006). Det fanns beskrivningar av att inte behöva eller vara främmande inför församlingen, i likhet med en otrygg undvikande anknytning. Det fanns också beskrivningar av att uppleva sig vara bunden till eller beroende av församlingen, inte olikt en otrygg ambivalent anknytning. Till sist, fanns det också beskrivningar av att vid behov söka upp församlingen och av församlingen som en trygg plats, vilket liknar en trygg anknytning.

Sammantaget beskrevs sexuella övergreppsupplevelser ha haft en negativ påverkan på informanternas andlighet och religiositet, men en ”aktiverande” påverkan på informanternas andlighet. Detta resultat indikerar dels att sexuella övergrepp väcker behov hos de som har blivit utsatta av att samtala om andliga frågor (Ganje-Fling & McCarthy, 1996), dels att både själavårdare och icke-kyrkliga vårdarbetare behöver ha kunskap och beredskap för att kunna möta dessa behov.

Andliga/religiösa copingstrategier. Informanterna gav flera exempel på att ha använt sig av både så kallade positiva och negativa andliga/religiösa copingstrategier för att hantera och bearbeta sexuella övergreppsupplevelser. Både positiva och negativa former av andlig/religiös coping kunde dessutom återfinnas i beskrivningar hos en och samma infor-

mant, men olika strategier hade använts under olika perioder av livet.

Exempel på användning av positiva andliga/religiösa copingstrategier är att ha sökt sig till själavård och församlingar för trygghet eller för att få hjälp, vilket samtliga informanter hade gjort. Detta hade inneburit möjligheter att samtala om andliga frågor, att få sina övergreppsupplevelser bekräftade av kyrkliga företrädare eller att försöka förstå sina övergreppsupplevelser utifrån kristna begrepp och i ett kristet sammanhang där Gud upplevdes vara närvarande. Flera informanter beskrev att dessa strategier hade varit värdefulla för att bearbeta de sexuella övergreppsupplevelserna och tron. Detta är i linje med forskning som har visat att positiva andliga/religiösa copingstrategier kan medverka till psykisk hälsa och andlig tillfredsställelse (Hill & Pargament, 2003). Informanternas ansträngningar för att få tala om andliga frågor och bli lyssnade på av kyrkliga företrädare visar på den centrala roll som deras andlighet och religiositet. Det visar också på behovet av att inkludera sina övergreppsupplevelser i sin andlighet, till exempel bilden av Gud och att få dem accepterade av andra troende.

Informanterna gav också exempel på att ha använt sig av negativa andliga/religiösa copingstrategier. Sådana exempel var att inte längre kalla sig troende, att ifrågasätta eller att ta avstånd från Gud eller att försöka dra sig undan från eller sluta att gå till församlingen. Huruvida användning av negativa andliga/religiösa copingstrategier hade underlättat eller om de hade försvårat för informanterna att bearbeta sina sexuella övergreppsupplevelser var oklart. Gerber, Boals och Schuettler (2011) har argumenterat för att betydelsen av en andlig/religiös copingstrategi för allmänt och andligt välmående är avhängigt individuella och situationella omständigheter. Min analys visar att en sådan omständighet skulle kunna vara den utsträckning i vilken copingstrategin gjorde det möjligt för informanten att bearbeta sina sexuella övergreppsupplevelser och formulera en andlighet och religiositet som kunde inrymma de sexuella övergreppsupplevelserna. Exempelvis beskrev ett par informanter hur de hade lämnat kristna miljöer med värderingar eller ett bemötande som hade varit destruktivt för dem eller så hade de tagit avstånd från förgivettagna bilder av Gud. Detta lämnande och avståndstagande kunde så småningom mynna ut i ett närmande av andra kristna miljöer och bilder av Gud. Informanternas rörelse mellan tvivel och tro kan också ses som uttryck för en rörelse mellan positiva och negativa andliga/religiösa copingstrategier. Det är således svårt att avgöra vid vilken tidpunkt i en individs liv som en copingstrategi, som använts vid en given tidpunkt eller under en given tidsperiod, varit konstruktiv eller destruktiv för individen.

Följdaktligen indikerar analysen att det är belagt med vissa svårigheter att studera negativa och positiva andliga/religiösa copingstrategier som separata handlingar oberoende av varandra och av de sammanhang där de utförs. Analysen indikerar också att det kan vara svårt att avgöra vad som är en andlig/religiös copingstrategi för att hantera sexuella övergrepp och vad som är påverkan av sexuella övergrepp på andlighet eller religiositet. Som Kennedy och Drebing (2002) har argumenterat för så pekar det mot att det behövs begrepp som kan beskriva dynamiken och ömsesidigheten i relationen mellan sexuella övergrepp å ena sidan och andlighet och religiositet å den andra. Dock har det utifrån min analys inte varit möjligt att formulera alternativa begrepp som har kunnat fånga komplexiteten och dynamiken i relationerna mellan andlighet, religiositet och sexuella övergreppsupplevelser.

Upplevelser av bemötande. I denna andra del av diskussionen kommer jag att diskutera det andra huvudtemat. Detta huvudtema berörde informanternas upplevelser av be-

mötande från kyrkliga företrädare och övriga församlingsmedlemmar.

Informanterna beskrev det som svårt att berätta om sexuella övergrepp i själavård eller i andra religiösa sammanhang. På grund av deras övergreppsupplevelser hade de svårigheter att lita på andra, att hävda sig själva och att träda in i rollen som hjälpsökande samt rikta förväntningar mot andra. De brottades också med känslor av skam och skuld knutna till övergreppsupplevelserna. Flera informanter beskrev att de hade upplevt en osäkerhet över hur deras övergreppsberättelser skulle tas emot. Vid flera tillfällen hade informanterna valt att inte berätta. Detta är i linje med Sorsolis, Kia-Keatings och Grossmans (2008) intervjustudie där män som hade utsatts för sexuella övergrepp som barn hade valt att inte berätta av rädsla för att bli bemötta på ett negativt sätt. Samtliga informanter som deltog i detta arbete beskrev dock att de hade blivit bemötta på ett sätt som de upplevde hade underlättat för dem att bearbeta sina övergreppsupplevelser och sin tro. Redmond (1989) har lyft fram att de som har utsatts för sexuella övergrepp behöver hjälp att utforska samtliga svåra och komplexa känslor som övergreppen kan ge upphov till, till exempel ilska, sorg och skuld. Ett sådant förhållningssätt är i linje med det slag av bemötande som informanterna upplevde underlättade bearbetning av deras övergreppsupplevelser och sin tro.

Utöver de positiva erfarenheterna av bemötande beskrev nästan samtliga informanter också erfarenheter av ett bemötande som hade försvårat för dem att bearbeta sina övergreppsupplevelser och sin tro. Exempelvis erfarenheter av att kyrkliga företrädare eller församlingsmedlemmar hade reagerat på deras berättelser med att minimera, att ställa krav, misstänkliggöra, ta ställning för personen som hade begått de sexuella övergreppen och i enstaka fall med att ignorera eller frysa ut dem från församlingen eller organisationen. Liknande reaktioner har rapporterats i andra studier (Denov, 2003; Farrell, 2009; Flynn, 2008). Utöver dessa reaktioner upplevde också några informanter att de hade stött på normer och värderingar i församlingar som indirekt hade försvårat för dem att berätta och få hjälp med att bearbeta sina sexuella övergreppsupplevelser. Också detta är i linje med tidigare studier som har rapporterat om normer, symboler och värderingar inom kyrkan som kan försvåra för personer som har utsatts för sexuella övergrepp att bearbeta sina övergreppsupplevelser (Doyle, 2009; Farrell, 2009; Redmond, 1989). Det tycks alltså som att personer som har utsatts för sexuella övergrepp och som söker hjälp och stöd i församlingen löper en risk att bli bemötta på ett sätt som inte upplevs som hjälpande. Sexuella övergreppsberättelser förefaller utmana företrädare för och normer samt värderingar i kyrkan, något som i sin tur tycks försvåra för personer inom kyrkan att hjälpa de som har blivit utsatta för sexuella övergrepp. Jag har under arbetets gång blivit intresserad av att förstå processerna bakom denna ”utmaning” och kommer därför nedan att diskutera på vilka sätt sexuella övergreppsberättelser kan vara utmanande för personer inom kyrkan och hur utmaningen kan påverka de som har blivit utsatta och de som försöker hjälpa.

Det svåra samtalsämnet. I en studie av pastorers och prästers upplevelser av själavård med personer som har utsatts för sexuella övergrepp beskrev flera av informanterna sexuella övergrepp som ett svårare samtalsämne än döden (Rudolfsson & Tidefors, 2013). De beskrev känslor av osäkerhet inför att lyssna till berättelser om sexuella övergrepp vilket fick dem att skydda sig själva, exempelvis genom att ifrågasätta berättelserna eller att inte ställa frågor om dem. Prästerna och pastorerna upplevde också att de stod ensamma och utan stöd från församlingen och omgivande samhälle i samtal med personer som har utsatts för sexuella övergrepp. I kontrast fanns också beskrivningar av att vilja och att för-

söka hjälpa konfidenten samt beskrivningar av en övertygelse att personer som har utsatts för sexuella övergrepp kan behöva självvård på grund av de andliga och existentiella frågor som sexuella övergrepp kan väcka (Rudolfsson & Tidefors, 2013). Det bemötande som beskrevs av informanterna i denna studie antyder en liknande ambivalens hos självvårdare, det vill säga den mellan att vilja skydda sig själv och att vilja lyssna och hjälpa. Informanternas negativa självvårdserfarenheter handlade framförallt om upplevelser av att det svåra samtalet inte hade kommit till stånd eller av att inte ha blivit trodd. I riktlinjer från Svenska kyrkan (2011) och Sveriges etiska råd (2003) till kyrkoanställda och frivilligarbetare vad gäller arbete med sexuella övergrepp lyfts bland annat fram vikten av kunskap och öppenhet. Detta till trots uttryckte flera informanter att de som mötte dem saknade kunskap om sexuella övergrepp. De hade också upplevelser av ett tabu i kyrkan kring sex och att ha blivit utsatt för sexuella övergrepp. Det förefaller alltså finnas ett glapp mellan kyrkosamfundens riktlinjer vad gäller arbete med sexuella övergrepp och upplevelser av stöd från församlingen, både hos personer som har utsatts och för de som möter personer som har utsatts för sexuella övergrepp. Dessutom har forskning visat att personer som har utsatts för sexuella övergrepp också har svårt att berätta och tala om sina upplevelser i sammanhang utanför församlingen (se till exempel Denov, 2003). Fram tonar en bild av att både konfidenten som berättar och de som lyssnar kan uppleva sig vara utlämnade till att själva närma sig ett samtalsämne som båda parter inte upplever sig vara kapabla att hantera på egen hand.

Bilder av kyrkan. Flera informanter beskrev upplevelser av att ha kommit i kontakt med en bild av kyrkan baserad på föreställningar om olikhet mellan den egna församlingen eller kyrkan i stort, och omvärlden, i vilka kyrkan representerade det goda och ondska förledades till omvärlden. Mönstret återfinns också i en fallstudie med en man som hade utsatts för sexuella övergrepp. Han beskrev en ”vi-mot-dom”-attityd från kyrkan gentemot omvärlden, där ”dom” fördömdes, vilket begränsade mannens kontakt med omvärlden (Andersen, 2005). Bilden av kyrkan som särskil(j)d och god upplevdes som missvisande och hade försvårat för informanterna i denna studie att berätta om sina erfarenheter, ge uttryck för sitt lidande och att uttrycka tvivel på sin tro. Utifrån sina erfarenheter uttryckte flera informanter önskemål om en öppen relation mellan samhälle och kyrka, exempelvis ett öppet samtal om sexuella övergrepp, mer kunskap i kyrkan om sexuella övergrepp och mer nyanserade samt problematiserande predikningar.

Kyrkans särart och godhet har diskuterats av Enstedt (2011) som har studerat delar av den debatt som ägde rum under mitten av 2000-talet inom den Svenska kyrkan. Denna debatt följde av beslutet att göra det möjligt för homosexuella par att välsignas inom den Svenska kyrkan. Ett argument som framfördes av präster som var motståndare till att välsigna homosexuella par var att kyrkan då skulle ge upp sin distinktion och sin alternativa position gentemot samhället. Genom att införa välsignelseakten blev, menade motståndarna, kyrkan en ”vindflöjel” (s. 246) i förhållande till samhället. Doyle (2009) har argumenterat för att katolska kyrkan identifierar sig och sina normer samt värderingar med en bild av en absolut och auktoritär guds natur och vilja, vilket skulle kunna ses som en motpol till den ”vindflöjel” som prästmotståndarna i Enstedts (2011) studie önskade att den Svenska kyrkan skulle undvika att bli. Båda två bilderna av kyrkan, å ena sidan som god och särskil(j)d, och å andra sidan som föränderlig eller reflexiv, återfinns i informanternas beskrivningar. Deras behov av att utforska och problematisera sin tro tycks ha fått större ut-

rymme i församlingar och hos självvårdare vars normer och värderingar kan sägas ha legat närmare normer och värderingar i det omgivande samhällets, till exempel av reflexivitet och jämställdhet (Enstedt, 2011; Yip, 2003). Ett par informanter upplevde att symboler och ritualer i kyrkan eller auktoritära ageranden från kyrkliga företrädare hade påmint dem om övergreppen. Personer som har utsatts för sexuella övergrepp kan ha svårigheter att lita på auktoriteter (Ganje-Fling & McCarthy, 1996) och kan brottas med upplevelser av att vara maktlösa och att inte kunna stå upp för sig själva (Finkelhor & Browne, 1985). Sexuella övergreppsupplevelser kan således skapa behov av att utmana, problematisera och utforska uttryck för auktoritet och det absoluta i bilder av kyrkan, kyrkliga företrädare och Gud. Kanske behöver detta utforskande ske tillsammans med en person som innehar roller associerade med makt och auktoritet, exempelvis självvårdare. Detta medför i sin tur att självvårdare behöver ha förståelse för de specifika behov som personer som har varit utsatta för sexuella övergrepp kan ha och de relationella konsekvenser som sådana behov kan ge upphov till i självvård.

Den kristna ”läran”. Flera informanter beskrev upplevelser att ha blivit bemötta med en föreställning att tro, att utföra kristna ritualer, bejaka kristna budskap, älska, vara glad, glömma, förlåta och gå vidare bara genom att utföras skulle hjälpa dem att bearbeta sina övergreppsupplevelser och/eller för att tillhöra gemenskapen. Dessa normer och värderingar upplevde informanterna vara viktiga komponenter i bilden av den kristna ”läran” och vad det innebär att vara kristen. Flera informanter uttryckte också önskemål om att leva upp till dessa, till exempel att tro, att förlåta och att gå vidare. I kraft av att de emellanåt framställdes som krav och som att de var sanna och läkande i sig själva, hade de dock uppfattats som försvårande och som ett hinder för informanterna att bearbeta sina övergreppsupplevelser. Dessa beskrivningar är i linje med hur flera pastorer och präster i en studie beskrev att de var beredda att möta personer som har varit utsatta för sexuella övergrepp, samtidigt som de inte hade reflekterat över om de var beredda och skattade sin kunskapsnivå som låg (Rudolfsson & Tidefors, 2009). Det kan tyda på att präster och pastorer tenderar att förlita sig på Gud, på sin tro och på att uppmuntra ett kristet levnadssätt. En informant beskrev i linje med detta att hon på grund av självvårdarens förtröstan på Gud hade upplevt sig bli lämnad ensam att hantera sina reaktioner på självvårdssamtalen. Det är möjligt att en alltför stark tillit och tilltro till Gud, tron och levnadssätt skulle kunna försvåra för präster, pastorer och andra församlingsmedlemmar att förstå de personliga andliga behoven hos varje enskild person som har utsatts för sexuella övergrepp. Det är dessutom möjligt att kunskap, reflektion och självkritik riskerar att minska i betydelse i kyrkliga miljöer med alltför stark förlitan på Gud och där kyrkliga normer och värderingar framhålls som absoluta och läkande i sig själva. Möjligen kan denna förlitan förstärka en bild av att det inom kyrkan finns tillräckliga förutsättningar för att hantera problem inom kyrkan och att möjligheter till extern hjälp, t ex från polisen, eller extern kunskap, t ex om sexuella övergrepp, riskerar att underskattas av kyrkliga företrädare och andra församlingsmedlemmar. Detta kan i sin tur göra det svårare att uppmärksamma och åtgärda brister i mötet med personer som har utsatts för sexuella övergrepp och för de personer som har utsatts att få den hjälp de behöver. Förlitan på Gud kan också fungera som en copingstrategi hos personer som har utsatts för sexuella övergrepp, i form av att konsekvenserna eller bearbetningen av övergreppen ”överläts” till Gud (Pargament, 1997). Att överläta makt till Gud eller till kyrkliga företrädare riskerar dock att hämma upplevelsen av att de själva kan påverka såväl sina övergreppsupp-

levelser som sin relation till Gud och till kyrkliga företrädare.

Informanterna beskrev också upplevelser av att vissa normer i kraft av sitt innehåll, till exempel tabu och osäkerhet att tala om sex och sexuella övergrepp, varit försvårande. Forskare har fört fram att det inom den kristna idétraditionen finns normer om sexuellt beteende som personer som har utsatts för sexuella övergrepp kan sägas ha misslyckats med att leva upp till. Exempel på sådana normer är att bevara kvinnans oskuld (Redmond, 1989), att sex utanför ramen för heterosexuella äktenskap är synd (Doyle, 2009), bilden av föräktenskapliga sexuella aktiviteter som riskabla (Haglund & Fehring, 1998; Kennedy & Whitlock, 1997; Wallace & Forman, 1998) och associationen av sexuella aktiviteter med skuld (Haglund, Cheever, German & Philpot, 1998). För personer som har utsatts för sexuella övergrepp kan normer av detta slag som förblir oproblematiserade förstärka upplevelser av stigma och känslor av skuld. Oproblematiserade normer om sexualitet i kyrkan kan i sin tur försvåra samtal om sexuella övergrepp inom ramen för ett andligt och religiöst sammanhang både för de personer som har utsatts och för de personer som lyssnar.

Gemenskap och normer. Bilder, normer och värderingar av de slag som informanterna beskrev influerar troende; inte framförallt i form av regler ovanifrån (Daugherty & Burger, 1984; Matyastik Baier & Wampler, 2008) utan genom att de återskapas i sociala processer där troende bidrar till, deltar i och upplever tillhörighet till kyrkliga gemenskaper (Bearman & Brückner, 2001). Kanske utmanade informanterna i kraft av att ha blivit utsatta för sexuella övergrepp de gemenskapande processer genom vilka vissa av dessa normer och värderingar återskapades? Kanske är det en förklaring till varför flera informanter upplevde känslor av förfrämmande och utanförskap i relation till andra medlemmar i församlingar. Flera informanter beskrev i linje med dessa resonemang att de i perioder hade dolt sina erfarenheter i utbyte mot att få uppleva trygghet i och tillhörighet till en kyrklig gemenskap. Personer som har varit med om traumatiska upplevelser kan ha svårt att sätta traumat åt sidan och anpassar sin världsbild efter sina upplevelser (Feiring, Taska & Lewis, 1996). Traumat kan ge upphov till en ”internaliserande” reaktionsstil (Romans et al., 1995) med upplevelser av till exempel maktlöshet och självanklagan (Finkelhor & Browne, 1985) samt skam och självstigmatisering (Feiring et al., 1996). Det kan således finnas en risk för att troende som har utsatts för sexuella övergrepp reagerar med att dölja dessa och anklaga sig själva för att övergreppen ägde rum. Detta kan i sin tur försvåra att ta initiativ till att få stöd och tröst från kristna gemenskaper, i synnerhet sådana kristna gemenskaper där varken sexuella övergrepp talas om eller normer och värderingar om sex och vad det innebär att vara kristen problematiseras.

Att själv bära. Flera informanter upplevde sig också emellanåt ha blivit lämnade ensamma både i förståelse av sina erfarenheter, och med hur konsekvenserna av erfarenheterna skulle lösas. Upplevelserna av krav på att exempelvis tro, glömma och förlåta antyder att orsakerna och lösningarna till informanternas problem emellanåt kan ha förskjutits från att vara en fråga om psykisk ohälsa eller andlig otillfredsställelse till en fråga om moral, livsstil eller religiös hängivenhet; en brist hos den som har blivit utsatt i hur den lever sitt liv eller är mot andra människor. Detta överensstämmer med vad Doyle (2009) beskrivit som en moraliserande attityd till sexuella övergrepp inom katolska kyrkan. Lösningen upphör på så vis att vara kyrkans problem, ansvar och uppgift; istället lämnas den enskilda ensam med att lösa problemet. Redmond (1989) har beskrivit att det inom den kristna idétraditionen har betraktats som en ”dygd” att lida och att den som lider har sig själv att skylla (se

också Doyle, 2009) samt att det har funnits ett krav på att förlåta. Bibliska uppmaningar som ”vänd andra kinden till” och ”älska din fiende” kan ses som exempel på detta. Uppmaningar till att älska och förlåta kan utmana upplevelsen av att ha rätt till att erkänna, uttrycka och ta sina negativa känslor, till exempel ilska, på allvar. Ilskan har betraktats som ett hinder istället för en förutsättning till läkande och helande (Kane, Cheston & Greer, 1993; Redmond, 1989). Personer som har utsatts för sexuella övergrepp, i synnerhet kvinnor, tenderar att anklaga sig själva för övergreppen (Alaggia, 2005), vilket kan ses som ett riktande av ilskan inåt istället för utåt. Flera informanter beskrev likartade upplevelser av att ilska riktad mot kyrkliga företrädare eller mot Gud inte hade uppmuntrats. De beskrev också hur utforskande, benämning och ifrågasättande i själavårdssamtal av negativa eller motstridiga känslor hade hjälpt dem. Exempelvis, en informant beskrev en upplevelse av att hennes själavårdare hade uppmuntrat henne att komma i kontakt med sin ilska och att bryta mot religiösa konventioner som hindrade informanten från att erkänna sin ilska.

Förlåtelse. Informanterna beskrev att de, trots de upplevda kraven på att förlåta, hade fått hjälp i själavård att formulera ett annat slags förlåtelse som tenderade att vara mer individuell än relationell; exempelvis att försöka förstå snarare än att försonas med den andre eller att kunna hantera oönskade begär efter att få hämnas. Det slaget av förlåtelse liknar det slag som Berecz med kollegor (Berecz, 2001; Helm, Cook & Berecz, 2005) har formulerat som att förlåta den eller de personer som har begått de sexuella övergreppen genom att upprätthålla en känslomässig och fysisk distans. Tutu och Tutu (2014) har argumenterat för behovet av förlåtelse. De menar att vi behöver förlåta för att kunna komma vidare och för att inte fjättras känslomässigt vid den andre. Tutu och Tutu (2014) syftar framförallt på att inte fjättras av känslor av ilska och hat gentemot den andre. Sådana beskrivningar gavs av ett par informanter som beskrev starka känslor av ilska och hat gentemot personen som hade begått de sexuella övergreppen; känslor som hade hindrat dem från att komma vidare. Flera informanter beskrev också att de hade försökt att få personen som hade begått de sexuella övergreppen att känna ånger och skuld, vilket kan ha fjättrat deras förlåtelse till dels denna persons känslomässiga tillstånd, dels att få till stånd en gemensam beskrivning av övergreppen. Tutus och Tutus (2014) ord om förlåtelse är representerade i informanternas upplevelser av dess nödvändighet, men är inte representerade i beskrivningarna av dess komplexitet. En alltför stark uppmuntran av förlåtelse riskerar att komma i konflikt med andra moraliska värden i samhället eller med individens självrespekt. Informanterna beskrev också att förlåtelsen var komplex såtillvida att den kunde vara riktad mot såväl personen som hade begått de sexuella övergreppen, som mot Gud, mot informanten själv eller mot personer som informanterna hade upplevt sig ha blivit negativt bemötta av. Dessutom kan förlåtelsen ses som en viktig aspekt i ett kristet levnadssätt. Informanternas förhållande till förlåtelsen exemplifierar således deras behov av att integrera sina övergreppsupplevelser inom ramen för deras tro; övergreppsupplevelserna gav förlåtelsen komplexitet, som också blev nödvändig delvis på grund av att de var troende.

Sammantaget finns det skäl till att hävda att berättelser om sexuella övergrepp utmanade vissa företrädare för och medlemmar i församlingen. Till exempel genom att övergreppsberättelser kunde väcka starka känslor hos den som lyssnade, hota gemenskapen i församlingen och utmana bilden av kyrkan som god samt vissa kyrkliga normer och värderingar som sanna och läkande i sig själva. Informanterna upplevde att bemötandet från vissa kyrkliga företrädare hade försvårat för dem att bearbeta sina övergreppsupplevelser och sin

tro. Informanterna förmedlade dock att deras behov var de motsatta; att utforska ambivalens och mångsidighet i övergreppsupplevelserna, i bilden av Gud, i sin tro och till kyrkan. Vissa kyrkliga företrädare, framförallt själavårdare, beskrevs ha kunnat möta dessa behov och också kunnat utmana statiska eller rigida föreställningar om tron som informanterna själva hade burit på. Det är möjligt att skillnaderna i bemötande mellan församlingsmedlemmar och själavårdaren kan förklaras av att det lidande och tvivel som övergreppsupplevelserna gav upphov till är en del i det själavårdande uppdraget och blev bättre mottaget av själavårdare än av medlemmar i en församling. I församlingar kan det visserligen finnas samtal om vissa former av lidande, till exempel Jesu lidande, men det lidande och tvivel som övergreppsupplevelser kan ge upphov till riskerar, som jag har argumenterat för, att utmana bilden av kyrkan som god och dess lära som sann.

Metoddiskussion och begränsningar

Det faktum att jag själv inte deltog i datainsamlingen kan ha varit både en fördel och en nackdel. En fördel skulle kunna vara att påverkan från informanterna blev mindre eller åtminstone på ett annat sätt än den interaktion som uppstod i läsningen av intervjutranskripten. En nackdel är att jag kan ha gått miste om viktiga betydelser nedlagda i informanternas intonationer, ansikts- och kroppsspråk samt andra icke-verbala uttryck som inte var tillgängliga i intervjutranskripten.

Det finns flera omständigheter omkring informanterna och deras erfarenheter som i andra studier har visat sig ha haft betydelse för individens andlighet, religiositet eller upplevt bemötande, men som antingen inte visade sig ha haft betydelse i min analys av materialet eller som inte varit möjligt att undersöka i denna studie. Ett exempel på det förstnämnda är betydelsen av trosinriktning eller trossamfund som inte framkom i analysen. Ett exempel på det sistnämnda är att de sexuella övergrepp som informanterna hade utsatts för varierade i frekvens, intensitet och varaktighet. En del informanter hade utsatts som barn, andra som vuxna. En del informanter hade utsatts av föräldrar eller föräldrafigurer, andra av en person de inte kände. Några samband med avseende på egenskaper i de sexuella övergreppen å ena sidan och upplevd andlighet, religiositet samt upplevt bemötande å den andra var dock inte möjligt att undersöka.

Det är värt att uppmärksamma att det emellanåt varit svårt att avgöra hur den specifika erfarenheten av att ha blivit utsatt för sexuella övergrepp påverkar talet om tro, Gud och kyrka. Till exempel var det ibland svårt att urskilja i materialet vilken effekt sexuella övergreppsupplevelserna hade oberoende av effekter från upplevt negativt bemötande i församlingen eller i själavården. Därtill finns det anledning att tro att för de informanter som hade utsatts för sexuella övergrepp inom familjen också kan ha funnits en familjedynamik som var dysfunktionell på andra sätt vilket i sin tur kan ha påverkat informanternas andlighet eller religiositet.

Samtliga informanter hade gått i själavård och flera hade gått i psykoterapi. Att ha sökt själavård var också en förutsättning för att få delta i forskningsprojektet och själavård var ett fokusområde i intervjuerna. Det är möjligt att det informanterna uttryckte om sin tro, om Gud och om kyrkan påverkades av att de hade gått i själavård. Informanternas erfaren-

heter av själavård och psykoterapi innebar också att de hade haft möjlighet att reflektera kring och bearbeta sina övergreppsupplevelser vilket kan ha påverkat hur de talade om sina erfarenheter och känslor. Hur troende som inte har gått i och som inte har haft möjlighet att reflektera över sina övergreppsupplevelser i själavård eller psykoterapi talar om sin tro, om Gud och om kyrkan var dock inte fokus i detta arbete.

Avslutande kommentarer

Kanske är det så att både troende som har utsatts för sexuella övergrepp och kyrkliga företrädare behöver utföra ett liknande slags arbete för att ta sig an sexuella övergreppsupplevelser i ett andligt och religiöst sammanhang. För att kunna behålla en tro behövde informanterna förändra den. Därför blev det naturligt en krock med förväntningar, normer och värderingar som informanterna upplevde framställdes som entydiga och där problematisering av bilden av kyrkan eller av innehållet i kristen lära saknades. Flera av informanterna hade behövt bejaka en ambivalens, mångtydighet och komplexitet genom att ifrågasätta, tvivla och utforska sin tro för att kunna bearbeta sina sexuella övergreppsupplevelser. Kanske behöver också kyrkliga företrädare bejaka ett förhållningssätt präglad av ambivalens, reflexivitet och föränderlighet i förhållande till komplexiteten och mångtydigheten i andliga frågor, bilden av kyrkan, kyrkans position i samhället samt kyrkans värderingar och normer för att kunna lyssna till och hjälpa personer som har utsatts för sexuella övergrepp.

Flera informanter beskrev hur de sexuella övergreppsupplevelserna hade väckt både psykologiska och andliga frågor. De saknade och efterfrågade kunskap och kompetens hos själavårdare att föra samtal om sexuella övergrepp och psykologiska frågeställningar och gav därmed uttryck för ett behov av en större öppenhet mellan kyrkan och samhället. Flera informanter beskrev dock också upplevelser av att inte ha någon annanstans än kyrkan att vända sig till för att få hjälp. De upplevde också att själavårdare och församlingarna förfogade över unik kunskap i sådana andliga frågor som deras övergreppsupplevelser hade väckt hos dem. De beskrev också upplevelser av att själavårdare ibland inte hade tagit sin betydelse eller sin kompetens i att föra samtal om andliga frågor på allvar. Församling och själavård kan bereda plats för ett samtal om andliga och existentiella frågor; ett erbjudande som är förhållandevis unikt i Sverige idag och som markerar församlingarnas och själavårdens särart i det svenska samhället.

Referenser

- Alaggia, R. (2005). Disclosing the trauma of child sexual abuse: A gender analysis. *Journal of Loss and Trauma, 10*, 453-470.
- Alexander, P. C. (1992). Application of attachment theory to the study of sexual abuse. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 60*, 185-195.
- Andersen, T. H. (2005). A particular case of the possible: Sexual abuse in adolescence – A story of overcoming. *Qualitative Social Work, 4*, 253-269.
- Bearman, P. S., & Brückner, H. (2001). Promising the future: Virginity pledges and first

- intercourse. *American Journal of Sociology*, 106, 859-912.
- Ben-Ezra, M., Palgi, Y., Sternberg, D., Berkley, D., Eldar, H., Glidai, Y., Moshe, L., & Shrira, A. (2010). Losing my religion: A preliminary study of changes in belief pattern after sexual assault. *Traumatology*, 16, 7-13.
- Berecz, J. M. (2001). All that glitters isn't gold: Bad forgiveness in counseling and preaching. *Pastoral Psychology*, 49, 253-275.
- Bergstrand, G. (2005). *Bikt, enskild själavård, tystnadsplikt – Vad menar vi egentligen?* Stockholm: Verbum.
- Bergstrand, G. (2014). *Själavård*. Hämtad 29 oktober, 2014, från <http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/lang/själavård>
- Bierman, A. (2005). The effects of childhood maltreatment on adult religiosity and spirituality: Rejecting God the father because of abusive fathers? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44, 349-359.
- Birgegard, A., & Granqvist, P. (2004). The correspondence between attachment to parents and God: Three experiments using subliminal separation cues. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30, 1122-1135.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3, 77-101.
- Broberg, A., Granqvist, P., Ivarsson, T., & Risholm Mothander, P. (2006). *Anknytningsteori. Betydelsen av nära känslomässiga relationer*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Bryant-Davis, T., Ellis, M. U., Burke-Maynard, E., Moon, N., Counts, P. A., & Anderson, G. (2012). Religiosity, spirituality, and trauma recovery in the lives of children and adolescents. *Professional Psychology: Research and Practice*, 43, 306-314.
- Bryant-Davis, T., Ullman, S. E., Tsong, Y., & Gobin, R. (2011). Surviving the storm: The role of social support and religious coping in sexual assault recovery of African American women. *Violence Against Women*, 17, 1601-1618.
- Bryant-Davis, T. & Wong, E. C. (2013). Faith to move mountains: Religious coping, spirituality, and interpersonal trauma recovery. *American Psychologist*, 68, 675-684.
- Cassibba, R., Granqvist, P., Constantini, A., & Gatto, S. (2008). Attachment and God representations among lay catholics, priests and religious: A matched comparison study based on the Adult Attachment Interview. *Developmental Psychology*, 44, 1753-1763.
- Chibnall, J. T., Wolf, A., & Duckro, P. N. (1998). A national survey of the sexual trauma experiences of catholic nuns. *Review of Religious Research*, 40, 142-167.
- Cutajar, M. C., Mullen, P. E., Ogloff, J. R. P., Thomas, S. D., Wells, D. L., & Spataro, J. (2010). Psychopathology in a large cohort of sexually abused children followed up to 43 years. *Child Abuse & Neglect*, 34, 813-822.
- Davis, D. E., Worthington, Jr., E. L., Hook, J. N., & Hill, P. C. (2013). Research on religion/spirituality and forgiveness: A meta-analytic review. *Journal of Religion and Spirituality*, 5, 233-241.
- Daugherty, L. R., & Burger, J. M. (1984). The influence of parents, church, and peers on the sexual attitudes and behaviors of college students. *Archives of Sexual Behavior*, 13, 351-359.
- Denov, M. S. (2003). To a safer place? Victims of sexual abuse by females and their dis-

- closures to professionals. *Child Abuse & Neglect*, 27, 47-61.
- Doxey, C., Jensen, L., & Jensen, J. (1997). The influence of religion on victims of childhood sexual abuse. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 7, 179-186.
- Doyle, T. P. (2009). The spiritual trauma experienced by victims of sexual abuse by catholic clergy. *Pastoral Psychology*, 58, 239-260.
- Elliott, D. M. (1994). The impact of Christian faith on the prevalence and sequelae of sexual abuse. *Journal of Interpersonal Violence*, 9, 95-108.
- Enstedt, D. (2011). *Detta är min kropp: Kristen tro, sexualitet och samlevnad*. Göteborg: Göteborgs universitet
- Farrell, D. P. (2009). Sexual abuse perpetrated by Roman Catholic priests and religious. *Mental Health, Religion & Culture*, 12, 39-53.
- Fehr, R., Gelfand, M. J., & Nag, M. (2010). The road to forgiveness: A meta-analytic synthesis of its situational and dispositional correlates. *American Psychological Bulletin*, 136, 894-914.
- Fehring, R. J., Cheever, K. H., German, K., & Philpot, C. (1998). Religiosity and sexual activity among older adolescents. *Journal of Religion and Health*, 37, 229-247.
- Feiring, C., Simon, V. A., & Cleland, C. M. (2009). Childhood sexual abuse, stigmatization, internalizing symptoms, and the development of sexual difficulties and dating aggression. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 77, 127-137.
- Feiring, C., Taska, L., & Lewis, M. (1996). A process model for understanding adaptation to sexual abuse: The role of shame in defining stigmatization. *Child Abuse & Neglect*, 20, 767-782.
- Finkelhor, D., Hotaling, G. T., Lewis, I. A., & Smith, C. (1989). Sexual abuse and its relationship to later sexual satisfaction, marital status, religion, and attitudes. *Journal of Interpersonal Violence*, 4, 379-399.
- Flynn, K. A. (2008). In their own voices: Women who were sexually abused by members of the clergy. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17, 216-237.
- Galea, M. (2008). The impact of child abuse on the psycho-spiritual and religious status of Maltese college students. *Pastoral Psychology*, 57, 147-159.
- Gall, T. L. (2006). Spirituality and coping with life stress among adult survivors of childhood sexual abuse. *Child Abuse & Neglect*, 30, 829-844.
- Gall, T. L., Basque, V., Damasceno-Scott, M., & Vardy, G. (2007). Spirituality and the current adjustment of survivors of childhood sexual abuse. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46, 101-117.
- Ganje-Fling, M. A., & McCarthy, P. (1996). Impact of childhood sexual abuse on client spiritual development: Counseling implications. *Journal of Counseling & Development*, 74, 253-258.
- Ganzevoort, R. R. (2002). Common themes and structures in male victims' stories of religion and sexual abuse. *Mental Health, Religion & Culture*, 5, 313-325.
- Gerber, M. M., Boals, A., & Schuettler, D. (2011). The unique contributions of positive and religious coping to posttraumatic growth and PTSD. *Psychology of Religion and Spirituality*, 3, 298-307.
- Granqvist, P. (1998). Religiousness and perceived childhood attachment. On the question of compensation or correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion*,

- 37, 350-367.
- Grossman, F. K., Sorsoli, L., & Kia-Keating, M. (2006). A gale force wind: Meaning making by male survivors of childhood sexual abuse. *American Journal of Orthopsychiatry*, 76, 434-443.
- Haglund, K. A., & Fehring, R. J. (2010). The association of religiosity, sexual education, and parental factors with risky sexual behaviors among adolescents and young adults. *Journal of Religion and Health*, 49, 460-472.
- Hall, T. A. (1995). Spiritual effects of childhood sexual abuse in adult Christian women. *Journal of Psychology and Theology*, 23, 129-134.
- Helm Jr., H. W., Cook, J. R., & Berecz, J. M. (2005). The implications of conjunctive and disjunctive forgiveness for sexual abuse. *Pastoral Psychology*, 54, 23-34.
- Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *American Psychologist*, 58, 64-74.
- Kane, D., Cheston, S. E., & Greer, J. (1993). Perceptions of God by survivors of childhood sexual abuse: An exploratory study in an underresearched area. *Journal of Psychology and Theology*, 21, 228-237.
- Kennedy, J. E., Davis, R. C., & Taylor, B. G. (1998). Changes in spirituality and well-being among victims of sexual assault. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 322-328.
- Kennedy, P., & Drebing, C. E. (2002). Abuse and religious experience: A study of religiously committed evangelical adults. *Mental Health, Religion & Culture*, 5, 225-237.
- Kennedy, P., & Whitlock, M. L. (1997). Therapeutic implications of conservative clergy views of sexuality: An empirical analysis. *Journal of Sex & Marital Therapy*, 23, 140-153.
- Krejci, M. J., Thompson, K. M., Simonich, H., Crosby, R. D., Donaldson, M. A., Wonderlich, S. A., & Mitchell, J. E. (2004). Sexual trauma, spirituality, and psychopathology. *Journal of Child Sexual Abuse*, 13, 85-103.
- O'Leary, P. J., & Gould, N. (2010). Exploring coping factors amongst men who were sexually abused in childhood. *British Journal of Social Work*, 40, 2669-2686.
- Lawson, R., Drebing, C., Berg, G., Vincelle, A., & Penk, W. (1998). The long term impact of child abuse on religious behavior and spirituality in men. *Child Abuse & Neglect*, 22, 369-380.
- Lee, B-J (2007). Moderating effects of religious/spiritual coping in the relation between perceived stress and psychological well-being. *Pastoral Psychology*, 55, 751-759.
- Matyastik, M. E., & Wampler, K. S. (2008). A qualitative study of Southern Baptist mothers' and their daughters' attitudes towards sexuality. *Journal of Adolescent Research*, 23, 31-54.
- McDonald, A., Beck, R., Allison, S., & Norsworthy, L. (2005). Attachment to God and parents: Testing the correspondence vs. compensation hypotheses. *Journal of Psychology and Christianity*, 24, 21-28.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion: Theory, research, practice*. New York: The Guilford Press.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of positive

- and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 710-724.
- Pritt, A. F. (1998). Spiritual correlates of reported sexual abuse among Mormon women. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 273-285.
- Redmond, S. A. (1989). Christian "virtues" and recovery from child sexual abuse. I J. C. Brown, & C. R. Bohn (reds.), *Christianity, patriarchy and abuse: A feminist critique* (ss. 70-88). New York: Pilgrim
- Reinert, D. F., & Edwards, C. E. (2009). Attachment theory, childhood mistreatment, and religiosity. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1, 25-34.
- Reinert, D. F., & Smith, C. E. (1997). Childhood sexual abuse and female spiritual development. *Counseling & Values*, 41, 235-245.
- Romans, S. E., Martin, J. L., Anderson, J. C., O'Shea, M. L., & Mullen, P. E. (1995). Factors that mediate between child sexual abuse and adult psychological outcome. *Psychological Medicine*, 25, 127-142.
- Rossetti, S. J. (1995). The impact of child sexual abuse on attitudes towards God and the Catholic Church. *Child Abuse & Neglect*, 19, 1469-1481.
- Rudolfsson, L., & Tidefors, I. (2009). "Shepherd my sheep" – Clerical readiness to meet psychological and existential needs from victims of sexual abuse. *Pastoral Psychology*, 58, 79-92.
- Rudolfsson, L. & Tidefors, I. (2013). I stay and I follow: Clerical reflections on pastoral care for victims of sexual abuse. *Journal of Pastoral Care and Counseling*, 67, 1-14.
- Rudolfsson, L., & Tidefors, I. (2014). I have cried to him a thousand times, but it makes no difference: Sexual abuse, faith, and images of God. *Mental Health, Religion & Culture. Advanced Online Publication*, ss. 1-15.
doi:[10.1080/13674676.2014.950953](https://doi.org/10.1080/13674676.2014.950953)
- Rudolfsson, L., Tidefors, I., & Strömwall, L. A. (2012). Sexual abuse and the Christian congregation: The role of gender in pastoral care for victims. *Pastoral Psychology*, 61, 375-388.
- Slavin, J. H., & Pollock, L. (1997). The poisoning of desire. *Contemporary Psychoanalysis*, 33, 573-593.
- Smith, S. (2004). Exploring the interaction between trauma and spirituality. *Traumatology*, 10, 231-243.
- Snyder, C. R., & Heinze, L. S. (2005). Forgiveness as a mediator of the relationship between PTSD and hostility in survivors of childhood abuse. *Cognition and Emotion*, 19, 413-431.
- Sorsoli, L., Kia-Keating, M., & Grossman, F. K. (2008). "I Keep That Hush-Hush" – Male survivors of sexual abuse and challenges of disclosure. *Journal of Counseling Psychology*, 55, 333-345.
- Stout-Miller, R., Miller, L. S., & Langenbrunner, M. R. (1998). Religiosity and child sexual abuse: A risk factor assessment. *Journal of Child Sexual Abuse*, 6, 15-34.
- Svenska Kyrkan (2011). *Vad gör vi nu? Bemötande och förebyggande av sexuella övergrepp*. Hämtad 19 september, 2014, från <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=750686>
- Sveriges kristna råd (2003). *Ekumeniska riktlinjer vid sexuella övergrepp i kyrkliga mil-*

jöer. Hämtad 19 september, 2014, från <http://www.skr.org/wp-content/uploads/2012/09/Riktlinjer-vid-sexuella-%C3%B6vergrepp-i-kyrkliga-milj%C3%B6er.pdf>

- Tutu, D. M., & Tutu, M. A. (2014). *Förlåtelse: Den fyrfaldiga vägen till helande för oss och vår värld* (sv. övers. M. Store). Örebro: Libris förlag
- Van Dyke, C. J., Glenwick, D. S., Cecero, J. J., & Kim, S-K (2009). The relationship of religious coping and spirituality to adjustment and psychological distress in urban early adolescents. *Mental Health, Religion & Culture, 12*, 369-383.
- Wallace, J. M., & Forman, T. A. (1998). Religion's role in promoting health and reducing risk among American youth. *Health Education & Behavior, 25*, 721-741.
- Walker, D. F., Webb Reid, H., O'Neill, T., & Brown, L. (2009). Changes in personal religion/spirituality during and after childhood abuse: A review and synthesis. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy, 1*, 130-145.
- Weaver, A. J., Samford, J. A., Morgan, V. J., Lichten, A. I., Larson, D. B., & Garbarino, J. (2000). Research on religious variables in five major adolescent research journals: 1992 to 1996. *The Journal of Nervous & Mental Disease, 188*, 36-44.
- Webb, M., & Whitmer, K. J. O. (2001). Abuse history, world assumptions, and religious problem solving. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40*, 445-453.
- Yip, A. K. T. (2003). Sexuality and the church. *Sexualities, 6*, 60-64.