The background of the cover is a dark, atmospheric photograph of a person's silhouette from behind, standing in a long, brightly lit hallway. The lights on the ceiling are blurred into a bokeh effect, creating a sense of depth and mystery. The overall color palette is dominated by dark blues and blacks, with bright white highlights from the lights.

Jacek Prusak SJ  
Anna Schab-Przybycień

**Duchowy i religijny  
wymiar cierpienia  
w doświadczeniu osób  
wykorzystanych seksualnie  
w Kościele katolickim w Polsce**

Perspektywa psychologiczna

Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie



**Duchowy i religijny  
wymiar cierpienia  
w doświadczeniu osób  
wykorzystanych seksualnie  
w Kościele katolickim w Polsce**



Jacek Prusak SJ  
Anna Schab-Przybycień

**Duchowy i religijny  
wymiar cierpienia  
w doświadczeniu osób  
wykorzystanych seksualnie  
w Kościele katolickim w Polsce**

Perspektywa psychologiczna

Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

Kraków 2025

© Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, 2025

Publikacja sfinansowana z subwencji Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
przeznaczonej na utrzymanie i rozwój potencjału dydaktycznego  
i badawczego Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie w 2025 roku

Recenzenci

Dr hab. Bernadetta Janusz  
Dr hab. Błażej Kmiecik, prof. APS

Redakcja  
Jolanta Maj

Projekt okładki i stron tytułowych  
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Opracowanie typograficzne i łamanie  
Jacek Pawłowicz

ISBN 978-83-7614-686-7

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 12 39 99 620  
wydawnictwo@ignatianum.edu.pl  
<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Dystrybucja  
Wydawnictwo WAM  
Dział Handlowy  
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496  
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Księgarnia Wysyłkowa  
tel. 12 62 93 260  
[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

# Spis treści

<b>Podziękowania</b> .....	9
<b>Wstęp</b> .....	11
<b>1. Zagadnienia teoretyczne oraz terminologiczno-definityjne</b> .....	17
1.1. Prawne i kliniczne ujęcie wykorzystania seksualnego .....	18
1.2. Teologiczno-kanoniczne ujęcie wykorzystania seksualnego .....	21
1.2.1. Status sprawcy .....	23
1.3. Dwuznaczności związane z pojęciem „ofiara” .....	24
1.4. Ograniczenia klinicznie rozumianego „cierpienia” .....	25
1.5. Rewiktyimizacja i wtórna wiktyimizacja – ujęcia definityjne i teoretyczne .....	28
1.6. Religijność a duchowość .....	31
1.7. Relacyjny paradygmat duchowości w psychologii .....	33
1.7.1. RPD a rozwój duchowy .....	34
1.7.1.1. Duchowe zadomowienie .....	35
1.7.1.2. Duchowe poszukiwanie .....	36
1.7.2. RPD a matryca cierpienie–trauma .....	38
<b>2. Instytucjonalne wykorzystanie seksualne</b> .....	41
2.1. Wykorzystywanie instytucjonalne .....	42
2.2. Podatność wiktyimizacyjna osób małoletnich wykorzystywanych w Kościele katolickim .....	45
2.3. Podatność wiktyimizacyjna osób dorosłych wykorzystywanych w Kościele katolickim .....	48
2.4. Specyfika instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele katolickim w Polsce .....	50
2.4.1. Status i charakterystyka osoby skrzywdzonej oraz miejsce popełnienia przestępstwa .....	52
2.4.2. Status duchownych w roli sprawców przestępstw seksualnych .....	57
<b>3. Religijno-duchowe skutki wykorzystania seksualnego w Kościele</b> .....	59
3.1. Nadużycie duchowe .....	60
3.2. Nadużycie religijne .....	63
3.3. Krzywda duchowa .....	63
3.4. Trauma religijna .....	64
3.5. Trauma duchowa .....	66
3.6. Zmagania religijno-duchowe .....	69
3.7. Problematyczność stosowanej terminologii .....	72

<b>4. Podstawy metodologiczne badań własnych</b> .....	75
4.1. Cel i problem badawczy .....	76
4.2. Interpretacyjna Analiza Fenomenologiczna .....	77
4.3. Rola badacza .....	80
4.4. Kwestie etyczne .....	81
4.5. Procedura badań własnych .....	83
4.5.1. Dobór i wielkość próby .....	84
4.5.2. Charakterystyka grupy badanej .....	90
4.5.3. Procedura dokumentacji danych .....	91
4.5.4. Metoda analizy danych .....	91
<b>5. Analiza danych</b> .....	93
5.1. Wiara i duchowość a tożsamość osobowa .....	95
5.1.1. Rodzinny przekaz wiary .....	95
5.1.2. Normatywne zmiany dotyczące wiary i duchowości .....	97
5.2. Doświadczenie przemocy seksualnej a zmiany w postrzeganiu i przeżywaniu relacji z Bogiem .....	102
5.2.1. Obraz Boga .....	102
5.2.1.1. Pozytywny obraz Boga .....	103
5.2.1.2. Negatywny obraz Boga .....	105
5.2.1.3. Niespójny obraz Boga .....	109
5.2.2. Negatywne emocje względem Boga .....	111
5.2.2.1. Złość i żal wobec Boga .....	112
5.2.2.2. Poczucie opuszczenia przez Boga .....	114
5.2.2.3. Lęk przed Bogiem .....	114
5.2.2.4. Poczucie winy .....	116
5.3. Doświadczenie przemocy seksualnej a zmiany w postrzeganiu relacji z Kościołem .....	120
5.3.1. Zaburzenie obrazu Kościoła .....	121
5.3.1.1. Negatywne postrzeganie biskupów .....	127
5.3.1.2. Negatywne postrzeganie księży oraz osób konsekrowanych .....	131
5.3.1.3. Ambiwalentny lub pozytywny stosunek do kleru i osób zakonnych .....	137
5.3.2. Emocje związane z Kościołem .....	141
5.3.2.1. Złość i gniew .....	142
5.3.2.2. Rozczarowanie i żal .....	142
5.3.2.3. Smutek .....	143
5.3.2.4. Ból i cierpienie .....	143

5.3.2.5. Zwątpienie w transparentność Kościoła .....	143
5.3.2.6. Poczucie wykluczenia .....	145
5.3.2.7. Zagubienie i utrata poczucia bezpieczeństwa .....	146
5.3.2.8. Nadzieja na zmiany .....	147
<b>5.4. Rewiktylizacja i wtórna wiktylizacja w Kościele .....</b>	<b>150</b>
5.4.1. Niedowierzenie osobie skrzywdzonej .....	151
5.4.2. Zbagatelizowanie sprawy przez przełożonych kościelnych .....	153
5.4.3. Ostracyzm oraz zrzucenie winy na osobę skrzywdzoną przez innych duchownych czy osoby zakonne .....	157
5.4.4. Powtórne wykorzystanie seksualne przy okazji ujawniania sprawy lub w efekcie pozyskania wiedzy o niej .....	160
<b>5.5. Negatywne skutki instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele ..</b>	<b>162</b>
5.5.1. Trauma religijno-duchowa .....	162
5.5.2. Krzywda religijno-duchowa .....	163
5.5.3. Kryzysy religijno-duchowe .....	164
5.5.4. Zmagania religijno-duchowe .....	166
<b>5.6. Wykorzystanie seksualne jako bodziec wyzwalający pozytywne zmiany duchowe .....</b>	<b>172</b>
5.6.1. Nowa relacja z Bogiem .....	172
5.6.2. Transformacja duchowości .....	179
<b>6. Podsumowanie i dyskusja wyników .....</b>	<b>185</b>
6.1. Ograniczenia badania .....	194
6.2. Rekomendacje .....	195
<b>Zakończenie .....</b>	<b>199</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>203</b>
<b>Spis tabel i wykresów .....</b>	<b>217</b>
<b>Załączniki .....</b>	<b>219</b>
<b>Indeks osób .....</b>	<b>221</b>
<b>Summary: Spiritual and Religious Dimension of Suffering among Survivors of Sexual Abuse in the Catholic Church in Poland: A Psychological Perspective .....</b>	<b>225</b>



## Podziękowania

Naszą najgłębszą wdzięczność kierujemy do wszystkich Osób Badanych, które podzieliły się z nami swoimi doświadczeniami i przeżyciami.

Dziękujemy za zaufanie, jakim nas obdarzyliście, i za to, że pozwoliliście nam wsłuchać się w Wasze historie. Dzięki Wam ta książka mogła powstać i mamy nadzieję, że stanie się ona głosem wspierającym lepsze rozumienie i większą wrażliwość wobec osób skrzywdzonych w Kościele.

Tej książki nie byłoby także bez osobistego zaangażowania mgr Anny Schab-Przybycień, której determinacja w dotarciu do osób skrzywdzonych umożliwiła nie tylko rozpoczęcie tego projektu badawczego, ale jego finalizację. Dziękuję za wspólną pracę, zaufanie i wybór promotora.

Dziękujemy recenzentom wydawniczym tej monografii, dr hab. n. społ. Bernadettcie Janusz CM UJ i dr hab. Błażejowi Kmiecikowi, prof. ASP, za cenne uwagi, które pozwoliły nam lepiej ugruntować wyniki naszych badań w literaturze przedmiotu i metodologii badań jakościowych oraz głębiej spojrzeć na badane zjawisko.

Dziękujemy Fundacji Św. Józefa KEP za grant naukowy umożliwiający zwiększenie nakładu książki, co – jak ufamy – przyczyni się do poszerzenia grona jej czytelników.



## Wstęp

Przemoc seksualna wobec osób małoletnich oraz dorosłych dotyka wszystkich społeczeństw, sprawcami mogą być osoby różnych zawodów, klas, poziomu wykształcenia. Przyjmuje się, że co najmniej jedna trzecia wśród dorosłych kobiet i 10–30% mężczyzn było wykorzystywanych seksualnie przed 16. rokiem życia. Z tego około 30–35% w związkach kazirodczych (Pospiszyl, 2021).

Z danych Państwowej Komisji do Spraw Przeciwdziałania Wykorzystaniu Seksualnemu Małoletnich poniżej lat 15 (PKDP) wynika, że w sprawach karnych z lat 2017–2020 wśród 361 osób poszkodowanych było 188 dziewczynek (5,5% – do 3 lat oraz 19,7% – od 3 do 10 lat) oraz 173 chłopców (74% – od 11 do 15 lat)<sup>1</sup>. W zdecydowanej większości zgłoszeń (99% spraw) osoby poszkodowane w chwili czynu zabronionego nie miały ukończonych 15 lat<sup>2</sup>. W pozostałym procencie spraw wiek poszkodowanych małoletnich w chwili przestępstwa mieścił się w przedziale od 15 lat do 18 lat. Sprawcami tych przestępstw było 275 mężczyzn (94,17%) oraz 17 kobiet (5,82%). Wśród zgłoszeń dotyczących niespokrewnionych sprawców, najwięcej spraw dotyczyło osób duchownych (100 spraw), co stanowiło blisko 30% wskazanych sprawców<sup>3</sup>.

---

1 W pozostałych przypadkach brak było informacji o płci skrzywdzonego dziecka (PKDP-Streszczenie, 2021, s. 13).

2 „Spośród pokrzywdzonych największą grupę stanowiły dzieci w wieku od 13 do 15 roku życia – 49%. Następnie 41% to dzieci w wieku 7–12 lat, 8% to dzieci w wieku od 4 do 6 lat, 1% stanowiły dzieci do 3. roku życia. W 93% dzieckiem wykorzystanym seksualnie była dziewczynka, w pozostałych chłopiec” (PKDP-Streszczenie, 2021, s. 16).

3 „W wielu zgłoszonych sprawach jako domniemanego sprawcę wskazywano rodzica (68 spraw) lub inną osobę spokrewnioną z poszkodowanym (36 spraw). Osoby obce dla

W drugim raporcie PKDP<sup>4</sup> odnoszącym się do 275 osób pokrzywdzonych, w tym (58,5% – dziewczynek) oraz (41,4% – chłopców)<sup>5</sup> – 97% spraw dotyczyło osób, które w chwili czynu zabronionego nie miały ukończonych 15 lat, 7 spraw (3%), w których wiek małoletnich pokrzywdzonych w chwili przestępstwa został określony na więcej niż 15 lat<sup>6</sup>. W zdecydowanej większości spraw (około 96% spraw zgłoszonych), wskazanymi sprawcami przestępstw byli mężczyźni (265 osób). Jako potencjalne sprawczynie wskazano 10 kobiet (około 4% spraw zgłoszonych). Najlicniejszą grupę wśród wskazanych sprawców niespokrewnionych, ale pozostających w relacji z małoletnim pokrzywdzonym stanowili duchowni katoliccy (57 spraw)<sup>7</sup>.

Z danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w Polsce (ISKK) wynika, że przynajmniej 890 osób zostało wykorzystanych seksualnie w Kościele katolickim w Polsce pomiędzy 1950 a 2024 rokiem, a w ostatnich latach liczba takich zgłoszeń ustabilizowała się na poziomie około 20 przypadków rocznie. W roku 2024 – ostatnim objętym kwerendą ISKK przed publikacją niniejszej monografii – w grupie osób skrzywdzonych znalazło się 65 osób wykorzystanych seksualnie w dzieciństwie (ISKK, 2025).

Należy jednak pamiętać, że oficjalne rejestry tak sprawców, jak i osób wykorzystanych seksualnie, obejmują jedynie niewielki procent wszystkich skrzywdzonych (zob. PKDP, 2021; 2022; 2023) i reguła ta obowiązuje także w odniesieniu do statystyk kościelnych (zob. Sadłoń

---

poszkodowanych były podawane jako potencjalni sprawcy w 188 przypadkach” (PKD-P-Streszczenie, 2021, s. 14).

4 Obejmującym łącznie 513 spraw, w tym 318 nowych, tj. zgłoszonych i podjętych z własnej inicjatywy Komisji w okresie od 25 lipca 2021 r. do 24 lipca 2022 r.

5 W pozostałych przypadkach dostępne dane nie pozwoliły na ustalenie płci pokrzywdzonego. Takie sytuacje wystąpiły głównie w sprawach z zakresu cyberprzestępczości (PKD-P-Streszczenie, 2022, s. 12).

6 W pozostałych 54 sprawach wiek pokrzywdzonych na etapie zgłaszania sprawy Komisji nie był znany.

7 Pozostali to: lekarze (2 sprawy), przedstawiciele innych związków wyznaniowych (5 spraw), trenerzy sportowi (6 spraw), znajomi rodziny (6 spraw), nauczyciele/wychowawcy/opiekunowie (9 spraw), partnerzy rodzica (17 spraw), sąsiedzi (19 spraw) (PKD-P-Streszczenie, 2022, s.13).

i Nowotny, 2021). Seksuolodzy szacują bowiem, że zaledwie jeden na sto, a czasem nawet mniej przypadków wykorzystania seksualnego dziecka zostaje ujawnionych (Pospiszyl, 2021). Badacze zajmujący się wykorzystaniem seksualnym w Kościele podkreślają zaś, że ujawnienie tego typu przestępstw, bez względu na wiek osób poszkodowanych, utrudnia fakt, że spotykają się często z ostracyzmem i wykluczeniem własnego środowiska, które większym zaufaniem obdarza duchowieństwo i instytucję kościelną (zob. Harper i in., 2018; zob. także: Pereda i in., 2022).

Przemoc seksualna to zawsze zjawisko wieloaspektowe, które występuje w kontekście społecznym oraz instytucjonalnym, co oznacza, że nie można jej rozpatrywać wyłącznie przez pryzmat relacji sprawca–ofiara, a więc sprowadzić do kwestii intencjonalności przestępcy i reakcji osoby poszkodowanej. Instytucjonalne wykorzystanie seksualne różni się od wykorzystania nieinstytucjonalnego sytuacją i otoczeniem, w którym sprawcy mają styczność z osobami wykorzystanymi (Blakemore i in., 2017; Spröber in., 2014). Szczególnym kontekstem instytucjonalnym, dotyczącym przemocy seksualnej jest Kościół katolicki wraz z tworzącą go siecią organizacji i instytucji (Sadłoń i Nowotny, 2021). Badacze zajmujący się instytucjonalnym wykorzystaniem seksualnym podkreślają, że może mieć ono bardziej dotkliwy wpływ na osoby poszkodowane niż wykorzystanie poza kontekstem instytucjonalnym – zwłaszcza gdy mowa o instytucjach religijnych (Spröber i in., 2014; Blakemore i in., 2017; Kusz, 2022; Pereda i in., 2022; Pereda i in., 2024; Moncrief-Stuart i Pooler, 2025).

Bolesne doświadczenia mają wpływ nie tylko na psychikę, ciało i społeczny wymiar człowieka, ale również na jego duchowość. Badacze tej problematyki mówią o tym wprost: „tam, gdzie mamy do czynienia z traumą i urazem psychicznym, tam również odnajdujemy pierwiastki duchowości i religii” (Kusner i Pargament, 2015, s. 280). Z badań wynika (zob. Durkin, i in., 2025; zob. też: Dhirachaikulpanich i in., 2025), że duża część osób wykorzystanych seksualnie w dzieciństwie doświadczyła negatywnych skutków tych wydarzeń w obszarze swojej wiary, religijności i duchowości, i podobnie jest z osobami dorosłymi bezbronnymi (Ellis i in., 2022). Sfera religijno-duchowa może

być wpleciona w kontekst traumatycznych czy urazowych wydarzeń zarówno pozytywnie jak i negatywnie, wymaga więc pogłębionego zrozumienia i analizy (zob. McGraw i in., 2019; Ellis i in., 2022; Goldenson i Bailey, 2024; Pereda i in., 2024; Sicilia i in., 2024). Mimo rosnącego zainteresowania problematyką wykorzystania seksualnego, zaskakująco niewiele badań jakościowych dotyczy religijno-duchowych skutków tego typu przemocy w Kościele (zob. Durkin, i in., 2025; zob. też: Dhirachaikulpanich i in., 2025). Dotychczasowe prace w sposób wyraźny odnosiły się do statystyk, próbujących zaprezentować skalę wyrządzonej krzywdy. Prezentowane dane liczbowe nie odnoszą się jednak do konkretnych historii, a to właśnie w nich można dostrzec swoisty obraz bólu i indywidualnego cierpienia.

Problemem badawczym niniejszej pracy są skutki wykorzystania seksualnego doświadczonego w Kościele, w obszarze duchowości i religijności osób poszkodowanych. Podjęta problematyka wynika z rozpoznanej luki badawczej istniejącej w polskiej literaturze przedmiotu (zob. PKDP, 2023; Sakowicz i Szuppe, 2024) i jest kontynuacją przeprowadzonych wcześniej badań pilotażowych (Prusak i Schab, 2022). Kwestia cierpienia duchowego jako skutku instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele traktowana jest w tej pracy jako pojęcie uwrażliwiające, zgodnie z założeniami badań jakościowych, które mają charakter eksploracyjny (zob. Kociuba, 2021; zob. też: Maison, 2022). Przyjęto w niej, że człowiek jest istotą psychologiczną, społeczną i fizyczną, ale jednocześnie duchową, odwołując się w trakcie badań do relacyjnego paradygmatu duchowości w psychologii.

Książka składa się z dwóch części: teoretycznej oraz empirycznej, podzielonych na sześć rozdziałów. W części teoretycznej, obejmującej pierwsze trzy rozdziały zostały przedstawione zagadnienia terminologiczno-definicyjne, związane z problemem badawczym niniejszej monografii. Zwrócono w nich uwagę na specyfikę instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele rzymskokatolickim, przedstawiono dane dotyczące tego zjawiska w Polsce, omówiono relacyjny paradygmat duchowości w psychologii oraz terminologię służącą badaczom i badanym do wyrażenia cierpienia duchowego. W części empirycznej, obejmującej pozostałe trzy rozdziały przedstawiono

metodologię badań własnych, analizę danych oraz podsumowanie i dyskusję wyników. W rozdziale czwartym przedstawiono cel i problem badawczy, opisano procedurę badań własnych oraz opisano metodę analizy danych jakościowych przyjętą przez badaczy, czyli interpretacyjną analizę fenomenologiczną (IPA). Rozdział piąty zawiera analizę zebranych danych, przedstawionych w postaci sześciu tematów głównych oraz szesnastu tematów podrzędnych. Rozdział szósty zawiera interpretację i wnioski badaczy, wskazuje walory i ograniczenia przeprowadzonego badania oraz formułuje pewne postulaty dotyczące rozwoju badań nad duchowym cierpieniem osób wykorzystanych seksualnie w Kościele. Zakończenie, bibliografia i załączniki domykają całość monografii.



## Zagadnienia teoretyczne oraz terminologiczno-definicyjne

W literaturze psychologicznej w języku angielskim powszechnie używanym terminem określającym wykorzystywanie seksualne jest *sexual abuse* (zob. ECPAT/FDDS, 2016). W polskiej można spotkać się zazwyczaj z takimi pojęciami jak: nadużycie, molestowanie, wykorzystywanie seksualne oraz pedofilia (Sakowicz i Szuppe, 2024). W tej pracy najczęściej używanym terminem będzie „wykorzystywanie” jako pojęcie najbardziej odzwierciedlające zaistniałą krzywdę. Termin ten wydaje się mieć powszechnie przyjęte znaczenie i może być używany bez ryzyka stygmatyzacji lub innej szkody dla osoby małoletniej (zob. ECPAT/FDDS, 2016, s. 106). Natomiast termin „pedofilia” w odniesieniu do osób wykorzystanych nie byłby do końca adekwatny w sensie prawnym, z racji tego, że nie wszystkie badane osoby – których doświadczenia będą przedmiotem dalszych analiz – doświadczyły wykorzystywania przed 15 lub nawet 18 rokiem życia. Należy również pamiętać, że istnieją zasadnicze różnice pomiędzy pojęciem pedofilii w sensie psychologicznym i prawnym oraz że większość duchownych katolickich w roli sprawców przestępstw seksualnych wobec osób małoletnich nie spełnia kryteriów klinicznych zaburzenia preferencji seksualnych pod postacią pedofilii (Prusak, 2020). W przypadku omawianych w tej monografii badań, informacje dotyczące sprawców dotyczyły wyłącznie ich statusu w strukturze

Kościoła katolickiego oraz częstotliwości wykorzystywania seksualnego badanych respondentów<sup>8</sup>.

Zarówno jednak osoby świeckie, jak i duchowne podlegają takiej samej odpowiedzialności karnej wedle przewidzianych przez ustawodawcę państwowego sankcji, ponieważ według orzeczeń Sądu Najwyższego, pełniona funkcja nie powinna stanowić czynnika łagodzącego lub wpływającego na obniżenie wymiaru kary. Ponadto kara, którą ponosi duchowny z jednego systemu prawnego (cywilnego) nie zwalnia ani nie zastępuje kary wymierzonej w innym systemie (prawa kanonicznego) (zob. Więcek-Durańska, 2022; PKDP, 2023).

W niniejszym rozdziale zostaną przedstawione prawne, kliniczne i teologiczno-kanoniczne definicje wykorzystania seksualnego, rewiktymizacji oraz ograniczenia wiktymologicznego ujęcia wykorzystania seksualnego w kategorii sprawca – ofiara, a także sposób definiowania religijności, duchowości i cierpienia duchowego w kontekście relacyjnego paradygmatu duchowości w psychologii. Kwestie te wchodzi w zakres badawczy niniejszej pracy wymagają więc najpierw teoretycznego wprowadzenia, zanim wyniki badań zostaną poddane analizie i interpretacji.

## **1.1. Prawne i kliniczne ujęcie wykorzystania seksualnego**

Przemoc seksualna, w ujęciu prawnym, to doprowadzenie do kontaktu seksualnego lub działania o charakterze seksualnym wbrew woli jednej ze stron, która to w wyniku danego aktu doznaje urazu psychicznego i często również fizycznego (Levenkron i Levenkron, 2010). W Kodeksie karnym (kk) przestępstwa przeciwko wolności seksualnej i obyczajowości obejmują artykuły od 197 do 205. Poniżej zacytowano art. 199 oraz 200 kk, najważniejsze dla problematyki niniejszej pracy (zob: PKDP, 2021, s. 34–43):

---

8 Informacje te zostały przedstawione w tabeli opisującej badaną grupę (zob. Tabela 5, s. 84).

Art. 199: § 1. Kto, przez nadużycie stosunku zależności lub wykorzystanie krytycznego położenia, doprowadza inną osobę do obcowania płciowego lub do poddania się innej czynności seksualnej albo do wykonania takiej czynności, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3 (Kodeks karny, 1997, Dz.U.2025.383 t.j. Wersja od: 26 marca 2025 r.).

Art. 200: § 1. Kto obcuje płciowo z małoletnim poniżej lat 15 lub dopuszcza się wobec takiej osoby innej czynności seksualnej lub doprowadza ją do poddania się takim czynnościom albo do ich wykonania, podlega karze pozbawienia wolności od lat 2 do 15 (Kodeks karny, 1997, Dz.U.2025.383 t.j. Wersja od: 26 marca 2025 r.).

Podobną charakterystykę znaleźć można w definicjach klinicznych wykorzystania seksualnego (APA Dictionary of Psychology, 2023):

Wszelkie zachowania lub czynności seksualne wymuszone na osobie bez jej zgody lub mające charakter wyzysku. Chociaż termin ten jest zazwyczaj używany w odniesieniu do wszelkich kontaktów seksualnych między osobami dorosłymi a dziećmi, wykorzystywanie seksualne może również mieć miejsce w każdej relacji opartej na zaufaniu (Hasło: Sexual abuse).

Dyrektywa Rady Europy (2001/220/WSiSW) stwierdza, że „ofiara to osoba fizyczna, która doznała szkody, włączając w to uszkodzenie ciała lub szkodę psychiczną, cierpienie emocjonalne lub stratę ekonomiczną, spowodowane bezpośrednio przez działania lub zaniechania stanowiące naruszenie prawa karnego państwa członkowskiego” (za: Hołyst, 2021, loc. 660). W odniesieniu do osób małoletnich jest ona doprecyzowana przez Światową Organizację Zdrowia (za: Izdebska, 2010):

Wykorzystanie seksualne dziecka to włączanie dziecka w aktywność seksualną, której nie potrafi ono w pełni zrozumieć i udzielić na nią świadomej zgody i/ lub na którą nie jest dojrzałe rozwojowo i nie może zgodzić się w ważny prawnie sposób i/lub która jest niezgodna z normami prawnymi lub obyczajowymi danego społeczeństwa. Z wykorzystaniem seksualnym mamy do czynienia, gdy taka aktywność wystąpi między dzieckiem a dorosłym lub dzieckiem a innym dzieckiem, jeśli te osoby ze względu na wiek bądź stopień rozwoju pozostają w relacji opieki, zależności, władzy. Celem takiej aktywności jest zaspokojenie potrzeb innej osoby (s. 10).

W polskim kodeksie prawa karnego granicą wiekową w przypadku osoby małoletniej jest ukończenie 15. roku życia. Unormowanie to potocznie nazywane bywa również pedofilią, a czyny określane są mianem pedofilnych. Do osób dorosłych padających ofiarami przemocy seksualnej odnoszą się artykuły kodeksu karnego, są to cytowany już wcześniej 199 [Seksualne wykorzystanie stosunku zależności lub krytycznego położenia], 197 §1-§1a. oraz 198:

Art. 197. § 1.Kto doprowadza inną osobę do obcowania płciowego przemocą, groźbą bezprawną, podstępem lub w inny sposób mimo braku jej zgody, podlega karze pozbawienia wolności od lat 2 do 15. § 1a. Tej samej karze podlega, kto doprowadza inną osobę do obcowania płciowego wykorzystując brak możliwości rozpoznania przez nią znaczenia czynu lub pokierowania swoim postępowaniem (Kodeks karny, 1997, Dz.U.2025.383 t.j. Wersja od: 26 marca 2025 r.).

Art. 198. Kto, wykorzystując bezradność innej osoby lub wynikające z upośledzenia umysłowego, choroby psychicznej lub innego zakłócenia czynności psychicznych znaczne ograniczenie zdolności do rozpoznania znaczenia czynu lub pokierowania swoim postępowaniem, doprowadza ją do obcowania płciowego lub do poddania się innej czynności seksualnej albo do wykonania takiej czynności, podlega karze pozbawienia wolności od 6 miesięcy do lat 8 (Kodeks karny, 1997, Dz.U.2025.383 t.j. Wersja od: 26 marca 2025 r.).

Kodeks karny i opracowania kliniczne (Bielski, 2017; Golonka, 2023; Myśliwiec, 2013; Machnik-Czerwik, 2022; Zdybek, 2022) wskazują zatem, że osoby dorosłe uznane za niemogące w pełni wyrazić zgody na akt seksualny, a zatem bezbronne to:

- Osoby zależne w jakiś sposób od potencjalnego sprawcy (poddane jego władzy, dominacji, sile – w tym władzy zawodowej lub instytucjonalno-religijnej).
- Osoby czasowo lub trwale niepotrafiące rozpoznać znaczenia czynów z powodu niepełnosprawności intelektualnej bądź psychicznej (ograniczonej poczytalności; także osoby w chorobie uzależnieniowej), w fazie snu lub utraty przytomności (także w konsekwencji zażycia psychoaktywnych substancji).

## 1.2. Teologiczno-kanoniczne ujęcie wykorzystania seksualnego

Definicja przemocy seksualnej oraz jej konsekwencje wewnątrz instytucji religijnej i instytucji niereligijnej nie różnią się znacząco. Plante (1999) zdefiniował „wykorzystywanie seksualne przez duchowieństwo” jako kontakt seksualny między duchownym a osobą podległą jego/jej opiece duszpasterskiej. Pojawia się więc tutaj zarówno element seksualny, jak i element instytucjonalno-duszpasterski. Kolejnym używanym terminem jest „niewłaściwe zachowanie seksualne w relacjach duszpasterskich”, które definiowane jest jako kontakt lub zachowanie o charakterze seksualnym podejmowane przez osobę pełniącą funkcję duszpasterską wobec parafianina, pracownika Kościoła, studenta lub jakiegokolwiek osoby podległej (De Fuentes, 1999). Relacja duszpasterska to taka, w której osoba otrzymuje opiekę duszpasterską od lidera czy urzędowego reprezentanta Kościoła. Dotyczy one duchowieństwa, osób zakonnych, liderów wspólnot religijnych, katechetów itd. (Plante, 1999; De Fuentes, 1999).

Najogólniej mówiąc, chodzi więc o niewłaściwe zachowanie seksualne, dotykowe lub bezdotykowe, osób urzędowo reprezentujących Kościół katolicki wobec osób będących w stosunku do nich w jakiejś formie zależności. Prawo kościelne wyznacza granicę 18. roku życia dla osoby małoletniej. Jednocześnie z osobą małoletnią zrównuje dorosłą osobę bezbronną w sposób trwały, czyli niepełnosprawną umysłowo lub nawet przejściowo niezdolną do udzielenia zgody na obcowanie płciowe i/lub inne czynności seksualne (zob. Cholewa i Studnicki, 2022).

Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK, 1983) również określa bezbronność osoby w odniesieniu do wykorzystania seksualnego:

KPK, Kan. 1398 – § 1

Pozbawieniem urzędu i innymi sprawiedliwymi karami, nie wyłączając wydalenia ze stanu duchownego, jeżeli na to wskazuje dany przypadek, powinien być ukarany duchowny:

1 który popełnił przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim lub z osobą, która na stałe używa rozumu tylko w ograniczonym zakresie, lub z osobą, której prawo przyznaje taką samą ochronę (...)<sup>9</sup>.

Jednocześnie osoby zrównane z małoletnimi według dokumentów Kościoła katolickiego (Kongregacja Nauki Wiary, 2020) oraz motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* (Benedykt XVI, 2010), to osoby z niepełnosprawnościami intelektualnymi lub psychicznymi, trwale niemogące posługiwać się rozumem (zob. art. 6 § 1,1 SST) natomiast osoba bezradna według motu proprio *Vos Estis Lux Mundi* (Franciszek, 2019/2023) to:

[osoba] w stanie choroby, niedorozwoju fizycznego lub psychicznego, lub pozbawiona wolności osobistej, która w rzeczywistości, nawet okazjonalnie, ogranicza jej zdolność do rozumienia, do chcenia, lub do oporu wobec przestępstwa (VELM, art. 1 §2 lit. b).

Tak rozumiana „bezbronność” obejmuje nie tylko osoby z trwałą niepełnosprawnością, ale także te, które znajdują się w relacji zależności duchowej, psychicznej lub strukturalnej wobec sprawcy, czyli osoby w strukturalnej formacji duchowej (klerycy, siostry i bracia zakonni), osoby w świeckiej formacji duchowej (uczestnicy duszpasterstw i różnego typu wspólnot religijnych, penitenci, osoby korzystające z tzw. przewodnictwa duchowego). Istotne jest tutaj „rozdzielenie między ograniczeniem zdolności decyzyjnych wynikających z czynników obiektywnych (np. choroba, uwięzienie) a sytuacją, w której duchowy autorytet i manipulacja sprawcy prowadzą do faktycznego osłabienia zdolności ofiary do samodzielnego podejmowania decyzji i przeciwstawienia się nadużyciu” (Sage, 2025, s. 65, przyp. 23).

---

9 Jest to prawo zreformowane w 2021 roku, po zmianach wprowadzanych przez papieża Franciszka w roku 2019 (*Vos Estis Lux Mundi*).

## 1.2.1. Status sprawcy

„Osoba duchowna” – w rozumieniu kan. 207 i 266 KPK – to mężczyzna, który poczwąwszy od święceń diakonatu przynależy do stanu duchownego. Używane w tej monografii określenie „osoba duchowna jako sprawca wykorzystania seksualnego w Kościele” odnosi się do księży diecezjalnych oraz zakonnych<sup>10</sup>.

Z kolei „osoba konsekrowana” to zakonnik lub zakonnica. Siostra zakonna to kobieta, która dobrowolnie przyjęła życie konsekrowane w instytucji zakonnej uznawanej przez Kościół katolicki (lub inne tradycje chrześcijańskie posiadające struktury zakonne), składając śluby zakonne (czystości, ubóstwa i posłuszeństwa) oraz prowadząc życie we wspólnocie zakonnej zgodnie z określoną przez daną wspólnotę regułą zakonną (KPK, kan. 607 § 2–3). Siostry zakonne nie sprawują sakramentów (jak kapłani), lecz pełnią istotną rolę w strukturze i misji Kościoła, stanowiąc formę żeńskiego życia konsekrowanego. Siostry zakonne zazwyczaj realizują misję apostołską poza klauzurą (np. w edukacji, opiece społecznej itp.), co odróżnia je od mniszek, które prowadzą życie kontemplacyjne w klauzurze (Bauer, 2019).

Kleryk (alumn) w Kościele katolickim to mężczyzna ochrzczony, będący studentem wyższego seminarium duchownego, który jest w trakcie przygotowania do pełnienia roli prezbitera (duchownego) zgodnie z wymogami KPK (kan. 232–264) i dokumentami Kościoła (Jan Paweł II, 1992; Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2016). Przygotowanie to obejmuje studia filozoficzno-teologiczne, formację duchową i liturgiczną. Kleryk zazwyczaj otrzymuje niższe posługi (lektorat, akolit) i może nosić strój duchowny, choć formalnie nie należy jeszcze do stanu duchownego (kan. 266 §1). Zgodnie z KPK kan. 266 §1 włączenie w stan duchowny następuje wraz ze święceniami diakonatu.

---

10 Żadna z osób badanych nie wskazała na sprawcę wykorzystania seksualnego diakona stałego czy diakona przed święceniami prezbiteratu, którzy zaliczani są w Kościele katolickim do stanu duchownego (KPK, kan. 266). Zgodnie z teologią katolicką, diakonat jest pierwszym z trzech stopni sakramentu święceń. Są to kolejno: diakonat, prezbiterat i episkopat (KPK, kan. 573–575).

### 1.3. Dwuznaczności związane z pojęciem „ofiara”

Ponieważ wykorzystanie seksualne jest zawsze formą przemocy, a w związku z tym krzywdą, dlatego z punktu widzenia prawnego jest przestępstwem. W sensie logicznym ma więc charakter relacji: sprawca – ofiara (Sadłoń i Nowotny, 2021). „Wytyczne dotyczące terminologii w dziedzinie ochrony dzieci przed wyzyskiwaniem seksualnym i wykorzystywaniem seksualnym” (ECPAT/FDDES, 2016) podkreślają, że:

W kontekście wyzyskiwania seksualnego i wykorzystywania seksualnego dzieci „ofiara” jest ważnym terminem prawnym, który definiuje dzieci doświadczające krzywdy lub przestępczych czynów jako osoby posiadające określone prawa oraz pozwala uniknąć obarczania dziecko jakąkolwiek formą odpowiedzialności lub winy za to, co je spotkało. Ten termin powinien być używany w sposób obiektywny – do stwierdzenia, że dziecko doświadczyło krzywdzącego/szkodliwego/przestępczego czynu, nie zaś do nadania mu etykiety osoby słabej lub bezradnej. Biorąc pod uwagę szczególnie potrzeby dzieci oraz ich prawo do ochrony, należy używać pojęcia „dziecko ofiara” w szerokim znaczeniu, uwzględniając nie tylko czyny wymierzone bezpośrednio w dziecko, ale także te, które wyrządzają mu szkodę w sposób pośredni (s. 88).

Określenie „ofiara”, wskazujące osobę skrzywdzoną przez sprawcę, jest jednak dwuznaczne. Po pierwsze, w polskim systemie prawnym nie funkcjonuje pojęcie „ofiara”, a podmiotem praw i obowiązków w postępowaniu jest pokrzywdzony (zob. ECPAT/FDDES, 2016. s. 89). Po drugie, chociaż odnosi się do losu kogoś, kogo spotkała krzywda, nie precyzuje, jak z przestępstwem i jego skutkami poradziła sobie czy radzi osoba pokrzywdzona, a więc co, i jak bardzo, ją boli. Niesie więc ze sobą piętno stygmatyzacji – akcentując bezradność, bierność i nieszczęście wobec losu. W literaturze przedmiotu trwają spory, czy istnieje inne, lepsze określenie, które byłoby krótkie, i czy jest nim słowo „ocalały/a” (*survivor*), czy raczej skazani jesteśmy na określenia opisowe i z tego powodu rozwlekłe (zob. ECPAT/FDDES, 2016; Herman, 2025). Zwolennicy określenia „ocalały” sugerują, że implikuje ono odporność i rezyliencję (zob. ECPAT/FDDES, 2016, s. 90, przyp. 366). Jest to termin coraz częściej używany w obszarze ochrony dzieci

– zamiennie lub w połączeniu z terminem „ofiara”, w odniesieniu do osób, które doświadczyły krzywdzenia i wiktymizacji. Należy jednak pamiętać, że tak „jak niektórzy ludzie (w tym dzieci) mogą odrzucać termin «ofiara», i spostrzegać go jako etykietę, z którą się identyfikują, to samo może się zdarzyć z terminem «ocalały». Poza kontekstem prawnym jest niezwykle ważne, aby nigdy nie nadawać takiej etykiety osobie, która nie chce być nazwana «ofiara» lub «ocalałym» (ECPAT/FDDS, 2016, s. 91). Biorąc pod uwagę uwarunkowania kulturowe trzeba być świadomym, że w Polsce nie zaleca się stosowania tego terminu do określenia osoby pokrzywdzonej lub dziecka pokrzywdzonego przestępstwem, gdyż jest to termin zarezerwowany dla osób, które przeżyły Holokaust. Z tego powodu zaleca się stosowanie terminu „osoba pokrzywdzona w dzieciństwie wykorzystaniem seksualnym” (ECPAT/FDDS, 2016, s. 111).

Warto również nadmienić, że w niektórych środowiskach funkcjonuje także termin „nieumarły” (Fidura, 2021) – odzwierciedlające przeżycie doświadczenia niemieszczącego się w granicach normatywnego przetrwania, a zwracające uwagę na dramat traumy przemocy seksualnej.

W niniejszej monografii – tam, gdzie będzie to możliwe – słowo „ofiara” zostanie zastąpione określeniem „osoba poszkodowana” i zbliżonymi do niego. Jest to podejście zgodne z metodologią badań nad tą problematyką prowadzonych w Kościele w Polsce (zob. Sadłoń i Nowotny, 2021 s. 29) i uwzględnia wytyczne, dotyczące stosowania odpowiedniej terminologii badawczej, związanej z wykorzystaniem seksualnym (zob. ECPAT/FDDS, 2016).

## **1.4. Ograniczenia klinicznie rozumianego „cierpienia”**

Subiektywnie doświadczane cierpienie w badaniach psychologicznych rozumiane jest jako „dystres, dezorientacja i pogorszenie funkcjonowania (*distress, disorientation and decline*) czyli oznaki niepokoju, niezadowolnienia, lęku, depresyjności, niskiego poczucia dobrostanu

i ogólnego złego samopoczucia” (Pargament i Exline, 2022, s. 64). W literaturze klinicznej, zwłaszcza badawczo-diagnostycznej, przyjęło się traktować dystres jako synonim cierpienia (*suffering*) bądź traktować cierpienie jako wyrażany słowami dystres emocjonalny, w odróżnieniu od bólu (*pain*)<sup>11</sup>. Tym, co łączy ból i cierpienie jest ich negatywna jakość (nieprzyjemne doświadczenie), ale ból stanowi informację o zagrożeniu dla organizmu natomiast cierpienie stanowi wyraz zagrożenia dla podmiotu jako autora swoich działań, pragnień i fundamentalnych życiowych planów. Wskazanie na ten rys cierpienia pozwala zrozumieć, dlaczego możliwe jest cierpienie bez bólu (Cassell, 2004). Osoba wykorzystana seksualnie może cierpieć nawet wówczas, gdy aktualnie nie odczuwa bólu, jeśli obawia się jego nawrotu, któremu nie może zapobiec. Także bliscy osoby, która przeżywa ból związany z doznaną przemocą i krzywdą nie odczuwają tego bólu, mogą jednak odczuwać cierpienie związane z brakiem możliwości ulżenia mu.

Amerykański system klasyfikacji zaburzeń psychicznych znany jako Podręcznik diagnostyczny i statystyczny zaburzeń psychicznych (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*; DSM) przewiduje możliwość różnicowania „problemów religijnych bądź duchowych” (V 62.89) jako „dystresujących doświadczeń” w obrębie religii czy duchowości, ale nie powiązanych z psychopatologią<sup>12</sup>. DSM nie definiuje jednak cierpienia w spójny sposób ani nie oddaje złożoności tego fenomenu<sup>13</sup>. Definicja cierpienia w nim

---

11 Co widać np. w *Słowniku Psychologii* (Colman, 2009), gdzie nie pojawia się hasło „cierpienie”, a angielskie słowo „distress” tłumaczone jest w hasle „*distress relief quotient*” jako „współczynnik ulgi w cierpieniu” czyli „proporcja między wyrażanymi słownie cierpieniem i ulgą w jednym ciągu wypowiedzi. Używany często jako index postępu psychoterapii lub pomocy psychologicznej” (s. 852).

12 „This category can be used when the focus of clinical attention is a religious or spiritual problem. Examples include distressing experiences that involve... (APA, 1994, s. 685).

13 „Według mojej najlepszej wiedzy cierpienie (*distress*) zostało zdefiniowane tylko raz w całym DSM-5 (w *Psychiatric Dictionary Campbella* nie ma nawet takiego hasła). W częściach DSM-5 poświęconych trichotillomanii i dermatillomanii (kompulsywnym skubaniu skóry) cierpienie zostało opisane jako złożone z negatywnych uczuć, takich jak zażenowanie i utrata kontroli. Nie wiadomo jednak, czy ta sama definicja jest

zawarta<sup>14</sup> jest nieadekwatna fenomenologicznie do zrozumienia duchowych konsekwencji wykorzystania seksualnego, podobnie jak te ujęcia, które cierpienie zrównują z dystresem, nie odróżniając cierpienia moralnego (duchowego) od fizycznego.

Ból jest doznawany, a cierpienie przeżywane. Cierpienie «zadaje» pytania i «żąda» odpowiedzi – «dlaczego coś przydarzyło się właśnie nam?», «za jakie winy właśnie to mi się przydarzyło?». Budzi poczucie niesprawiedliwości, niesprawiedliwie doświadczanego zła. Bólem zajmuje się lekarz, a cierpienie zmusza człowieka do tego, aby zajął się nim osobiście, ponieważ to on sam cierpi niezależnie od tego, czy wokół niego są osoby współcierpiące i wspierające go, czy nie (Wicka, 2012, s. 305).

Duchowy wymiar cierpienia związanego z wykorzystaniem seksualnym w Kościele bywa określany w literaturze przedmiotu na wiele różnych sposobów. Spotkać się można z określeniami takimi jak:

- religijne uwięzienie (*religious duress*; Benkert i Doyle, 2009)
- zranienie duchowe (*spiritual injury*; Bland, 2002)
- trauma duchowa (*spiritual trauma*; Doyle, 2008; McPhilips, 2018)
- religijne/duchowe nadużycie i trauma (*religious/spiritual abuse and trauma*; Ellis i in., 2022)
- trauma teologiczna (*theological trauma*; Farrell, 2009)
- duchowe i religijne nadużycie (*spiritual and religious abuse*; Guido, 2008)
- krzywda duchowa (*spiritual harm*; McPhilips, 2018)
- religijnie powiązane wykorzystanie emocjonalne (*religious related emotional abuse*; Novsak i in., 2012)
- duchowy wymiar wykorzystania seksualnego przez duchownych (*spiritual dimension of clergy sexual abuse*; Kusner i Pargament, 2015)

---

używana w jakimkolwiek innym miejscu lub jakie rozumienie tego pojęcia dominuje w całym podręczniku” (Morrison, 2016, s. 16).

14 Także po korektach jednego z jego największych znawców i rzeczników, amerykańskiego psychiatry Jamesa Morrisona (2016): „Dla mnie, wszakże jakieś połączenie utraconej dumy, wstydu i kontroli sprawdza się całkiem dobrze jako definicja (W DSM-IV nigdzie nie zdefiniowano cierpienia)” (s. 16).

- szkoda duchowa (*spiritual damage*; Pereda i Segura, 2021)
- religijne uwięzienie i pełen szacunku strach (*religious duress and reverential fear*; Spraitz i Bowen, 2020)
- duchowy dystres (*spiritual distress*; King i in., 2017)
- krzywda moralna (*moral injury*; Jinkerson, 2016)
- kryzys religijny (*religious crisis*; Piedmont, 2012)
- ból duchowy (*spiritual pain*; Delgado-Guay i in., 2011)
- zmagania religijno-duchowe (*religious/spiritual struggles*; Prusak i Schab, 2022; Yih, 2024).

W niniejszej pracy przyjęto, że cierpienie duchowe to samodzielnie zidentyfikowane doświadczenie osobistego bólu i/czy dyskomfortu bądź aktualnej lub potencjalnej krzywdy, wyzwolonej przez czynnik zagrażający osobistej relacji z Bogiem lub siłą wyższą. Cierpienie duchowe staje się znaczące klinicznie, kiedy zakłóca codzienne funkcjonowanie i uniemożliwia bądź znacząco utrudnia, czasowo bądź permanentnie, praktykowanie wiary, religijności i/lub duchowości (zob. Illueca i in., 2023).

## 1.5. Rewiktylizacja i wtórna wiktylizacja – ujęcia definicyjne i teoretyczne

Termin rewiktylizacja (*re-victimisation*) wywodzi się z dziedziny jaką jest kryminologia, a konkretniej z badań wiktylogicznych i jest definiowany jako „wykorzystywanie lub napaść seksualna, które następują po pierwotnym akcie wykorzystywania lub napaści seksualnej, popełnione przez innego sprawcę niż pierwotna wiktylizacja” (zob. ECPAT/FDDS, 2016, s. 92). Termin ten sugeruje również istnienie pewnej prawidłowości, zgodnie z którą „dziecko wykorzystywane lub pokrzywdzone przestępstwem jest statystycznie bardziej narażone na ponowną wiktylizację – albo niedługo po pierwszym doświadczeniu wiktylizacji, albo też dużo później, w życiu dorosłym” (ECPAT/FDDS, 2016, s. 92). Badania (Finkelhor i in., 2007; Stathopoulos, 2014) wykazały, że ta prawidłowość jest szczególnie wyraźna w przypadkach wiktylizacji seksualnej.

W literaturze przedmiotu używa się również terminu „powtórna/powtarzana wiktyimizacja” (*repeat victimisation*) w odniesieniu do rewiktyimizacji. Należy jednak pamiętać, że o ile te dwa pojęcia mogą być używane zamiennie, to pojęcia „rewiktyimizacja” oraz „wiktyimizacja wtórna” (*secondary victimisation*) mają odmienne definicje i należy je od siebie odróżniać (zob. ECPAT/FDDS, 2016, s. 92–93). Definicja pojęcia wtórnej wiktyimizacji zostanie przybliżona w dalszej części rozdziału.

Wracając do pojęcia rewiktyimizacji, z czasem zyskało ono spore zainteresowanie specjalistów różnych dyscyplin i aktualnie przyjmuje się jego rozumienie bardziej w kontekście dziedziny zainteresowania badaczy, aniżeli ograniczając się jedynie do pierwotnego, wąskiego podejścia (Sieński i Ziarko, 2023; Izdebska, 2021). Pomimo rozwoju zainteresowania problematyką rewiktyimizacji, niejednoznaczność granic samego zjawiska powoduje trudności z dokładnym określeniem częstotliwości i zakresu jego występowania. Według badaczy, rewiktyimizacja dotyczy od 17% do 74% osób z pierwotnym doświadczeniem przemocy (zob. Sieński i Ziarko, 2023), a tak duża rozbieżność najprawdopodobniej wynika z płynności granic definicyjnych pojęcia. Dla potrzeb niniejszej monografii zostaną krótko omówione dwa ujęcia terminu rewiktyimizacja: wąskie oraz najszersze, z koncentracją na przemocy seksualnej.

W wąskim i najbardziej powszechnym ujęciu rewiktyimizacja oznacza wystąpienie co najmniej dwóch epizodów przemocy seksualnej, z których pierwszy miał miejsce w dzieciństwie. Rewiktyimizacja jest więc uznawana za konsekwencję pierwotnego wykorzystania, która niesie za sobą możliwość wysoce negatywnego wpływu na późniejsze życie osoby pokrzywdzonej, ponieważ wielokrotne doświadczenie przemocy skutkuje poważniejszymi i głębszymi problemami zdrowotnymi, niż doświadczenie jednokrotne (zob. Izdebska, 2021). W najszerszym rozumieniu pojęcia, rewiktyimizacja może obejmować różne formy powtarzających się krzywd i urazów, które mają charakter pośredniego odtwarzania pierwotnej traumy – zarówno w relacjach interpersonalnych, jak i instytucjonalnych. Przyjmując taką definicję, rewiktyimizacją można nazwać każdą konsekwencję pierwotnie

doznanej przemocy, o ile stanowi w jakimś stopniu powtarzalność elementów pierwotnego urazu lub reakcji na niego (Beisert, 2011 za: Izdebska, 2021).

Z perspektywy psychologicznej rewiktymizacja nie dotyczy każdej osoby, która w przeszłości doświadczyła przemocy seksualnej, i trudno doszukać się jednej, konkretnej przyczyny tego zjawiska. Badania (zob. Izdebska, 2021; zob. też: Grauerholz, 2000) wskazują na istnienie specyficznych mechanizmów i czynników ryzyka, które zwiększają prawdopodobieństwo rewiktymizacji, wśród których wymienia się uwarunkowania:

- intrapsychiczne (m.in. trudności w regulacji emocji, podatność na dysocjację, zaburzone przetwarzanie informacji interpersonalnych);
- behawioralne (m.in. angażowanie się w ryzykowne relacje i zachowania seksualne, późna reakcja na zagrożenie);
- społeczne: w tym rodzinne (m.in. przemoc w rodzinie, brak wsparcia) oraz instytucjonalne (m.in. zmienne społeczno-kulturowe, brak wsparcia społecznego, tendencja do obwiniania ofiary za przemoc).

Pojęcie wtórnej wiktymizacji najłatwiej odróżnić od pojęcia rewiktymizacji w jej wąskim ujęciu. Rewiktymizacja (powtarzana/powtórna wiktymizacja) dotyczy powtórzenia po raz drugi tego samego przestępstwa, wiktymizacja wtórna zaś odnosi się do powtarzania urazu, bądź tworzenia kolejnego urazu powiązanego z pierwotnym, ale w wyniku reakcji społecznej (np. nieadekwatne zachowanie wobec osoby pokrzywdzonej w odpowiedzi na ujawnienie przestępstwa, zachowania instytucjonalne takie jak niedowierzanie, podważanie prawdziwości historii osoby pokrzywdzonej itp.), a nie powtórnego doświadczenia przemocy seksualnej (Dziergawka, 2024). Mówiąc najprościej, wtórna wiktymizacja nie dotyczy już sfery seksualnej, a emocjonalnej pokrzywdzonego i tego, jak otoczenie odpowiada na zaistnienie pierwotnego przestępstwa seksualnego. W przypadku pokrzywdzenia wykorzystaniem seksualnym w ramach Kościoła katolickiego, wiktymizacja wtórna będzie odnosiła się do takich sytuacji, jak: ochrona „dobrego imienia” instytucji Kościoła kosztem

obwinienia pokrzywdzonego; społeczne szykanowanie pokrzywdzonego przez innych wiernych; brak uznania krzywdy przez przełożonych kościelnych itp.

Uważa się, że doświadczenie wtórnej wiktyimizacji jest dla osób pokrzywdzonych często bardziej bolesne, niż pierwotne doświadczenie przestępstwa, ponieważ wiąże się z dodatkowym zagrożeniem natury psychologicznej – zamiast wsparcia od osób bliskich czy instytucji, którego pokrzywdzony się spodziewa, otrzymuje niedowierzanie czy nawet obwinianie, w konsekwencji pozostając z podwójnym brzemieniem emocjonalnym (Bobrowicz, 2012; Dziergawka, 2024).

## 1.6. Religijność a duchowość

Zarówno religię jak i duchowość można uznać za „poszukiwanie tego, co święte/boskie” i w ich kontekście rozpatrywać duchowo-religijne skutki i konsekwencje wykorzystania seksualnego w Kościele (Kusner i Pargament, 2015). Pamiętać jednak należy, że duchowość i religia (religijność) to nie synonimy. W psychologii toczą się obecnie intensywne dyskusje wokół pojęć: „religijność” i „duchowość” ponieważ pojawienie się pod koniec XX wieku pojęcia „duchowość” doprowadziło do zawężenia klasycznego ujęcia religijności<sup>15</sup> oraz silniejszej polaryzacji terminów „religijność” i „duchowość” (Zarzycka, 2017; Krok, 2009)<sup>16</sup>.

Większość badaczy zgadza się, że religia i duchowość są ze sobą powiązane, nie ma jednak wśród nich jednomyślności co do natury tej relacji. Religijność i duchowość bywają skonceptualizowane

---

15 W ujęciu klasycznym „religijność” jest zjawiskiem szerokim i wielowymiarowym, obejmującym indywidualne i wspólnotowe oraz osobiste i zinstytucjonalizowane formy przeżywania, strukturę oraz funkcje, zewnętrzną i wewnętrzną motywację (Zarzycka, 2017).

16 W Europie Zachodniej znacznie częściej niż w innych rejonach świata ludzie przeciwstawiają sobie religijność i duchowość: jesteś uduchowiony, kiedy nie chodzisz do świątyni, ale zachowujesz wiarę w Boga albo inaczej rozumianą transcendencję i dbasz o swoje życie wewnętrzne (por. Schreurs, 2020).

przez psychologów najczęściej w kategoriach natężenia pewnych cech/postaw w obrębie kontinuum, stąd w badaniach psychologicznych odchodzi się od pomiaru tych konstruktów poprzez prostą kategorię binarną (tak/nie), i raczej mierzy się stopień identyfikacji przez badanego z tym, na ile czuje się religijny czy uduchowiony (Yaden i Newberg, 2022). Dla ogółu populacji bowiem osobista duchowość i konkretna przynależność religijna korelują zaledwie średnio, co oznacza, że osoby głęboko uduchowione można znaleźć pośród wyznawców wszystkich religii, a także pośród ludzi niezwiązanych z żadnym wyznaniem (Miller, 2021).

Duchowość i religia nie są więc tożsame. Badania nad religijnością i duchowością Polaków pokazują jednak, że granice między nimi nie są tak jednoznaczne, jak sugerują to proste rozróżnienia, ponieważ wiele osób wciąż przeżywa swoją duchowość w kontekście specyficznej tradycji religijnej (głównie katolicyzmu), nawet jeśli wzrasta liczba osób deklarujących się jako bezwyznaniowcy (zob. Zarzycka, 2021; Bożewicz, 2022; Łowicki i Barker, 2025; Mariański, 2025).

Zgodnie z obecnymi standardami w psychologii religii i duchowości przyjmuje się, że religia i duchowość to konstrukty wielowymiarowe, które wzajemnie się przenikają, ale nie są tym samym, gdyż w różnym stopniu odnoszą się do takich kwestii jak: praktyki, rytuały, identyfikacja osobista, wspólnota (instytucja), święte teksty, doświadczenia, przekonania (zob. Hood i in., 2018; Paloutzian i Park, 2013; Pargament, 2013). Religijność to poszukiwanie świętości/boskości zdefiniowanej w ramach pewnej społecznej formy (struktury), a duchowość to proces indywidualny, poprzez który osoby starają się w swoim życiu ową świętość/boskość „znaleźć, zachować, a jeśli konieczne, przemienić” (Pargament, 1999, s. 12). Owo poszukiwanie może się odbywać w szerszym religijnym kontekście, ale nie musi, a świętość/boskość jest tym, co odróżnia religię i duchowość od innych ludzkich poszukiwań i aspiracji. Owa świętość/boskość, która w prezentowanych w tej monografii badaniach odnosi się do koncepcji Boga, jest wspólnym mianownikiem życia duchowego w obrębie religii i poza nią.

## 1.7. Relacyjny paradygmat duchowości w psychologii

Teoretycy i badacze duchowości relacyjnej mówiąc o niej w sposób ogólny używają określenia „relacyjny model duchowości” (*relational spirituality model*, RSM) (Sandage i in., 2020), a wskazując na jej różne teoretyczne podejścia używają określenia „sposoby/drogi” (*ways*) (Tomlinson i in., 2016). W tej pracy, gdy będzie mowa o duchowości relacyjnej zamiast określenia „model” zastosowany zostanie termin „paradygmat” i używany od niego akronim RPD – relacyjny paradygmat duchowości. Natomiast na określenie jednego z możliwych teoretycznych jego ujęć używane będzie pojęcie „model” – np. model duchowości relacyjnej opartej na różnicowaniu (*a differentiation-based model of spiritual development*).

Z relacyjnej definicji duchowości i religijności jako „szukania relacji z tym, co święte/boskie” (Shults i Sandage, 2006; Sandage i in., 2020) wynika, że ludzie mogą odnosić się do tego, co święte/boskie na różne sposoby, bowiem w różny sposób mogą postrzegać to, co uważają za świętość/boskość. Jest to więc definicja fenomenologiczna (opisowa) uwzględniająca różnice indywidualne oraz szersze zróżnicowanie kulturowe w pojmowaniu tego, co święte/boskie. Taka definicja duchowości relacyjnej ma swoje „psychologiczne korzenie” w definicji „religii osobistej” Williama Jamesa, według którego są to: „takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których sądzi ona, że odnoszą się do czegoś, co sama uznaje za boskie” (2023, s. 45). Druga część tej definicji („odnoszą się do czegoś”) wskazuje na relacyjny charakter duchowości („religii osobistej”). Nawiązując do tytułu wykładów Jamesa, *Odmiany doświadczenia religijnego*, można więc powiedzieć, że „odmiany” (*varieties*) owej relacyjnej duchowości wyłaniają się, kiedy odnosimy się do wyzwań rozwojowych i egzystencjalnych, związanych z poszukiwaniem (nadawaniem) sensu w obliczu dwuznaczności życia. Relacyjne reprezentacje owej świętości/boskości same nabierają złożoności, niejednoznaczności i nietrwałości w czasie.

Relacyjna definicja duchowości, czerpiąc inspirację z podejścia Jamesa, wskazuje równocześnie na ograniczenia pierwszej części jego definicji („odosobnionej jednostki ludzkiej”), która jest zbyt

indywidualistyczna i z tego powodu marginalizuje społeczno-kulturowe, wspólnotowe, instytucjonalne oraz historyczne uwarunkowania doświadczeń i zmagających religijno-duchowych (Sandage i in., 2020).

### 1.7.1. RPD a rozwój duchowy

RPD definiuje rozwój duchowy jako relacyjno-dialektyczny proces oddziaływania na siebie „duchowego zadomowienia” (*spiritual dwelling*) i „duchowych poszukiwań” (*spiritual seeking*) w odniesieniu do tego, co uważa się za „duchową odmienność” (*spiritual alterity*) w relacji do *sacrum* (tego, co święte/boskie) oraz różnych aspektów tożsamości i odmienności indywidualnej i zbiorowej. Owa dialektyka wynika z faktu, że ludzie tęsknią za spełnieniem duchowym, różnie definiowanym przez różne religie i systemy duchowości, ale równocześnie odczuwają egzystencjalną ambiwalencję w osiągnięciu tego celu. Owa dialektyczna relacja może się więc zmieniać w cyklu życia w zależności od rodzaju stresorów oraz kontekstu w jakim funkcjonuje jednostka czy system. W tym paradygmacie duchowości podkreśla się znaczenie trzech kwestii rozwojowych. Po pierwsze, rozwój i przemiana mają relacyjny i dialektyczny charakter oparty na „ścieraniu się przeciwieństw” – najogólniej mówiąc potrzeby bezpieczeństwa z potrzebą rozwoju. Po drugie, dobrostan duchowy i dojrzałość duchowa są różnymi osiągnięciami rozwojowymi, które tworzą złożone relacje. Po trzecie, zarówno rozwój jak i dojrzałość duchowa oparte są na dynamice zmagających duchowych, związanych z intensyfikacją stresujących, lękowych i dwuznacznych procesów zmiany, wyrażanych za pomocą metafory „tygła przemiany” (*crucible metaphor*), który odnaleźć można w różnych religiach i duchowościach oraz systemach psychoterapii (Sandage i in., 2020). Z perspektywy RPD duchowość jest „limbiczna i liminalna” (Sandage i in., 2020, s. 267), ponieważ odnosi się zarówno do wysiłków związanych z utworzeniem i podtrzymaniem znajomych wzorców relacyjnych (*limbic dwelling*), jak również – mniej lub bardziej sporadycznych – prób poznania tego, co nowe (*liminal seeking*), w celu osiągnięcia potencjalnego uzdrowienia i wzrostu, a w ostateczności przemiany i dojrzałości.

Tabela 1. „Duchowe zamieszkiwanie i poszukiwanie” a funkcje systemu przywiązania oraz cele rozwojowe (źródło: Sandage i in., 2020, s. 53, TABLE 3.1.)

<b>Wymiary duchowości relacyjnej</b>	<b>Funkcje systemu przywiązania</b>	<b>Kluczowe cele rozwojowe</b>
Duchowe zadomowienie	Bezpieczna przystań	Dobrostan
Zaangażowanie		
Samoregulacja		
Wspólnota		
Intymność/Świadomość		
Duchowe poszukiwanie	Ufna baza	Wzrost
Eksploracja		
Tolerowanie dwuznaczności		
Otwartość		
Złożoność		

#### 1.7.1.1. Duchowe zadomowienie

„Duchowe zadomowienie” to metafora obejmująca takie archetypowe wątki jak „poczucie odnalezienia domu czy schronienia”, „poświęcenie miejsca zamieszkania czy siedliska”, „egzystencjalna potrzeba zakorzenienia”. Odnosi się do posiadania „przestrzeni duchowej”, która daje poczucie bezpieczeństwa. Uwzględniając owe archetypowe i metaforyczne znaczenia, RPD definiuje duchowe zadomowienie odnosząc je do „różnorodnych sposobów relacji do świętości, które mogą przyczynić się do duchowego ugruntowania czy zaangażowania, samoregulacji, wspólnoty, i poczucia bliskości z tym, co święte” (Sandage i in., 2020, s. 52). Duchowe zadomowienie jest więc konstruktem wielowymiarowym, którego poszczególne elementy mogą mieć większe bądź mniejsze znaczenie dla różnych osób, religii czy tradycji duchowości. Zdrowe formy „duchowego zadomowienia” mogą pozytywnie wpływać na wysoki poziom dobrostanu duchowego poprzez dostarczanie poczucia szczęścia, spełnienia, zadowolenia z życia, integracji osobowości. Osoby zakorzenione duchowo przykładają

bowiem dużą wagę do swojej duchowości relacyjnej, czerpiąc z niej poczucie egzystencjalnego zadomowienia oraz ukierunkowania przy interpretacji wydarzeń życiowych.

Używając terminologii Pargamenta (2007) można porównać duchowe zadomowienie do zachowawczej funkcji (*conserving function*) religijno-duchowych strategii radzenia sobie ze stresem. Odwołując się z kolei do teorii przywiązania duchowe zadomowienie można porównać z „bezpieczną przystanią” dostarczającą emocjonalnego i fizycznego bezpieczeństwa i mechanizmów regulacji lęku, smutku, wstydu, złości i innych emocji. Wątki związane z bezpieczną przystanią odnaleźć można „w sercu” wielu religii/duchowości a przywiązaniowe poczucie bezpieczeństwa pozytywnie koreluje z wieloma wskaźnikami duchowego, psychologicznego oraz relacyjnego dobrostanu (Granqvist, 2020). Generalnie bowiem, dobrostan duchowy zakłada pozytywny bądź ufny styl przywiązania ze świętością/boskością, który przyczynia się do poczucia sensu, celu i ogólnej satysfakcji życiowej (Granqvist, 2020; Sandage i in., 2020). Chociaż RPD koncentruje się na indywidualnej trajektorii dialektycznych napięć pomiędzy duchowym zadomowieniem a duchowym poszukiwaniem, postrzega je zawsze w perspektywie różnorodnych wpływów społeczno-kulturowych.

#### 1.7.1.2. Duchowe poszukiwanie

Duchowe poszukiwanie obejmuje z kolei różnorodne procesy poznawania świętości, podejmowanie kwestii egzystencjalnych i potencjalną przemianę w nowe i bardziej złożone formy duchowości relacyjnej. Zakłada „ochotę poszukiwania i angażowania się w kwestie duchowe i egzystencjalne oraz nowe sposoby relacji ze świętością, które powiązane są również z pewnymi procesami neurobiologicznymi” (Sandage i in., 2020, s. 58). Duchowe poszukiwanie odwołuje się do archetypowego tematu *przejścia*, symbolizowanego przez „przekroczenie mostu”, „przejścia przez wąską bramę” lub „pielgrzymowania” czy „podjęcie ścieżki inicjacji”. Każde z nich wymaga odwagi opuszczenia znajomego terytorium i podążania ku temu, co nieznanne – wliczając w to poniesione koszty (Sandage i in., 2020).

W odróżnieniu od zachowawczej funkcji religijno-duchowych strategii radzenia sobie z sytuacjami trudnymi, duchowe poszukiwanie w teorii Pargamenta (2007) jest odpowiednikiem poszukiwania zmian w odniesieniu do lokalizacji czy natury świętości/boskości w którymś życiu, bądź środków zaangażowanych w dążenie do niej czy za nią. Innym konstruktem psychologicznym, który oddaje dynamikę duchowych poszukiwań jest koncepcja motywacji poszukującej (*quest*) w odniesieniu do duchowości i religijności. Badania pokazują, że osoby z motywacją wewnętrzną (*intrinsic*) w odniesieniu do duchowości/religijności są ukierunkowane na zinternalizowane zaangażowanie w stosunku do tego, co odkryli (tzn. duchowe zadomowienie). W odróżnieniu od nich, osoby z motywacją poszukującą otwarte są na to, co nowe i nieznanne, a duchowe zadomowienie traktują jako etap przejściowy (nietrwały) (Sandage i in., 2020). Podobnie jak w przypadku duchowego zadomowienia, tak i w przypadku duchowych poszukiwań RPD podkreśla, że ten drugi element relacyjnej diady jest również konstruktem wielowymiarowym, w skład którego wchodzi: (a) duchowe poszukiwania, (b) tolerowanie duchowej wieloznaczności, (c) duchowa otwartość oraz (d) duchowa złożoność.

Ochota poszukiwania czy badania zagadnień egzystencjalnych i duchowych oraz nowych sposobów relacji ze świętością/boskością powiązana jest, zdaniem rzeczników RPD (Sandage i in., 2020), z neurobiologicznym systemem poszukiwania (*seeking system*) opisanym przez Pankseppa i Bivena (2012). Uważają oni, że „ten system może w dużej mierze wyjaśnić pochodzenie przekonań religijnych” (s. 116), ponieważ faworyzuje czy promuje zachowania rytualne (np. modlitwę), które zakładają poczucie sprawstwa wobec tego, co się dzieje czy wydarzy. Ten emocjonalny system jest kluczowy dla zdrowia i dobrostanu, gdyż okresowo potrzebujemy mieć poczucie, że znajdziemy zasoby, których szukamy. W odniesieniu do teorii przywiązania, duchowe poszukiwania są odpowiednikiem „ufnej bazy”, która wspiera wzrost osobowy i relacyjny. Duchowe poszukiwanie zakłada również zdolność tolerowania duchowych niejasności, która jest konieczna w mentalizacji i badaniu nowych znaczeń oraz sposobów relacji ze świętością/boskością, a więc możliwości tworzenia spójnych narracji

o doświadczeniach osobistych oraz wytrwania w trakcie różnych prób, ponieważ postęp na ścieżce duchowej nie jest natychmiastowy, a zmiany mają często nieliniary charakter („żeby było lepiej, najpierw musi być gorzej”). Rozwojowo oznacza to, że dotychczasowe sposoby rozumienia siebie i świata muszą ulec dekonstrukcji, zanim w ich miejsce pojawi się nowe rozumienie rzeczywistości. Pomiedzy dekonstrukcją i konstrukcją nowych znaczeń pojawia się „czas pomiędzy”, stan zawieszenia określany w RPD jako „okres liminalny”.

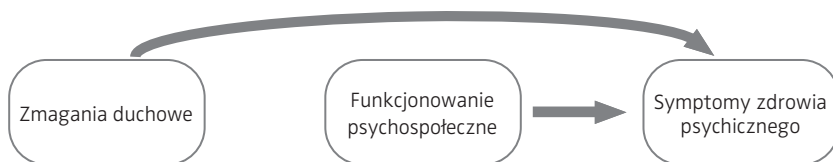
Wiele tradycji religijnych i duchowych podkreśla konieczność wejścia w ciemne i puste przestrzenie na drodze duchowych poszukiwań świętości/boskości i doświadczenie granic możliwości poznania i zrozumienia rzeczywistości ostatecznej poprzez ufne przyjęcie tych ograniczeń, które prowadzi do dojrzałości relacyjnej. Otwartość na nowe znaczenia pozwala się więc rozwijać, a w ostateczności osiągnąć przemianę, gdyż jest powiązana zarówno ze zdrowiem jak i odpornością na przeciwności. Ostatecznym celem rozwoju duchowego, w tym poszukiwań duchowych, jest osiągnięcie dojrzałości duchowej. Owa dojrzałość bywa różnie rozumiana religijnie czy duchowo, ale charakteryzuje się większą złożonością od wcześniejszych etapów rozwoju duchowego. RPD definiuje dojrzałość duchową za pomocą ufnego przywiązania, różnicowania „Ja” oraz intersubiektywności, które umożliwiają integrację dialektycznego napięcia pomiędzy duchowym zadomowieniem a duchowym poszukiwaniem na nowym, bardziej złożonym, poziomie integracji (Sandage i in., 2020).

### 1.7.2. RPD a matryca cierpienie–trauma

W RPD zmagania religijno-duchowe wynikają z napięcia wpisanego w proces rozwoju duchowego, a więc dialektycznej relacji pomiędzy duchowym zadomowieniem a duchowym poszukiwaniem. Zmagania mają więc różną częstotliwość i intensywność w zależności od etapu rozwojowego jednostki, stresorów oraz czynników środowiskowych. RPD szczególnie akcent kładzie na to, w jaki sposób zmagania religijno-duchowe powiązane są czy reprezentują: (a) duchowo powikłane utraty, (b) dynamikę chronicznego rozregulowania duchowego lub

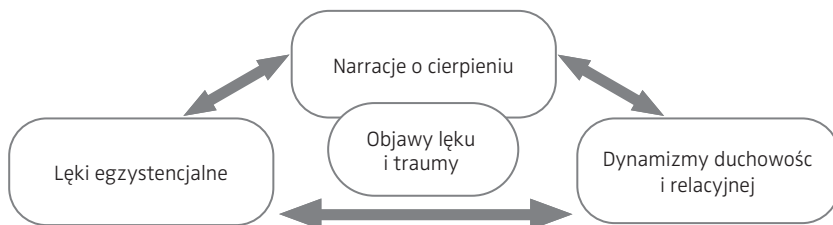
egzystencjalnego, (c) duchową internalizację negatywnych introjektów relacyjnych (np. pogardy), (d) przeszkody na drodze stałego rozwoju relacyjno-duchowego, wynikające z nieuświadomionych i długotrwałych negatywnych emocji w stosunku do świętości/bożkości. W tym ujęciu zmagania religijno-duchowe mogą być również synonimem chronicznych, cyrkularnych wzorców dysfunkcyjnej relacyjnie duchowości/religijności, która w konsekwencji prowadzi do kolejnych trudności z zadaniami rozwojowymi i radzeniem sobie z napięciami. Od strony pozytywnej zmagania są koniecznym elementem wzrostu i przemiany duchowej. Zmagania są więc z jednej strony oznaką utraty równowagi pomiędzy duchowym zadomowieniem a duchowym poszukiwaniem, z drugiej zaś – muszą zaistnieć, aby mógł mieć miejsce rozwój duchowy, przemiana i dojrzałość (Sandage i in., 2020; Hill, 2021).

Wykres 1. Zmagania duchowe jako istotny predyktor funkcjonowania psychospołecznego niezależnie od objawów (źródło: Sandage i in., 2020, s. 68, FIGURE 3.2.)



Zmagania religijno-duchowe mogą przybrać formę kliniczną, kiedy są odpowiedzią na lęk i traumę oraz przeżywane cierpienie. Zgodnie z założeniami RPD objawy wyłaniają się w kontekście oddziaływania na siebie: (a) głębokich lęków egzystencjalnych, (b) narracji o cierpieniu oraz (c) dynamizmów relacyjnej duchowości.

Wykres 2. Matryca cierpienie–trauma w ujęciu RPD (źródło: Sandage i in., 2020, s. 103, Figure 4.1.)





## Instytucjonalne wykorzystanie seksualne

W Kościele katolickim, zbudowanym na hierarchicznej strukturze, pełnienie funkcji lidera, przyjęcie święceń kapłańskich czy profesja zakonna tworzą relację zaufania i autorytetu wobec wiernych (Sage, 2025). Wykorzystanie seksualne w Kościele katolickim ma zawsze wymiar instytucjonalny, gdyż dokonuje się w miejscu spotkań należącym do tej instytucji lub jest to miejsce istotne z punktu widzenia jej działalności albo zdarzyło się to w jakichkolwiek innych okolicznościach, w których stwierdza się, że instytucja powinna ponieść odpowiedzialność za interakcje dorosłych z dziećmi bądź osobami dorosłymi bezbronnymi. Jest ono popełniane przez osobę reprezentatywną dla Kościoła, w okolicznościach (również niebezpośrednio kontrolowanych przez instytucję), w których ona lub jej działalność przyczyniła się (poprzez działanie albo zaniechanie działań) do ryzyka seksualnego wykorzystania lub sprzyjała okolicznościom czy warunkom podwyższającym dane ryzyko (Blakemore i in., 2017). Zjawisko wykorzystania seksualnego w Kościele katolickim warunkuje więc kontekst instytucjonalny i społeczny odbiór tej instytucji (Sadłoń i Nawotny, 2021).

Zawężenie opisu przemocy seksualnej do tej, która ma miejsce w instytucji kościelnej, wymaga jednak wcześniejszego zdefiniowania oraz opisanie krzywdzenia w kontekście instytucjonalnym w ogóle (*institutional abuse*; IA). W rozdziale tym zostanie przedstawiona

ogólna charakterystyka instytucjonalnego wykorzystania, ze zwróceniem jednak głównej uwagi na jego aspekt seksualny oraz powiązane z nim zagadnienie podatności wiktyimizacyjnej. Następnie przedstawione zostaną dane ISKK dotyczące instytucjonalnego kontekstu zjawiska wykorzystania seksualnego w obrębie instytucji katolickich w Polsce, pochodzące z raportu siódmego, syntetyzującego wyniki wcześniejszych kwerend<sup>17</sup>.

## 2.1. Wykorzystywanie instytucjonalne

Erving Goffman (2023) określa krzywdzenie instytucjonalne jako krzywdzenie mające miejsce w okolicznościach, w których dziecko podlega kontroli instytucji lub jednostki mającej nad nim władzę. Słabością tej definicji jest to, że zawęża zasięg instytucjonalny i społeczny krzywdy do najbliższego otoczenia (Lueger-Schuster i in., 2014). Stąd w literaturze przedmiotu można się często spotkać z alternatywną definicją wykorzystania instytucjonalnego jako „nieodpowiedniego wykorzystanie siły i władzy prowadzącego do potencjalnej szkody dla dobrostanu i rozwoju dziecka” (Wolfe i in., 2003, s. 156). Owo otoczenie może być zmienne i może obejmować organizacje czy inne społeczne instytucje, które niekoniecznie mają charakter lokalny (Sullivan i Beech, 2002). Uważa się, że wspólnymi cechami wykorzystania instytucjonalnego, bez względu na rodzaj instytucji, są: spójność grupy, hierarchiczna struktura władzy i zależności oraz skłonność do faworyzowania wiarygodności autorytetów (*credibility bias*) (Spröber i in., 2014).

Czynnikami przyczyniającymi się do krzywdy instytucjonalnej w przypadku dzieci (*institutional abuse of children*; IA-C) są: znaczenie

---

17 Oba podejścia badawcze (psychologiczne oraz socjologiczne) nie mają charakteru konkurencyjnego i nie wykluczają się nawzajem. W prezentowanym tu projekcie badawczym przyjęto, że w dążeniu do pełnego rozpoznania zjawiska wykorzystania seksualnego osób małoletnich oraz dorosłych bezbronnych w takiej instytucji jak Kościół katolicki, należy brać pod uwagę komplementarność obu podejść, pamiętając o specyfice każdego z nich (zob. Sadłoń i Nawotny, 2021, s. 34).

instytucji i jej rola w społeczeństwie, znaczenie/funkcja sprawcy w obrębie instytucji, charakter i siła zaangażowania dziecka w instytucję oraz wykorzystanie i zdarzenia mające po nim miejsce. Doznana krzywda objawia się utratą bądź ograniczeniem zaufania, przeżywaniem wstydu, winy i upokorzenia, lękiem i brakiem szacunku wobec autorytetów, zachowaniami unikowymi, urazem oraz traumą zastępczą (Wolfe i in., 2003).

Uściślając wykorzystanie instytucjonalne do aspektu seksualnego, Tamara Blakemore i in. (2017) twierdzą, że ma ono miejsce, gdy:

- dzieje się w miejscu spotkań instytucji lub jest to miejsce istotne z punktu widzenia działalności instytucji;
- jest popełniane przez osobę reprezentatywną dla danej instytucji, w okolicznościach (również niebezpośrednio kontrolowanych przez instytucję), w których instytucja lub jej działalność przyczyniła się (poprzez działanie bądź zaniechanie działań) do ryzyka seksualnego wykorzystania lub sprzyjała okolicznościom bądź warunkom podwyższającym dane ryzyko;
- zdarzyło się to w jakichkolwiek innych okolicznościach, w których stwierdza się, że instytucja powinna ponieść odpowiedzialność za kontakty dorosłych z dziećmi (s. 2).

Definicja ta dotyczy różnorodnych instytucji, sytuacji i warunków, w których potencjalnie może dojść do seksualnego wykorzystywania dzieci. Badacze (Lueger-Schuster i in., 2014; Blakemore i in., 2017; Goldenson i Bailey, 2024) zajmujący się wykorzystywaniem seksualnym osób małoletnich w Kościele sugerują, że ma ono bardziej dotkliwy wpływ na osoby poszkodowane niż nadużycia popełniane poza kontekstem instytucjonalnym. Powodem tego może być dłuższy okres, w którym ma ono miejsce oraz występujące prawdopodobieństwo, że potencjalnie jest w nie zaangażowana większa liczba sprawców, w porównaniu do nadużyć w kontekście pozainstytucjonalnym. Badania pokazują również, że wiek osób winnych instytucjonalnych nadużyć seksualnych jest średnio wyższy w momencie rozpoczęcia wykorzystywania niż wiek sprawców nadużyć nieinstytucjonalnych. Kolejnymi różnicami pomiędzy instytucjonalnym a nieinstytucjonalnym wykorzystywaniem seksualnym są: wykorzystanie przywileju

władzy przez sprawcę oraz tworzenie kontekstu wykorzystania, które utrudniłoby osobie poszkodowanej wyjawienie tajemnicy.

Badacze zajmujący się wykorzystaniem instytucjonalnym wskazują szeroką gamę skutków wykorzystywania seksualnego doświadczonego w kontekście instytucjonalnym. Można je podzielić na: psychologiczne, fizyczne, społeczne, duchowe, edukacyjne, ekonomiczne oraz pośrednie skutki dla rodzin osób poszkodowanych i społeczeństwa. Szczególnie istotne ze względu na konsekwencje w życiu osób wykorzystanych przez duchownych są: rola (posługa), jaką sprawca pełni w instytucji oraz siła, jaką posiada w otoczeniu. Siła ta często kontrastuje z pozycją osoby poszkodowanej, zazwyczaj pozbawionej praw w danej instytucji. Działanie instytucji, ułatwiające wykorzystywanie seksualne prowadzi u skrzywdzonych do poczucia tzw. „zdrady instytucjonalnej” (Blakemore i in., 2017; Higgins, 2001), co pociąga za sobą szczególnie negatywne skutki psychologiczne i psychospołeczne, zwłaszcza u tych osób, które były uwikłane w relację ze sprawcą, opartą na silnej zależności i zaufaniu (Blakemore i in., 2017).

Umiejscawiając problem badawczy niniejszej pracy w kontekście instytucjonalnego wykorzystania seksualnego nie opowiadamy się za literalną analizą i wykładnią tego pojęcia, która sugeruje, że to instytucja była lub jest nie tylko inicjatorem, ale także realizatorem przestępstwa powodującego krzywdę. Analizując psychologiczne uwarunkowania przestępstw seksualnych wobec małoletnich czy dorosłych bezbronnych należy pamiętać, że ich przyczyny nie wynikają wyłącznie z osobistej niedojrzałości lub psychopatologii sprawców. Wykorzystanie seksualne w Kościele zawsze rozpoczyna się od nadużycia władzy czy zaufania, i ma dwa powiązane ze sobą wymiary: pierwszym jest wykorzystanie seksualne (sprawca – osoba poszkodowana), drugim zaś odpowiedź (reakcja) hierarchii kościelnej na skargi i los osoby wykorzystanej. Określenie „instytucjonalne wykorzystanie seksualne” uwzględnia oba te wymiary, natomiast nie może być stosowane bezrefleksyjnie czy ideologicznie. Właściwie stosowane pozwala jednak lepiej zrozumieć kościelną specyfikę zarówno rewiktyimizacji jak i wtórnej wiktyimizacji, która – jak pokażą wyniki niniejszych badań – nie jest zjawiskiem rzadkim.

## 2.2. Podatność wiktyimizacyjna osób małoletnich wykorzystywanych w Kościele katolickim

W literaturze przedmiotu przez podatność wiktyimizacyjną lub wiktyimogenną rozumie się „pewien zespół dyspozycji sprawiający, że jednostka staje się szczególnie podatna na bycie ofiarą, przy czym źródłem tej podatności mogą być pewne stałe cechy osobiste jednostki, na przykład fizyczna lub psychiczna słabość, sytuacja społeczna, w jakiej znajduje się osoba” (Mirska, 2009, s. 139). Z pojęciem podatności wiktyimizacyjnej powiązany jest znaczeniowo termin „rewiktyimizacja”, wskazujący na prawidłowość, zgodnie z którą dziecko wykorzystywane lub pokrzywdzone przestępstwem jest statystycznie bardziej narażone na ponowną wiktyimizację – albo niedługo po pierwszym doświadczeniu wiktyimizacji, albo też dużo później, w życiu dorosłym. Prawidłowość ta jest szczególnie wyraźna w przypadkach wiktyimizacji seksualnej (ECTA/FDDS, 2016).

Chociaż podatność wiktyimizacyjna „zasadniczo odnosi się do wiktyimizacji pierwotnej i wskazuje na te czynniki, które sprawiają, że osoba jest szczególnie podatna na bycie ofiarą” (Kusz, 2022, s. 17), to w literaturze przedmiotu mówi się również o wiktyimizacji wtórnej (*secondary victimisation*), która jest następstwem reakcji na przestępstwo osób otaczających osobę skrzywdzoną oraz instytucji publicznych, w tym religijnych, które powinny wymierzyć karę zgodnie ze swoim porządkiem prawnym i ofiarować pomoc osobie skrzywdzonej. Wtórna wiktyimizacja wynika więc „z interakcji pomiędzy cechami osoby skrzywdzonej przestępstwem, reakcją otoczenia i instytucji oraz jej subiektywnym przeżyciem zarówno samej krzywdy, jak i wspomnianych reakcji” (Kusz, 2022, s. 17).

Opierając się na modelu ekologiczno-transakcyjnym i analizując dane z raportów oraz literatury przedmiotu, Kusz (2022) wyodrębniła następujące czynniki ryzyka wiktyimizacji osób małoletnich, wykorzystywanych przez duchownych oraz osoby życia konsekrowanego w Kościele rzymskokatolickim.

**Ontogeneza** – są to czynniki związane z indywidualnym rozwojem dziecka, które je chronią albo zwiększają podatność na wykorzystanie niezależnie od tego, kto jest sprawcą. Należą do nich: trudny

temperament dziecka, fizjologiczna dysregulacja, ograniczone możliwości poznawcze, pozabezpieczone przywiązanie, niska samoocena, złe relacje rówieśnicze, trudności szkolne, zaburzenia psychiczne. Do stresorów przejściowych zalicza się choroby, trudne wydarzenia i niepowodzenia. Czynniki te są wspólne dla wszystkich małoletnich niezależnie od tego, kto jest sprawcą wykorzystania seksualnego (Kusz, 2022).

W przypadku osób dorosłych wykorzystanych w dzieciństwie przez kler czy osoby konsekrowane w Kościele w Polsce, do czynników ryzyka nie można zaliczyć płci osób małoletnich, gdyż z danych ISKK wynika, że od 2001 roku, wśród zgłoszonych przypadków wykorzystania seksualnego w polskim Kościele liczba wykorzystywanych dziewcząt jest zasadniczo taka sama, jak liczba wykorzystywanych chłopców (zob. ISKK, 2023, s. 20). Nawet jeśli w ostatnim badanym roku zgłoszeń (2024) w grupie 63 osób wykorzystanych w dzieciństwie widoczna jest prawie dwukrotna przewaga dziewcząt (62%) nad chłopcami (35%) (zob. ISKK, 2025, s. 73) to należy pamiętać, że o tendencjach można mówić jedynie w przypadku dłuższych okresów, gdyż, jak podkreślają autorzy tych kwerend „w poszczególnych latach liczby zgłoszeń wahają się w dość dużym zakresie” (ISKK, 2023, s. 20, przypis 15). Jeśli chodzi o wiek jako czynnik ryzyka, to kwerendy ISKK różnicują pod tym względem osoby wykorzystane na te poniżej 15. r.ż. i pomiędzy 15. a 18. r.ż. Z analiz ISKK (2023) wynika, że w przeciwieństwie do tendencji wyrównywania się proporcji płci, w ostatnich dekadach wśród małoletnich, wykorzystywanych seksualnie w Kościele w Polsce rośnie udział osób w wieku 15–18 lat, maleje natomiast udział osób poniżej 15. r.ż. (zob. s. 22). W danych za rok 2024 widać podobny kierunek: 23 osoby (35%) były wykorzystane seksualnie poniżej 15. r.ż., a 30 osób (46%) w wieku 15+ (zob. ISKK, 2025, s. 73).

**Mikrosystem** – to czynniki dotyczące systemu rodzinnego. Do trwałych, głównych czynników ryzyka zalicza się: przemoc domową, trudności finansowe, bezrobocie, chroniczne warunki stresujące, nieprzyjazne środowisko rodzinne, międzypokoleniową przemoc, psychopatologię rodziców/prawnych opiekunów oraz brak umiejętności wychowawczych u rodziców/prawnych opiekunów. Specyficzne

dla osób wykorzystanych seksualnie w dzieciństwie przez przedstawicieli Kościoła katolickiego są czynniki związane z relacją rodzice – sprawca/instytucja sprawcy oraz z relacją pomiędzy skrzywdzoną osobą małoletnią a sprawcą. Należą do nich:

- Silny związek rodziców z Kościołem wraz z pozabezpiecznym wzorcem przywiązania dziecka. Taka konstelacja sprawia, że dziecko/nastolatek w grupie religijnej szuka zaspokojenia potrzeb emocjonalno-uczuciowych, których nie otrzymuje w domu. Grupa ta, wraz z jej liderem, staje się dla niego zastępczą rodziną. Pomaga w tym typowe dla grup religijnych nazewnictwo: ojciec, bracia, siostry.
- Religijność zewnętrzna rodziców, której cechą jest m.in., bezkrytyczna przynależność do instytucji oraz idealizacja duchownych jako pośredników pomiędzy Bogiem a nimi i osób zakonnych, jako posiadających szczególnie bliską relację z Bogiem. Dochodzi do tego zakaz krytykowania czegokolwiek, co jest związane z Kościołem, religią lub kapłanami. Osoba małoletnia wychowywana w tym samym systemie też jest zobowiązana do bezkrytycznego posłuszeństwa księżom czy zakonnikom.
- Nadmierne bratanie się rodziców z księdzem/księżmi.
- Brak edukacji seksualnej w domu przy jednoczesnym rygorystycznym podejściu do seksualności. Brak rozmów na temat dojrzewania płciowego, jak i ochrony dziecka przed krzywdzeniem.
- Nadużywanie znaczenia przebaczenia, tak w systemie wewnątrzrodzinnym, jak i w stosunku do innych ludzi, w tym duchownych i osób życia konsekrowanego (Kusz, 2022, s. 31).

**Egzosystem** – obejmuje czynniki należące do systemu społecznego, w którym żyje rodzina. Poza czynnikami ryzyka, które dotyczą wszystkich ofiar wykorzystania seksualnego, za specyficzne dla osób skrzywdzonych w Kościele uważa się:

- Kulturę klerykalną, obejmującą zarówno duchownych, osoby konsekrowane jak i świeckich w Kościele katolickim<sup>6</sup>.
- Niektóre elementy nauczania w Kościele i sposób pracy duszpasterskiej (Kusz, 2022, s. 31).

**Makrosystem** – czyli czynniki związane ze stylem życia danego społeczeństwa i z panującymi w nim zasadami, w tym przypadku

społeczną percepcją problemu wykorzystania seksualnego osób małoletnich i dorosłych bezbronnych (Kusz, 2022, s. 32).

### 2.3. Podatność wiktyimizacyjna osób dorosłych wykorzystywanych w Kościele katolickim

Rozważania na temat podatności wiktyimogennej, poparte badaniami naukowymi (zob. Mirska, 2009) wskazują na pewne określone elementy predysponujące do stawania się ofiarą. Twórca wiktyimologii Hans von Hentig (1948) stworzył pojęcie *victim-precipitation* (VP), które określił jako stałą cechę osobowości człowieka, predysponującą do wiktyimizacji. Silverman (1974 za: Mirska, 2009) poszerza pojęcie VP dodając, iż działanie sprawcy przestępstwa jest bezpośrednio lub pośrednio skorelowane z działaniem ofiary. Sformułowanie to określone przez Silvermana ponad 50 lat temu może naturalnie stwarzać wrażenie, że wektor odpowiedzialności za czyn jest skierowany na ofiarę, jednak doprecyzowanie tego stanowiska (jakkolwiek przyjęte i dziś aktualne) zaznacza, że zachowanie (lub położenie) ofiary nie tyle prowokuje, co umożliwia działanie sprawcy (zob. Hołyst, 2007, 2010).

Polski twórca pojęcia podatności wiktyimologicznej Brunon Hołyst (2007, 2010) określa ją jako zbiór cech psychofizycznych oraz społecznych, które predysponują do stania się ofiarą czynu karalnego. Podatność ta może być stała lub sytuacyjna i może mieć wpływ na osobę sprawcy lub zdarzenie przestępstwa. Wiktyimogenność może też mieć różne uwarunkowania – biologiczne, psychiczne czy społeczne. Hołyst sugeruje, aby ostrożnie posługiwać się tym pojęciem, ze względu na możliwe – wcześniej wspomniane – przenoszenie winy na ofiary czynów przestępczych (tzw. *victim blaming*). Podatność wiktyimologiczna bowiem nie oznacza winy ofiary, a jest zespołem cech i zjawisk predysponujących do zaistnienia przestępstwa. Badacz stworzył także typologie ofiar oraz typologię wiktyimogenną. Na potrzeby naszej pracy przedstawiamy w tabeli nr 5 typologię wiktyimogenną opracowaną na podstawie typologii Brunona Hołysta (2007).

Tabela 2. Typologia wiktymogenna (pod względem podatności)

Poziom wiktymogenna	Charakterystyka	Przykład
Wysoka wiktymogenna	Cechy istotnie zwiększające ryzyko wiktylizacji	Dzieci, osoby starsze, niepełnosprawne psychicznie, zależne od potencjalnego sprawcy
Niska wiktymogenna	Osoby świadome, ostrożne, unikające ryzykownych sytuacji	Osoba unikająca samotnych spacerów nocą
Neutralna wiktymogenna	Brak szczególnych cech sprzyjających albo chroniących	Przeciętny obywatel stający się ofiarą napadu

W przypadku podatności wiktymologicznej wśród osób dorosłych, szczególne znaczenie mają także trwałe lub przejściowe uwarunkowania psychologiczne. Uwarunkowania te mogą być następujące:

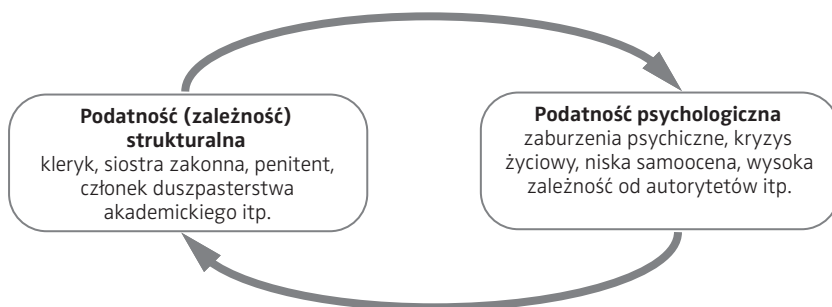
- niepełnosprawność intelektualna, zaburzenia psychiczne (w tym osobowości), zaburzenia świadomości (Prusak, 2022);
- trudna sytuacja emocjonalna powodowana przeżywanym kryzysem, np. ludzi nieradzących sobie w aktualnej sytuacji życiowej, zmagających się z doświadczeniem cierpienia, niespowodowanym chorobą lub niesprawnością (Prusak, 2022);
- różnego rodzaju kryzysy psychologiczne powodowane stanem zewnętrznym bądź wewnętrznym (Prusak, 2022);
- niska samoocena i brak poczucia wartości (Herman, 1992);
- wysoka potrzeba aprobaty i przynależności (emocjonalna zależność) (Ogińska-Bulik, 2005);
- trudności w rozpoznawaniu zagrożenia, niska czujność (Finkelhor, 1984);
- doświadczenia wcześniejszej traumy (wtórna wiktylizacja) (Janoff-Bulman, 1992);
- konformizm, idealizacja sprawcy i zależność od autorytetu religijnego lub moralnego (Hołyst, 2007; Finkelhor, 1984);
- lęk przed odrzuceniem, skłonność do unikania konfliktu (Bauman, 2006).

Podatność wiktymologiczna osoby dorosłej predysponująca do doświadczenia wykorzystania seksualnego w Kościele katolickim będzie

zawierała w sobie zatem przynajmniej dwa elementy, wzajemnie na siebie oddziałujące, co obrazuje wykres 3.

Ogólna podatność będzie więc wynikiem sprzężenia obu kategorii – im wyższa podatność psychologiczna, tym wyższa może być zależność strukturalna i na odwrót.

Wykres 3. Podatność wiktymologiczna osoby dorosłej (opracowanie własne)



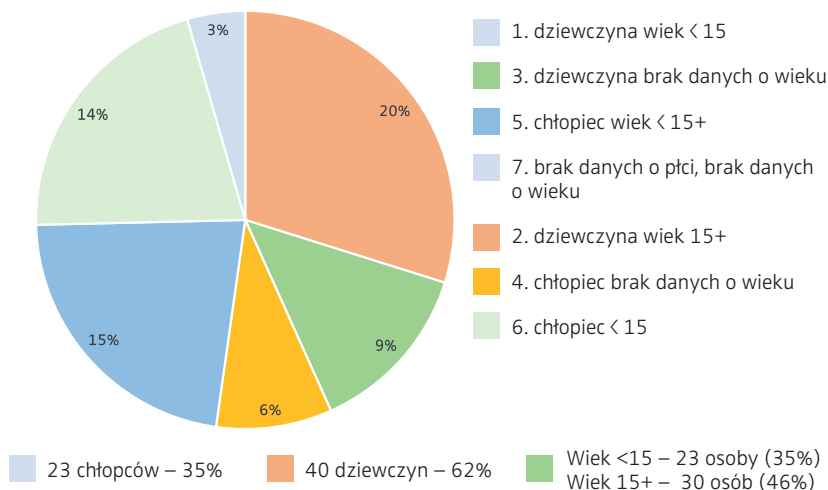
## 2.4. Specyfika instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele katolickim w Polsce

Badania nad wykorzystaniem seksualnym w Kościele katolickim w Polsce mają przede wszystkim charakter audytu instytucjonalnego i są prowadzone przez zespół badaczy skupionych wokół ISKK. Instytucja ta w latach 2018–2025 przeprowadziła sześć kwerend i na ich podstawie sporządziła osiem raportów<sup>18</sup>. Raporty ISKK to jedyne tego typu analizy dotyczące problematyki wykorzystania seksualnego w polskim Kościele, które koncentrują się wyłącznie na tej instytucji. Obejmują dane dotyczące liczby zgłoszeń do instytucji kościelnych

18 Raport pierwszy (2019) – zgłoszenia z lat od 1990 do czerwca 2018. Raport drugi (2021) – pogłębiona analiza zgłoszeń z lat 1990–2018. Raport trzeci (2021) – analiza zgłoszeń z lat od lipca 2018 do 2020. Raport czwarty (2022) – analiza zgłoszeń z roku 2021. Raport piąty (2023) – analiza zgłoszeń z roku 2022. Raport szósty (2024) – analiza zgłoszeń z roku 2023. Raport siódmy (2024) – łączna analiza wyników trzech pierwszych kwerend obejmujących zgłoszenia z lat 1990–2021, z wnioskami i rekomendacjami. Raport ósmy (2025) – analiza zgłoszeń z okresu od 1 stycznia do 31 grudnia 2024.

przypadków wykorzystania seksualnego w Kościele, w podziale na diecezje i jurysdykcje zakonne, płeć i wiek osób skrzywdzonych, rolę pełnioną w Kościele oraz informacje o obwinionych i ich czynach<sup>19</sup>. W ostatnich latach, co zostało zasygnalizowane we Wstępie, pojawiły się także inne istotne opracowania ilościowe, odnoszące się do tego zagadnienia – w szczególności dane prezentowane w latach 2021–2023 przez PKDP. Dostarczyły one interesujących informacji liczbowych, dotyczących duchownych w roli sprawców przestępstw seksualnych w stosunku do osób małoletnich, zebranych w zakończonych sprawach karnych z lat 2017–2020 (PKDP, 2021): duchownych występujących w zakończonych sprawach skierowanych do postępowania wyjaśniającego (PKDP, 2022), a także skutków tej formy przemocy na funkcjonowanie osób wykorzystanych seksualnie w dzieciństwie, z pominięciem jednak sfery religijno-duchowej (PKDP, 2023). Ponieważ przedstawiane w tej monografii badania nie mają charakteru ilościowego, nie uznano za konieczne porównanie między sobą raportów ISKK z PKDP.

Wykres 4. Osoby skrzywdzone według płci i grup wieków w zgłoszeniach wiarygodnych (źródło: ISKK, 2025, s. 73, wykres 5)



<sup>19</sup> Wszystkie raporty, wraz z artykułem omawiającym ich metodologię, są dostępne na stronie internetowej ISKK (zob. <https://iskk.pl/publikacje/>).

### 2.4.1. Status i charakterystyka osoby skrzywdzonej oraz miejsce popełnienia przestępstwa

Nie istnieją, z różnych powodów, dokładne statystyki wskazujące liczbę osób wykorzystanych seksualnie, choć wiadomo, że statystyki są zawsze zaniżone. Z danych ISKK (2025) wynika, że przynajmniej 890 osób zostało wykorzystanych seksualnie w Kościele katolickim w Polsce pomiędzy 1950 a 2024 rokiem, a w ostatnich latach liczba takich zgłoszeń ustabilizowała się na poziomie około 20 przypadków rocznie. W roku 2024, ostatnim objętym kwerendą ISKK, w grupie osób skrzywdzonych było 41 dziewcząt (61%) oraz 24 chłopców (36%). Wśród osób skrzywdzonych dwie wskazano jako trwale niezdolne posługiwać się rozumem (13 letnią uczennicę oraz 39-letnią parafiankę). W dwóch zgłoszeniach brakowało informacji o płci i wieku osoby skrzywdzonej (ISKK, 2025, s. 72).

Wśród małoletnich, będących ofiarami przestępstw ze strony przedstawicieli Kościoła w drugiej połowie XX wieku, osobami wykorzystanymi częściej byli chłopcy (56%) niż dziewczęta (44%). Natomiast z początkiem nowego wieku, lata 2001–2021, proporcje te się wyrównały. Z najnowszego raportu (ISKK, 2025) obejmującego zgłoszenia z lat 1969–2024 wynika, że częściej byli chłopcy (56%) niż dziewczynki (44%).

Z danych przedstawionych przez ISKK (2023), dotyczących zgłoszeń z okresu od lipca 2018 do grudnia 2021, obejmujących wykroczenia mające miejsce w polskim Kościele w latach 1950–2021 wynika, że w przypadku 455 poszkodowanych (dla pozostałych 63 status nie jest znany), ponad jedną czwartą (28%) stanowili ministranci, następnie uczestnicy duszpasterstw, wspólnot i ruchów religijnych (19%), uczniowie/uczennice oraz małoletni, przygotowujący się do sakramentów (18%), członkowie chóru/scholii (7%), lektorzy (7%), osoby z rodziny lub kręgu znajomych sprawcy (7%), uczestnicy obozu wakacyjnego (3%), parafianin/parafianka (3%), uczestnik pielgrzymki (3%), inny status (3%)<sup>1</sup>. Jeśli chodzi o miejsce popełniania owych czynów to – jak to pokazuje tabela 3 – sprawcy wybierają bardzo różne miejsca dla dokonywania czynów przestępczych. Można je

poklasyfikować według ich charakteru lokalowego (np. przestrzeń usługi duchownego, przestrzeń mieszkalna, przestrzeń publiczna, inne miejsca), bądź ze względu na dostęp do ofiar – także w zależności od ich wieku.

Tabela 3. Miejsca popełnienia czynów wykorzystania seksualnego małoletnich [KW. II+III] (źródło: ISKK, 2023, s. 44, Tablica 4.2)

Miejsce	Czyny		Odsetek sprawców*
	Liczba	%	
Mieszkanie duchownego/profesa wieczystego	234	51,4	38,6
Inne pomieszczenie parafii/klasztoru, domu zakonnego	83	18,2	13,7
Mieszkanie osoby pokrzywdzonej (w tym internat)	44	9,7	7,3
Ośrodek wypoczynkowy/pielgrzymka/obóz/sytuacja wyjazdu	43	9,5	7,1
Zakrystia	30	6,6	5,0
Komunikator (online, sms)	25	5,5	4,1
Samochód	20	4,4	3,3
Hotel, pensjonat	18	4,0	3,0
Sala katechetyczna	17	3,7	2,8
Pomieszczenie w szkole	15	3,3	2,5
Las/plener/nad wodą	15	3,3	2,5
Inne mieszkanie	11	2,4	1,8
Przestrzeń liturgiczna (świątynia/kaplica)	7	1,5	1,2
Szpital	3	0,7	0,5
Basen	3	0,7	0,5
Inne miejsce	38	8,4	6,3

\*Dla niektórych sprawców wskazano więcej niż jedno miejsce wykorzystywania, dlatego suma odsetek wynosi ponad 100%

Tabela 4. Charakter przestrzeni, w której popełniane są czyny wykorzystywania seksualnego małoletnich [KW. II+III] (źródło: ISKK, 2023, s. 45, Tablica 4.3)

<b>Charakter przestrzeni</b>	<b>Miejsce wykorzystywania małoletnich</b>	<b>Częstość</b>
Przeźrenie postugi duchownego	Przeźrenie liturgiczna (szwiątynia/kapica)	23%
	Zakrystia	
	Inne pomieszczenie parafii/klasztoru, domu zakonnego	
	Sala katechetyczna	
Przeźrenie mieszkalna	Mieszkanie duchownego/profesa wieczystego*	48%
	Mieszkanie osoby pokrzywdzonej (w tym internat)	
	Inne mieszkanie	
Przeźrenie publiczna	Pomieszczenia w szkole	14%
	Ośrodek wypoczynkowy/pielgrzymka/obóz/wyjazd	
	Hotel/pensjonat	
	Szpital	
	Basen	
Inne miejsca	Las/plener/nad wodą	16%
	Samochód	
	Komunikator (online, sms)	
	Inne miejsce	

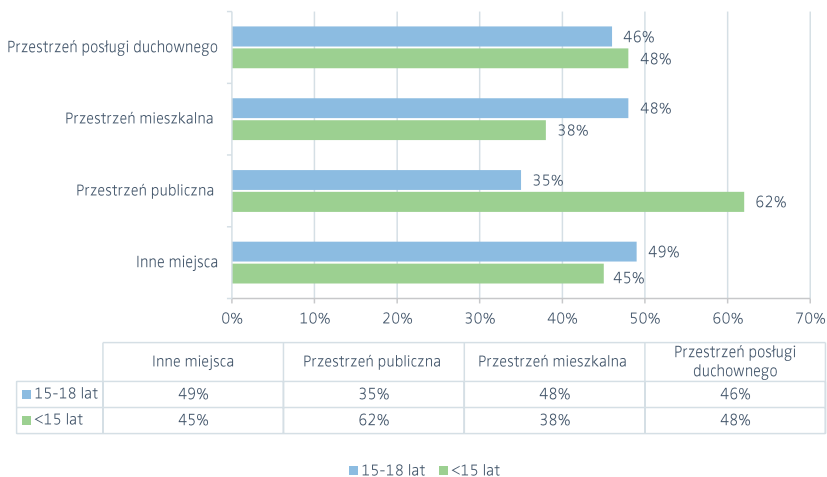
\* Należy zwrócić uwagę na różnicę między mieszkaniem księdza diecezjalnego a mieszkaniem profesora wieczystego – w mieszkaniach księży parafialnych dokonywanych jest 56% ogółu czynów wykorzystywania przez nich osób małoletnich, podczas gdy odsetek czynów profesorów wieczystych dokonywanych w ich mieszkaniach wynosi 26%. Różnicę tę wyjaśnia fakt, że w domach zakonnych obowiązuje klauzura.

### Jak piszą autorzy raportu (ISKK, 2023):

Z powyższego zestawienia (por. Tabela 2, Wykres 1) wynika, że w przestrzeni kościelnej częściej wykorzystywane są osoby poniżej 15. roku życia, natomiast w pomieszczeniach mieszkalnych i pozostałych miejscach częściej ofiarami wykorzystywania jest starsza młodzież. Może to w wielu przypadkach wiązać się z tym, że młodsze dzieci częściej są dostępne w przestrzeni kościelnej i to bez dodatkowej opieki (rodzice ufają, że dziecko w kościele jest bezpieczne),

rzadziej zaś w innych miejscach, w których zwykle przebywają pod opieką kogoś starszego. Młodzież natomiast jest już bardziej samodzielna w poruszaniu się poza domem, łatwiej więc przestępcy seksualnemu znaleźć się sam na sam w towarzystwie ofiary (lub wręcz zaaranżować taką sytuację) w jakimś mieszkaniu (ponad połowa czynów dokonywana jest w mieszkaniu sprawcy) lub innym miejscu poza przestrzenią kościelną. Szczególnie niepokojący wydaje się fakt, że to stosunkowo młodszy duchowni dopuszczają się przestępstw seksualnych w pomieszczeniach sakralnych *sensu stricto* – w samej świątyni czy kaplicy, podczas gdy średnia wieku sprawców wykorzystywania w pozostałych typach miejsc posługi kapłańskiej jest wyższa (s. 46).

Wykres 5. Proporcje grup wieku osób wykorzystanych w poszczególnych typach przestrzeni [KW. II+III] (źródło: ISKK, 2023, str. 45, Wykres 4.3)

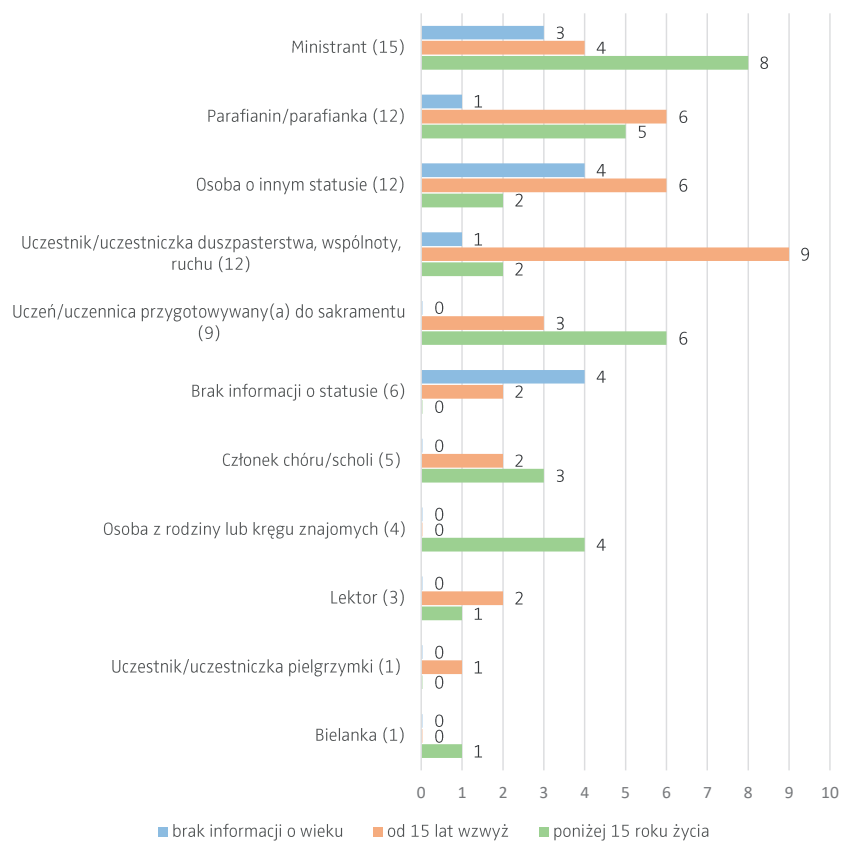


Z kolei, z najnowszego raportu obejmującego zgłoszenia z okresu od 1 stycznia do 31 grudnia 2024, dotyczące czynów w latach 1969–2024 (ISKK, 2025) wynika, że na 67 wiarygodnych zarzutów zgłoszonych w 2024 roku, największą grupę stanowią ministranci (22% osób skrzywdzonych, 18% zgłoszeń), następnie parafianie (18% osób i 15% zgłoszeń), członkowie duszpasterstw/wspólnot/ruchów religijnych (18% osób i 15% zgłoszeń) oraz uczniowie i przygotowujący się do sakramentów (13% osób i 11% zgłoszeń).

Ponad połowa (57%) czynów przestępczych miała miejsce w pomieszczeniach w znacznym stopniu podlegających duchownym: jedna

trzecia (32%) dokonwała się w mieszkaniu duchownego, pozostałe w salach katechetycznych, innych pomieszczeniach parafii lub klasztoru, zakrystii, a nawet – w dwóch przypadkach – była to przestrzeń liturgiczna (świątynia lub kaplica). Także samochód jest miejscem 8% przypadków wykorzystywania seksualnego (ISKK, 2025, s. 79).

Wykres 6. Status w relacji do Kościoła osób wykorzystywanych z podziałem na grupy wiekowe (źródło: ISKK, 2025, s. 75, Wykres 6)



## 2.4.2. Status duchownych w roli sprawców przestępstw seksualnych

Jeśli chodzi o sprawców przestępstw seksualnych w stosunku do osób małoletnich i dorosłych bezbronnych w Kościele katolickim w Polsce, to w latach 1990–2021 zgłoszono zarzuty łącznie wobec 838 duchownych, z czego zarzuty potwierdzone lub będące w trakcie badania w momencie kwerendy dotyczyły 695 obwinionych: 647 księży diecezjalnych (co stanowi 77% łącznej liczby zarzutów wiarygodnych oraz 83% ogółu zarzutów wobec duchownych diecezjalnych) oraz 191 księży zakonnych (co stanowi 23% łącznej liczby zarzutów wiarygodnych oraz 91% ogółu zarzutów wobec zakonników). Wśród 395 wiarygodnie obwinionych sprawców<sup>3</sup>, o których wiadomo z dwóch kwerend (II i III) było 383 (97%) prezbiterów, 12 (2,3%) braci zakonnych, jeden diakon, jeden biskup i jeden oblat (zob. ISKK, 2023, s. 28–29). W latach 2021–2024 zarzuty postawiono 76 duchownym (ISKK, 2025, s. 67). Z danych tych wynika, że sprawcami są znacznie częściej księża diecezjalni niż zakonnicy. Jako grupa społeczna (zawodowa), duchowni katoliccy są najczęściej wskazywanymi sprawcami przestępstw seksualnych wobec dzieci do 15. roku życia w grupie przestępców niespokrewnionych, ale będących w relacji z ofiarą (zob. PKDP, 2021, 2022, 2023).



## **Religijno-duchowe skutki wykorzystania seksualnego w Kościele**

W języku polskim terminy „konsekwencja” i „skutek” są bliskoznaczne, ale nie są to synonimy idealne. Konsekwencja najczęściej odnosi się do następstwa pewnych działań lub zdarzeń, często o charakterze logicznym lub moralnym, podkreślając związek przyczynowo-skutkowy. Skutek to bardziej ogólne określenie wyniku, rezultatu jakiegoś działania lub zjawiska. Chociaż autorzy niektórych badań umieszczają w tytule swoich publikacji sformułowanie „konsekwencje wykorzystania seksualnego” to z metodologicznego punktu widzenia nie jest to sformułowanie poprawne, gdyż badania te nie mają charakteru podłużnego i nie badają wprost przyczyn tego zjawiska (zob. Dhira-chaikulpanich i in., 2025). Biorąc więc pod uwagę zarówno kwestie językowe jak i metodologiczne, w rozdziale tym przedstawimy pojęcia odnoszące się do religijno-duchowych skutków wykorzystania seksualnego w Kościele.

Skutki przemocy seksualnej badacze dzielą najczęściej na sześć różnych kategorii: (1) problemy emocjonalne i behawioralne (np. depresja, lęk, wina, wstyd, myśli rezygnacyjne i samobójcze); (2) problemy poznawcze (np. nadpobudliwość, słabe wyniki szkolne/zawodowe, trudności z koncentracją i pamięcią); (3) problemy relacyjne (np. lęk społeczny, izolacja społeczna, trudności w związkach); (4) problemy behawioralne (np. trudności ze snem, kłopoty somatyczne, nadużywanie substancji psychoaktywnych); (5) problemy seksualne (np.

dysfunkcyjna i niesatysfakcjonująca aktywność seksualna, ryzykowne zachowania seksualne); (6) problemy religijno-duchowe (np. utrata wiary, zmagania i kryzysy duchowe, apostazja (Pereda i in., 2024).

O ile pierwsze pięć kategorii problemów związanych z wykorzystaniem seksualnym w obszarze zdrowia psychicznego i somatycznego nie budzą kontrowersji demarkacyjnych (zob. PKDP, 2021, 2022, 2023), o tyle ostatnia kategoria jest bardzo pojemna. Chociaż w literaturze przedmiotu panuje raczej powszechna zgoda, co do negatywnych skutków wykorzystania seksualnego – zwłaszcza w dzieciństwie (zob. PKDP, 2023), to nie ma jasności, jak rozumieć doznaną krzywdę w kontekście duchowym (por. Lueger-Schuster i in., 2014; McGraw i in., 2019; Ellis i in., 2022; Goldenson i Bailey, 2024; Durkin i in., 2025; Dhirachaikulpanich i in., 2025). Z jednej bowiem strony religijny oraz duchowy wymiar krzywdy, związanej z wykorzystaniem seksualnym nie jest jednym i tym samym. Z drugiej zaś, uraz związany z duchową i/albo religijną sferą wykorzystania seksualnego spowodowany jest nie tylko przez jawne przypadki przestępstw popełnianych przez osoby reprezentujące instytucje religijne czy wspólnoty duchowe w sposób bezpośredni czy pośredni. Świeckie z pozoru stresory mogą także nabrać takiego charakteru, gdy uraz odbiera się jako coś, co zagraża tym aspektom życia, które osoba uważa za święte, lub też otwarcie je niszczy (Kusner i Pargament, 2015). W związku z tymi trudnościami – co zostało wskazane w podrozdziale 1.4. – w literaturze przedmiotu spotykamy się z różnymi określeniami, odnoszącymi się do negatywnych skutków wykorzystania seksualnego w obszarze duchowości i/czy religijności. Z przeglądu literatury wynika, że dominują wśród nich pojęcia takie jak: nadużycie duchowe czy religijne, krzywda duchowa, trauma religijna, trauma duchowa, zmagania religijno-duchowe.

### 3.1. Nadużycie duchowe

W literaturze przedmiotu panuje powszechna zgoda, że wykorzystanie seksualne w Kościele jest „nadużyciem duchowym”, ale nie jest to pojęcie jednoznacznie zdefiniowane (Fernández, 2022). Początkowo

definiowano je jako „potraktowanie osoby potrzebującej pomocy, wsparcia lub umocnienia duchowego w sposób dla niej szkodliwy – skutkujące osłabieniem, zakwestionowaniem lub zmniejszeniem samodzielności duchowej tej osoby” (Johnson i VanVonderen, 1991, s. 20). Autorzy tej definicji uściślili, że „duchowe nadużycie ma miejsce wtedy, kiedy lider używa swojej duchowej pozycji, aby kontrolować lub zdominować drugą osobę. Często wiąże się to z deprecjacją jej uczuć i opinii i nie braniu pod uwagę, jak taka dominacja czy kontrola wpłynie na jej dalsze życie, emocje czy duchowy dobrostan” (tamże, s. 20–21). Bardziej ogólna definicja zwracała uwagę na to, że „nadużycie duchowe ma miejsce wtedy, kiedy lider, mający autorytet duchowy używa go do podporządkowania, kontroli czy wyzyskania naśladowcy wywołując w ten sposób u niego zranienie duchowe” (Blue, 1993, s. 12). Cechą wspólną tych pierwszych definicji nadużycia duchowego było zwrócenie uwagi na trzy kwestie: (a) nadużycie autorytetu duchowego, (b) wykorzystanie drugiej osoby, (c) krzywdę jaką to jej wyrządziło (Bisantz, 2022).

Bardziej rozwiniętą definicję nadużycia duchowego w kontekście Kościoła katolickiego zaproponował Samuel Fernández (2022, s. 9):

Nadużycie duchowe w kontekście katolickim to wykorzystanie autorytetu duchowego do kontroli ofiary do tego stopnia, że sprawca, zastępując Boga, ogranicza lub niweluje wolność duchową ofiary. Tego typu nadużycia dopuszcza się osoba lub system uznawany przez Kościół za godny zaufania, dlatego ma ono zawsze wymiar eklezjalny. Tego rodzaju nadużycie może wyrządzić krzywdę danej osobie na poziomie duchowym, psychologicznym i fizycznym.

Chociaż definicja ta wydaje się trafniej, niż wcześniej przytoczone opisy, ujmować istotę tej formy przemocy duchowej, to tak jak i one, nie jest to koncepcja psychologiczna tylko teologiczna. Fernández określa skutki takiej przemocy mianem „krzywdy”, ale jej nie operacjonalizuje. Podobnie jak wielu innych autorów zakłada, że wykorzystanie seksualne w Kościele katolickim to przejaw nadużycia duchowego skutkujący krzywdą duchową, różną od innych negatywnych skutków takiego nadużycia w obszarze psychiki i ciała.

Należy tu podkreślić, że pojęcie „nadużycie duchowe” nie występuje wprost ani w KPK ani innych powszechnie obowiązujących aktach prawa kościelnego Kościoła katolickiego. Stąd jego teologiczne użycie pozostaje wciąż niejasne i rodzi liczne problemy interpretacyjne, zwłaszcza w kontekście stosowania prawa karnego (Sage, 2025). Uważa się jednak, z punktu widzenia prawa kanonicznego, że nadużycie duchowe zawiera trzy elementy: niewłaściwe wykorzystanie autorytetu duchowego, instrumentalne posługiwanie się autorytetem Boga oraz naruszeniem godności osoby (Sage, 2025).

Reprezentatywną dla definicji empirycznych nadużyć duchowych jest propozycja Lisy Oakley, Kathryn Kinmond oraz Justina Humphreysa (2018) oparta na badaniach różnych denominacji chrześcijańskich w Wielkiej Brytanii. Ich zdaniem:

Nadużycie duchowe jest formą emocjonalnego i psychologicznego znęcania się. Charakteryzuje się systematycznym wzorcem zachowań przymusu i kontroli w kontekście religijnym. Nadużycia duchowe mogą mieć bardzo szkodliwy wpływ na osobę, która ich doświadcza. Ten rodzaj nadużyć może obejmować: manipulację i wykorzystywanie, narzuconą odpowiedzialność, cenzurę w podejmowaniu decyzji, żądania zachowania tajemnicy i milczenia, żądania konformizmu, kontrolę poprzez wykorzystywanie świętych tekstów lub nauczania, żądania posłuszeństwa wobec krzywdziciela, który zajmuje „boską” pozycję, izolację jako środek kary, wyższość, elitaryzm (s. 144–145).

Chociaż definicja ta powstała w oparciu o badania empiryczne, „nie tyle definiuje to zjawisko, ile raczej zawiera przykłady różnych form nadużycia duchowego, sposobów, które do niego prowadzą, oraz przykłady jego możliwych skutków” (Rygielska-Kowalczyk, 2025, s. 14). Można powiedzieć nawet więcej. Nie tylko nie definiuje, ale również nie operacjonalizuje negatywnych skutków wykorzystania seksualnego w duchowości osoby pokrzywdzonej. Poza tym, i to jest jej największe ograniczenie, traktuje krzywdę duchową jako krzywdę psychologiczną i/lub emocjonalną, co nie oddaje złożoności bólu i cierpienia osób wykorzystanych seksualnie w Kościele (Durkin i in., 2025; Prusak i Schab, 2022).

## 3.2. Nadużycie religijne

Terminem znacznie rzadziej pojawiającym się w literaturze przedmiotu na opisanie negatywnych skutków wykorzystania instytucjonalnego w obrębie religii jest określenie „nadużycie religijne” (*religious abuse*). Craig Cashwell i Paula Swindle (2018) uważają, że nadużycie religijne jest synonimem „traumatycznej zdrady (*betrayal trauma*)” charakteryzującej się naruszeniem czyjegoś zaufania bądź dobrostanu przez jednostkę lub instytucję, od której przetrwanie tej osoby zależy, a więc w tym przypadku przez religijnych liderów czy wspólnoty religijne, które często spełniają tę funkcję” (s. 183). Ich zdaniem nadużycie religijne ma trzy podstawowe formy: nadużycie spowodowane przez liderów religijnych, nadużycie spowodowane przez grupę (wspólnotę) religijną lub osobę ją reprezentującą oraz nadużycie z religijnym czy duchowym komponentem. W swojej definicji nadużycia religijnego podkreślają znaczenie władzy duchowej kleru, co ich zdaniem wyróżnia ten typ nadużycia od innych jego postaci:

Dla ludzi wierzących w Boga, krzywda wyrządzona im w imię Boga lub przez reprezentanta Boga niesie ze sobą olbrzymi ciężar i moc. Ofiary, które wcześniej odnajdywały sens w swoich przekonaniach religijnych mogą zacząć się zmagać z kryzysem egzystencjalnym związanym z wykorzystaniem świętości w nadużyciu, jak ma to miejsce na przykład w sytuacji, kiedy duchowny uwodzi potencjalnego partnera seksualnego wmawiając mu/jej, że jest wybrany/a (2018, s. 184).

## 3.3. Krzywda duchowa

Przegląd literatury poświęconej pojęciu „krzywdy duchowej” pokazuje, że jest ono złożone i niejednoznaczne (Durkin i in., 2025). Ogólnie można powiedzieć, że obejmuje naruszenie duchowego wymiaru człowieka o długotrwałych i negatywnych skutkach, związanych z obrazem Boga, stosunkiem do instytucji kościelnej i jej przedstawicieli, oceną własnej wiary, pobożności czy duchowości oraz siebie jako człowieka. Do duchowych przejawów krzywdy związanej z wykorzystaniem seksualnym w Kościele zalicza się: poczucie

alienacji od Boga, porzucenie przez Niego, odrzucenie przez Boga, bycie w konflikcie z Bogiem, niesprawiedliwe potraktowanie przez Boga, atak na duszę, atak na integralność osoby, atak na jej/jego życie sakramentalne, zamieszanie moralne, zmagania teologiczne oraz egzystencjalne, utratę wiary i poczucia bezpieczeństwa, izolację we wspólnocie religijnej bądź jej utratę, zanik życia sakramentalnego, niezdolność do modlitwy.

Autorzy, posługujący się pojęciem krzywdy duchowej wiążą ją również z psychologicznymi konsekwencjami wykorzystania seksualnego, takimi jak: objawy stresu potraumatycznego, depresją, lękiem, atakami paniki, trudnościami ze snem, problemami seksualnymi, objawami dysocjacyjnymi, ogólnym złym funkcjonowaniem społecznym. Wymieniają również emocjonalne konsekwencje krzywdy duchowej, powiązane z negatywnymi emocjami, wywołującymi intensywne cierpienie. Intensywna złość na sprawcę oraz instytucję za doznaną krzywdę, toksyczna wina uniemożliwiająca wyznanie prawdy, poczucie bycia zdradzonym, manipulowanym, porzuconym – wszystkie te emocje negatywnie wpływają na dobrostan i zdrowie psychiczne oraz ingerują w sferę duchową jednostki problematyzując jej funkcjonowanie (zob. Durkin i in., 2025).

Przegląd publikacji opisujących krzywdę duchową jako konsekwencję wykorzystania seksualnego w Kościele katolickim ujawnia brak precyzji w posługiwaniu się tym pojęciem, widoczny zarówno w słabej konceptualizacji jak i operacjonalizacji tego terminu. Z jednej strony nie jest jasne czy ich autorom chodzi o religijne czy duchowe wykorzystanie. Z drugiej, choć podkreślają duchowy wymiar krzywdy jako autonomiczny w stosunku do wymiaru psychologicznego i emocjonalnego, nie wskazują jak je klinicznie różnicować.

### 3.4. Trauma religijna

Koncepcja „traumy religijnej” – podobnie jak „nadużycia duchowego” – pochodzi z protestantyzmu, choć w odróżnieniu od tej drugiej jest konstruktem rzadziej badanym. Do 2011 roku większość autorów,

piszących o negatywnych konsekwencjach nadużycia duchowego posługiwała się określeniem „krzywda”, ale owa krzywda nie była operacjonalizowana jako specyficzny rodzaj urazu czy traumy (Bisantz, 2022). Pojęcie „syndromu traumy religijnej” (*Religious Trauma Syndrome* – RTS) wprowadziła do literatury przedmiotu Marlene Winell (2011), definiując go następująco:

Jest to stan doświadczany przez osoby, które zmagają się z opuszczeniem autorytarnej, dogmatycznej religii oraz z negatywnymi konsekwencjami indoktrynacji. Mogą przechodzić przez rozsypywanie się wiary, dotąd dającej im osobiste poczucie sensu i/lub uciekać przed kontrolującą wspólnotą i stylem życia. Ich objawy pasują do PTSD, a więc pochodzą z przeżycia bądź konfrontacji ze śmiercią bądź poważnym urazem i wywołują uczucia przerażenia, bezsilności czy trwogi (s. 17).

W tej definicji traumy religijnej wyakcentowano dwa jej elementy. Po pierwsze, trauma jest konsekwencją aktualnego nauczania i praktykowania danej religii – co można rozumieć jako nadużycie duchowe. Po drugie, trauma wynika z odwrócenia się od dotychczasowej religii, co wiąże się z dystresem wynikającym z porzucenia „znanego świata” – często restryktywnego oraz izolującego i szukaniu czegoś nowego/innego. Definicja ta opiera się na wskazaniu negatywnych skutków autorytarnej i dogmatycznej religijności, wynikającej z restrykcyjnej socjalizacji religijnej oraz podatności na jej wpływy mające u podstaw specyficzne cechy osobowości (np. podatność na prozelityzm). Zaproponowana przez Winell definicja traumy religijnej jest bardzo wąska, gdyż skupia się przede wszystkim na szkodliwych psychologicznie aspektach indoktrynacji religijnej w obrębie fundamentalistycznych wspólnot chrześcijańskich. Ta amerykańska psycholożka jednoznacznie wskazała, że RTS nie jest opisem szkód doznanych w wyniku wykorzystania seksualnego w kontekście religijnym (Winell, 2011).

Kliniczną definicję traumy religijnej zaproponowała również Alyson Stone (2013) twierdząc, że jest ona „rozległą psychologiczną szkodą wynikającą z przekazów religijnych, przekonań i doświadczeń” (s. 324). Do opisanego negatywnych skutków działania religii czy przyczyn traumy religijnej użyła określenia „duchowa krzywda” a nie „nadużycie religijne czy duchowe” (s. 326).

Według amerykańskiej komisji badającej traumę religijną (North American Committee on Religious Trauma Research – NACRTR): „trauma religijna jest skutkiem wydarzenia lub serii wydarzeń, więzi czy okoliczności, wynikających bądź powiązanych z przekonaniem religijnymi, praktykami bądź strukturami, których jednostka doświadczyła jako przytłaczające czy niszczące i posiadające długotrwałe negatywne skutki dla fizycznego, psychicznego, społecznego, emocjonalnego lub duchowego dobrostanu” (cyt. za: Bisantz, 2022, s. 10–11). Za taką definicją traumy religijnej stoi koncepcja „niekorzystnych doświadczeń religijnych”, a więc „jakiegokolwiek doświadczenia przekonań, praktyk czy struktur religijnych, które ograniczają indywidualne poczucie bezpieczeństwa bądź autonomii i/lub negatywnie wpływają na fizyczny, społeczny, emocjonalny, relacyjny czy psychologiczny dobrostan” (Drumsta, 2022 za: Bisantz, 2022, s. 13).

### 3.5. Trauma duchowa

Pojęciem „traumy duchowej” wśród osób wykorzystanych seksualnie przez duchownych i osoby zakonne, Thomas Doyle (2009) określił destrukcyjny wpływ, jaki dane doświadczenia wywierają na ich duchowość. Więź ze sprawcą opiera się przede wszystkim na aspektach religijnych, kapłan postrzegany jest przez wielu wierzących jako alter Christus – drugi Chrystus, reprezentant Kościoła i Boga. Kiedy w takiej relacji ma miejsce wykorzystanie seksualne, wpływa to bardzo dotkliwie na sferę duchową osoby skrzywdzonej (Doyle, 2009; McLaughlin, 1994). Rodzice ofiar są często wierzący i ufający Kościołowi, ujawnienie (jeśli już do niego dojdzie) przez dziecko wykorzystania powoduje niedowierzanie mu, a wręcz oskarżanie go o to, co się stało. Podobnie dzieje się we wspólnocie Kościoła, w której zostaje ujawnione, że kapłan jest sprawcą przemocy seksualnej. Zdarza się, że następuje obrona sprawcy a obwinianie ofiary, wspólnota nakazuje ofierze milczeć „dla dobra Kościoła” (Doyle, 2011). Wtórnią konsekwencją dla ofiary jest poczucie alienacji nie tylko od Boga i Kościoła jako wspólnoty, ale też odrzucenie ze strony rodziny, która nie dowierza

wyznaniom ofiary (Doyle, 2009). Kolejnym doświadczeniem wtórnej wiktyimizacji jest reakcja hierarchii Kościoła. Wiele ujawnionych przypadków ukazało, że reakcja ta powodowała pogłębienie traumy i poczucia odrzucenia ze strony Kościoła.

Niektóre badania, przeprowadzone na osobach wykorzystanych ukazują również to, że nie samo nadużycie seksualne dokonane przez księdza miało tak znaczący wpływ na ich duchowość i religijność, ile właśnie odpowiedź wyższych przełożonych kościelnych, która często była bagatelizująca lub wręcz oskarżająca ofiarę. Jak pisze Doyle (2009, s. 244):

Jeśli dziecko lub dorosły zostaje zgwałcony lub wykorzystany seksualnie przez duchownego, zwykle postrzega samego duchownego jako tego, który skrzywdził. Kiedy biskupi lub inni przełożeni kościelni nie reagują w empatyczny sposób, chronią i wspierają sprawcę kosztem ofiary, to Kościół wyrządza krzywdę. Jest to szczególnie bolesne, ponieważ katolików uczy się, że Kościół jest królestwem lub wspólnotą Boga na ziemi. W ten sposób molestowanie seksualne i oficjalna reakcja powodują dysonans poznawczy, który ma traumatyczny wpływ na duchowy rdzeń i podstawowy system wiary.

Wykorzystanie seksualne przez kapłana staje się również wykorzystaniem duchowym. Zdarza się, że duchowny-sprawca wmawia ofierze, że wyjawienie tego co się wydarzyło może sprowadzić gniew Boży na nią samą lub jej rodzinę. Występuje również obciążenie ofiary odpowiedzialnością poprzez stwierdzenie, że to ona sama spowodowała księdza do czynu seksualnego (Doyle, 2009). Pargament i in. (2008) zwracają uwagę na fakt, że wiele osób doświadcza wykorzystania seksualnego jako osoby małoletnie. Jest to okres szczególnej wrażliwości na rozwój duchowy. Jeśli więc w tym okresie nastąpi doświadczenie przemocy seksualnej ze strony duchownego, może mieć szczególnie druzgocące konsekwencje dla normalnego rozwoju duchowości.

Symptomy traumy duchowej wymienione przez Doyle'a (2009, s. 249–253) obejmują:

- Stosunek do księży – a więc zmianę nastawienia do duchowieństwa w ogóle. Niektóre ofiary czują się skrzywdzone przez wszystkich

księży, ponieważ żaden z nich nie potrafił ich ochronić. Wiele ofiar doświadcza silnego zamieszania wewnętrznego, ponieważ z jednej strony występuje zinternalizowane poczucie szacunku do księży, z drugiej natomiast emocje związane z wykorzystaniem. Doyle (2009, s. 250) zaznacza, że „ofiary często deklarują, że wykorzystanie seksualne okradło ich z Boga”. Pargament (2008) zauważa, że nadużycie swoich święceń i przywilejów przez kapłana jako reprezentanta Boga, powoduje u ofiary poczucie, jakby to sam Bóg popełnił gwałt. Silnie zakorzenione przekonanie, że jedynie Kościół prowadzi do Boga oraz personifikacja Boga w osobie kapłana powodują poczucie odtrącenia przez samego Boga i/lub poczucie winy z powodu niemożności uczestniczenia w życiu Kościoła.

- Stosunek do Kościoła – jak już wspomniano wyżej, ofiary często obarczają winą za wykorzystanie tylko sprawcę, natomiast wtórna wiktyimizacja spowodowana nieempatyczną odpowiedzią hierarchów Kościoła powoduje odejście od całej wspólnoty kościelnej. Doyle (2009, s. 251) pisze, że „oficjalna odpowiedź Kościoła na doniesienia o nadużyciach duchownych ma decydujące znaczenie dla duchowej równowagi ofiar. (...) Sprawca przemocy znajduje się w znacznie silniejszej i ważniejszej pozycji w Kościele niż ofiara”. Wspomnieniom traumy może również sprzyjać obecność w kościołach oraz uczestnictwo w nabożeństwach. Ofiary często unikają takich miejsc i sytuacji. Wiele osób skrzywdzonych z tego właśnie powodu nie jest w stanie uczestniczyć w pogrzebach, chrzcinach i innych ważnych uroczystościach rodzinnych – można dostrzec tutaj zjawisko retrospekcji afektywnych, miejsca i sytuacje kojarzone z kapłanami są bodźcami spustowymi dla uruchomienia emocji, związanych z przeszłą traumą. Niektóre ofiary natomiast szukają wsparcia i pomocy w środowiskach kościelnych. Zdarza się, że w takich miejscach ofiara doznaje ostracyzmu i odrzucenia – jest to kolejny krok do odsunięcia się od Kościoła.
- Rozpacz z powodu utraty Boga – cytowany już wcześniej Guido (2008) zaznaczył, że rana spowodowana wykorzystaniem seksualnym przez duchownego jest przede wszystkim raną zadaną duszy. Osoba wcześniej zazwyczaj głęboko wierząca, aktualnie

- z poczuciem zdrady ze strony Kościoła i odrzucenia ze wspólnoty, wpada w głębszą rozpacz. Doświadcza uczucia zerwania więzi z Bogiem. Prowadzi to do lęku, smutku i beznadziejności.
- Toksyczne poczucie winy i paraliżujący strach – wina związana jest z poczuciem współdziałania w akcie seksualnym i/lub odpowiedzialności za popełniony grzech. Ofiara często siebie uznaje za winną działania sprawcy i w sobie samej szuka motywów, prowokujących sprawcę do wykorzystania. Doyle (2009) podkreśla, że najbardziej destrukcyjnym wymiarem tego poczucia winy jest przekonanie ofiary, że została wykorzystana przez Boga, ponieważ zrobiła coś złego i zasłużyła sobie na taką karę.
  - Utrata poczucia duchowego bezpieczeństwa – poczucie zerwania relacji z Kościołem katolickim, który wcześniej był „duchową tożsamością” osoby skrzywdzonej, może spowodować dużą trudność w znalezieniu duchowego bezpieczeństwa w innym miejscu lub wspólnocie wierzących. Świat wiary i relacji z Bogiem, który wcześniej dawał wsparcie w trudniejszych życiowych momentach, również uległ degradacji. Osoba ta zostaje więc pozbawiona owego wsparcia.

### 3.6. Zmagania religijno-duchowe

Badania wskazują, że osoby wykorzystane seksualnie w Kościele doświadczają różnego typu zmagania religijno-duchowych, i różnie sobie z nimi radzą (zob. Pargament i Exline, 2022; zob. też: Prusak i Schab, 2022; Yih, 2024).

„Zmagania religijne” to termin dotyczący szerokiego spektrum zjawisk w przeżywaniu religijności własnej, których cechą charakterystyczną stają się doświadczane wewnętrzne napięcia i konflikty czy trudne emocje, dotyczące wyznawanej wiary. Źródła zmagania mogą być różne: wewnętrzne lub zewnętrzne, spowodowane postawą jednostki wobec Boga, postępowaniem innych osób wierzących lub wydarzeniami życiowymi, które spotykają osobę. Wielkość, zakres i czas trwania zmagania religijnych wynikać może ze sposobu przeżywania

relacji do Boga, z odniesienia do społeczności religijnej, grupy, czy wewnętrznego świata doświadczanych wątpliwości i konfliktów moralnych. Zmagania religijne pojawiają się wówczas, gdy jednostka doświadcza negatywnych emocji, zmartwień lub konfliktów, spowodowanych przekonaniem lub praktykami religijnymi, dotychczas dla niej istotnymi. W następstwie tych konfliktów mogą występować takie emocje jak: gniew, smutek, poczucie winy. Zmagania mogą również pojawiać się pod postacią sprzecznych myśli lub uczuć. Doświadczenie zmagania religijnego jest zarazem czynnikiem zmniejszającym uczucie wsparcia i komfortu religijnego (Pargament i Exline, 2022). Z racji tego, że zazwyczaj trudno rozgraniczyć zmagania religijne od zmagania duchowych, psychologia posługuje się wspólnym pojęciem „zmagania religijne i duchowe” (Zarzycka, 2017).

W literaturze przedmiotu spotkać się można z kilkoma typologiami zmagania. Pargament wraz ze współpracownikami (2000) jako pierwsi dokonali podziału zmagania, mówiąc o takich, które odnoszą się do (1) bóstwa, (2) są doświadczeniem wewnątrzsobowym, (3) obejmują relacje interpersonalne. Exline i Rose (2013) wyróżnili cztery kategorie zmagania: (1) zmagania związane z koncepcją bóstwa, (2) zmagania moralne i wątpliwości religijne, (3) zmagania interpersonalne oraz (4) zmagania związane z poczuciem oddziaływania demonicznego. W celu badania zmagania bardziej dogłębnie i stworzenia bardziej wystandaryzowanych narzędzi Exline ze współpracownikami (2014) wyodrębniła sześć typów zmagania, podzielonych na trzy kategorie – nadprzyrodzone, intrapsychiczne oraz interpersonalne. Należą do nich: (1) zmagania z boskością, (2) zmagania demoniczne, (3) zmagania interpersonalne, (4) zmagania z wątpliwościami religijnymi/duchowymi, (5) zmagania moralne, (6) zmagania dotyczące ostatecznego sensu. RPD jest adaptacją modelu zmagania religijno-duchowych w ujęciu Pargamenta w kontekście duchowości/religijności rozumianej relacyjnie. Zwolennicy RPD dzielą owe zmagania na trzy kategorie: (a) relacyjne zmagania z innymi, (b) relacyjne zmagania z Bogiem i świętością, (c) relacyjne zmagania ze sobą (Shults i Sandage, 2006).

Zmagania religijne i duchowe są ujmowane najczęściej z dwóch perspektyw. Pierwsza z nich odnosi się do religijnych sposobów

radzenia sobie ze stresem, spowodowanym np. negatywnymi zdarzeniami życiowymi, chorobami, konfliktami interpersonalnymi, kryzysami rozwojowymi itd. (Zarzycka, 2017). Najbardziej dotkliwe dla duchowości człowieka są kryzysy, które dotyczą wiary. Zarzycka (2017, s. 23) mówi, że zmagania „które są wyzwaniem lub zagrożeniem dla osobistego systemu przekonań, praktyk i wartości religijnych mogą być szczególnie niepokojące, ponieważ zagrażają tym aspektom życia, które człowiek uważa za święte”. Takie zmagania wiążą się ze sporym wysiłkiem psychicznym, w celu uchronienia wcześniej wyznawanych wartości oraz pociągają za sobą negatywny afekt emocjonalny. Aby uchronić się przed większym cierpieniem, ludzie starają się utrzymać swoje przekonania i wartości religijne lub w – w ostateczności – zmienić je.

W tej kategorii zmagania mogą przybierać trzy formy: zmagania interpersonalne, intrapsychiczne i napięcia w relacji z Bogiem (zob. Zarzycka, 2017). Zmagania interpersonalne, przejawiające się często napięciami w relacjach z innymi wierzącymi oraz trudnościami z przynależnością do konkretnej wspólnoty kościelnej, mogą stać się problematyczne dla całego duchowego i religijnego funkcjonowania osoby. Zmagania intrapsychiczne są rozumiane jako wewnętrzne napięcia, związane z wiarą oraz własnym systemem przekonań, natomiast napięcia w relacji z Bogiem, to np. gniew wobec Boga. Dodatkową kategorią, którą warto wymienić, są zmagania dotyczące oddziaływania sił zła, interpretowania zdarzeń życiowych jako spowodowanych przez złe duchy (Zarzycka, 2017).

Druga perspektywa ujmuje zmagania jako kategorię dyspozycyjną, czyli „akcentuje w zmaganiach nie tyle powtarzalność religijnych sposobów reagowania na różne sytuacje stresu, co raczej zgeneralizowaną, względnie stabilną, tendencję do odczuwania napięć, związanych ze sprawami wiary i relacji z Bogiem” (Zarzycka 2017, s. 25). Oznacza to, że te napięcia, nawet jeśli pojawiają się w wyniku konfrontacji z trudnymi kwestiami egzystencjalnymi bądź jako rezultat ogólnego radzenia sobie z konkretnymi trudnymi sytuacjami, są w większym stopniu warunkowane przez dyspozycje osoby, niż przez kontekst. Jak podkreśla Zarzycka (2017): „perspektywa dyspozycyjna akcentuje

podmiotowy, względnie stabilny, aspekt zmagania, ale należy ją rozumieć raczej w kategoriach stanów niż cech osobowości” (s. 25).

Badania pokazują (Pargament i in., 2000), że osoby wykorzystane seksualnie w instytucjach religijnych, często odwołują się do religijnych strategii radzenia sobie z konsekwencjami tej krzywdy. Stosowanie tych strategii może prowadzić do zdrowienia i wzrostu lub pogorszenia funkcjonowania w różnych obszarach, a czasami jednego i drugiego, co w dużej mierze zależy od tego, czy stosowane są pozytywne czy negatywne strategie religijnego radzenia sobie z trudnymi sytuacjami (Pargament i Exline, 2022).

Opisując duchowość osób wykorzystanych seksualnie przez duchownych, Pargament i in. (2008) wnioskuje, że osoby te toczą silne zmagania na wszystkich trzech polach:

- 1) interpersonalnym i w relacjach z innymi osobami wierzącymi: poczucie wykluczenia ze wspólnoty wierzących, niezrozumienia przez hierarchię Kościoła, poczucie odrzucenia, niechęć do uczestnictwa w życiu Kościoła, trauma związana z uczestnictwem w sakramentach.
- 2) intrapsychoznym: wewnętrzne zmaganie się z wiarą w dobrego Boga czy Boga, który pozwala na krzywdę wewnątrz Kościoła.
- 3) relacji z Bogiem, przez którego jednostka często czuje się opuszczona, gniew względem Boga, który pozwolił i pozwala na krzywdę, poczucie winy przed Bogiem, lęk przed karą Bożą.

### 3.7. Problematyczność stosowanej terminologii

Analiza literatury przedmiotu, poświęconej skutkom instytucjonalnego wykorzystania religijnego czy duchowego, wskazuje skłonność badaczy do definiowania nadużycia duchowego jako procesu krzywdzenia, krzywdy duchowej, traumy religijnej bądź duchowej czy zmagania religijnych lub duchowych, jako mniej lub bardziej formalnej diagnozy skutków i konsekwencji wykorzystania w Kościele. W niektórych jednak przypadkach ten podział okazuje się płynny i wtedy nadużycie duchowe i trauma religijna stają się synonimami

dla wskazania duchowego wymiaru krzywdy. Pojęcie „nadużycie duchowe” pojawiło się w kontekście protestanckim, następnie zostało przeniesione do katolicyzmu, a później rozszerzone na inne religie, ale większość literatury poświęconej temu zagadnieniu koncentruje się na chrześcijaństwie. Jak zauważa Sage (2025), odnosząc się do używania tego pojęcia w katolicyzmie „brak precyzyjnej definicji sprzyja bagatelizowaniu tego zjawiska oraz prowadzi do nieadekwatnych reakcji ze strony przełożonych kościelnych. W konsekwencji pokrzywdzeni mogą nie otrzymać należytej im sprawiedliwości, a Kościół może nie dysponować skutecznymi narzędziami ochrony przed tego rodzaju nadużyciami w przyszłości” (s. 58).

Trzeba jednak pamiętać, że choć w piśmiennictwie teologicznym, poza jednak samymi aktami prawnymi, termin „nadużycie duchowe” pojawia się wielokrotnie (zob. Cholewa i Studnicki, 2025), a samo określenie „nadużycie” weszło już na stałe do języka potocznego, to jest ono problematyczne. Chociaż w obszarze pojęciowym „wykorzystania seksualnego” mieści się termin „nadużycia seksualnego” czy „nadużywania seksualnego”, to w kontekście skutków tego wykorzystania sugeruje ono, że człowieka można „używać” w celach seksualnych, i jest to dopuszczalne, a jedynie nadużycie/nadużywanie jest niedopuszczalne. Aktualna wiedza z zakresu psychopatologii jak i refleksja etyczna (zob. ECPAT/FDDS, 2016; PKDP, 2021), a także analizowane w tej pracy doświadczenia osób badanych wskazują, że termin „nadużycie” jest nietrafny pojęciowo i krzywdzący. Wydaje się więc bardziej odpowiednie tłumaczenie pojęć „spiritual abuse” oraz „religious abuse” jako „wykorzystanie duchowe” oraz „wykorzystanie religijne”.

Autorzy, piszący o negatywnych skutkach wykorzystania seksualnego w Kościele katolickim preferują określenie „krzywda duchowa”, ale jest ono używane przez nich w sposób nieprecyzyjny i często pokrywa się z takimi pojęciami jak trauma, dystres, obrażenie czy uraz. Z kolei „traumę religijną/duchową” czy „krzywdę duchową” traktuje się najczęściej jako podkategorię traumy, traumy złożonej, PTSD czy złożonego PTSD, kiedy jednostka nie potrafi sobie poradzić z procesowaniem emocji/uczuć i czuje się przytłoczona w bezpiecznym środowisku. Okazuje się również, że trauma religijna czy trauma

duchowa jest rzadko motywem poszukiwania profesjonalnej pomocy. Raczej ujawnia się, kiedy osoba uczestniczy w psychoterapii z powodu objawów powiązanych z PTSD czy innych poważnych problemów psychologicznych. Z kolei zmagania religijne i duchowe pokrewne są z takimi konstruktami, jak duchowy dystres, krzywda moralna, kryzys religijny, czy ból duchowy, ale wśród pozostałych konstruktów, dotyczących cierpienia duchowego mają solidną podbudowę teoretyczną oraz empiryczną (zob. Pargament i Exline, 2022).

Można więc powiedzieć, że w odróżnieniu od kryteriów klinicznych, dotyczących negatywnego wpływu instytucjonalnego wykorzystania seksualnego na jednostkę i jej otoczenie, pojęcia stosowane do wyrażenie duchowego cierpienia, wynikającego z doznanej krzywdy nie mają ścisłych granic, ale mają swoją głębię. Należy również pamiętać, że w przypadku osób wykorzystanych seksualnie w Kościele duchowość i religijność nie muszą być wyłącznie elementem nadużycia, krzywdy czy traumy, ale również źródłem pozytywnej oceny bolesnych przeżyć i radzenia sobie z nimi w ramach tzw. wzrostu potraumatycznego czy zmagania religijno-duchowych, opartych o pozytywne religijne czy duchowe strategie radzenia sobie z trudnymi doświadczeniami. Troska o odpowiednie słownictwo do wyrażenia bólu i cierpienia związanego z doznaną krzywdą ma znaczenie dla rozumienia procesu zdrowienia i stosowanych interwencji klinicznych (zob. ECPAT/FDDS, 2016; PKDP, 2023). Standaryzowane narzędzia mają służyć przede wszystkim do tego, aby dostrzec objawy tych bolesnych doświadczeń i nie stygmatyzować tych, którzy je mają. Wydobyć objawy, aby cierpienie nie pozostało nieme. Definiowanie i operacjonalizowanie pojęć związanych z tego typu doświadczeniami ma służyć badaniom i pracy klinicznej ze świadomością, że żadne słowa nigdy nie dotrą do duchowej głębi tego urazu, ani nie mogą stać się jego etykietami.

## **Podstawy metodologiczne badań własnych**

Badania naukowe nad problematyką wykorzystania seksualnego prowadzone są albo w postaci audytu, albo badań podstawowych. Oba rodzaje metodologii mają podobny cel ogólny, a więc poznanie jakiegoś zjawiska – patologii czy problemu społecznego. To, który z tych sposobów postępowania jest stosowany, zależy przede wszystkim od celów, jakim poznanie zjawiska ma służyć. Gdy potrzebna jest rzetelna i możliwie pełna diagnoza zjawiska w konkretnych ramach czasowo-instytucjonalnych, uwzględniających dane o liczbie przypadków, liczbie i cechach osób pokrzywdzonych oraz sprawców, o okolicznościach popełnienia tych przestępstw, zakresie recydywy czy sposobach reagowania na nie w otoczeniu społecznym i instytucjonalnym – wskazane jest przeprowadzenie możliwie pełnego audytu, obejmującego całą instytucję w danym okresie. Badania podstawowe analizują to zjawisko w jakimś aspekcie dla celów poznawczych bądź praktycznych, zgodnie ze specyfiką różnych dziedzin i dyscyplin naukowych (Sadłoń i Nawotny, 2021).

Prezentowane w tej monografii wyniki badań własnych należą do nurtu badań podstawowych, prowadzonych za pomocą jakościowej analizy i interpretacji danych o charakterze fenomenologicznym. Dobór metody wynika z charakteru (sformułowania) pytania badawczego oraz rodzaju poszukiwanych informacji.

## 4.1. Cel i problem badawczy

Pierwszorzędnym celem niniejszego badania jest zrozumienie doświadczeń osób wykorzystanych seksualnie w Kościele katolickim w zakresie skutków tego typu przemocy dla ich duchowości, religijności, wiary. Drugorzędnym celem, wynikającym jednak z poprzedniego, jest uwzględnienie w dalszej kolejności ich cierpienia duchowego w procesie wsparcia psychologicznego i instytucjonalnego.

Problem badawczy sformułowano w postaci następującego pytania:

Jakie są skutki wykorzystania seksualnego ze strony księdza, zakonnika czy zakonnicy w obszarze duchowości i religijności osoby pokrzywdzonej, i jak sobie ona z nimi radzi?

Pytania pomocnicze/zagadnienia badawcze:

- 1) Czy po doświadczeniu przemocy seksualnej nastąpiły jakieś zmiany odnośnie wiary i duchowości osób badanych?
- 2) Jak pokrzywdzeni wykorzystaniem seksualnym z rąk duchownych czy osób konsekrowanych opisują swoją relację z Bogiem?
- 3) Jaki obraz Boga posiadają respondenci?
- 4) Jak osoby badane postrzegają Kościół katolicki?
- 5) Jak osoby badane postrzegają duchowieństwo Kościoła katolickiego oraz osoby zakonne?
- 6) Jak respondenci radzą sobie z wykorzystaniem seksualnym i jego konsekwencjami za pomocą religijno-duchowych strategii radzenia sobie?

Problem badawczy został zidentyfikowany w oparciu o lukę badawczą istniejącą w literaturze przedmiotu, dotyczącej wykorzystania seksualnego w Kościele katolickim w Polsce (zob. Sakowicz i Szuppe, 2024). Instytucjonalny kontekst zjawiska wykorzystywania seksualnego w obrębie instytucji katolickich w Polsce jest badany przez ISKK, ale autorzy tych badań nie skupiają się na skutkach tych przestępstw wśród osób poszkodowanych (zob. Sadłoń i Nowotny, 2021; zob. też: ISKK, 2024). Z kolei autorzy raportów PKDP (2021, 2022, 2023), zajmując się skutkami wykorzystania seksualnego w dzieciństwie skupili się wyłącznie na jego psychospołecznych konsekwencjach (PKDP, 2023).

Z badań prowadzonych za granicą (Pereda i Segura, 2021; Pereda i in., 2024; Durkin i in., 2025; Dhirachaikulpanich i in., 2025) wynika jednak, że wykorzystanie seksualne w Kościele, u zdecydowanej większości osób skrzywdzonych, w znaczący sposób wpływa na sferę ich wiary, religijności i duchowości i oddziałuje na funkcjonowanie społeczne oraz szukanie profesjonalnej pomocy. Sugerują to również przeprowadzone przez autorów tej monografii badania pilotażowe (Prusak i Schab, 2022) oraz świadectwa osób wykorzystanych seksualnie w Kościele w Polsce (zob. Podsadecka, 2017; Rogulska i Klonowski, 2008; Zamojska, 2019; Nowak i Szewczyk-Nowak, 2018; Nowak, 2021; Chojecka, 2021; Szewczyk, 2023).

## 4.2. Interpretacyjna Analiza Fenomenologiczna

Przyjęta w tej pracy metodologia skupia się na empirycznej analizie znaczeń, nadawanych przez uczestników badań skutkom pewnego typu doświadczeń w ich życiu, związanych z wykorzystaniem seksualnym, a ideą przewodnią projektu badawczego jest wykorzystanie w jak największym stopniu wiedzy, uzyskanej od samych respondentów do zrozumienia, jak ten typ seksualnej przemocy instytucjonalnej odcisnął się na ich duchowości i religijności. Jest to tzw. podejście emocjonalistyczne w badaniach jakościowych, które koncentruje się na zrozumieniu doświadczenia ludzi. Preferuje ono znaczenie subiektywnych, potocznych kategorii, zwłaszcza odnoszących się do sfery przeżyć, a badaczy interesuje indywidualna biografia osób badanych i pogłębiony kontakt z badanym. Istotną metodologicznie kwestią jest nie tyle uzyskanie trafnych i rzetelnych danych, co danych, które dają wgląd w autentyczne doświadczenia badanych (Silverman 2009, 2010). W badaniach jakościowych istnieje wiele strategii służących osiągnięciu tego celu (Creswell, 2013; Maison, 2022).

Dla potrzeb niniejszego projektu badawczego została wybrana interpretacyjna analiza fenomenologiczna (IPA – *Interpretative Phenomenological Analysis*). Wskazywana jest ona jako właściwa strategia badawcza w przypadku eksplorowania zagadnień, o których albo

niewiele wiemy, albo są „niedobadane”, trudne, złożone czy niejednoznaczne lub obciążone emocjonalnie. Stosowana jest więc do badania jednostek czy grup z doświadczeniami, o których trudniej jest mówić, gdyż wiążą się one ze społecznym tabu, lub trudnym psychicznie przeżyciem dla osób badanych, jak np. doświadczenie przemocy (Chase, 2005) lub wykorzystania seksualnego w ugrupowaniu religijnym (Collins i in., 2014, Prusak i Schab, 2021; Yih, 2024).

Jak podają Eatough i Smith (2008), IPA jest szczegółową analizą osobistych przeżyć osoby i koncentruje się na zrozumieniu, w jaki sposób ludzie nadają sens swoim doświadczeniom. Metoda ta swoimi korzeniami sięga trzech nurtów: fenomenologii, hermeneutyki i idiografii (Smith i Nizza, 2022; Smith i in., 2021; Pietkiewicz i Smith, 2012). Fenomenologia jest nurtem filozoficznym, podkreślającym skupienie się na indywidualnym doświadczeniu i postrzeganiu rzeczywistości przez konkretną jednostkę. Bada więc, jak rzeczy przejawiają się w doświadczeniu jednostki oraz jak ludzie postrzegają zjawiska i o nich mówią (Maison, 2022). Hermeneutyka oznacza z greckiego „interpretację”, „objaśnianie” i stara się zrozumieć czyjs schemat myślenia i język, który w założeniu tego podejścia pośredniczy w sposobie doświadczania świata (Maison, 2022). W metodzie IPA hermeneutyka podkreśla również rolę badacza. Co wnosi on do badania, jaką relację nawiąże z badanym i jaki to ma wpływ na uzyskane wyniki, oraz przede wszystkim w jaki sposób interpretuje zgromadzone dane, jaki nadaje im sens (Pietkiewicz i Smith, 2012). Smith (2011) nazywa ten proces „podwójną hermeneutyką” – badacz stara się zrozumieć interpretację uczestnika badania odnośnie do tego, czego badany doświadczył, po czym sam poddaje to interpretacji. Natomiast w podejściu idiograficznym, badacz oscyluje wokół analizy pojedynczych przypadków, a dopiero później ma miejsce ewentualne generalizowanie wniosków na określoną populację. Akcent położony jest więc na to, co wyjątkowe, szczególne, a nie powszechne (Pietkiewicz i Smith, 2012).

IPA nie określa jednej, wspólnej metody opracowywania i analizy danych, a daje badaczowi pewną elastyczność w zakresie pracy. Metodę tą można najprościej scharakteryzować za pomocą zastosowania

określonych wspólnych procesów, np. w przechodzeniu od elementów szczegółowych do wspólnych i od danych opisowych do interpretacji. Elastycznie stosowane są elementy tworzenia znaczenia przez respondentów w zestawieniu z zaangażowaniem badacza w zrozumienie ich punktu widzenia oraz odnoszenie tego do faktycznego zjawiska, opisywanego przez badanego (Smith i in., 2021).

Smith i in. (2021, s.75) podkreślają, że analiza danych najczęściej jest określana jako cykl wielokrotnego powtarzania i integracji danych dzięki zastosowaniu odpowiednich strategii, takich jak:

- szczegółowa analiza krok po kroku opowiadanych doświadczeń i ich rozumienia przez każdego z uczestników
- identyfikacja powtarzających się wzorców w analizowanym materiale, skoncentrowana głównie na wychwyceniu zbieżności i rozbieżności, podobieństw i subtelnych różnic, poczynając od pojedynczych wywiadów a kończąc na analizie całości materiału
- współpraca pomiędzy badaczami polegająca na dyskusowaniu wspólnych analiz z zastosowaniem psychologicznej wiedzy badaczy w odniesieniu do narracji uczestników, wspólnego nadawania znaczenia i interpretacji wypowiedzi badanych
- rozwijanie struktury, ram oraz dostrzeganie całokształtu wyłaniających się tematów, rozumienie ich wzajemnych powiązań
- organizacja danych, która umożliwia śledzenie zmian na każdym etapie analizy, od notatek w transkrypcjach, poprzez analizę i kodowanie, nadawanie znaczenia, aż po ostateczną strukturę i integrację tematów
- korzystanie z pomocy innych, doświadczonych badaczy w rozwijaniu spójności i rzetelności interpretacji
- przedstawienie wyników analizy poprzez przytoczenie znaczących cytatów oraz komentarzy do nich, pozwalające czytelnikowi zrozumienie procesu przeprowadzonej interpretacji
- refleksja nad własnym sposobem procesu analizy i interpretacji danych

Analiza w metodzie IPA jest wspólnym produktem, stworzonym przez badanego i badającego. Łącząc te trzy podejścia (fenomenologię, hermeneutykę i idiografię) IPA bardzo skrupulatnie i z dbałością

interpretacyjną analizuje dane poprzez drobiazgową analizę wszystkich badanych przypadków (Smith i in., 2021; Maison, 2022). Pomimo ogólnego przekonania, że wnioski z badań jakościowych a ilościowych różnią się między innymi tym, że nie można ich generalizować, przekonanie to jest wynikiem niezrozumienia metodologii jakościowej. Prawdą jest to, iż wniosków z badań jakościowych nie można generalizować odnośnie natężenia czy częstotliwości badanych zjawisk w populacji (co można wnioskować z badań ilościowych), można natomiast z badań jakościowych wyciągać i generalizować dane o znaczeniu zjawisk oraz relacji między nimi (Maison, 2022).

### 4.3. Rola badacza

Badania jakościowe to badania interpretacyjne, które w całej swojej procedurze uwzględniają oddziaływanie czynników osobistych po stronie badacza na proces badawczy. Z tego powodu przyjmuje się, że autorzy takich badań ujawniają w jakiś sposób własne wartości, sądy i osobiste uwarunkowania, które mogą mieć wpływ na interpretacje, formułowane w trakcie badania (Creswell, 2013). Ten aspekt nie jest uznawany za słaby punkt – wręcz przeciwnie – w podejściu interpretacyjnym podkreślana jest ważność roli badacza, dzięki spojrzeniu na zjawiska z perspektywy innej osoby. Każdy badacz zatem nie tylko współtworzy wyniki, ale działa jako indywidualny interpretacyjny filtr (Grzymała-Moszczyńska i in., 2025), co poddane dogłębnej refleksji może być zjawiskiem urozmaicającym analizę.

Mgr Anna Schab-Przybycień jest absolwentką studiów magisterskich z psychologii oraz podyplomowych studiów z zakresu seksuologii. Aktualnie jest w trakcie całościowego szkolenia z psychoterapii. Pracuje jako asystent dydaktyczny w Instytucie Psychologii, w Katedrze Psychologii Religii i Duchowości, na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie (UIK). Poza uczelnią pracuje również jako psychoterapeutka. Naukowe zainteresowanie tematyką duchowości osób wykorzystywanych seksualnie w Kościele katolickim rozwija od czasu pisania pracy magisterskiej, która dotyczyła zmagających religijnych

i duchowych osób skrzywdzonych w tej instytucji. Tematyka ta nie jest dla niej jedynie przedmiotem rozważań akademickich, ale związana jest również z jej osobistym doświadczeniem krzywdy instytucjonalnej, związanej z badaną problematyką.

Dr Jacek Prusak SJ jest duchownym rzymskokatolickim (jezuitą), absolwentem studiów teologicznych na Papieskim Wydziale Teologicznym „Bobolanum” w Warszawie oraz magisterskich studiów z klinicznej pracy socjalnej na Boston College w USA. Doktorat z psychologii obronił w Instytucie Psychologii UJ. Jest absolwentem całościowego szkolenia z psychoterapii i czynnym psychoterapeutą. Obecnie jest Dyrektorem Instytutu Psychologii UIK i członkiem Katedry Psychologii Religii i Duchowości. Problematyką wykorzystania seksualnego w Kościele zajmuję się zawodowo jako badacz – jest autorem kilku publikacji naukowych, jako publicysta i komentator w mediach oraz jako psychoterapeuta pracujący z osobami wykorzystanymi seksualnie – w tym także w Kościele. Jest również członkiem Komisji „Wyjaśnienie i Naprawa” w diecezji sosnowieckiej oraz ekspertem w Fundacji Św. Józefa KEP, a także członkiem Rady naukowej serii monografii „Ochrona Małoletnich i Bezbronnych”.

Ze względu na charakter prowadzonych badań, wyraźny podział kompetencji pomiędzy badaczami miał miejsce na etapie gromadzenia danych, co zostanie uwypuklone przy omawianiu kwestii etycznych, związanych z niniejszym projektem badawczym.

#### 4.4. Kwestie etyczne

Podczas badań wszelkich form ludzkiego zachowania, wyjątkowo istotnym zagadnieniem są kwestie etyczne, których ważność wzrasta w przypadku badań nad ludzką seksualnością bądź kwestiami bezpośrednio z nią powiązanymi. Wynika to z wyjątkowo osobistego, ważnego i potencjalnie niebezpiecznego charakteru tego tematu, kiedy dotyczy on zwłaszcza przemocy seksualnej. Do badań nad tą dziedziną ludzkiego życia odnoszą się trzy podstawowe kryteria: świadoma zgoda, prawo do prywatności oraz ochrona przed skrzywdzeniem (Babbie, 2024).

Biorąc pod uwagę wrażliwość obszaru badań, przed rozpoczęciem ich realizacji wystąpiono o zgodę do Komisji ds. Etyki Badań Naukowych na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie, która takiej zgody udzieliła.

Ze względu na bardzo wrażliwą tematykę badania, skupiającą się wokół doświadczenia przemocy – a więc narażenia badanych na potencjalne ryzyko retraumatyzacji, zastosowano procedurę zabezpieczenia, w celu ograniczenia takiego ryzyka. Na wstępie zapewniono respondentów, że w trakcie wywiadu nie będą podejmowane tematy bezpośrednio dotyczące wykorzystania seksualnego, chyba że osoba badana sama podejmie ten temat, aby lepiej zobrazować swoje życie duchowe czy religijne lub cokolwiek innego, co chciałaby przekazać. Podkreślono także możliwość rezygnacji z rozmowy na każdym jej etapie lub zmiany tematu bez podania przyczyny. Osoba badana mogła także nie zgodzić się na analizę materiału już po zakończeniu wywiadu. Z racji wykształcenia psychologicznego badaczy, monitorowano także stan psychiczny respondentów w trakcie wywiadów i zaraz po nim w ramach procedury *debriefingu*.

Wszystkie badane osoby wyraziły świadomą zgodę na przeprowadzenie badania oraz na późniejszą analizę przeprowadzonych wywiadów. Dane respondentów zostały zanonimizowane, w sposób opisany w dalszej części pracy.

Badacze nie pozostają w relacji zależności z żadną z osób badanych. Ze względu na to, iż jeden z badaczy jest duchownym katolickim – co mogło mieć zniekształcający wpływ na pozyskanie materiału – ogólny kontakt z badanymi miał tylko drugi z nich, nie związany osobiście i światopoglądowo z Kościołem katolickim. Także drugi z badaczy przeprowadzał wywiady, żeby wyeliminować czynnik ryzyka, związany z pogorszeniem się dobrostanu badanych z powodu funkcji jaką jeden z badaczy pełni w Kościele katolickim i go społecznie reprezentuje. W trakcie rekrutacji do badań okazało się, że dla kilku respondentów zachętą do wzięcia udziału w badaniu była informacja, że drugim z badaczy jest Jacek Prusak, co tłumaczyli zaufaniem do jego osoby na podstawie oceny jego publicznych wypowiedzi w mediach.

Ze względu na emocjonalnie obciążające, także dla badaczy, treści przeprowadzanych wywiadów, intencjonalnie przeprowadzano je

w większych odstępach czasowych, niekiedy z kilkumiesięczną przerwą. Również analiza i interpretacja danych wymagała z tego powodu dłuższego czasu, aby nie narazić badaczy na doświadczenie „traumy zastępczej”, która mogłaby pojawić się jako efekt pracy ze szczególnie obciążającym emocjonalnie materiałem (Grzymała-Moszczyńska i in., 2025).

Proces interpretacji i analizy danych był kształtowany także przez osobiste doświadczenia jednego z badaczy (ASP), bezpośrednio związane z badanym obszarem. Jak wspomniano wcześniej, w badaniach jakościowych, wpływ takich doświadczeń na interpretację jest naturalny i znaczący. Oboje badacze uwzględniali ten czynnik, poddając go stałej krytycznej refleksji, etycznej analizie i autoanalizie. Jego ujawnienie potraktowano jako wyraz uczciwości badawczej wobec odbiorców i próbę stworzenia przestrzeni zaufania w relacji z osobami badanymi.

#### **4.5. Procedura badań własnych**

Badania zostały przeprowadzone w Polsce, w latach 2019–2024, za pomocą strategii jakościowej opartej na IPA. Narzędziem badawczym był scenariusz wywiadu częściowo ustrukturyzowanego. Wywiady tego typu obejmują niewielką liczbę pytań, które są nieustrukturyzowane i na ogół otwarte, a służą poznaniu poglądów i opinii uczestników (Creswell, 2013). Ich forma nie jest stała i poszczególnym respondentom mogą być zadawane w różny sposób i różnej kolejności. Swoboda scenariusza takiego wywiadu sprzyja większej dowolności udzielanych przez osobę badaną odpowiedzi oraz umożliwia bardziej elastyczne dostosowanie pytań do tego, co pojawia się w wywiadzie. Taki scenariusz jest w zasadzie bardziej zbiorem zagadnień, będących podstawą do rozmowy, zestawem obszarów badawczych czy tematów do poruszenia, niż listą pytań sformułowanych w ostateczny sposób, które miałyby zostać w takiej formie zadane respondentowi. Dzięki temu wywiad jakościowy prowadzi się w sposób elastyczny, dostosowując formę i kolejność pytań do celów badania, przebiegu rozmowy i możliwości respondenta (Maison, 2022).

Na podstawie analizy wcześniejszych badań oraz literatury przedmiotu, badanym osobom zadano dziewięć podstawowych pytań, z możliwością ich rozszerzenia oraz ewentualnej odmowy odpowiedzi na którekolwiek z nich. Wybrane pytania brzmią następująco: 1) Czy jesteś aktualnie osobą wierzącą? 2) Jak postrzegasz Boga? 3) Kim On jest dla ciebie? 4) Jak ważna jest teraz w twoim życiu relacja z Bogiem? 5) Jak ważna była dla ciebie wiara w Boga przed doświadczeniem wykorzystania? 6) Jak teraz postrzegasz księży? 7) Z czym kojarzy ci się osoba kapłana? 8) Jak teraz postrzegasz Kościół katolicki? 9) Czy były jakieś doświadczenia/zdarzenia/osoby, które zbliżyły cię do Boga, pomimo doświadczeń związanych z wykorzystywaniem seksualnym?

Wywiady przeprowadzał jeden z badaczy. Zgodnie z wolą badanych, sześć wywiadów przeprowadzono „na żywo”, jedenaście poprzez video-rozмовę (Skype, WhatsApp), kolejne sześć przez rozmowę audio (telefon, WhatsApp). Wszyscy respondenci zgodzili się na nagranie wywiadu na dyktafon. Średnia długość wywiadu wynosiła ok. 30–40 minut.

#### 4.5.1. Dobór i wielkość próby

Dobór próby do badania miał charakter celowy, czyli został oparty o specyficzne cechy badanych osób, konieczne dla zrozumienia badanego problemu i charakteryzujące populację będącą obiektem badania, czyli osoby wykorzystane seksualnie w Kościele katolickim w Polsce. Zgodnie jednak z założeniami badań jakościowych nie chodzi tu o dobór „reprezentatywny dla populacji” takich osób w Polsce (Maison, 2022). W badaniach jakościowych, próby nie tylko mogą być małe, ale wręcz powinny takie być, ponieważ zwiększenie wielkości próby nie podnosi jakości badania, a generuje tylko wyniki, których i tak nie da się dostatecznie wnikliwie przeanalizować. Zazwyczaj jest to więc kilkanaście (w wywiadach indywidualnych) do kilkudziesięciu respondentów w wywiadach grupowych (Maison, 2022). Ze względu na specyfikę IPA, badania za pomocą tej strategii realizowane są zazwyczaj na bardzo małych próbach – często 6–8 osób (Maison, 2022; Smith i in., 2021). W związku z dobranym podejściem badawczym, liczebność badanej przez nas grupy jest dość spora (23 osoby), dlatego

też na początkowym etapie analizy posłużyliśmy się programem wyspecjalizowanym w analizie danych jakościowych – MAXQDA. Zostanie to szczegółowo opisane w dalszej części rozdziału.

Podstawowym warunkiem uczestnictwa w badaniu, a więc kryterium doboru, było przeszłe doświadczenie wykorzystania seksualnego przez księdza, zakonnika czy zakonnice Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Oznacza to, że w grupie badanej mogły się znaleźć osoby, które zostały wykorzystane jako dzieci czy jako dorośli, albo spełniały oba te kryteria. Z definicji tworzy to niejednorodność grupy, szczególnie z perspektywy rozwojowej, niemniej jednak oddaje w pełni głos osobom skrzywdzonym. W literaturze psychologicznej i wiktymologicznej rzadko można się spotkać z badaniami dotyczącymi konsekwencji skrzywdzenia osób w wieku między 15. a 18. rokiem życia, a także z sytuacją osób dorosłych bezbronnych, wykorzystanych seksualnie w Kościele.

Rekrutacja respondentów została przeprowadzona głównie za pomocą Internetu, gdzie szukano osób, które publicznie opowiedziały swoją historię związaną z doświadczeniem przemocy seksualnej w Kościele katolickim. W mediach społecznościowych, takich jak Facebook i Instagram zamieszczono także ogłoszenie o poszukiwaniu takich osób w celach badawczych (treść ogłoszenia stanowi załącznik nr 1). W ten sposób do badania pozyskano wstępnie dwadzieścia osób, z czego pięć zrezygnowało, a dwie nie zostały uwzględnione w analizie. Pozostałych badanych zrekrutowano do badania dzięki efektowi tzw. „śnieżnej kuli”. Osoby, które z różnych źródeł dowiedziały się o prowadzonych badaniach, przekazały informacje innym, które w przeszłości miały doświadczenie przemocy seksualnej w Kościele – w taki sposób skontaktowało się z nami dziesięć badanych. Jedna badana osoba była konsultowana psychologicznie przez jednego z badaczy, od którego dowiedziała się o planowanym badaniu i wyraziła chęć uczestnictwa w nim.

Dane osób badanych zostały zanonimizowane. Na poziomie transkrypcji wywiadów zmieniono badanym imiona i usunięto poruszane w wywiadach wszelkie dane wrażliwe (takie jak nazwiska, nazwy miejscowości lub informacje zbyt szczegółowe). Przed przeprowadzeniem badania respondenci wyrazili ustnie świadomą zgodę na badanie (treść stanowi załącznik nr 2).

Tabela 5. Charakterystyka osób badanych

Lp.	Imię (zmlinione)	Wiek w momencie przeprowadzania badania	Wiek w trakcie wykorzystywania przez osobę duchowną/zakonną	Częstotliwość wykorzystywania	Sprawa	Wcześniejsze doświadczenie wykorzystania przez innego sprawcę/ sprawców	Wiara	Obecny charakter relacji z Kościołem	Zawód
1.	Dominika	39	16–18	Wielokrotne	Siostra zakonna	-	Wierząca	Ostatnio mało praktykująca	Brak informacji
2.	Katarzyna	34	16	Jednokrotne	Książd diecezjalny	Wykorzystana we wczesnym dzieciństwie przez sąsiada	Wierząca	Siostra zakonna	Siostra zakonna
3.	Paulina	32	24	Wielokrotne	Siostra zakonna	-	Wierząca	Praktykująca, katechetka	Katechetka
4.	Emilia	30	13–16 oraz po 20 r.ż.	Wielokrotne	Dwóch księży diecezjalnych	-	Wierząca	Praktykująca, organistka	Organistka
5.	Agnieszka	47	8–9	Wielokrotne	Książd diecezjalny	-	Agnostyczka	Niepraktykująca	Brak informacji

6.	Magdalena	47	19 oraz po 20 r.z.	Wielokrotne	Dwóch księży diecezjalnych	Wykorzystywana w dzieciństwie przez ojca	Wierząca	Praktykująca	Psycholog
7.	Iwona	28	25–27	Wielokrotne	Zakonnik przed święceniami kapłańskimi	-	Wierząca	Praktykująca, ale nie bez trudności	Psycholog
8.	Ada	24	15	Wielokrotne	Duchowny zakonny	-	Wierząca	Dystansująca się	Studentka
9.	Marta	28	18–19	Wielokrotne	Duchowny zakonny	-	Wierząca	Praktykująca	Pedagog
10.	Aleksandra	30	15	Wielokrotne	Ksiądz diecezjalny	-	Wierząca	Praktykująca	Psycholog
11.	Agata	30	25–29	Wielokrotne	Duchowny zakonny	-	Wierząca	Problem z praktykowaniem	Pedagog
12.	Joanna	29	15	Jednokrotne	Ksiądz diecezjalny	-	Brak jednoznacznego określenia	Niepraktykująca	Dziennikarka
13.	Weronika	33	16–18	Wielokrotne	Ksiądz diecezjalny	Wykorzystywana w dzieciństwie przez przynajmniej dwóch sprawców z bliskiej rodziny	Niewierząca	Niepraktykująca	Psycholog, psychoterapeutka

<b>Lp.</b>	<b>Imię (zmienione)</b>	<b>Wiek w momencie przeprowadzania badania</b>	<b>Wiek w trakcie wykorzystywania przez osobę duchowną/zakonną</b>	<b>Częstotliwość wykorzystywania</b>	<b>Sprawa</b>	<b>Wcześniejsze doświadczenia przez wykorzystania przez innego sprawcę/ sprawców</b>	<b>Wiara</b>	<b>Obecny charakter relacji z Kościołem</b>	<b>Zawód</b>
14.	Anna	27	25–26	Wielokrotne	Duchowny zakonny	-	Wierząca	Praktykująca	Psycholog, teolog
15.	Beata	39	15–19	Wielokrotne	Dwóch księży diecezjalnych	-	Wierząca	Praktykująca z trudnościami	Brak informacji
16.	Iga	28	15–16	Wielokrotne	Ksiądz diecezjalny	Wykorzystywana w dzieciństwie przez innych sprawców	Wierząca	Praktykująca z trudnościami	Brak informacji
17.	Marcin	54	14 oraz 17	Kilkukrotne	Ksiądz diecezjalny oraz duchowny zakonny	-	Wierzący	Praktykujący	Brak informacji
18.	Krzysztof	32	9–10	Wielokrotne	Ksiądz diecezjalny	-	Wierzący	Niepraktykujący	Informatyk

19.	Łukasz	36	13–14	Wielokrotne	Książd diecezjalny	-	Wierzący	Rzadko praktykujący	Muzyk
20.	Michał	41	18–19	Jednokrotne	Duchowny zakonny	-	Wątpiący	Praktykujący	Aktor, teolog
21.	Rafał	42	10–12	Wielokrotne	Książd diecezjalny	-	Wierzący/ Niepewny	Coraz rzadziej praktykujący	Inżynier
22.	Wojciech	35	14	Wielokrotne	Książd diecezjalny	-	Wierzący	Ostatnio mniej praktykujący	Prawnik
23.	Paweł	42	9–13	Wielokrotne	Książd diecezjalny	-	Niewierzący	Niepraktykujący	Brak informacji

#### 4.5.2. Charakterystyka grupy badanej

Grupa badana liczyła 23 osoby dorosłe, w wieku pomiędzy 24 a 54 lata, w tym 16 kobiet oraz 7 mężczyzn. Dwie badane osoby zostały wykorzystane przez siostry zakonne oraz jedna przez zakonnika przed święceniami kapłańskimi. Pozostali badani (20 osób) zostało wykorzystanych przez księży (4 osoby więcej niż przez jednego sprawcę), w tym 15 – księży diecezjalnych, 6 – duchownych zakonnych (w tym jeden badany został wykorzystany zarówno przez księdza diecezjalnego, jak i zakonnego). Dodatkowo 4 osoby wyznały w trakcie badania, że w dzieciństwie zostały wykorzystane seksualnie przez innych (świeckich) sprawców: sąsiada, ojca czy innych członków rodziny.

Respondenci doświadczyli wykorzystania seksualnego w różnym wieku i na różnych etapach życia. Niekiedy przemoc seksualna ciągnęła się przez długi czas lub – jak już wspomniano – powielala się z rąk kolejnych sprawców. Niezależnie od wieku i płci, badani doświadczyli instytucjonalnego wykorzystywania seksualnego, w którym wiek (w trakcie doświadczenia) i płeć ofiary nie mają takiego znaczenia, jak przemocowe nadużycie władzy i zaufania przez sprawcę, reprezentującego instytucję – w tym przypadku Kościół rzymskokatolicki, z którym badani byli silnie związani. Dokładna charakterystyka badanych osób została podana w tabeli 5.

Biorąc pod uwagę wiek osób badanych w trakcie wykorzystania seksualnego można powiedzieć, że były to zarówno dzieci, nastolatki jak i osoby dorosłe. Z tego powodu możemy mówić zarówno o ofiarach pedofilii w sensie prawnym, czyli wykorzystania seksualnego osób małoletnich jak również o wykorzystaniu seksualnym osób dorosłych bezbronnych. Jeśli chodzi o częstotliwość aktów przemocy seksualnej, to jak pokazuje tabela 5., w grupie badanych zdecydowanie przeważają (86,9%) osoby, które doświadczyły wielokrotnego wykorzystania seksualnego, a płeć ofiar nie była czynnikiem różnicującym w grupie.

### 4.5.3. Procedura dokumentacji danych

Kolejnym etapem badania była transkrypcja danych surowych. Jest to bardzo istotny etap analizy, ponieważ dokonanie transkrypcji pozwala dokładnie odtworzyć przebieg badania, a dzięki temu umożliwia bardziej dogłębną analizę materiału (Maison, 2022). Następnie dokonano uporządkowania oraz redukcji danych. Ze względu na założenia metodologiczne IPA, przeprowadzono wywiady pogłębione, w których ilość informacji wykraczała znacznie poza cel przeprowadzonych badań, w związku z tym pojawiło się wiele elementów, które należało w oczywisty sposób zredukować, aby analizę podporządkować pytaniom badawczym. Jest to powszechny proceder związany z danymi jakościowymi (Maison, 2022; Stewart i Shamdasani, 2014).

### 4.5.4. Metoda analizy danych

Następnym etapem badań było przejście do analizy pozyskanego materiału, która zawierała w sobie następujące kroki:

- 1) Kilkukrotne przeczytanie wywiadów przez badaczy oraz przesłuchanie nagrań przynajmniej raz – jest to faza tzw. „aktywnego zaangażowanie w dane” (Smith i in., 2022). Przesłuchanie nagrania pomaga jeszcze raz wyobrazić sobie mówiącego uczestnika oraz wychwycić tony wypowiedzi, które mogą być dla analizy istotne. Kilkukrotne czytanie ma na celu również sformułowanie wstępnych notatek z transkrypcji, wychwycenia interesujących badacza fragmentów wypowiedzi oraz nadanie im własnego znaczenia (pierwszego wrażenia), do którego później można powrócić (Smith i in., 2022).
- 2) Wprowadzenie wywiadów do programu MAXQDA. Program ten służy przede wszystkim katalogowaniu i segregowaniu danych oraz zaawansowanemu wyszukiwaniu wcześniej zakodowanych fragmentów wywiadów (Maison, 2022).
- 3) Tworzenie kompleksowego zestawu komentarzy i notatek do danych, oparte na wcześniejszej swobodnej analizie tekstu (tzw. „notatki eksploracyjne”) – wychwytywanie elementów mających

dla respondenta szczególne znaczenie i próba rozumienia przez badaczy nadanego znaczenia. Na tym etapie jest miejsce na różnego rodzaju spekulacje interpretacyjne, które później są dogłębnie weryfikowane.

- 4) Wyodrębnianie powtarzających się tematów, czyli narracji doświadczeniowych – materiał podzielono na fragmenty i stworzono klucze kodowe. Analizie kodowej poddano następnie notatki eksploracyjne, zawierające subiektywne interpretacje badaczy do każdego z wywiadów. Na tym kolejnym etapie, główne znaczenie miała analiza fragmentów danych w odniesieniu do całości oraz analiza całości w kontekście do poszczególnych części.
- 5) Stworzenie za pomocą programu MAXQDA drzew kodowych, zestawienie kluczowych wątków, związanych z pytaniami badawczymi i wygenerowanie konkretnych tematów dla całej grupy danych. W metodzie IPA dążymy do wyróżnienia wspólnych i unikalnych elementów doświadczeń wśród badanych (Smith i in., 2022).
- 6) Powrót do pełnego zbioru danych w celu zweryfikowania i kłasyfikacji tematów. Celem badaczy na tym etapie było usunięcie potencjalnych błędów w tematach i analiza ich sensowności, powrót do koncepcji każdej spośród narracji osób badanych, po czym powtórnie zestawiono tematy z pierwotnymi celami badań.
- 7) Klasyfikacja ostatecznych tematów/kodów oraz zorganizowanie ich w tabeli.

## Analiza danych

Ostatnim krokiem analizy było wnikliwe przemyślenie danych przez każdego z badaczy odrębnie, następnie porównanie ich i wyciągnięcie wspólnych wniosków, które zostaną poddane interpretacji w świetle relacyjnego paradygmatu duchowości. W analizie danych jakościowych duże znaczenie ma globalny obraz wyników, a jedną z najważniejszych rzeczy jest otwartość na wiele możliwych interpretacji. Interpretacja jest dodatkowym wytłumaczeniem, objaśnieniem lub komentarzem do przedstawionych wyników, dlatego powinna wyjść poza dostarczone dane. Interpretując wyniki badań jakościowych i wyciągając z nich wnioski należy jednak pamiętać, aby z jednej strony nie sprowadzały się tylko do tego, co wprost powiedzieli respondenci, a z drugiej strony, aby nie były one za daleko posunięte i nieuprawnione z punktu widzenia danych pochodzących z badania (Maison, 2022).

W tym rozdziale zostaną przedstawione efekty przeprowadzonej analizy danych w postaci opisu wyników. Opis polega na szczegółowym przedstawieniu informacji o ludziach, miejscach i zdarzeniach w danych warunkach badania, a badacze mogą tworzyć do takiego opisu własne kody. W dalszej kolejności kodowanie wykorzystuje się do zidentyfikowania kilku zakresów tematycznych lub kategorii. Owe zakresy tematyczne są najważniejszymi wynikami badań jakościowych i powinny odzwierciedlać różne orientacje uczestników, poparte cytatami i konkretnymi dowodami. W podejściu fenomenologicznym sporządza się z nich ogólny opis (Creswell, 2013).

Rozdział zawiera podział zebranych danych na określone tematy główne i podrzędne, zilustrowane cytatami z wypowiedzi badanych

osób. Ze względu na złożoność psychologiczną podjętego w wywiadach tematu, niektóre wątki zdają się na siebie nachodzić i niekiedy konieczne jest przedstawienie obszerniejszych wypowiedzi badanych, aby odwołać się do ciągłości ich historii. Procedura taka okazała się niezbędna, aby „nie pogubić się” w wypowiedziach, ze względu na znacząco obszerność materiału. Stosowane w tym rozdziale wskaźniki procentowe nie mają charakteru statystycznego. Będą sporadycznie używane do opisu pewnych zjawisk (np. odsetek uczestników, którzy wyrazili konkretną opinię), ale nie stanowią głównego narzędzia analizy.

W oparciu o analizę materiału empirycznego zidentyfikowano sześć obszarów głównych, powiązanych z problemem badawczym oraz szesnaście tematów podrzędnych, których dokładną strukturę obrazuje tabela 6.

Tabela 6. Tematy głównie i podrzędne wyodrębnione w toku analizy materiału badawczego

Temat główny	Tematy podrzędne
Wiara i duchowość a tożsamość osobowa	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Rodzinny przekaz wiary</li> <li>– Normatywne zmiany dotyczące wiary i duchowości</li> </ul>
Doświadczenie przemocy seksualnej a zmiany w postrzeganiu i przeżywaniu relacji z Bogiem	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Obraz Boga               <ul style="list-style-type: none"> <li>• Pozytywny obraz Boga</li> <li>• Negatywny obraz Boga</li> <li>• Niespójny obraz Boga</li> </ul> </li> <li>– Negatywne emocje względem Boga               <ul style="list-style-type: none"> <li>• Złość i żal na Boga</li> <li>• Poczucie opuszczenia przez Boga</li> <li>• Lęk przed Bogiem</li> <li>• Poczucie winy</li> </ul> </li> </ul>
Doświadczenie przemocy seksualnej a zmiany w postrzeganiu i relacji do Kościoła	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Zaburzenie obrazu Kościoła               <ul style="list-style-type: none"> <li>• Negatywne postrzeganie biskupów</li> <li>• Negatywne postrzeganie księży oraz osób konsekrowanych</li> <li>• Ambivalentny lub pozytywny stosunek do kleru i osób zakonnych</li> </ul> </li> <li>– Emocje związane z Kościołem               <ul style="list-style-type: none"> <li>• Złość i gniew</li> <li>• Rozczarowanie i żal</li> <li>• Smutek</li> <li>• Ból i cierpienie</li> <li>• Zwątpienie w transparentność Kościoła</li> <li>• Poczucie wykluczenia</li> <li>• Zagubienie i utrata poczucia bezpieczeństwa</li> <li>• Nadzieja na zmiany</li> </ul> </li> </ul>

Rewiktymizacja i wtórna wiktymizacja w Kościele	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Niedowierzenie osobie skrzywdzonej</li> <li>– Zbagatelizowanie sprawy przez przełożonych kościelnych</li> <li>– Ostracyzm oraz zrzućenie winy na osobę skrzywdzoną przez innych duchownych czy osoby zakonne</li> <li>– Powtórne wykorzystanie seksualne przy okazji ujawnienia sprawy lub w wyniku jej świadomości</li> </ul>
Negatywne skutki instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Trauma religijno-duchowa</li> <li>– Krzywda religijno-duchowa</li> <li>– Kryzysy religijno-duchowe</li> <li>– Zmagania religijno-duchowe</li> </ul>
Wykorzystanie seksualne jako bodziec wyzwalaający pozytywne zmiany duchowe	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Nowa relacja z Bogiem</li> <li>– Transformacja duchowości</li> </ul>

## 5.1. Wiara i duchowość a tożsamość osobowa

Badana grupa jest homogeniczna pod względem wyznaniowym, jeśli chodzi o instytucjonalny charakter wykorzystania seksualnego, gdyż wszyscy respondenci byli członkami Kościoła rzymskokatolickiego, kiedy w ich życiu doszło do wykorzystania seksualnego. Należy jednak pamiętać, że religijności nie można pojmować i badać jako jednolitą cechę osobowości, lecz jako zmienną złożoną „tak różną i heterogeniczną jak samo ludzkie zachowanie” (Dittes, 1969, cyt. za: Grom, 2019, s. 28). Równocześnie duchowy wymiar psychiki nie jest sprowadzalny do religijności, a światopogląd, religijność i wiara nie są ani tożsame, ani rozłączne (Bożewicz, 2022). Ponieważ nikt z badanych nie określił się jako osoba uduchowiona, ale niereligijna, tylko albo jako wierzący/a, agnostyk czy niewierzący, wiara i duchowość będą tu analizowane fenomenologicznie jako ogólne poznanie i uznanie Absolutu, tematyzowane zgodnie z autodeklaracjami badanych.

### 5.1.1. Rodzinny przekaz wiary

Pomimo braku bezpośredniego pytania o rodzinę oraz socjalizację religijną w domu, dwanaścioro badanych (52,17%) wprost podzieliło się tym, jak ważna w ich życiu rodzinnym była wiara w Boga i/lub

uczestniczenie w życiu Kościoła, i jak one ich kształtowały. Większość respondentów przynależała również do różnych wspólnot religijnych, takich jak liturgiczna służba ołtarza (ministranci), Oaza, schole, duszpasterstwa akademickie i młodzieżowe itd. Rodzice zazwyczaj byli także z tego dumni i dawało im to większy spokój, że ich dzieci spędzały czas na terenie parafii:

*Agnieszka: (...) w tamtych okolicach, gdzie ja się urodziłam i mieszkałam przez połowę swojego życia, bycie osobą wierzącą było niejako czymś oczywistym. Yyy, więc wyrastało się w religijności, w katolicyzmie jak w takim, można powiedzieć, środowisku naturalnym. (...)*

*Weronika: Moja rodzina była wierząca od zawsze, a w zasadzie to nie wiem jak z tą wiarą... w zasadzie to najważniejsze było, że Kościół ma zawsze rację i do niego trzeba chodzić, nie podważać co mówią księża. Myślę, że w tym byli wychowani i to mi przekazali jako dziecku.*

*Iga: Ja jako dziecko byłam wierząca, no bo byłam tak wychowana. No nie wiem, dziecko podstawówkowe rzadko ma jakieś większe refleksje na temat wiary, nie?*

One i kolejna z badanych pochodzą z rodzin, w których wierząca osobą była tylko matka. Magdalena opisuje tę sytuację jako powodującą rozłam w rodzinie oraz pewnego rodzaju walkę między rodzicami:

*(...) zawsze byłam wierząca, bo też w dzieciństwie moja mamusia kładła na to nacisk, natomiast nigdy nas jakoś nie zmuszała też do tej wiary. Zresztą, też to było w ogóle takie podzielone, bo mój tato yyy jakby nie... nawet zabraniał nam chodzić do kościoła (...). I zawsze gdzieś, do dzisiaj – i to też dziękuję za to mojej mamie, że zawsze gdzieś klęczała do modlitwy, więc widziałam, że to jest takie, ta jej postawa to jest zgodna z tym, co ona myśli, czuje i te jej takie przekonania były zgodne z jej zachowaniem.*

W przypadku osób objętych badaniem, wiara kształtowana była od dzieciństwa przez socjalizację religijną w domu oraz Kościele. Miała więc zawsze wymiar instytucjonalny oraz teocentryczny – dotyczyła relacji z Bogiem, tak jak rozumie się ją doktrynalnie w katolicyzmie. Ponad połowa badanych (52,1%) wskazała, że dom rodzinny i angażowanie się w formację religijną oferowaną przez Kościół, znacząco ukształtowało ich wiarę. Z wypowiedzi respondentów wynika, że wszyscy pochodzą

z rodzin katolickich, w których przynajmniej jedno z rodziców było osobą wierzącą i praktykującą, najczęściej matka. Większość badanych angażowała się również w aktywny sposób w życie Kościoła lokalnego poprzez udział w duszpasterstwach, wspólnotach i ruchach religijnych. Z jednej więc strony można powiedzieć, że badani podlegali tradycyjnej katolickiej socjalizacji religijnej, kształtowanej przez rodzinę i Kościół, z drugiej – że wybór grupy religijnej (duszpasterstwa, wspólnoty itp.) jako grupy odniesienia w kształtowaniu poczucia tożsamości osobistej wpływał na ich rozwój i miał swoje konsekwencje w zakresie kształtowania się procesów socjalizacyjnych, przyswajania wartości, wzorów, norm i umiejętności społecznych (zob. Pilch, 2003).

Respondenci podkreślali dobrowolny charakter tego zaangażowania, w niektórych przypadkach podejmowany w opozycji do oczekiwań środowiska rodzinnego czy rówieśniczego. W połączeniu z pozytywną oceną owego zaangażowania można ich wypowiedzi uznać za deklarację świadomej realizacji własnej destynacji religijnej („pogłębiania wiary”) w tamtym okresie ich życia. Sugerują one, że były to osoby o wysokiej centralności religijności, a więc takie, dla których wiara zajmuje centralną pozycję w osobowości. Mamy wtedy do czynienia ze stabilnym systemem motywacji, który w znaczący sposób określa przeżycia i zachowania tych osób (Zarzycka, 2021). Z cytowanych wypowiedzi wynika, że badani w tamtym okresie swojego życia nie oddzielali wiary od duchowości, czyli, że była to duchowość kształtowana i przeżywana w obrębie religii. W tym sensie ich duchowość miała swoje widoczne przejawy w praktykowaniu obrządków religijnych, w formułach będących przejawem wewnętrznej postawy wiary, w zachowaniu praw etycznych na niej opartych, ale równocześnie była czymś osobistym.

### 5.1.2. Normatywne zmiany dotyczące wiary i duchowości

Wraz z wiekiem oraz doświadczeniami życiowymi wiele zaczęło się zmieniać u osób badanych w temacie wiary i przynależności do Kościoła, ale przede wszystkim w podejściu do Boga. Owe zmiany religijności i duchowości były konsekwencją normatywnych

i nienormatywnych kryzysów i zmagania religijno-duchowych. W tej części analizy zostaną przedstawione kryzysy i zmagania normatywne o charakterze rozwojowym:

Wojciech: (...) uświadomiłem sobie, że dużo wcześniej niż byłem molestowany i dużo wcześniej niż ja sobie zdawałem z tego sprawę, ja się buntowałem przeciwko takiej skostniałej, tradycyjnej religijności, takiej jaką wydawało mi się, że wyznają moi rodzice. Yyyy no i przeciwko temu rzeczywiście się buntowałem, zmagalem, i wydawało mi się, że zmagam się z Bogiem. Aaa jak, w wierszu Kasprowicza: „przestałem się wadzić z Bogiem, serdeczne to były zwady, zrodziła je ludzka niedola, na którą nie ma już rady” itd. I jakby w tym wierszu ten podmiot liryczny właśnie wadzi się z Bogiem, ale ten Bóg jakby siedzi, czeka, patrzy czy uśmiecha się dobrotliwie czy pobłażliwie, wobec tego zbuntowanego człowieka i jakby nadal go akceptuje.

Badany podkreślał, że jego zmagania z wiarą wynikały głównie z konfrontacji z religijnością domu rodzinnego:

(...) wydaje mi się, że u mnie większe zmagania z wiarą hmm... większe zmagania z wiarą wynikały z relacji z moim ojcem, niż z tego, że doznałem wykorzystania seksualnego. No więc, chodzi mi o to, że im mniej się czuję religijny, tym bardziej się czuję wierzący w Boga. (...) I ja rozumiałem, że Bóg cały czas jest blisko, akceptuje mnie i kocha, nawet jeśli ja nie będę chodził do kościoła (...), że jakby Bóg akceptuje całą ludzką warstwę i nie obraża się na to, że ja nie akceptuję wielu aspektów współczesnej instytucji Kościoła. Więc tak... no i nadal pozwalam sobie dzięki temu na coraz takie dalsze... daję sobie zgodę na coraz dalsze, coraz śmielsze poszukiwania, czytania o reinkarnacji, interesowania się filozofią, interesowania się ewolucjonizmem yyy... interesowania się fizyką i jakby poszerzania swobody poszukiwań egzystencjalnych, kosmologicznych i humanistycznych w oderwaniu od tego, co zostało mi wpojone jako obraz Boga.

Jeden z badanych, mówiąc o rodzinnym przekazie wiary oraz wartościach religijnych, podkreśla poczucie winy, w które taka edukacja go wpędziła i zapoczątkowała zmiany, które w ostateczności poskutkowały oddaleniem się od Kościoła:

Łukasz: (...) byłem w takim świecie katolicyzmu takiego zero-jedynkowego i betonowego wychowywany i to też rodziło we mnie takie poczucie winy, że nie jestem taki, jak powinienem być według książki, a nigdy taki nie byłem. Więc to poczucie winy było coraz większe i coraz większy dysonans był we mnie. Oczywiście,

*zamiast powodować zbliżenie się do Kościoła to oczywiście powodowała kompletne odseparowanie się.*

U jednej z respondentek pierwszym sygnałem zmiany, o którym wspomina, jest kryzys postępujący wraz z kończeniem ważnych etapów życiowych (tutaj studiów):

*Agnieszka: Ja myślę, że gdzieś tak od pewnego momentu zaczęło budzić to jakieś takie negatywne emocje. Jak byłam dzieckiem to w ogóle nie budziło to żadnych emocji moich (...) właściwie, kiedy kryzys taki, można powiedzieć – kryzys życiowy, taki kryzys egzystencjalny, można powiedzieć, emocjonalny i psychiczny, ale taki kryzys życiowy, kiedy ja po studiach nie umiałam się za bardzo odnaleźć w świecie, w życiu itd. I wtedy weszłam w jakiś taki głębszy kryzys i ten kryzys chyba stał się jakimś takim momentem, kiedy yyyy... kiedy to się wszystko posypało, kiedy ja zaczęłam bardzo dużo o tym myśleć, wiązać te wszystkie nitki itd. I to się właśnie wtedy wszystko jakby posypało.*

Iga zaczęła buntować się przeciwko elementom nauki Kościoła w gimnazjum. U badanej doszło do sytuacji, że bunt swój w dość konkretny sposób wyraziła duchownemu, który później stał się sprawcą jej krzywdy. Opisuje to w następujących słowach:

*W gimnazjum zaczął mi się jakiś taki okres buntu i np. nie podobało mi się podejście Kościoła do kwestii LGBT. Yyy... no tak jakby wierzyłam, ale nie zgadzałam się z Kościołem w wielu kwestiach, przez co czułam taki zgrzyt, czy ja tu pasuję i czy chcę takiego Boga, który tak na to patrzy. No i w zasadzie od tego też się zaczęły rozmowy z tym człowiekiem (sprawcą). Jakby doszło do sytuacji, że ja jakby w takim zdenerwowaniu i okazaniu buntu podarłam przed nim Pismo św. takie małe, bo jak nie podobało mi się to, co Kościół mówi o homoseksualistach i jakby to jest zawarte w Biblii. Szczególnie, że jeszcze on uczył mojego brata w podstawówce i właśnie mój brat był chyba w 6 klasie i on im zrobił lekcje chyba o homoseksualizmie i tam podkreślał, że w Biblii jest „tak i tak napisane” i jakby to mnie sprowokowało, że powiedziałam, że „nie” i jakby byłam tak zła... i on powiedział, że muszę się z tego wypowiadać i muszę się wypowiadać jemu konkretnie... i jakby z tego wyszły nasze jakieś rozmowy i spowiedzi.*

Chociaż większość badanych przeżywała swoją wiarę w ramach jakiejś grupy religijnej w obrębie Kościoła, która była dla nich grupą odniesienia, co do sposobu przeżywania swojej religijności, wzajemnych interakcji oraz wspólnie wykonywanych zadań (Kusz, 2007;

Liszewski, 2021), to podmiotowe przeżywanie własnej duchowości wiązało się nie tylko z doświadczeniem wsparcia, ale również zmagają, wpisanych w trud rozwoju wiary. Przeżywane przez badanych napięcia, konflikty, dylematy egzystencjalne można uznać za normatywne kryzysy religijne czy duchowe, kiedy nie były skutkiem wykorzystania seksualnego, ale były powiązane z zadaniami rozwojowymi oraz myśleniem post-krytycznym<sup>20</sup>. Ten typ kryzysów religijno-duchowych nie jest traktowany jako czynnik ryzyka wykorzystaniem seksualnym w Kościele, wręcz przeciwnie może być jego buforem (zob. Kusz, 2022). Z perspektywy relacyjnego paradygmatu duchowości, różnice indywidualne w obszarze duchowości badanych wynikają z oddziaływania na nich trzech systemów rozwojowych: przywiązania, różnicowania oraz intersubiektywności, które wpływając na nich, kształtują ich pragnienia, konflikty i zasoby (zob. Sandage i in., 2020).

Oceniając zaangażowanie religijne badanych w okresie dorastania można więc powiedzieć, że odnaleźli w Kościele duchowe zadomowienie (Sandage i in., 2020), które wydaje się silniejsze w przypadku tych z nich, którzy angażowali się w grupy czy wspólnoty religijne. W mniejszym bądź większym stopniu, wszyscy odnaleźli w Kościele „przestrzeń duchową”, a ich duchowość relacyjna, wyrażana religijnie dawała im poczucie egzystencjalnego zadomowienia oraz ukierunkowywała przy interpretacji wydarzeń życiowych. Ich rozwój duchowy w tamtym okresie życia nie był bezproblemowy, ale ścieranie się ze sobą potrzeb bezpieczeństwa z potrzebami rozwoju nie było zaburzone kryzysami nienormatywnymi. Duchowe poszukiwania, wynikające z procesów poznawania boskości i zadań rozwojowych umożliwiały im eksplorację swojej religii, tolerowanie dwuznaczności, akceptację otwartości i złożoności życia. Kryzysy i zmagania, jakich wtedy doświadczali były koniecznym elementem wzrostu i przemiany duchowej. Były one z jednej strony oznaką utraty równowagi

---

20 Przekonania post-krytyczne są próbą opisanego stylów myślenia o religii. Według Wulffa (1999), postawę wobec religii można opisać w przestrzeni dwuwymiarowej. Wymiar pionowy odnosi się do Włączenia vs Wykluczenia Transcendencji, natomiast poziomy, do sposobu interpretacji treści religijnych, opisywany jako Literalny vs Symboliczny.

pomiędzy duchowym zadomowieniem a duchowym poszukiwaniem, z drugiej zaś – musiały zaistnieć, aby mógł mieć miejsce w ich życiu rozwój duchowy, przemiana i dojrzałość.

Większość badanych (73,9%) uważa się dalej za osoby wierzące, chociaż różnie praktykujące. Osiem osób (34,7%) uznało relację z Bogiem za istotną lub najważniejszą w swoim życiu, podkreślając, że bez niej nie poradziłyby sobie z doznaną krzywdą. Tylko dziewięcioro badanych (39,1%) wskazało, że nadal regularnie praktykuje swoją wiarę. Cztery osoby (17,3%) wskazało na obniżenie praktyk. Kolejne cztery (17,3%) wskazało, że praktykowanie wiary sprawia im trudność, a jedna (4,3%), że się od praktykowania dystansuje. Dwoje badanych (8,7%) zadeklarowało utratę wiary w konsekwencji wykorzystania seksualnego i przestało ją praktykować. Pomiędzy tymi dwiema wyraźnie zadeklarowanymi tożsamościowo podgrupami wyłoniła się kolejna podgrupa, deklarująca się jako „wątpiący/agnostycy” (17,3%), w której: jedna osoba zadeklarowała się jako niepraktykująca agnostyczka; jedna nie potrafiła się jednoznacznie określić, ale była niepraktykująca; jedna określiła się jako wątpiąca, ale praktykująca; a jedna na pograniczu wiary i niewiary wskazała, że coraz rzadziej praktykuje.

Można więc powiedzieć, że wśród badanych są osoby którym: (a) udało się utrwalić relację z Bogiem; takie, (b) które zmagają się z odkryciem jej na nowo oraz takie (c) u których taka transformacja się nie powiodła. Zdecydowana ich większość (73,9%) była w procesie odkrywania lub utrwalania owej relacji. W przypadku dwójki badanych pomimo podejmowanych prób nie doszło ani do odkrycia, ani utrwalenia, ani transformacji duchowości. Zmagania religijno-duchowe doprowadziły je do upadku wiary lub odseparowania się od tej sfery. Z analizy ich wypowiedzi wynika, że szkody, jakie w ich przypadku wyrządziło instytucjonalne wykorzystanie seksualne w Kościele oraz ich wewnętrzne walki, które z tego wynikły okazały się nie do zniesienia w kontekście ich indywidualnej relacji, z tym, co wcześniej uznawały za święte/boskie.

## 5.2. Doświadczenie przemocy seksualnej a zmiany w postrzeganiu i przeżywaniu relacji z Bogiem

Do czynników sytuacyjnych, mających wpływ na religijne czy duchowe zaangażowanie i poczucie tożsamości należy sama sytuacja trudna. Niektóre wydarzenia łatwiej od innych wyzwalają religijny czy duchowy sposób poszukiwania znaczenia i są to zwłaszcza tak zwane sytuacje graniczne, w których człowiek przeżywa nie tylko wielki stres, ale przede wszystkim doświadcza własnych ograniczeń i skończoności bytu ludzkiego. Do nich zalicza się wykorzystanie seksualne – zwłaszcza w dzieciństwie (zob. Kusner i Pargament, 2015). W takich okolicznościach, ludzie częściej czynią religijne atrybucje, gdy znajdują się w sytuacji, którą oceniają jako niezrozumiałą, niedającą się wyjaśnić, nierozwiązywalną, niesprawiedliwą, nad którą nie mają kontroli i która zagraża ich pozytywnej samoocenie, a prawdopodobieństwo jej samodzielnego rozwiązania jest bardzo małe. Im bardziej człowiek czuje się zagrożony i skrzywdzony, tym chętniej włącza religię w proces radzenia sobie ze stresem (zob. Pargament, 1997).

### 5.2.1. Obraz Boga

Dla człowieka religijnego wielorakie wyobrażenia Boga, jakie od najwcześniejszych lat dziecięcych powstają w jego umyśle mają fundamentalne znaczenie, nie tylko dla rozwoju jego wiary i duchowości, ale i osobowości. Wywierają wpływ jako wzorce odczuwania, myślenia i działania, które są życiowe lub niezyciowe, negujące życie lub je wspierające. Nie jest więc przesadą stwierdzenie, że nie można zrozumieć osoby wierzącej, nie wiedząc, w jaki sposób ona ujmuje Boga (zob. Prusak, 2006) – czyli nie tylko jakie ma pojęcie Boga, ale również obraz czy reprezentację Boga<sup>21</sup>. Mówiąc o pozytywnych i negatywnych

---

21 W psychologii używa się w tym kontekście trzech pojęć: „obraz Boga” (God image), „reprezentacja Boga” (God representation) oraz „pojęcie Boga” czy „idea Boga” (God concept). Zazwyczaj termin „idea Boga” czy „pojęcie Boga” odnosi się do świadomych, propozycyjnych przekonań dotyczących Boga wynikających np. z tzw. prawd wiary.

przemianach duchowości, wiary i religijności w związku z instytucjonalnym wykorzystaniem seksualnym w Kościele respondenci zwracali często uwagę na obraz Boga jaki im w życiu towarzyszy.

#### 5.2.1.1. Pozytywny obraz Boga

Paulina: (Boga postrzegam jako) *kogoś, kto się troszczy, kto jest właśnie, kto się troszczy yyy kto też, jak się jakoś wyciągnie rękę w Jego stronę, to prowadzi. Czyli gdzieś te konkretne znaki, czyli odpowiada bardzo konkretnie na pytania, które ja mam gdzieś w sobie. Może nie od razu, ale – czasami trzeba poczekać – ale wiele razy doświadczyłam takich odpowiedzi, które przychodziły np. po jakimś czasie i widziałam, że to jest po prostu odpowiedź, że to po prostu było dla mnie takie jasne, że nie miałam wątpliwości, ponieważ splot wydarzeń był tak nieoczywisty i wskazywał konkretną drogę, dlatego też to było takie doświadczenie, niejednokrotne, więc na pewno, myślę, że obecność, to co jest dla mnie tożsame z Bogiem, tak na dzisiaj.*

Podobne wyobrażenia – o Bogu obecnym – pomagają także Idze:

*Były takie momenty, że po prostu poszłam na mszę czy na adorację, żeby się po prostu wyplakać i wtedy jakby czuję jakąś taką... no nie wiem, że chcę wierzyć, że On jest obok, że siedzi przy mnie taki zapłakany, że mnie nie opuści, że też chce żebym była yyy, że jakby widzi moje starania i taką nadzieję jakby zna mnie lepiej niż ja samą siebie.*

Badana Emilia mówi o doświadczeniu obecności Boga, która dosłownie stała się dla niej ocalającą, w momencie kryzysu suicydalnego, który przeżywała jako nastolatka:

*W wieku nastu lat, to powiem szczerze, że gdyby nie On (Bóg) to chyba bym już nie żyła (chwila ciszy, płacz). Czulałam się zostawiona samej sobie, tak naprawdę, yy... z poczuciem krzywdy w Kościele (płacz).*

Z kolei Paulina podkreśla, że Bóg cierpi z powodu wykorzystywania seksualnego, które ma miejsce w Kościele oraz wykorzystywania

---

Natomiast określenia „obraz Boga” oraz „reprezentacja Boga” stosuje się zazwyczaj do wyrażania bardziej przeżyciowego i nie zawsze świadomego ujmowania Boga (zob. Hall i Fujikawa, 2013).

jej samej. Zapytana o to, czy wyobrażała sobie w trakcie trwania wykorzystywania, jaką postawę ma wobec tego Bóg, odpowiada:

*Mam taki obraz, który też mi towarzyszył u sióstr (zakonnych), że On płacze po prostu, że On płacze... (...) z powodu tego, że tak się dzieje, że to się w ogóle wydarza i że nie ma do kogo zwrócić się o pomoc i że ludzie, których też wybrał na te stanowiska – nazwijmy to tak – yyy... no że oni jakby tak ślepo koszą człowieka, czyli ścinają głowy po kolei, kto tylko się nawinie. Więc miałam taki obraz rzeczywistości płaczu i takiego jakiegoś, jednocześnie też przytulania. Czułam się bardzo taka zaopiekowana. Miałam poczucie, że On nie ma nic wspólnego z tym i że to myśli, czyli że myśli, że tak nie powinno być, że to jest nie tak.*

Część badanych zapytana o postrzeganie Boga obecnie, odpowiedziało, że przybiera on postać rodzica (najczęściej ojca) lub przyjaciela:

*Marta: Rzeczywiście, tak, jak najbardziej Go traktuję jako ojca. Jako kogoś takiego, kto nade mną czuwa, kto się o mnie troszczy.*

*Anna: (Bóg jest dla mnie) Tatą, przede wszystkim. Chyba tak się też najczęściej zwracam do Niego – tatuś.*

*Iwona: Hmm... no myślę, że w rozwoju mojego życia duchowego na pewno doszłam do takiego momentu, w którym zdecydowanie mogę powiedzieć, że postrzegałam Pana Boga jako ojca.*

*Katarzyna: Myślę, że mam bardzo dobry obraz Pana Boga, i on we mnie łączy się z takimi moimi doświadczeniami mojego taty i jakiegoś mojego doświadczenia i modlitwy i medytacji i to się wszystko jakoś łączy, w takim hmm... obraz kogoś, kto jest po prostu dobry. I... no nie wiem, trudno mi coś więcej powiedzieć.*

*Aleksandra: Hmm... myślę, że jest w jakimś sensie takim pierwotnym Rodzicem, tzn. kimś, kto mnie znał jeszcze zanim znali mnie moi rodzice, i kto mnie zna lepiej niż oni. Hmm... często się tak do niego zwracam, gdzieś właśnie „tato”. (...) Tak, ale w sensie chodzi mi, że to tak skacze. Że po prostu raz jestem bliżej, a raz po prostu mam... nie mam zaufania i takie mam myślenie, że Bóg jest jak mój ojciec, nie?*

Analizując te aspekty obrazu Boga w wypowiedziach badanych można powiedzieć, że spełniają one psychologiczne kryteria dojrzałego obrazu Boga (zob. Prusak, 2006). Dojrzały obraz Boga to taki, z którym osoba ma relację personalną i który spełnia funkcję relacyjną

– a więc jest to Bóg, z którym można się komunikować, który mówi i słucha, do którego można mówić i którego można słuchać. Związany jest także z przekonaniem o stałej pozytywnej obecności Boga w życiu osoby. Przejście od negatywnego obrazu Boga sprzed okresu wykorzystania seksualnego do pozytywnego, uwidocznili się u badanych w odejściu od postrzegania Boga jako kogoś wymagającego, karzącego, niedostępnego do bliskiego, wspierającego, czułego a nawet współcierpiącego. Na podstawie ich wypowiedzi można wnioskować, że taka transformacja ma miejsce, gdy są one w stanie wykorzystać wiarę czy duchowość jako pozytywną religijnie-duchowo strategię radzenia sobie z doznaną krzywdą. Taka transformacja w obrazie Boga umożliwiła im: (a) zbliżenie się do Boga i uczynienie z niego partnera w procesie zdrowienia, (b) szukanie u Boga siły, wskazówek, wsparcia lub celu w życiu, (c) poszukiwanie duchowego przebaczenia, (d) pozbywanie się negatywnych emocji, (e) przemianę życia poprzez nadanie mu nowego kierunku i celu. Taką pozytywną transformację w obrazie Boga zadeklarowało dziewięciu badanych (39,1%).

#### 5.2.1.2. Negatywny obraz Boga

W wypowiedziach badanych widoczne są również negatywne obrazy Boga, związane z Jego niedostępnością, nieprzewidywalnością, brakiem zainteresowania losami badanych:

*Michał: Przed doświadczeniem wykorzystania bardziej wierzyłem w Boga, który chroni, który się opiekuje, do którego można się uciekać po pomoc w razie jakiegoś zagrożenia. A po tym doświadczeniu jednak, że liczyć na Niego nie można. Można mieć nadzieję, można w Niego wierzyć, ale nie można mieć pewności Jego interwencji czy tego, że przed czymś mnie ochroni. Nie tylko przed wykorzystywaniem, ale w ogóle przed konsekwencjami działań innych ludzi czy przed konsekwencjami mojego działania.*

Bóg wydaje się być – w rozumieniu badanego – postacią bardzo tajemniczą, niezależną, a zatem i odległą. Można powiedzieć, że również niezainteresowaną człowiekiem:

*[Postrzegam Boga] Bardziej jako kogoś tajemniczego, którego bardzo trudno znaleźć i spotkać i który się światu nie narzuca. W tym sensie, że całą rzeczywistość,*

*jaka nas otacza, można wytłumaczyć bez potrzeby odwołania się do Boga, do Jego istnienia czy działania i nie jest on w ogóle do tego konieczny. Czyli można sobie świetnie bez Boga radzić, świetnie bez Boga żyć, tak jakby nie chciał się nam narzucać z tym, kim jest.*

Michał konkluduje wypowiedzią, że jego prośby czy działania w kierunku Boga, są dla Niego (Boga) bezwartościowe. Pokazuje to pewną bezradność badanego, dotyczącą wpływu Boga na świat i na niego samego, być może również poczucie „nieistotności” w obliczu Boga:

*(Bóg) Jest obecny, tylko że wszystko się dzieje według tego jak On chce, a w żaden sposób nie mogę wpłynąć na to, czego chce dla mnie, czy czego chce w ogóle. Jest taki autonomiczny, wolny. Mogę próbować coś u Niego uprosić, natomiast w żaden sposób to nie jest... no nie mam wpływu na to jak jest i co robi, no takie mam... (...) nie odpowiada na prośby, które do Niego kieruję i nie mogę na Niego w życiu liczyć, na Jego pomoc.*

Podobne doświadczenie przedstawia Weronika, która po wykorzystaniu, przez lata przechodziła ewolucję swojego obrazu Boga:

*Długo chciałam wierzyć, że Bóg to taka dobra postać, która chce dobrze dla mnie i która jest bardzo blisko. Po tym, jak przez lata dochodziło do mnie co się stało w relacji z tym księdzem, jak Kościół na to reaguje, jak wygląda od środka katolicyzm – to doszłam do tego, że no... na pewno nie ma tam dobrego Boga. Jeżeli dzisiaj miałabym przyjąć, że jest coś takiego jak Bóg, to jest to jakiś byt, którego ludzie... a ja w szczególności... to nic nie obchodzą. (...) Przed całą tą historią, jak byłam dzieckiem, jak byłam młoda bardzo to bardzo tak naiwnie wierzyłam... że... że zależy na mnie i na moim życiu jakimś Bogu. Ale – można tak to ująć wprost – ta moja wiara została zgwałcona razem z moim ciałem przez księdza i cały Kościół.*

Ostatecznie – kształtujący się obraz Boga dobrego, przy którym można czuć się bezpiecznie – został zdewastowany pod wpływem przemocy seksualnej oraz wtórnej wiktyimizacji ze strony przełożonych sprawcy i zakończył się zanegowaniem przez badaną możliwości własnego rozwoju duchowego.

Weronika: *To ja długo miałam tą potrzebę czucia, że Bóg jest ze mną i że nie jestem sama. Wiem, jak to brzmi teraz i jakoś z niechęcią się przyznaję... że no tak było. Może mi to pomogło wtedy, co nie? Może miałam takie psychiczne potrzeby, bo czułam się strasznie sama w tym całym... wszystkim. Teraz mam przekonanie, że ja po prostu potrzebowałam, żeby ktoś był, żeby był jakiś Bóg, a realnie wcale Go nie było. My ludzie mamy taką potrzebę, a im bardziej czujemy się zranieni tym bardziej chcemy, żeby ktoś nas zrozumiał, był przy nas. Z Bogiem jest najłatwiej, bo możemy sobie wyobrazić co On nam daje – akurat to czego potrzebujemy.*

Kolejna badana opowiada o swoim przeszłym postrzeganiu Boga jako bezwzględного i wręcz psychopatycznego, który na każdym kroku chciał zrobić jej krzywdę. Taki negatywny obraz Boga przyczynił się do doświadczenia paraliżującego lęku przed Nim. Być może w konsekwencji spowodował również silny kryzys wiary, który badana przeżyła już jako młoda dorosła:

Agnieszka: *(...) ja bym powiedziała, że ja nie negowałam istnienia Boga wtedy, na tamtym etapie. Wiek nastoletni to był dla mnie koszmar i ta... można powiedzieć, ta... moja relacja z Bogiem, jeśli tak to mogę nazwać, była relacją jakby toksyczną i – ja bym powiedziała – jakby relacją z psychopatą. Ja ją trochę tak postrzegałam. Ja postrzegałam... znaczy... chyba podstawowym uczuciem, które mi towarzyszyło był lęk, permanentny lęk. Ja tego Boga postrzegałam jako kogoś, kto bez przerwy na mnie czyha i kto właściwie chce mi zrobić coś złego i naprawdę czasami to można powiedzieć, że to było momentami paranoiczne, tak? I paraliżujące, bo wszelkie rzeczy, które chciałabym robić, miałam zamiar, miałam takie poczucie, że zaraz to zostanie w jakiś sposób zniweczone. Nie wiedziałam jak, nie wiedziałam... raczej nie podejrzewałam o to ludzi, którzy są wokół mnie, tak? To nie była taka paranoja, że tutaj ten mi chce zrobić to, a tamten mi chce zrobić tamto. Ja nie postrzegałam ludzi w ten sposób, tylko to była jakaś siła, która była zupełnie poza ludźmi...*

Anna opisuje, jak duży wpływ miał sprawca na modyfikowanie jej obrazu Boga w trakcie wykorzystywania. Ten obraz wcześniej był w jej przeżyciu wspierający, natomiast wmieszanie przez sprawcę sfery duchowej w łamanie granic fizycznych spowodowało zaburzenie tego obrazu:

*Ten mój sprawca, on ma zaburzenia narcystyczne i psychopatyczne prawdopodobnie i jest po prostu mistrzem manipulacji, i on to robił w taki sposób, że ja*

*nawet nie orientowałam się, kiedy ten mój obraz Boga się zmienia, po prostu, na takiego Boga który stoi nade mną, który jest straszny, który każe mi coś zrobić, a jak tego nie zrobię to pójdę do piekła, bo tak mi dosłownie mówił ten zakonnik.*

Jedna z osób badanych postrzegła Boga jako biernego, nieinteresującego się światem, ani jej prywatnym życiem, czy wręcz obojętnego i nieobecnego:

*Agata: Ja bardziej postrzegam Pana Boga jako Boga, który stworzył świat, zostawił go swojemu biegowi i teraz każdy człowiek musi sobie z tym poradzić sam. Jakby, dla mnie dalej jest jakaś ściana przed Panem Bogiem i dla mnie dalej ten Pan Bóg jest taki właśnie odległy, nieobecny w moim życiu.*

Zmianę z pozytywnego na negatywny obraz Boga w konsekwencji wykorzystania seksualnego w Kościele zadeklarowało pięcioro badanych (27,1%). Z ich wypowiedzi wynika, że pozytywny obraz Boga może ulec głębokim, negatywnym transformacjom. Takie negatywne obrazy Boga wynikają z przekonania, że Bóg był bezpośrednio lub pośrednio zaangażowany w to, co je spotkało w Kościele, że jest winny temu wydarzeniu lub zupełnie na nie niewrażliwy.

Oceniając ową negatywną transformację obrazu Boga z perspektywy psychologicznej można powiedzieć, że ci badani, przed doświadczeniem bycia wykorzystanymi seksualnie w Kościele mieli zgeneralizowane (*overgeneralized*) pojęcie Boga, które rozpadło się w konfrontacji z doznaną krzywdą. Wiara w Boga kochającego (pojęcie Boga), wyniesiona z socjalizacji religijnej, oparta była na osobistym przekonaniu, że Bóg uchroni ich przed wszelkim bólem czy cierpieniem albo nie dopuści do tragedii w ich życiu (dobry obraz Boga). Wiara w sprawiedliwego Boga (pojęcie Boga), zgodnie z doktryną katolicką stała się osobistym przekonaniem, że Bóg zawsze da im to, na co uważają, że zasłużyli albo, co im się należy (dobry obraz Boga). Wiara doktrynalna we wszechmoc Boga (pojęcie Boga) stała się osobistą wiarą w to, że będzie bezpośrednio interweniował w ich życie, czyli przejmie kontrolę i rozwiąże ich problem (dobry obraz Boga). Ich dobre obrazy Boga, niekoniecznie w pełni uświadomione, były przejawem zgeneralizowania pojęcia Boga, które funkcjonowało, dopóki

nie zostało zakwestionowane przez trudne egzystencjalnie wydarzenia. U niektórych z badanych można również dostrzec zawężenie pojęcia Boga (*overly narrow*) do obrazów Boga Absolutnej Doskonałości (*God of Absolute Perfection*), który domaga się nienagannego zachowania i nie akceptuje niepowodzeń; Boga-niebiańskiego pocieszenia (*God of the Heavenly Bosom*), który oferuje nieograniczoną opiekę i wsparcie, nie oczekując i nie żądając niczego w zamian. Te zawężone obrazy Boga, wpisane w pojęcie Boga, są problematyczne, ponieważ są nieużyteczne w sytuacji doznania porażki (nieosiągnięcia celu) czy szukaniu odpowiedzi na doznaną krzywdę (zob. Pargament i Exline, 2022). Konkludując można powiedzieć, że pojawienie się negatywnych obrazów Boga jest w ich przypadku konsekwencją ujawnienia się konfliktu pomiędzy pojęciem a obrazem dobrego Boga, który zaistniał pod wpływem krzywdy jaka ich spotkała, i wywołał dysonans poznawczy.

#### 5.2.1.3. Niespójny obraz Boga

Niektóre badane osoby miały trudność w określeniu, czy i w jakiego Boga jeszcze wierzą:

Rafał: (Bóg to) *Sprawca wszystkiego i nie ma przypadków. No tego doświadczyłem dosyć często i yyy nie ma przypadków, naprawdę w pewnych sprawach, nawet w tej sprawie – nie ma przypadków. Wszystko jakby się miało... jakby się to miało po prostu dziać, o!*

Mimo to, badanemu trudno jest sprecyzować kim dla niego jest Bóg i jak go rozumieć, skoro jest sprawcą wszelkich wydarzeń a zatem i jego skrzywdzenia przez księdza:

*Hmmm... no to jest właśnie trudne pytanie dosyć, bo no kim jest? No takim fajnym kumplem? To czemu mi się przydarzyło to, co się przydarzyło? No tak... Bóg dla mnie jest badaczem ludzkiej wytrzymałości i psychiki po prostu (śmiech).*

Badana Joanna, pomimo że nie jest pewna czy sama obecnie wierzy w Boga, to jest w stanie teoretycznie określić, jaki według niej jest Bóg, jeżeli istnieje:

*Jeżeli jest Bóg to yyy... myślę, że jest yyy... Bogiem dobrym yyy... dobrym, mądrym, yyy... i jakby zdającym sobie sprawę z tego jak złożona jest rzeczywistość. No miłosiernym... hmm... chyba dla mnie ta mądrość i dobroć są takimi najważniejszymi Jego... no bo On jest poza tym, co jest między... między konflikty i jakby błędy i krzywdą, która się dzieje yyy... przez ludzi.*

Badana Iwona także mówi o zmianie w obrazie Boga, trudno jej jednak określić, jak prezentował się on przed doświadczeniem wykorzystania seksualnego:

*Ewidentnie gdzieś tam widziałam różnicę pomiędzy tym, gdzieś mojego przeżycia Pana Boga po tej całej sytuacji. Więc pytanie jest, jak było przedtem (...).*

Badana Iga opowiada o dwóch obrazach Boga, pierwszy z nich jest obrazem jej bliższym, bardziej narzucającym się. Drugi jest obrazem, którego pragnie:

*Bo jakos mam dwa obrazy. Jest obraz taki, którego się boję yyy, że boję się takiego Boga, który patrzy na każdy nasz najmniejszy grzech, każdy nasz najmniejszy upadek. Jakby jest takim Bogiem prawa, który patrzy jakby... „jadłaś mięso w piątek” i już po prostu nie ma dla ciebie wyrozumiałości, że np. zjadłaś mięso w piątek, bo nie miałaś nic innego do jedzenia i już nie miałaś siły iść do sklepu. No właśnie szczególnie w tych kwestiach seksualnych to dużo się we mnie takiego lęku pojawiło, szczególnie jak zaczęłam być w związku z moim mężem przyszłym (...). A z drugiej strony jest obraz, w który chcę wierzyć, (...) obraz Boga, który rozumie, że nawet jak widzi twój grzech, to On nie patrzy na to, że „o jeny, źle zrobiłaś, trzeba cię ukarać” tylko On widzi w tobie taką jakby chorobę, którą trzeba uleczyć.*

Badany Paweł jest obecnie osobą niewierzącą, zatem trudno było mu określić jakies obecne wyobrażenie Boga. Opowiedział natomiast o tym, jaki Bóg dla niego wydawał się wcześniej:

*Raczej bardziej taki ktoś, kto czuwa, ewentualnie jakiś taki partner do nie wiem... rozmów, zwierzeń – bardziej coś takiego niż... na pewno nie była to taka postać karząca, ziejąca jakimiś tam karami na mnie za coś, co zrobiłem czy nie zrobiłem, czy cokolwiek.*

Z kolei badany Marcin nie wie, co powiedzieć:

*– No On po prostu jest. I tylko tyle.*

Jak widać z przytoczonych wypowiedzi, niektórzy z badanych mieli trudność z określeniem swojego jawnego obrazu Boga. Z analizy ich wypowiedzi można wnioskować, że sytuacja taka ma miejsce, gdy: (a) z wcześniejszym obrazem Boga nie potrafią sobie poradzić z doznaną krzywdą i przeżywają rozdźwięk między wiarą w Jego wszechmoc i dobroć a złem jakie ich spotkało; (b) nie są pewni, czy jeszcze wierzą, natomiast wiedzą, w co powinni wierzyć katolicy; (c) mają wątpliwości czy w przeszłości rzeczywiście wierzyli w Boga tak, jak opisuje Go katolicyzm; (d) nadal wierzą, ale mają konfliktogenne obrazy Boga. W przypadku tych osób można mówić o zmaganiach z jawnymi (*explicit*) i niejawnymi (*implicit*) obrazami Boga, mniej lub bardziej zgodnymi z doktrynalnym pojęciem Boga oraz z ich osobistymi wyobrażeniami na temat tego, jaki On jest w kontekście tego, co ich w życiu spotkało (zob. Hall i Hall, 2021).

Reasumując ten wątek badawczy można powiedzieć, że nikt z respondentów nie twierdził, że wykorzystanie seksualne w neutralny sposób wpłynęło na jego/jej obraz Boga, czyli pozostawiło go takim, jakim był przed doświadczeniem wykorzystania seksualnego. Doznana krzywda prowadziła albo do: (a) odkrycia nowego i pozytywnego obrazu Boga, albo do (b) utrwalenia i pogłębienia istniejącego wcześniej pozytywnego obrazu Boga; (c) do rozbicia wcześniejszego obrazu Boga i wątpliwości, co do Jego atrybutów; bądź (d) odrzucenia jakiegokolwiek obrazu Boga.

### 5.2.2. Negatywne emocje względem Boga

Ważnym elementem relacji z Bogiem są emocje religijne. Związki religijności z emocjami obecne są w postawach i doświadczeniach religijnych, ale przejawiają się także w innych rodzajach ekspresji religijności czy duchowości człowieka. Religijność czy duchowość jest zatem źródłem emocji, jak i ich regulatorem. Przeżywanie emocji w kontekście własnej religijności czy duchowości może być również modyfikatorem własnych zachowań czy postaw. Doświadczenie szczególnie emocji trudnych (negatywnych) może mieć duży wpływ na jakość relacji z Bogiem i drugim człowiekiem. Emocje, szczególnie te

negatywne mogą stać się obszarem doświadczanych zmagających i trudności nie tylko w sferze religijności czy duchowości własnej, ale także oddziaływać mogą na szerszy kontekst życia i zaangażowania. Mogą one także wzmocnić negatywnie i tłumić zarazem przeżywanie religijności czy duchowości jako dającej wsparcie i siłę, czy niwelować wzmocniającą funkcję przeżywania komfortu religijnego lub duchowego (Pietruszka, 2023). Należy również pamiętać, że można przeżywać Boga w emocjach w sposób różny od jego rozumienia (Eurelings-Bontekoe i in., 2005).

Osoby pokrzywdzone wykorzystywaniem seksualnym przeżywają zazwyczaj wiele – niejednokrotnie skrajnych – uczuć i emocji<sup>22</sup>. W przypadku instytucjonalnej przemocy seksualnej, doświadczonej w Kościele, emocje te czy uczucia odnoszą się najpierw do Boga.

#### 5.2.2.1. Złość i żal wobec Boga

Wśród badanych, pierwszymi komunikowanymi emocjami są złość i żal w odniesieniu do Boga, głównie związane z nierozumieniem, dlaczego doświadczają przemocy seksualnej ze strony „przedstawiciela” Kościoła i „reprezentanta” Boga:

*Iwona: Yyyy kiedy zaczęłam przeżywać swoje emocje, no przede wszystkim złość. Yyy najwięcej złości, no ale też smutek. Yyy to pojawiło się we mnie dużo żalu do Pana Boga. I złości też takiej złości, że z jednej strony, dlaczego tak się dzieje, że ksiądz, nie? I ktoś kto teoretycznie jest blisko niego (Boga), powinien być i że robi coś takiego. (...) Yyy, z drugiej strony na poziomie uczuć... bo racjonalnie to ja wiedziałam, że to ten człowiek mi robi, nie? Ale na poziomie uczuć jednak miałam do Pana Boga takie: „ale dlaczego Ty z tym nic nie zrobiłeś?” Yyyy... no i na pewno się oddaliłam od Niego. Hmmm... trudno mi było się jakoś tak, czy to odezwać tak szczerze, z przeżywaniem, z tym wszystkim znowu stanąć przed Nim, taka jaka jestem naprawdę, nie?*

---

22 Chociaż z psychologicznego punktu widzenia emocje i uczucia to nie synonimy (zob. Barrett, 2018), badani nie wprowadzali takiego rozróżnienia do swoich wypowiedzi. Zakładamy, że mówiąc o swoich przeżyciach, wypowiadają się o uświadomionych emocjach, czyli uczuciach, co oczywiście nie oznacza, że są świadomi wszystkiego, co dotyczy ich sfery afektywnej – zarówno w odniesieniu do relacjonowanej przeszłości, jak i przeżywanej teraźniejszości.

Paulina: *Złość się pojawiła już w takich krytycznych momentach już tam, przed odejściem samym (z zakonu) i po odejściu też, kiedy wpadłam też w alkohol mocno np. i w ogóle w jakieś takie życie zupełnie, totalnie odwrotne yyy no, że jakby dlaczego do tego doszło aż, dlaczego do tego doprowadził (Bóg), dlaczego nic nie zrobił, dlaczego ktoś zawału nie dostał po drodze na przykład (uśmiech), czyli dlaczego nie zareagował natychmiast i dlaczego ja muszę to przeżywać i muszę chodzić teraz na terapię, która też trudna była dla mnie. Nie dość jakby... nie dość, że to przeżyłam to muszę trochę na własną rękę to wyjaśniać i z tego wychodzić yyy... no ale to dystans jakiś i czas sprawił, że widzę to inaczej dzisiaj. Ale złość tak, i to myślę, że pewnie tak z dwa lata to po prostu no w ogóle ogromna była złość.*

Marta: (...) *I też bardzo długo byłam na Niego (Boga) zła, dlaczego on pozwolił na coś takiego.*

Iga: *No ja po prostu tak jakby nie chcę mieć żalu do Boga, że to się stało. Bardziej czułam żal, kiedy się czułam zostawiona taka sama, że nie miałam jeszcze kierownika duchowego i wtedy się zastanawiałam, czy jakby „Boże, gdzie jesteś, kiedy widzisz, że ja potrzebuję pomocy jakiejś duchowej a zostawiasz mnie samą”.*

Paweł: *Ale przez to może właśnie szukałem, jakby... nie wiem, pomocy czy odpowiedzi w jakichś tam modlitwach, rozmowach z Bogiem, które... itd. No nie? (...) Więc może tak jak mówię, może taki bardziej żal i wielkie pytanie o co chodzi, no nie? Co się dzieje?*

Nie wszyscy badani przeżywali złość na Boga w związku z doznaną krzywdą. Cztery z badanych kobiet, zapytane bezpośrednio o emocje względem Boga, mówiły, że nie są na Niego złe:

Anna: *Nie miałam czegoś takiego, jak jakaś złość na Boga, jakiś bunt yyy nie wiem... „gdzie był, czemu pozwolił na to” – nie wiem, wydaje mi się, że od tego, odkąd jestem wierząca tak świadomie, od tych 10 lat to miałam takie dobre fundamenty po prostu tej wiary.*

Joanna: *Nie mam w sobie.... Nie mam w sobie złości do Boga. (...) Yyyy nie pamiętam też takiego uczucia. Tzn. ja mam w sobie takie głębokie przekonanie, że to nie jest jakby kwestiję winy.*

Iga: *Jakby nie chcę myśleć, że to jest wina Boga czy, że Boga nie ma, bo się dzieje zło, bo ja wiem, że to wynika z wolnej woli człowieka i tego, że On dał ludziom taką naturę. Jakby pozwolił, nie dlatego, że chce, żeby ktoś kogoś krzywdził, ale dlatego że tak szanuje tą wolną wolę człowieka.*

Beata: *No i tak, yy, jakby też pomyślałam, że dlaczego ja mam, yy, jakby oskarżać Pana Boga właśnie o to wszystko? Przecież on tego nie kazał zrobić, nie? No, to są to takie tam gdzieś... no czasami to jest bardzo takie... jakby taki poziom infantylny, dziecięcy mojego myślenia (...).*

#### 5.2.2.2. Poczucie opuszczenia przez Boga

Niektórzy badani wspominali o poczuciu opuszczenia przez Boga, obojętności czy też bierności z Jego strony:

Anna: *(...) uruchomiło się we mnie to uczucie i w ogóle poczucie bycia taką zostawioną, opuszczoną, że On mówi, że zaraz wróci a ty nie wiesz co się dzieje, myślisz, że On już nigdy nie wróci. Ja miałam chyba obraz taki Pana Boga wtedy, który mnie tak na chwilę zostawił.*

Agata: *Wydaje mi się... dla mnie na ten moment to będzie, że [Bóg] interesuje się, ale tylko wybranymi. (...)*

Badacz: *A czy uważa pani, że On się zainteresował tym co się stało?*

– *Nie! Totalnie nie!*

Badacz: *Czyli był obojętny?*

– *Dokładnie!*

#### 5.2.2.3. Lęk przed Bogiem

Kolejną przeżywaną przez badanych emocją jest lęk przed Bogiem. U dwóch z badanych lęk ten jest powiązany z przeżywaniem poczucia winy i odpowiedzialności za to, iż – w ich mniemaniu – przyzwoliły na molestowanie seksualne. Często taka interpretacja u badanych kobiet szła w kierunku przekonania, że to one „zabrały Bogu księdza”, do czegoś księdza sprowokowały lub – że to na nie, jako kobiety – spada odpowiedzialność za czyny seksualne z duchownymi, bo „zdradziły Boga”. Lęk tutaj koncentruje się na oczekiwaniu ukarania przez Boga:

Marta: *I od tego czasu właśnie (chodzi o wykorzystanie seksualne, do którego doszło w kaplicy, a za które badana czuła się odpowiedzialna), nie dość, że nie miałam nikogo, komu mogłabym to powiedzieć, to jeszcze całkowicie zaczęłam bać się Pana Boga! I nawet jemu już tego nie mogłam mówić...*

Agata: *Tak, tak, takie to było moje myślenie i takie gdzieś tam chyba jeszcze jest, nie? Że to jest moja kara, jak coś np. się wydarzyło złego – to jest moja kara za to, co się wydarzyło, nie?*

Weronika: (...) *przez lata, w zasadzie gdzieś głęboko miałam takie przekonanie, że przez to wszystko to jakby zdradziłam wtedy Jezusa, że ja go odrzuciłam moim grzechem i jestem odpowiedzialna sama, że mnie zostawił. Takie duchowe osamotnienie było przez lata wręcz...*

Kolejne dwie badane, wspominające o przeżywaniu lęku względem Boga, odnoszą go do oczekiwania, że Bóg w surowy sposób je oceni, że nie są takie, jakie powinny być. Anna wspomina, że tak czuła się w trakcie trwania relacji ze sprawcą, który prowokował w niej takie odczucia:

*Czytałam wtedy Pismo św. i po prostu... to było dla mnie tak puste... Po prostu nic nie czułam. Hmm... po prostu się Go (Boga) bałam, bałam się tego, że jestem taka niewystarczająca, że moja wiara nie jest taka za\*\*\*ista jak jego (sprawcy) wiara.*

Iga natomiast wciąż zmagą się z emocjami, które związane są z bardzo surowym obrazem Boga:

*Z jednej strony jest taki lęk przed Bogiem, taki lękowy obraz Boga, że On jest jakimś takim sędzią, który patrzy na nasze upadki i taki lęk przed tym, jak mnie oceni. A z drugiej strony jest obraz, w który chce wierzyć (...).*

Lęk kolejnej badanej skupiał się na antycypowaniu opuszczenia przez Boga i – jak można wywnioskować – strachu, że Bóg nie uważa jej za godną Jego uwagi:

Beata: *Jak tak niektórzy mówią, gdzieś tam zachęcają, żeby tam powierzyć swoje różne sprawy, to to ja, no... bałam się oddać, bo mimo że jakby to nie jest yy, Pan Bóg to nie jest ktoś, kto miał mnie skrzywdzić to jednak cały czas się tego bałam, że ee, że właśnie no... no że tego jakby, no nie będzie, że gdzieś tam będę jakoś odrzucona albo że w ogóle też nie... nie mam prawa prosić, nie? (...) Ale trochę tak właśnie się czułam, jakby, że On mnie kontroluje, a ja mam się sprawdzać i dobrze wszystko robić, nie? Wykonywać tak jak jest napisane i jakby nie mogę popełniać żadnych błędów, nie powinnam, przynajmniej.*

#### 5.2.2.4. Poczucie winy

Doświadczenie bycia ofiarą przestępstwa, dla obserwatora wiąże się z racjonalnym wymaganiem odpowiedzialności za dokonany czyn od jego sprawcy. Nie dzieje się tak jednak w psychice pokrzywdzonych. Bardzo często to oni właśnie czują się odpowiedzialni i winni za to, co się wydarzyło. Wydaje się im, iż w jakiś sposób sprowokowali sprawcę, lub „po prostu są złymi osobami” i na to zasłużyli (zwłaszcza, gdy są dziećmi). Poniższe wypowiedzi badanych obrazują ten stan:

*Emilia: Ja przed Panem Bogiem czułam się, że do niczego się nie nadaję, że to ze mną coś jest nie tak.*

*Badacz: Takie poczucie winy?*

*Tak, że... znaczy to było tak. Jak ten ksiądz się tak a nie inaczej zachowywał, to sobie myślę: „ale on jest księdzem, on jest przed 50-tką, on jest dorosły, on jest wykształcony. Czyli on wie co robi, czyli to jest normalne, tak? A skoro ja czuję, że coś jest nie tak, to znaczy, że coś ze mną jest nie tak! Że czuję, że coś ze mną jest nie tak, a to tak ma być, tak?” Jako 13-latka to się kształtuje też tą sferę seksualną i to spojrzenie na to wszystko, no i yyy... we mnie i w dzieciństwie i teraz pojawia się taki mechanizm obronny, że skoro oni tak robią, tzn., że oni wiedzą co robią i tak jakby może to coś na zasadzie syndromu sztokholmskiego, żeby mniej bolało, to ja po prostu myślałam, że ja tych księży kocham. I to we mnie powodowało jakby większą krzywdę pod względem takim duchowym, że ja kocham księdza! To jest niewyobrażalne! Przecież ja jestem po prostu najgorszą kobietą! (...) I to tutaj takie przejmowanie winy na siebie, nie? I nieumiejętność poradenia sobie z tym, że jak ja mogę księdza kochać? To ja jestem ta zła, że to przeze mnie...*

*Magdalena: (...) do tego czasu myślałam, że to wszystko jest moja wina, że ja jestem brudna, że w ogóle na nic nie zasługuję. To to cały czas gdzieś tam we mnie gdzieś tam było i ciągle tego Pana Boga przepraszałam i ciągle wszystko brałam na siebie i ciągle Go prosiłam o przebaczenie i no... tak to po prostu wyglądało. (...) nigdy nie miałam takiej perspektywy yyy... no że to jakby też nie moja wina, ale cały czas właśnie, że „to moja wina”, ja to brałam wszystko na siebie i też w taki sposób zawsze się spowiadałam z tego, chociaż też przez długi czas do spowiedzi też nie chodziłam, bo... bo uważałam, że nie będę, że tak powiem, pogrywać z Panem Bogiem i... bo właśnie w takim kontekście, że...(...) to trwało lata, więc też nie chciałam, bo wiedziałam, że i tak to się nie zmieni i nie chodziłam też do spowiedzi.*

*Aleksandra: Chyba jak się spowiadałam to pierwszy raz ksiądz mi powiedział, że... że to nie była moja wina. (...) i sama przed tym... przed tym wykorzystaniem*

*miałam takie mocne doświadczenie religijne i nawet w sumie ja czułam, że powinnam tego księdza nawracać. Więc to po prostu... Bardziej się czułam odpowiedzialna, i.. i.. no zmieniło się w zasadzie tylko to, że weszło to poczucie winy...*

*Weronika: Ja wtedy jako nastolatka miałam takie ogromne poczucie, że „to jest przecież ksiądz, on chce dobrze, a tutaj coś takiego się dzieje, no to ja musiałam jakoś go sprowokować, to jest moja wina” – takie nie dające się wyrzucić poczucie, że to wszystko przeze mnie, że Bóg mnie przez to zniechęcił, że odczuwa do mnie wstręt.*

*Agata: ...gdy dostawałam tego SMS-a czy jak pisałam do niego, to faktycznie zastanawiałam się, co Pan Bóg o tym pomyśli, czy ja mu zabieram księdza ...yyy... i właśnie też to, właśnie też tak odbierałam tę jego właśnie... ciszę taką, kiedy ja pisałam, dzwoniłam, a z jego strony nie było nic... ja to odbierałam jako: „aha, Pan Bóg mnie karze, bo zabieram mu księdza”.*

*Beata: Jak tak niektórzy mówią, gdzieś tam zachęcają, żeby tam powierzyć swoje różne sprawy, to to ja, no... bałam się oddać, bo mimo że jakby to nie jest yy, Pan Bóg to nie jest ktoś, kto miał mnie skrzywdzić to jednak cały czas się tego bałam (...), że gdzieś tam będę jakoś odrzucona albo że w ogóle też nie... nie mam prawa prosić, nie? (...) Wszystko tak właśnie kontrolowałam, czy to by się Panu Bogu spodobało, nie? Czy ja w ogóle jestem dobrym człowiekiem, tak? (...) Ale trochę tak właśnie się czułam, jakby, że On mnie kontroluje, a ja mam się sprawdzać i dobrze wszystko robić, nie? Wykonywać tak jak jest napisane i jakby nie mogę popełniać żadnych błędów, nie powinnam, przynajmniej. (...) Na przykład miałam takie poczucie, że – przez to, że tam kiedyś te 20 lat temu, jak ja tam miałam to 18, 17, 16 jeszcze lat, ta moja krzywda się działa – to ja się czułam odpowiedzialna za to, że ci wszyscy ludzie, którzy przyjmują sakramenty od tych księży – no bo to akurat było dwóch – że one są nieważne, nie? Ja przez te 20 lat, yy, chodziłam z taką... z takim worem, jak ja to mówię, z taką też jakby... z takim obciążeniem, że przeze mnie jakby oni są... no nie wiem, nie dostąpią czegoś takiego, nie? Że to jest wszystko nieważne (...). Jeszcze się jedna ważna rzecz na przykład taka działa (...) np. przystępowałam do komunii świętej, bo mi było głupio, jakby nie podejść, jak tam śpiewałam – przy ołtarzu wręcz – to nie byłam w stanie już przelknąć hostii, bo jakby czułam się tak kompletnie niegodna, nie? Ja ją po prostu wyciągałam, gdzieś tam chowałam, yy i przyznam szczerze, że ostatecznie nie wiem... nie wiem co zrobiłam. No i to też musiałam jakby później ogarnąć tą sprawę. Yy... no ale to też było dla mnie takie mega trudne, nie? Że nie mogłam... po prostu tak się czułam odpowiedzialna za to, co robię teraz, że jeżeli ja przyjmę Pana Jezusa w takim stanie to jestem po prostu najgorszym człowiekiem na świecie, nie? Właśnie tak dopiero od roku gdzieś spotykam takich ludzi, też księży w sumie. Tym razem, yy, jakby to powiedzieć – zdrowych (śmiech), którzy mi to ładnie wszystko wyjaśniają.*

Michał: (...) bardzo trudno było się uporać – wracając do życia duchowego – z poczuciem własnej grzeszności i z tym, że ja mam jakiś udział i winę w tym, że do tego wykorzystania doszło. Oraz bardzo trudno było pogodzić życie duchowe ze zgłoszeniem yy... sprawy i walką, bo to było jakieś występowanie przeciwko Kościołowi tak naprawdę, przynajmniej tak się czułem. A kiedy mówiłem o tym na spowiedzi byłem raczej zniechęcany do tego, żeby coś z tym robić i żeby to zostawić raczej. (...) Bardziej obwinałem siebie samego, że to się w ogóle stało, że to jest jakiś mój grzech, że do tego doszło, nie? Nie czyjś. I że gdybym ja nie zgodził się pójść na jakieś kolejne spotkanie to by było wszystko dobrze.

Anna: Bo tak jak mówiłam, ja totalnie nie byłam świadoma tego, że byłam wykorzystywana, bardzo siebie obwinałam za to, że przecież się na wszystko zgadzałam... i bardzo się mocno obwinałam za to. Yyyy... i chciałabym tak podkreślić to, jak bardzo... teraz znowu mam kilka myśli, od czego tu zacząć... Że jak ważne jest to, żeby mieć taką świadomość tego, że to, że ktoś jest księdzem, jest starszy, jest mężczyzną czy cokolwiek, nie ma żadnego znaczenia, bo ja na starcie spotykając się z nim i widząc, jaki on jest rozmodlony i w ogóle jakim jest super kapłanem, jaką ma historię, jakie w ogóle on ma oczy – takie po prostu wzruszone tym wszystkim i rozkochane w Bogu – to po prostu tak popłynęłam. Ja po prostu sobie pomyślałam, że on nie robi mi krzywdy i to jest taki haczyk, tak myślę, że przychodzimy do tych kapłanów jako takie... tu mówię w liczbie mnogiej, mogę o sobie powiedzieć, że przyszła taka młoda dziewczyna, która potrzebowała pomocy, przyszła do takiej zaufanej osoby i tak na starcie po prostu wszystko mi dałam – moje zaufanie, moje poczucie bezpieczeństwa i to jest po prostu takie straszne w tym wszystkim i to jest dla mnie taka... nie chcę mówić nauczka, bo to nie są te kategorie w ogóle, żeby wyciągać jakąś nauczka dla siebie. Tego bardzo się tak mocno nauczyłam, żeby trwać mocno przy sobie, ufać sobie przede wszystkim i jeżeli ktoś przekracza granice to chociażby nie wiem, jak był święty i cudowny i dawał ci poczucie, że jesteś wyjątkowa to nie... i bardzo dużo manipulacji tutaj było z różnych stron.

Poczucie winy w przypadku wykorzystania seksualnego przez osobę duchowną może też być związane z poczuciem skrzywdzenia Boga, szczególnie, gdy w sam akt wykorzystania wplótł się element/bodziec bezpośrednio związany z daną religią. Pojawia się to w przypadku badanej Marty, która została wykorzystana w kaplicy:

(...) nie mogłam sobie poradzić z takim moim poczuciem, że to ja Jego (Boga) skrzywdziłam. (...) w mojej relacji z Panem Bogiem to było najtrudniejsze. Żeby uwierzyć w to, że On mi to wszystko wybaczy. Ja spowiadałam się z tego wszystkiego chyba cztery czy pięć razy. I ciągle nie wierzyłam, że On mi przebaczył...

Z wypowiedzi badanych wynika, że emocje względem Boga odzwierciedlają podstawowe psychologiczne rozróżnienie na afekt pozytywny (przyjemny) i negatywny (przykry). Wśród emocji negatywnych dominowały: złość, żal do Boga, poczucie opuszczenia przez Boga, lęk przed Bogiem oraz poczucie winy. Na podstawie analizy wypowiedzi badanych można wnioskować, że takie emocje jak złość, żal do Boga oraz poczucie Jego nieobecności czy niedostępności były normatywnymi przejawami zmagania religijno-duchowych z boskością w obliczu doznanej krzywdy i wyrażały pragnienie uporania się z jej konsekwencjami. Z perspektywy duchowości relacyjnej były one przejawem duchowego tygła (zob. Sandage i in., 2020). Stawały się problematyczne, gdy współtworzyły styl podporządkowany w radzeniu sobie ze stresem, bólem i cierpieniem.

O lęku przed Bogiem i poczuciu winy można natomiast powiedzieć, że były problematyczne bez względu na kontekst, ponieważ z relacyjnego punktu widzenia przynależały do matrycy cierpienie-trauma (zob. Sandage i in., 2020). Analiza wypowiedzi respondentów wskazuje, że obawiają się Boga, którego wyobrażają sobie jako karzącego i nie aprobującego ich, co w ich obrazie Boga powiązane było z wyobrażeniem surowego sędziego lub nieakceptującego rodzica i olbrzymim poczuciem winy. Badani czuli się odpowiedzialni, jako winni lub współwinni za działania sprawców, a niektórzy uważali nawet, że skrzywdzili samego Boga. Poczucie „skrzywdzenia Boga” występowało wyłącznie u kilku badanych kobiet i było powiązane z przekonaniem, że „zabrały Bogu księdza” albo „zdradziły Jezusa”. W przypadku przemocy seksualnej, doświadczanej z rąk lidera religijnego – a zwłaszcza takiego, który żyje w celibacie lub zakonnej „czystości” – poczucie winy, jak widać w przypadku badanych, przeżywane jest nie tylko w związku z samym zaistnieniem przestępstwa, ale i w odniesieniu do Boga oraz standardów kościelnych dotyczących seksualności, koncepcji grzechu, sakramentów. Wiąże się także z samą osobą sprawcy-duchownego, co do którego osoby wychowane w nauczaniu katolickim, są przyzwyczajone sądzić, że ma on większe niż one rozeznanie w tym, co jest dobre, a co złe; i że duchowny dąży do dobra ze względu na swoje powołanie. Jeżeli zatem osoba duchowna

doprowadza do aktywności seksualnych, oznacza to, że nie ona, ale ta druga osoba ponosi za to winę (nawet jeśli jest to zupełnie irracjonalne przekonanie).

W tych sytuacjach można więc mówić o powikłanym poczuciu winy, który wraz z lękiem przed Bogiem (karą boską) można uznać za negatywne przewartościowanie religijne. U niektórych badanych poczucie winy i lęk przed Bogiem były wzmocnione doświadczeniem wtórnej wiktyimizacji (np. w trakcie spowiedzi, czy w reakcji otoczenia), kiedy to osobom pokrzywdzonym przypisywano odpowiedzialność za przypadki wykorzystania seksualnego w Kościele – o czym będzie jeszcze mowa.

### **5.3. Doświadczenie przemocy seksualnej a zmiany w postrzeganiu relacji z Kościołem**

Zjawisko wykorzystania seksualnego w Kościele katolickim warunkuje kontekst instytucjonalny (zob. Kusz, 2022; Pereda, Tamarit i Bartolomé-Valenuela, 2024; Dhirachaikulpanich i in., 2025). Doznana krzywda ze strony duchownych czy innych reprezentantów Kościoła wywołuje, oprócz zmagających koncepcji bóstwa i zmagających moralnych, także wątpliwości religijne dotyczące znaczenia Kościoła oraz jego urzędników. Te interpersonalne zmagania religijno-duchowe widoczne są w rozczarowaniu, dystansie i krytyce wobec Kościoła i jego urzędowych przedstawicieli.

Na postrzeganie Kościoła w życiu badanych składa się wizerunek Kościoła jako instytucji oraz wspólnoty, a także miejsce badanych w obrębie jej struktur bądź poza nią. W temacie tym zostały wyodrębnione dwa tematy podrzędne: zaburzenie obrazu Kościoła oraz emocje związane z Kościołem.

#### **5.3.1. Zaburzenie obrazu Kościoła**

Jak już wspomniano na początku, zdecydowana większość osób badanych pochodzi z rodzin głęboko religijnych, blisko związanych

z instytucją Kościoła katolickiego. Co za tym idzie, badani, jako dzieci byli wychowywani w szacunku do tradycji Kościoła oraz do duchowieństwa. Jak pokazują ich wypowiedzi, doświadczenie przemocy seksualnej w Kościele w znaczący sposób wpłynęło na postrzeganie Kościoła, podważając dotychczasowe pewniki odnośnie jego natury i funkcjonowania albo umacniając wcześniejsze wątpliwości.

Badane Agata i Weronika opisują, że ich obraz Kościoła wcześniej był bardzo pozytywny, co zupełnie zmieniło się po doświadczeniach wykorzystania seksualnego:

*Agata: (wcześniejsze postrzeganie Kościoła) (...) że ma instytucje jakieś, hmm..., że w tych instytucjach jest miejsce dla wiernych, którzy mogą je tworzyć razem z kapłanem. Że mogą się nawzajem ubogacać, że nie wiem... nie ma... może nie ma tego wszystkiego (...). (Teraz) Myślę, że to jest jakaś zbieranina po prostu ludzi nieogarniętych życiowo, którzy wybrali sobie – cytuję zdanie tego księdza (sprawcy) – fajny zawód, ciekawy zawód. I tyle. A wiara jest to jakaś drugorzędna rzecz, o ile w ogóle dla nich Pan Bóg istnieje, co nie? A to jest tylko struktura Kościoła. Określam to tak i jeszcze widzę to jako funkcja wzbogacenia się, co nie? No.*

*Weronika: Jeszcze przed tym wszystkim i przed tym, jak do mnie dotarło co się naprawdę stało, to Kościół był dla mnie jak dom. Ostatecznie stał się domem – można stwierdzić – patologicznym.*

*Joanna: (...) ale w końcu dochodząc jednak do tego, no jakby w takiej prawdzie, że tak naprawdę Kościół stał się rzeczywistością, która mnie w różnych sytuacjach mojego życia wykorzystwała po prostu i nie otrzymałam żadnej pomocy. Jakby nie ma żadnej odwagi, żadnego wstawiania się za słabszymi. Że tego zupełnie nie ma w Kościele...*

*Beata: (...) to jakby no jak chodzi o tą górę Kościoła, to przyznam szczerze, że takie mam poczucie, że im mniej wiem tym lepiej, że nie chciałabym chyba wiedzieć za dużo, bo tam się tyle dzieje, że nie wiem czy mam na to jakoś tak, siłę to przeżywać.*

*Katarzyna: Mam takie przykre przeświadczenie jakiś układów i układzików, i w ogóle nie mam ochoty się w to wikłać, nie?*

*Iwona: No z instytucją mam problem, zdecydowanie. Tym bardziej po... no właśnie po tym jak się dowiedziałam, jak wygląda procedura zgłaszania i w ogóle to*

*już jakiś kosmos jest dla mnie. (...) wcale ci mali nie są ważni, tak jak (Kościół) mówi, tylko chronimy swoich. Tak, zdecydowanie.*

*Agnieszka: (Jak teraz patrzy na Kościół) Yyyy, znaczy wydaje mi się, że na razie to jest taka instytucja, która w moim odczuciu nie zmieniła się zasadniczo w stosunku do tego, jaką ja ją znalazłam z tego czasu, powiedzmy, takiego nastoletniego. Chociaż tak naprawdę jakieś tam zmiany, bo cały czas mamy to pokolenie powiedzmy, tych biskupów, księży, myślących w taki sposób właśnie bardzo hierarchiczny, bardzo autorytarny i bardzo jakiś taki (...) klerykalny.*

Wypowiedź Agnieszki pokazuje, jak doświadczenie wykorzystania seksualnego w Kościele wpłynęło na ujawnienie się jej wcześniejszych wątpliwości, dotyczących tej instytucji:

*Ja tak jakoś nie potępiam tej instytucji i powiedzmy, nie mam ochoty podkładać bomb pod kościoły – wprost przeciwnie. Tzn. jak płonęła katedra Notre Dame, wprost przeciwnie yyy... było mi bardzo smutno. Natomiast no nie wiem tak naprawdę, w którą stronę ten Kościół pójdzie, tzn. dzisiaj Kościół jest taką instytucją, która już nie budzi moich emocji. (...) Chyba mam za sobą taki etap już, kiedy Kościół budził we mnie takie intensywne emocje, bo ja też przechodziłam przez taki moment, kiedy miałam takie bardzo negatywne emocje do Kościoła. Natomiast, to był taki moment, kiedy to kompletnie nie współgrało z tym, co było wokół. Bo to też jest może taki charakterystyczny moment, że ja zaczęłam jakąś próbę wychodzenia z tego, z psychoterapii itd. akurat w momencie, kiedy zmarł Karol Wojtyła. To był dokładnie ten moment i jakby wtedy były też takie... takie wzmożenie religijne. To znaczy ta śmierć jego jednak była takim światowym, no wszyscy przeżywali, niezależnie czy wierzący czy niewierzący, czy się identyfikowali z Kościołem...*

Badana Agnieszka opowiada też dalej o swoim przerażeniu, związanym z poczuciem niesprawiedliwego traktowania ludzi przez Kościół, a zwłaszcza ludzi z problemami takimi jak myśli samobójcze. Swoje własne problemy emocjonalne wiąże z wcześniejszym doświadczeniem wykorzystania seksualnego w Kościele, co spowodowało później doświadczenie głębokiego odrzucenia ze strony Kościoła, który przecież w jej przeżyciu był współwinny jej myślom samobójczym, a w swoim nauczaniu potępiał samobójców:

*To było właśnie coś, co zawsze przychodziło z zewnątrz i co było takie wszechpętne, przed czym nie można było uciec, schować się itd. I to było dla mnie yyyy... naprawdę przerażające. Po części to się wiązało oczywiście z Kościołem. I gdybym miała dać taki jakiś przykład, taki anegdotyczny z jakimś konkretnym zdarzeniem, które jakoś dobrze opisuje tę atmosferę w tej relacji, to była taka historia u nas na wsi, kiedy popełnił samobójstwo taki młody człowiek. On miał z dwadzieścia parę lat. Tam była jakaś taka historia, że on spowodował jakiś wypadek w pracy, tam coś się uszkodziło, jakaś maszyna droga i coś tam, i tam prokuratura, to, tamto. I niestety to doprowadziło do tego, że on odebrał sobie życie. I potem, po jakimś czasie niedługo, po jego pogrzebie, byliśmy na cmentarzu, moja mama, mój brat starszy ode mnie tam o rok z kawałkiem i ja. I wtedy właśnie mój brat pokazał mi grób tego chłopaka i powiedział wtedy, że „tak się chowa samobójców. Na końcu cmentarza, pod płotem, bez krzyża, bez żadnych religijnych oznak i tam nie ma żadnych obrzędów religijnych itd.” I ja muszę powiedzieć, że dla mnie to było coś wstrząsającego i to yyy... Bo ja też sobie nie do końca uświadamiałam i nie do końca potrafiłabym tak poznawczo wtedy, na tamten moment opracować, to była raczej taka reakcja emocjonalna, która polegała na tym, że ja powiązałam swoje własne emocje... bo ja już zaczęłam wtedy mieć jakieś myśli samobójcze. Się zaczęły pojawiać. I jakby powiązałam swój stan z postawą jakby Kościoła, taką drastyczną w stosunku do ludzi i taką odrzucającą i taką piętnującą. Ja to może nazywam w ten sposób teraz, natomiast wtedy to było dla mnie jakieś doświadczenie jakiegoś strasznego horroru, tak? (...)*

*I no znowu po kilku latach jak wracałam do tego swojego stanu, do tego swojego uczucia, że to taka osoba, która właśnie miała świadomość i tego wykorzystania i skutków po części tego wykorzystania, patrzyłam na ten Kościół tak: najpierw doznałam tego, czego doznałam, jeszcze w bardzo specyficznym momencie życia, bo to była klasa pierwszokomunijna, ten ksiądz mnie przygotowywał do pierwszej komunii – ja myślę, że to też ma tu jakieś znaczenie, że to był ten moment – i ja potem nie chciałam żyć i właściwie gdybym sobie życie odebrała, to Kościół później by mnie jeszcze w ten sposób potraktował. (...) Natomiast ja świadomie o tym pomyślałam, o związkach mojej sytuacji życiowej, gdzie dopiero jak miałam lat dwadzieścia parę, połączyłam te rzeczy, że moje nastawienie wiąże się z tym, co przeżyłam wcześniej.*

Zdarzenia te wpłynęły niewątpliwie na postrzeganie przez Agnieszkę, w młodym wieku, Kościoła jako instytucji wrogo nastawionej do ludzi, autorytatywnej i oceniającej, co w konsekwencji spowodowało silny bunt przeciwko Kościołowi:

*Ale ja to trochę myślałam o tym tak, że Kościół po prostu nie lubi ludzi. Kościół nie lubi ludzi, Kościół nie ufa ludziom, będąc taką nastolatką i generalnie odbierałam*

*to, co Kościół... postępowanie księży i to co oni mówią generalnie tam w swoim sposobie nauczania itd. jakby mówili do człowieka, że „ty jesteś z gruntu zły, człowieku i właściwie wszystko, co w tobie jest jakby naturalne, wszystko to czym ty jesteś jest złe i dopiero kiedy Bóg do ciebie przychodzi, to On przynosi ci dobro”, a Bóg przychodzi tylko przez Kościół, yy w związku z tym to było takie, ja bym powiedziała, jakieś zniewolenie, jakiś rodzaj władzy takiej, w której trudno się było odnaleźć. (...) kojarzyłam Kościół z takim podejściem pod tytułem: „jak nie jesteś katolikiem to trochę nie jesteś człowiekiem”, może tam jakimś człekokształtnym bytem, ale nie masz w sobie tego czegoś (...).*

O swoim rozczarowaniu Kościołem mówią także badani mężczyźni:

*Michał: Więc ogólnie rzecz biorąc, rozczarowanie i ja z człowieka, który kiedyś był gotów swoje życie poświęcić Kościołowi stałem się żyjącym gdzieś zupełnie na obrzeżach, który nie ma ochoty ani siły angażować się w Kościół właściwie na żadnym polu, nie widząc sensu, nie chcąc swoją osobą firmować tego ziemskiego wymiaru Kościoła instytucjonalnego.*

*Rafał: (Jak obecnie patrzy na Kościół) Powiem pani tak: jak zaczęła się pandemia, zaczęło się oglądanie w telewizji mszy. Bo tak, ja teraz chodzę, ja chodzę... no teraz jakiś czas nie byłem, bo jest ograniczenie jakieś co do ilości. Ale idę, trochę idę na życzenie żony, bo dla dzieci, bo tam jakieś tam powody nie religijne, można powiedzieć, wymyślone – bo dla ludzi, bo dla dzieci, bo tam coś, nie? Yyy, no ale, no czytanie w kościele, tam czytania ksiąg jakiś świętych no to one są prawdziwe te czytania, tam wszystkie takie księgi mają, tam pewnie nic nie fałszują, to mogą iść posłuchać, nie? Yyy, ten... ale przyszła ta pandemia, były jakieś momenty, że się oglądało w telewizji, no bo żona też wolala żebyśmy oglądali w telewizji. Powiem pani szczerze, że normalnie przyszła taka chwila, że wolalem obejrzeć nabożeństwo protestanckie, jak katolickie. Bo to jest nabożeństwa katolickie w telewizji no to przeważnie z Częstochowy, przeważnie biskup odprawia (...) wielka ceremonia. Jak mnie to wkurza! Jak mnie to wkurza, jak widzę taką uroczystość. Tego nadskakującego jakieś kleryka czy wikarego czy tam kogo, czy sekretarza biskupa, który lata wokół niego na tej mszy: raz czapeczka duża, raz czapeczka mała, raz bez czapeczki, raz kijek, raz bez kijka, po prostu... teatr! To wszystko ginie po prostu w teatrze jakimś. Ja wolę naprawdę obejrzeć nabożeństwo protestanckie, które ma może te same czytania nawet co katolickie, nie? Tam jest prosty kościół, prosta budowla, prosty ołtarz, świeczka jedna albo dwie stoi na ołtarzu, ksiądz zawsze tak samo ubrany, w tym jakimś tam uniformie swoim, komży, czy jakoś się tam to nazywa i tam się skupiają na Słowie. Tam nie usłyszysz z ambony protestanckiej, przynajmniej to, co słuchałem, nie usłyszysz, że tam jakieś nie wiem, protesty kobiet są, że tam jakiś błyskawice, że tam jakaś „tęczowa zaraza” – nie słyszałem! No nie słyszałem. A tu normalnie kurcze co niedzielę, jak słyszysz tam jakiegoś*

*biskupa, nieraz aż się człowiek zadziwuje, jak potrafi umiejętnie przejść od św. Pawła do protestu kobiet na przykład. No byś w życiu człowieku nie uwierzył, jak to można skomponować, żeby to zrobić, no (śmiech).*

*Wojciech: Po prostu, ja nie ufam tej instytucji, tak jak nie ufam ubezpieczycielowi (śmiech), temu założmy przysłowiowemu. Nadal mam poczucie, że ten Bóg najgłębiej gdzieś tam w środku jest, więc to bardziej umacnia moją wiarę, no i też doświadczenie molestowania, z którym zmagalem się przez lata, z którym zmagam się i będę się zmagać, i które pozwoliło mi... a i z którym pozwoliłem sobie wreszcie zacząć szanować tą zranioną część poprzez dochodzenie sprawiedliwości, że też jakby mam poczucie, że gdyby ktoś mi powiedział, że grzeszę, to bym go wysmiał. Że to doświadczenie, poprzez które dana mi była złość, dana mi była chyba nienawiść nie... do nienawiści nie mam chyba charakteru tutaj, ani do pogardy. Czyli sprawdza się ta modlitwa Natana Tenenbauma, żeby.. „zbaw mnie Boże od nienawiści, od pogardy strzeż mnie Boże” itd. to, co śpiewał Kaczmarek, nie? Że jakoś tym staram się kierować, w sercu jakoś powiedziałem raz czy drugi, że wybaczam temu człowiekowi. Ostatnio też pomyślałem, że może ja powinienem się za niego modlić, bo on nie żyje, za jego duszę, że w pewnym sensie to będzie przewrotne działanie Bożej tutaj, łaski czy miłości, jakiejś takiej przebijającej wszelkie bagna. Ale jednocześnie wyklarowała się we mnie prawda i prawo do złości, do poczucia krzywdy yyy... do dostrzeżenia, że to, co robi wielu księży i to co robi większość biskupów i to, jak oni myślą, to jest dla mnie jakiś kosmiczny skansen i.. i to też Bóg akceptuje, że ja tak myślę, tzn. ja mam taką wiarę, że to nie jest kompletnie sprzeczne z Ewangelią. To doświadczenie, doświadczenie tego, że zetknąłem się z kościelną biurokracją, próżną i pełną hipokryzji, to że jestem już jako tako doświadczonym prawnikiem, który jest w wymiarze sprawiedliwości... bo jestem adwokatem, więc mam z tym kontakt yyy.. mam kontakt z ubezpieczycielami, którzy odmawiają wypłaty, mam kontakt z podmiotami, które kwestionują swoją odpowiedzialność na różne etyczne i nieetyczne sposoby i zobaczyłem, że to jest korporacja jak każda inna, która robi to dokładnie w ten sam sposób, że jest to czysto ludzka no złość, często podłość lub jakieś interesy itd. itd. Że to... także błogosławione dla mnie było to doświadczenie, w tym sensie, że pozwoliło mi zdystansować się, wzmocnić, rozczarować, poznać takie prawdziwe oblicze, bym powiedział. Tak, i...*

Podobnie jak w przypadku obrazu Boga, również w przypadku postrzegania Kościoła, nie było wśród badanych osoby, która powiedziała, że doświadczenie instytucjonalnego wykorzystania seksualnego nie wpłynęło na jej/jego „obraz Kościoła”. Wszyscy badani wyrażają się bardzo krytycznie o Kościele katolickim jako instytucji. Niektórzy odcięli się od niej tłumacząc to w kategoriach własnej ochrony, inni

ograniczyli uczestniczenie w życiu Kościoła, pozostali zaś starają się szukać w Nim swojego miejsca. Są to typowe reakcje na instytucjonalne wykorzystanie seksualne w Kościele (zob. McGraw i in., 2019).

Z analizy wypowiedzi badanych można wnioskować, że główna zmiana w postrzeganiu Kościoła jaka dokonała się w ich życiu miała związek z utratą wyobrażenia Kościoła jako wspólnoty czy domu i postrzegania go przede wszystkim w kategoriach instytucji sklerikalizowanej i dysfunkcyjnej, a nawet prześladowczej (wrogiej). W ten sam sposób o utracie „duchowego domu” w wyniku instytucjonalnego wykorzystania w Kościele mówią inne osoby (zob. Yih, 2024).

Badani mężczyźni zdecydowanie częściej niż kobiety mówili o swoim funkcjonowaniu w Kościele (tzn. regularnych praktykach, zaangażowaniu we wspólnoty) jako czymś nierealnym, odległym na tym etapie ich życia, i częściej niż badane kobiety mówili o trudnościach w uczestniczeniu w praktykach religijnych. Z kolei niektóre z kobiet, w odróżnianiu od wszystkich mężczyzn, widziały możliwość znalezienia w Kościele „domu” czy „wspierającej wspólnoty”, przy założeniu jednak, że przejdzie on głęboką reformę instytucjonalną. Można w tym widzieć pozytywne przewartościowanie religijne, jako strategię nadania sensu i znaczenia sytuacji trudnej, związanej z doświadczeniem instytucjonalnego wykorzystania seksualnego. Można to interpretować jako próbę ocalenia własnej wiary czy duchowości, poprzez oddzielenie ich od instytucji i jej urzędników czy zdystansowanie do nich. Tak czy inaczej, poszukiwanie duchowego zadowolenia nie jest preferencyjne dla myślenia o sobie w kategoriach osoby religijnej oraz osiągnięcia dobrostanu. Zgodnie z założeniami relacyjnego paradygmatu duchowości, duchowe zamieszkiwanie daje poczucie przywiązania, ale wymaga zaistnienia „bezpiecznej przystani” (zob. Sandage i in., 2020).

### 5.3.1.1. Negatywne postrzeganie biskupów

Chociaż żaden z badanych nie był w bezpośredni sposób osobą wykorzystaną seksualnie przez biskupa, to jednak ze względu na urzędowy status takiego duchownego w strukturze Kościoła rzymskokatolickiego, niemożliwe jest mówienie o instytucjonalnym wykorzystaniu seksualnym bez uwzględnienia tego urzędu oraz gremiów kościelnych, jakie biskupi tworzą – w tym przypadku Konferencji Episkopatu Polski (KEP) (zob. Majer, 2021). Widać to w wypowiedziach respondentów:

*Paulina: Sądzę, że hierarchowie są oderwani od rzeczywistości. Polscy biskupi w większości są oderwani zupełnie od rzeczywistości. Co ciekawe, ja pracowałam właśnie kiedyś w XX, więc miałam bardziej jakiś większy taki kontakt z biskupami, dlatego pozwalam sobie na takie stwierdzenie. Nie dość, że są oderwani właśnie to jeszcze doświadczyłam tego, że nie ma w nich otwartości w ogóle właśnie na to, że jest inaczej niż oni myślą.*

*Weronika: No ja myślę – i takie mam doświadczenie – że dla hierarchów Kościoła liczy się utrzymanie instytucji, a ludzie są tylko jakimiś elementami układanki, ważne, żeby pasowały do niej. Jak nie pasują i się za bardzo wtrącają to trzeba ich wyrzucić albo udawać, że się ich nie słyszy.*

*Emilia: Yyy, hierarchia dla mnie, moim zdaniem, zabija ducha tego Kościoła. I yyy.. te struktury, które ze strony świeckiej, formalnej, dla mnie nie mają nic wspólnego z Ewangelią, nic, kompletnie. To jest taki twór dla mnie, który, jak się z nim jakby człowiek zmierzy, bo jak się chodzi do kościoła, jest ksiądz, są te babacie itd. to to wszystko ładnie wygląda, tak. Ale jak człowiek się zmierzy z tą hierarchią, no to można doznać szoku. I rodzi się wielki żal i wielki taki bunt i takie pytanie też do Pana Boga: „czy Ty tak sobie to wyobrażasz?” czy aby na pewno to, to jest to co Pan Bóg chciał, żeby ten Kościół tak wyglądał? No mi się wydaje, że nie.*

*Katarzyna: Myślę o nich (biskupach) jako o takich ludziach, którzy się bardzo boją o siebie i o swoje stanowiska i o swoje dobre imię. I próbują to dobre imię zastrzymać za wszelką cenę. Yyy, niestety, wydaje mi się, że w każdej diecezji znajdzie się jakiś bp XX, nie? To pani może wyciąć albo umieścić wedle własnego uznania (śmiech).*

*Iga: No mi się wiele rzeczy w Kościele nie podoba. Nie podoba mi się to, że Kościół nadal za mało robi w kwestiach wykorzystania. Nie podoba mi się to, że biskupi*

to są ludzie często pozbawieni honoru, bo jak dla mnie to jakiś ich kodeks honorowy powinien polegać na tym, że jak jestem biskupem i usłyszę, co zrobił mój podwładny... nie wiem, no na miejscu takiego biskupa to ja bym poszła i dała w mordę po prostu, a potem przeszła do jakiś działań administracyjnych i to mi się nie podoba. We mnie budzi to jakieś takie straszne, no... jak to może tak działać?! (...) Bo jak dla mnie nie da się wierzyć w Boga i robić takie rzeczy, w sensie ukrywać takiego zła, postępować właśnie tak bez honoru, bez myśli o oddaniu sprawiedliwości. No tak jak mówię, co do biskupów to się zastanawiam ilu z nich wierzy w Boga, nie? I czy kiedykolwiek wierzyli. (...) No ja np. uważam, że biskupom się należy szacunek taki sam jak każdemu innemu człowiekowi spotkanemu na ulicy. Taki sam szacunek się należy pani w Żabce i biskupowi i ja nie zamierzam się do niego płaszczyć „o, wasza ekscelencjo” tylko dlatego, że jest biskupem. Uważam, że mam prawo mu powiedzieć „pi\*\*\*\*\*sz, robisz źle i weź się nawróć”. Jest takim samym chrześcijaninem jak ja.

Wojciech: (...) bo postrzegam ich jak faryzeuszy... jakby no tych wiodących biskupów, którzy się wypowiadają yy... (...) Episkopat, tak. Tam to z tradycji tego Episkopatu, zaprzaństwo tego Episkopatu, jakiś beton z tamtej strony. No sprawa Dziw. „don Stanisław” potem Głódź itd. I dużo głośniej przemawiają afery, te złe rzeczy, niż te dobre, które na pewno są, ale no jeżeli podwójnym zgorzeniem jest nakazywanie ludziom co mają robić, ale stawianie się ponad prawem, no to te dobre rzeczy naprawdę schodzą na dalszy plan. No więc postrzegam ich jak tych faryzeuszy yyy... postrzegam ich jak średniowieczny kler, bo akurat studiowałem historię średniowiecza, oprócz prawa skończyłem też historię i bardzo dużo studiowałem historii Kościoła, zresztą była to też tematyka moich wszystkich prac dyplomowych yyy... I interesował mnie ten temat. Już nic prawie nie pamiętam, ale chyba pamiętam teraz wrażenie, jakie mam, że ten Kościół nadal myśli kategoriami średniowiecza. Tzn. ten Episkopat nadal myśli kategoriami średniowiecza. (...) Na całe to grono swoich owieczek, na których karkach po prostu jeździ i dobrze sobie żyje.

Marcin: KEP? Jedna z najgorszych instytucji, którą kiedykolwiek poznałem.

Michał: No mam do nich bardzo duży żal, że zachowują się jak stoń w składzie porcelany. Że nie przyjdzie im do głowy jak ofiary można traktować, jak można z nimi rozmawiać, że jednak podmiotowo a nie przedmiotowo traktować, że to są ludzie.

Rafał: To jest po prostu no układ mafijny o strukturze yyy... no Kościół hierarchiczny – struktura przestępcza o układzie mafijnym (śmiech). Tyle po prostu to dla mnie znaczy w tej chwili.

Krzysztof: *To jest mniej więcej to, co powiedziałem, jakie mam podejście do księży, tylko że trzeba to pomnożyć razy dziesięć. Po prostu no totalne obrzydzenie, to jest dla mnie beton, dno, żenada no i taka marionetkowość. Dla mnie to są po prostu chłopcy, którzy się ubierają w jakieś tam swoje jakieś fajne rzeczy, mieszkają w jakichś fajnych pałacach i jeżdżą samochodami za kupę pieniędzy, na kontach mają miliony i to są tacy buce. I tak jak kiedyś myślałem, że to jest jakiś przywódca, jakaś głowa tutaj lokalnego Kościoła, że to jest osoba jakaś tam decyzyjna, że może też mieć wpływ na mnie, no bo jeżeli biskup nie udzieli mi błogosławieństwa, nie będę mógł dostać bierzmowania, czy nie wiem, uzyskać ślubu itd. To jednak robiło wrażenie, ale od momentu, kiedy zacząłem, że tak powiem zacząłem się duchowo troszeczkę rozwijać, wtedy też zaczęła się moja sprawa. To jak zobaczyłem, jak ci ludzie się zachowują, no to po prostu to mnie przerosło. (...) Tego nawet się nie da komentować, no to jest taki poziom hipokryzji, że no nie wiem... człowiekowi zwykłemu, nieduchownemu, ciężko jest taki poziom hipokryzji osiągnąć. Coś niesamowitego, że przez tyle lat udawało się tym ludziom tak mieć wiernych i w ogóle całe społeczeństwo i że oni dzisiaj chodzą po świecie tak bezkarnie i w ogóle takie żabki skaczą z miejsca na miejsce. Przecież to jest niesamowite, tak samo jak sojusz ołtarza z tronem. Wydaje się, że jakakolwiek partia by nie przyszła, nie zmieniła się, to nikt się za to nie weźmie, bo to jest, że tak powiem, to połączenie jest na tyle silne i na tyle atrakcyjne, że się nikt za to nie weźmie.*

Badany Paweł podkreśla zranienie, jakie spowodowała w nim postawa hierarchów kościelnych w odniesieniu do problematyki przemocy seksualnej:

*Dodatkowo, gdy teraz dużo rzeczy o molestowaniu wychodzi, to tak naprawdę okazuje się, że wielu albo wtedy biskupów, którym np. gdzieś sprawy były zgłaszane, a oni to zmiatali pod dywan, albo np. kolegów tych księży... którzy wiedzieli. Więc tak naprawdę dochodzą jeszcze rzeczy moralne. Więc jakby nie czują się, że ktoś taki powinien mi w ogóle coś o moralności mówić, skoro sam ma milion razy więcej za kołnierzem niż ja. Także jakby, no w skrócie...*

Niektórzy badani starają się zrozumieć, skąd wynika taka postawa Kościoła w odniesieniu do przestępstw duchownych. W ich wypowiedziach uwidacznia się poszukiwanie źródeł w historii kraju lub historii Kościoła, przekazywanych zwyczajów itd.:

*Michał: Tak, ja bym to łączył też z tym, że nie przeprowadzono w odpowiednim momencie, kiedy był na to czas, lustracji duchownych. I nie rozwiązano sprawy trochę podobnej, czyli tego kto z księży i z biskupów za czasów poprzedniego*

ustroju był tajnym lub jawnym współpracownikiem służb rozmaitych i myślę, że podobnie też nie mają odwagi odkryć i z tamtego czasu i z późniejszych lat pełni tego kto o co był podejrzany, co komu udowodniono, na kogo, jakie względem wykorzystania seksualnego dzieci, młodzieży i dorosłych były informacje i co z tym zrobiono. Bo spodziewam się, że po prostu siedzą na tykającej bombie zegarowej, ponieważ we wszystkich krajach, w których państwo działało lepiej niż nasze państwo wymusiło na Kościołach istniejących w tych państwach otwarcie archiwów i udostępnienie organom ścigania, okazało się, że największy odsetek tych wykorzystani, gwałtów był od lat 60 do lat 80. U nas Episkopat nawet jak ujawnił te cząstkowe dane, jakie ma o skazanych i o ofiarach, to one są od roku 90, a co wcześniej – nie chcą mówić. Myślę, że po prostu by wyszły różne rzeczy, że i kard. Wojtyła ukrywał i tuszował i kard. Sapięha i inni tacy tam, Wyszyński, prawda? Ci, którzy się opinią świętości cieszą i bardziej dba się o to, żeby pokazać ich wizerunek jakiś publiczny niż prawdę na ich temat. Wyszłoby pewnie wiele takich rzeczy, których nie chcieliby, żeby wiadano. Dlatego nie reagują. Myślę po prostu, że chcą to przeczekać, a tego przeczekać nie można, bo ludzie odejdą, nie będą chcieli. Przyjdzie inne państwo, inny rząd, może się za to zabierze a na razie wszystkie dotychczasowe mam wrażenie, że klękają przed biskupami, że nie ma tego traktowania na równi, jak to są tacy sami obywatele. I że prawo państwowe jest jednak nad prawem wyznaniowym.

Rafał: To jest ten sam biskup XYZ, co był w Dużym Formacie, za pośrednictwem rzecznika kurii... ja to już mam nie wiem, ja mam spaczenie jakieś, ale jak słyszę „rzecznik”, to zaraz myślę „łgarz”, nie? (śmiej) Yyy ilu biskupów mogło o tym wiedzieć, bo już na pewno wiedziało, bo tak jak tam powiedział właśnie ksiądz VVV, od biskupa LL poczynając. I diecezja bardzo szybko próbuje zwodzić, bp LL świętym. Już tam jest jakimś sługą Bożym ogłoszony czy coś takiego, PP (czyli sprawca) pisał LL książki, na stronie diecezji są te książki, tytuły wykazane, „redagował Stanisław PP”. No pedofil świętemu książki pisał! (śmiej) No coś jest nie tak po prostu! No coś nie pasuje. Potem CC (biskup) był, CC go zdjął do AA (miejscość), no to mi ksiądz w diecezji powiedział, że BB podciął mu skrzydła i przeszedł do AA. No to za bp CC, no to kurde CC wiedział o tym, nie? No i potem następni, cały sznureczek po prostu, nie? No i to mnie denerwuje! Jak oni kręcą, mataczą, po prostu mnóstwo ludzi wie i człowiek przez blisko dwa lata procesu, mam list, w którym się ten gość przyznaje i oni go osądzić nie potrafią, no! Jeszcze dostali proces, dostarczyli do diecezji, no to mnie po prostu przybiło! Jak dostałem po prostu zawiadomienie, oczywiście wymuszone powiadomienie, bo to oni sypnęli datami, co oni tam robili, czego tam nie robili, normalnie jakieś daty uzyskać od nich – oni mieli tajemnice! Daty mi nie chcieli podać, kiedy wystali dokumenty do Rzymu! W listopadzie wystali... taka była odpowiedź jak już wymusiłem po kilku mailach.

Z wypowiedzi badanych wynika, że wszyscy<sup>23</sup> mają krytyczny stosunek do hierarchów polskiego Kościoła<sup>24</sup> i stracili zaufanie do KEP, ale mężczyźni silniej niż kobiety wyrażali zawód postawą biskupów w związku z przypadkami wykorzystania seksualnego w Kościele. W przypadku negatywnego nastawienia badanych do biskupów można dostrzec naruszenie ich sfery duchowej, gdyż w ich odczuciu albo osobistym doświadczeniu, hierarchowie, czy inni przełożeni kościelni (np. prowincjałowie zakonni), dopuścili się świętokradczego naruszenia powierzonej im roli, gdyż powziąwszy informację o przestępstwie, nie podjęli odpowiednich działań lub też przemykają oko na to, co dzieje się w ich środowisku. Postawa badanych, jako grupy odzwierciedla w tej kwestii nastroje społeczne polskiego społeczeństwa, w tym również większości katolików (zob. Głowacki, 2019).

5.3.1.2. Negatywne postrzeganie księży oraz osób konsekrowanych  
Jak wynika z badań (zob. Prusak, 2021), wśród duchownych w roli sprawców przestępstw seksualnych częściej mamy do czynienia z księżmi diecezjalnymi niż zakonnymi, i częściej są to duchowni niż zakonnice. Grupa, z jakiej pochodzą sprawcy jest w tym przypadku szczególnie istotna, ponieważ są to osoby z samego założenia oraz ich roli postrzegane w Kościele jako bliższe Bogu, odpowiedzialne za posługę sakramentalną i przewodnictwo duchowe wiernych, a zatem dla wielu osób bardziej moralne, uduchowione i dążące do dobra innych ludzi. Rola, jaką ci sprawcy mieli w środowisku była nieodłącznym elementem, dzięki któremu mieli oni dostęp do osób wykorzystanych, dlatego też pokrzywdzeni często czują się zdradzeni i wykorzystani nie tylko przez konkretnego człowieka, ale przez wszystkich duchownych, a zetknięcie z inną osobą duchowną powoduje odświeżenie emocji, związanych z doznaną krzywdą – co uwidoczni się jeszcze bardziej przy analizie zjawiska wtórnej wiktymizacji.

---

23 Ze względu na ową jednorodność respondentek oraz obszerność materiału poddane go analizie, nie przytoczono w pracy wszystkich ich wypowiedzi.

24 Nawet jeśli niektórzy z badanych wskazali, że w ich przypadku postępowanie biskupa w prowadzeniu postępowania kanonicznego było transparentne.

Badana Paulina opisuje duchownych jako grupę wręcz przemocową, która zawodzi Boga i ludzi:

*No z powodu tego, że tak się dzieje, że to się w ogóle wydarza i że nie ma do kogo zwrócić się o pomoc i że ludzie, których też wybrał na te stanowiska – nazwijmy to tak – yyy no że oni jakby tak ślepo koszą człowieka, czyli ścinają głowy po kolei, co tylko się nawinie.*

Osoby zakonne opisuje jako bardzo mało świadome siebie, a przez to niebezpieczne dla innych:

*Obserwując rzeczywistość też i patrząc przez pryzmat swojego doświadczenia mam takie przekonanie, że większość osób, które są we wspólnotach zakonnych to są osoby poranione, które swoimi zranieniami ranią innych i być może nie są tego świadome. Czyli nie mają jakiejś wiedzy na temat... nie wiem, psychologicznej chociażby czy wiedzy na temat siebie czy swoich zranień właśnie, jak to wpływa. Yyy no i jakby stawiają się w roli jakby Boga i pozwalają sobie jakoś na taki poziom wnikania w kogoś innego, no że to jest dla mnie w niektórych przypadkach przestępstwo właśnie. Że to jest pozbawianie kogoś też wolności yyy.. no więc to jest moje pierwsze skojarzenie jak postrzegam siostry.*

*No z czasem widziałam... jakby przełożona miała w ogóle taki styl właśnie, zamiatania pod dywan wszystkiego, więc potem próbowałam to sobie poukładać. Oczywiście, że to miało wpływ na moje odejście, tylko że to nie była jedyna taka sytuacja, takiej postawy. Właśnie to jest wspólne z biskupami, czyli ktoś po prostu wie lepiej i on nie musi słuchać jakiejś gówniary, która po prostu ma coś do powiedzenia co jej się wydaje, bo – już nie raz to słyszałam – „tak było, tak jest i tak będzie”, po prostu albo się dostosowujesz, albo jedź do domu. Więc ostatecznie po prostu pojechałam do domu, ale to też się właśnie wiąże z tym – no jest różnica pokoleń, wiadomo – ale ta hierarchia (akurat też u siostr tego doświadczyłam) nie ma żadnej przestrzeni. Oczywiście może w innych wspólnotach jest inaczej, ale w mojej akurat było tak, że zarówno zarząd, jak i siostra przełożona główna, to tam nie było w ogóle jakiegokolwiek pola do dyskusji. Że po prostu... bo to też była taka manipulacja, że z jednej strony możesz przyjść, zawsze powiedzieć co ci leży na sercu, więc ja na początku w to wierzyłam, przychodziłam, ale potem widziałam, że to w ogóle nie działa, że po prostu ja przychodzę, o czymś mówię, a one i tak rozmawiają o nas jak o grupie nie wiem... buntowniczek czy o grupie jakiś osób, które w ogóle się nie liczą po prostu, że nie mają żadnego znaczenia. Takie właśnie autorytarne podejście i przekonanie o własnym takim posłannictwie od Boga, które jest wyjątkowe i większe niż wszyscy inni.*

Badany Rafał opowiada o swoim braku zaufania do księży oraz przekonaniu, że zdecydowana większość z nich ma złe intencje:

*Ktoś mówi mi: „w Kościele są dobrzy księża”. To ja dzisiaj mówię tym ludziom – tak, są, nawet jednego poznałem. I po 10 minutach rozmowy z nim przez telefon mi powiedział, że już nie jest księdzem, żebym się do niego „per ksiądz” nie zwracał. Tak, tylko, że oni chyba nie są w Kościele, kurczę... (śmiech). Dla mnie, wie pani, dobry ksiądz, taki, który widzi to zło i milczy, albo kazali mu milczeć – bo to jest obojętne czy on milczy sam z siebie czy kazali mu milczeć – bo może poszedł do biskupa i może powiedział „chronimy tu swoją rodzinę, milcz”. To to jest za mało, żeby być dobrym księdzem, to jest za mało. I ja po prostu od zeszłego roku mam jakoś tam przestawione w głowie, że do duchownych się zwracam przede wszystkim „per pan”. Ksiądz jest zostawiony ten tytuł „ksiądz”, ale to jest dla mnie coś. Bo tak rozumiano kiedyś, ksiądz to był ktoś. Ksiądz to jest ktoś, to jest ks. Isakowicz-Zaleski, to jest ktoś! To musi być naprawdę zasłużony, to musi być zasłużony człowiek.*

Rafał jest osobą, która przy okazji zgłoszenia sprawy i w trakcie procesu kanonicznego doświadczyła wiele krzywd ze strony kurii, od innych duchownych, do czego sam nawiązuje, opowiadając jak na przestrzeni ostatniego czasu jego postawa do duchowieństwa się zmieniła, choć odkład pamięta, miał do księży dystans:

*A ja tutaj jakiejś niechęci takiej naprawdę mocnej no do duchowieństwa to dostałem w zeszłym roku. Wprawdzie – powiem pani tak – tak jak wstecz bym pomyślał o moim praktykowaniu, ale wstecz, znaczy się do wieku nie wiem, dorastania już, młodzięcym tam, studiów, czy coś takiego yyy, to ja chodziłem do kościoła. Jak chodziłem co tydzień do kościoła, ja w pierwszej ławce prawie że siedziałem w kościele. Tylko jak pamiętam, jak sięgnę po prostu pamięcią yyyy wstecz 10, 20 lat temu – ja w kościele w ogóle nie mówię, nie biorę udziału czynnego jakby we mszy słownie. Dla mnie księdza to w ogóle mogłoby nie być, to w ogóle mogliby wziąć z radia puścić .... (fragment niezrozumiały) duchownego w ogóle tam nie ma. Ja idę i go tam nie ma po prostu (śmiech).*

Badana Magdalena widzi duchownych jako osoby „słabe”, które u niej budzą raczej współczucie niż negatywne emocje:

*No więc... natomiast postrzegam ich po prostu jako ludzi słabych, ale nie chcę też powiedzieć, że yyy... no właśnie, że patrzą na nich z jakąś nienawiścią. Nie, nie*

*ma czegoś takiego we mnie. Bardziej z takim współczuciem i bardziej z takim czymś, żeby im po prostu pomóc i...*

Krzysztof opisuje natomiast, że przez doświadczenie wykorzystania bardzo ostro ocenia księży, nawet gdy ma świadomość, że nie są to obiektywnie źli ludzie. Często jednak postrzega ich jako pedofile:

*Tacy, powiedzmy, nawet niekiedy no Bogu ducha winni księża, no podejrzewam, że uczciwi i jakoś tam niegorszący innych ludzi, normalni, fajni księża, no niestety trochę im się ode mnie dostaje. Bardziej tak wewnętrznie, bo ja z nimi nie rozmawiam, gdzieś tam nie opiniuje, nie nie nie, bardziej mówię to wszystko w kontekście mojej psychiki, tego co się w głowie dzieje. (...) niestety ktoś, kto nie przeżył czegoś takiego tą świadomość ma zupełnie inną niż człowiek, który to przeszedł i nam jest, osobom pokrzywdzonym, nam jest łatwo oceniać kleryków pod kątem tego, czy będzie pedofilem, czy jest pedofilem, a innym osobom przychodzi do głowy „o, fajny młody ksiądz, na pewno wykształcony, będzie fajnie, fajną posługę u nas pełnił” i tyle no, ale niestety, nasza psychika jest... no przynajmniej moja, bo nie mogę się odzywać też w interesie innych osób, bo pani rozmawia ze mną, to ja staram się powiedzieć, jak to u mnie funkcjonuje (...).*

*A dzisiaj, kiedy widzę takiego młodego księdza, no to tak szczerze mówiąc to we mnie się odzywa takie lekkie współczucie, bo widzę dzisiaj, że poszedł na tego przysłowiowego księdza po to, żeby uratować sobie życie, bo nie dawał sobie rady, w życiu nie potrafił niczego zrobić, no to już koniec końców pójdę na tego księdza. No i takie rzeczy gdzieś tam we mnie pracują. Oczywiście nie jest to tak jak mówię, codziennością, ale pojawia się to u mnie w głowie. I widząc takiego zazwyczaj młodego księdza, no to niestety mówię, widzę w nim człowieka, który nie radzi sobie w życiu i poszedł po prostu do seminarium, żeby jakąś tam ścieżkę w życiu, wydaje mi się dosyć wygodną i dosyć atrakcyjną, zwłaszcza tak pod względem ekonomicznym ścieżkę, ale widzę też oczywiście twarz mojego oprawcy, który też był młody w tamtym czasie, był koło trzydziestki, czyli był gdzieś tam w moim wieku, tak jak młodzi klerycy wychodzący z seminarium, widzę potencjalnych... No niestety, tak mam już, że tak powiem – za przeproszeniem – zrytą banię, jak to się kolokwialnie mówi, że w każdym takim zwłaszcza młodym księdzu, widzę potencjalnego – powiem krótko – no pedofila, tak to jest. W momencie, kiedy widzę starszego księdza, no to, tak jak powiedziałem, lekkie – można powiedzieć – obrzydzenie, jakieś inne emocje. Zawsze się robi gdzieś tam, robi się ciepło i jest taki, taki konflikt wewnętrzny, że może okazać się, że to jest jednak wartościowy człowiek, nikomu krzywdy nie zrobił...*

Iwona ujawnia utratę zaufania do duchowieństwa w ogóle. Stara się być bardziej wyczulona, gdy ma kontakt z księdzem:

*To co ogólnie zauważyłam, i co to mogę zgeneralizować to to, że mam obniżony poziom zaufania, że mam z tyłu głowy podejrzliwość, jeżeli sobie np. wyobrażam, że miałabym o czymś powiedzieć, czy tam w jakiejś tajemnicy czy coś tam, w kontakcie tak po prostu jakimś tak księdzu, którego nie znam np. nie? I żeby jakoś tak zaufać, że będzie wszystko tak, jak być powinno, no to mam duży znak zapytania.*

Badana wyznaje, że ciągle doświadcza cierpienia duchowego, spowodowanego tym, iż sprawcą był ksiądz:

*Ale to co mnie bardzo boli, właśnie przez to, że to zrobił ktoś, kto chodzi w koloratce, kto słyszałam, jak mówi o Panu Bogu, jak mówi kazania, jak prowadzi jakieś tam konferencje i mówi te słowa a jednocześnie potem wyrządza mi taką krzywdę... A jeszcze do tego ktoś drugi nie staje po mojej stronie, żeby mi pomóc, i coś z tym zrobić i to jest kolejna osoba w koloratce, no to mi jakby tą... Bardzo mi to utrudniło te praktyki, jeśli mogę tak to powiedzieć, w których są niezbędni księża.*

Badana Agata opisuje, że doświadczenie wykorzystania seksualnego ze strony duchownego bardzo utrudnia jej praktyki religijne, które wcześniej były dla niej ważne, a jest to spowodowane obecnością księży, jako dominujących postaci w tychże praktykach:

*Nawet nie chcę chodzić do kościoła, nie chce mi się, naprawdę. Od pewnego czasu w ogóle mi się nie chce chodzić na... yyy do kościoła. A najchętniej w kościele, w którym jestem i widzę kapłana, który jest bardzo podobny do tego księdza, to mam ochotę uciec. Tylko nie robię tego, bo pasuje zostać do końca, prawda?*

Dwie badane wypowiedziały przekonanie, że Kościół wciąż chroni sprawców przestępstw seksualnych wśród duchowieństwa. Powoduje to zupełny brak zaufania do księży:

*Aleksandra: Po prostu to jest takie przyzwolenie, że oni mogą..., że jeżeli coś się stanie, to Kościół to ukryje.*

Agata: Yyy, dla mnie każdy kapłan na ten moment po pierwsze ma coś za uszami, po drugie ma kochankę na boku, po trzecie nie jestem w stanie na nich patrzeć, jak jestem na Mszy świętej (...).

O braku zaufania do księży wspomina również Paweł:

*Tak, znaczy też postawa jakby w stosunku do osób, którym oni powinni służyć, a.. wiadomo, też od nich mogą coś wymagać, ale to jest podejrzewam, jakby dwustronne – że tak powiem – oddanie się tej służbie. Czyli i ze strony parafian, czy tam osób wierzących, czy jakoś tak, ale też z ich strony, czyli jakby... po pierwsze dużo różnych przywilejów plus, że tak powiem, niejasne finansowanie itd. itd. To jakby się wszystko nawarstwia, prawda? (...) Także ja jakby miałem własne przemyślenia na ten temat i obserwowałem dodatkowe rzeczy, plus ogólnie postawa, niekoniecznie... W większości były to osoby już wyżej postawione, prawda? Jakiś tam wypowiedziami, czy ich zachowaniem, czy co innego mówiły, co innego robiły. Ale też na takiej niższej, że tak powiem płaszczyźnie, typu jakiś tam zwykły ksiądz, no nie? I jak on się odnosi do ludzi, którzy wierzą czy przychodzą do kościoła, czy jakoś tak... no nie wiem...*

Z analizy wypowiedzi badanych wynika, że postrzegają przestępstwa seksualne popełnione przez duchownych jako świętokradcze naruszenie roli przywódcy duchowego, która została mu przydzielona przez samego Boga – zwłaszcza jeśli wychowywani byli w przekonaniu, że ksiądz jest „sługą Boga” lub „pełnomocnikiem Boga na ziemi” czy wręcz „alter Christus” (łac. „drugi Chrystus”). Biorąc pod uwagę dane, dotyczące procesu kształtowania się ich wiary można powiedzieć, że do takiego patrzenia na duchownych byli formowani od dzieciństwa. W świetle przytoczonych wypowiedzi można sądzić, że jednoznacznie negatywny stosunek respondentów do duchowieństwa i osób zakonnych jest krytyką hierarchicznej i klerykalnej struktury Kościoła, która nie tylko nie chroniła ich przed przemocą, ale często ją legitymizowała lub tuszowała i w ich odczuciu jest strukturą przemocową. Nie są to rzadkie atrybucje wśród osób wykorzystanych seksualnie w Kościele (zob. McGraw i in., 2019).

### 5.3.1.3. Ambiwalentny lub pozytywny stosunek do kleru i osób zakonnych

Zdecydowana większość respondentów spotkała w swoim życiu różnych duchownych. W dużej mierze byli (lub są) oni pomocni i wspierający jako przyjaciele, koledzy, terapeuci czy kierownicy duchowi. Choć przemoc seksualna jest bardzo bolesnym doświadczeniem, u wielu z badanych spotkanie na swojej drodze duchownych, którzy im pomogli a nie skrzywdzili miała w dużej mierze neutralizujący wpływ, nie tylko w odniesieniu do obrazu księży jako grupy społecznej, ale na ich własne funkcjonowanie.

O doświadczeniu złej i dobrej strony duchowieństwa mówi Agnieszka, która – pomimo dystansowania się od księży – nie traktuje ich jako grupy jednorodnej:

*I tacy (wspierający) księża zawsze gdzieś mi tam właśnie, jeżeli podtrzymywali – o można tak powiedzieć, jakąś moją wiarę w ludzi, ale też w księży, w Kościół. Znaczy w księży jako w ludzi, w tych ludzi którzy są jakąś tam misją... mają jakąś tam misję, tak? W tym sensie. No byli księża, którzy... no byli tacy intelektualnie, można powiedzieć... był taki ksiądz, ja wtedy byłam... to był ksiądz, który przyszedł właśnie po tym księdzu, który mnie molestował. On był wtedy młody i jeszcze po seminarium zaraz i takie miał zacięcia intelektualne, np. z ósmoklasistami (mój brat był w ósmej klasie, starszy) wtedy i dyskutował z nimi na tematy typu, czy zwierzęta mają duszę i na takie różne tematy. Wciągał ich w takie dyskusje. No a nam z kolei robił różne konkursy, jakieś tam nagrody i coś tam. Różni byli, którzy no... można powiedzieć – zależało od człowieka, a nie od tego, czy on jest księdzem czy nie jest księdzem.*

Wojciech natomiast opisuje swoją przyjaźń z zakonnikiem oraz aktywne poszukiwanie w Kościele duchownych, którzy będą mu pomocni w wierze:

*Ale yy uważam, że oczywiście nie jest to pełen obraz i oczywiście czują się bardzo związany... aha, że no nie staram się... wiem, że w Kościele tak jak są zli ludzie, tak są i dobrzy ludzie. No tak na to patrzę. Staram się jednak patrzeć bardziej... no należy się oczywiście sprawiedliwość, tak? Yyyy no i, o co mi chodzi – staram się po prostu znaleźć swoich bliskich w Kościele, yyy.. naszym takim księdzem zaprzyjaźnionym jest o. XXX, dominikanin z Poznania, który nam udzielał ślubu i jutro będzie chrcił naszego synka, i on jest dla nas wspinałym przykładem*

*takiego, jak to się mówi, księdza z powołania. Yyy to jest tam jedna osoba, tzn. jedna osoba, którą teraz sobie jakby przypomniałem, pierwsza osoba, która mi się gdzieś tam kojarzy. No, jakby, więc chodzi o to, że to jest nasz stały – nazwijmy to – duszpasterz. Yyy, więc oprócz takiego postrzegania tego, że staraliśmy się i ja z żoną i tak właśnie... i już wcześniej zanim żonę poznałem, wybierać sobie po prostu osoby, które do nas przemawiają, które czynią to dobro w Kościele, które czujemy, że są autentyczne, które czujemy, że mają wszystko poukładane. To jako drugą rzecz to szukałem autorytetów, z którymi nie mogę się spotkać osobiście, którzy tworzą Kościół otwartych drzwi (...).*

Magdalena, przez szereg kontaktów z duchownymi wyraża wobec nich bardzo duże zrozumienie, a nawet potrzebę wspierania ich:

*Natomiast, no właśnie, natomiast zawsze tam gdzieś miałam, że oddzielałam Kościół, znaczy Pana Boga od po prostu księży. I ja myślę, że to też jakby mnie uratowało, w sensie takim też moją wiarę i to, że cały czas jestem przy Kościele i nawet jak rozmawiałam z biskupem to też z taką troską o Kościół po prostu. I też nie chciałam takich nigdy roszczeń tylko... tylko po prostu, żeby tej osobie pomóc i to jest do dzisiaj. Znam słabości, ale też potrafię bronić ich dlatego, że po prostu wiem, wiem, jak wygląda cały mechanizm, wiem, jak wygląda ich życie i... no i nie mam nienawiści, na pewno nie mam.*

Katarzyna, jako osoba będąca w zakonie podkreśla urealnienie wizerunku duchownych, co związane jest również ze wsparciem od sióstr, z którymi żyje:

*Znaczy, myślę, że to ma wpływ w patrzeniu na księży, zwłaszcza w takiej teraz historii Kościoła współczesnej. Hmm... na takiej zasadzie, że myślę, że mam bardziej realny obraz księży. W takim... ja myślę, że im dłużej też jestem w zakonie i mam więcej kontaktów, tym moje spojrzenie na nich jest bardziej ludzkie, nie? (...) Hmm mam też bardzo bliskie relacje z siostrami z mojego zgromadzenia, domu, nie chodzi o ogólny, ale o takie pojedyncze siostry, które są dla mnie ważne i z którymi buduję jakieś relacje przyjaźni.*

Łukasz, jako osoba przez wiele lat pracująca w kościołach opowiada o duchownych jako o bardzo zróżnicowanej grupie, której nie można ujednolicić:

*Znaczy w ogóle znowuż nie grupuję sobie tego wszystkiego i nie staram się ujednolicić. No znam duchownych, którzy rzeczywiście są pedofilami, znam też*

*duchownych, którzy rzeczywiście tuszują takie sprawy, no i znam też duchownych, którzy świetnie sobie z nimi radzą, i starają się nam pomóc i rozwiązywać te historie.*

Paulina wspomina i o dobrych, i o złych doświadczeniach z księżmi:

*Natomiast, jeśli chodzi o księży, trudno jest mi tak generalizować, bo spotkałam zarówno złych – że tak powiem – jak i dobrych. Więc trudno jest mi uogólniać, ale myślę, że to się przekłada też na księży podobnie. Bo też współpracuję z takimi, którzy są po prostu dużymi chłopcami i nie da się z nimi po prostu nic zrobić, bo ciągle mają jakieś właśnie roszczenia czy pretensje, ale są też tacy, którzy się modlą i rzeczywiście doświadczają Boga no i też mnie do Boga prowadzą. Więc, to zależy po prostu od osoby.*

Marcin spotkał w dorosłym życiu duchownego, które uchronił go przed samobójstwem:

*Wie pani, to jest dokładnie yy, yyy... tak, że to są osoby. Konkretnie osoby. Jest ksiądz XYZ, który no... no... uratował mnie, prawda?*

Podobnie było z Magdaleną, która doświadczyła dużego wsparcia ze strony innego księdza w okresie kryzysu psychicznego:

*I tak jestem świadoma tego, że faktycznie jak mu mówię dzisiaj, że uratował mi życie to wiem, że tak jest, bo faktycznie moje życie już było takie no... na skraju. A jeszcze po ostatnim epizodzie, po którym właśnie ten ksiądz jakoś tak starał się mi pomóc, no już myślałam, że po prostu ze sobą skończę i gdzieś tam te myśli cały czas krążyły, także, tak naprawdę uratował mi po prostu to życie.*

Badana Aleksandra odniosła się do tego, że w pewnym sensie współczuje duchownym, którzy nie popełnili żadnego przestępstwa czy wykroczenia, a są stygmatyzowani:

*I jest mi żal tego, że niektórzy księża, którzy naprawdę oddają serce Bogu itd. też przez to przechodzą, no bo po prostu ludzie ich widzą na ulicy i jest strata zaufania do wszystkich, nie? A jakby po prostu takie sytuacje były... yy... znaczy sytuacje z tymi księżmi były zgłaszane itd., to byłoby jasne, że to jest ten ksiądz, a nie po prostu oni kryją. A gdzieś tam się kryje jakiś procent wśród nich i nie wiadomo, który po prostu.*

Joanna z kolei opisuje zetknięcie się z księżmi, którzy prowadzą bardzo zróżnicowany tryb życia, niekoniecznie zgodny z życiem w celibacie, co u badanej wpłynęło na sprecyzowanie się obrazu księży jako osób, którym niezbyt można zaufać:

*Hmm, chyba ta cała sprawa..., gdyby chodziło tylko i wyłącznie o tą sprawę to myślę, że aż tak by nie nadużyło... by nie wpłynęła na zmniejszenie mojego zaufania (...). Ja widziałam księży, którzy mają żony... yyy dziewczyny, yyy są w wieloletnich związkach, opiekują się dziećmi... ja żyłam w takim, w takiej rzeczywistości...*

Marta odnosi się do wielu swoich przyjaźni z innymi duchownymi, które są dla badanej ważne:

*Yyy bardzo staram się myśleć na zasadzie, że ten ksiądz był po prostu człowiekiem, co nie? (...) Więc może nie tyle mam jakiś taki żal do osoby księdza samego w sobie, o ile do tej struktury Kościoła. (...) Nadal trwam blisko Kościoła, nadal mam przyjaciół, którzy są księżmi.*

Badane Iga oraz Beata spotkały na swojej drodze księży, którzy odegrali istotne znaczenie w poradzeniu sobie przez nie z własnymi problemami duchowymi, które w jakimś stopniu wynikały z wcześniejszego wykorzystywania. Mimo to, obie badane podkreślają swoją potrzebę „sprawdzenia” duchownych, z którymi mają do czynienia:

*Iga: Ja mam tak, że w ogóle paradoksalnie... znaczy też może poprzez takie dobre doświadczenia z księżmi, których poznałam na pielgrzymce, czy np. yyy... ten ojciec, który prowadził duszpasterstwo, to ja mam strasznie dobre myśli o nim. Chociaż z drugiej strony no uświadomiłam sobie, że jest wielu miernych księży i w ogóle mam takie podejście, że głębiej się np. zastanawiam „czy ten człowiek wierzy w Boga – czy ten konkretny ksiądz wierzy w Boga? Dlaczego on jest księdzem?” Yyyy mam np. tak, że dużo bardziej cenię zakonników niż księży diecezjalnych, bo siłą rzeczy mam takie doświadczenia.*

*Beata: (...) mi właśnie ta siostra tam dała jakieś nazwisko, telefon tego księdza, to ja poszłam do niego chyba po 1,5 roku. I cały czas w jakiś sposób go... – może nie cały czas, bo to bym przesadziła – ale patrzyłam w internecie, co mówi, jak mówi, jakie ma kazania. Może nie, że śledziłam, bo tak nigdy nie robiłam, ale, yy, ale tak, no, patrzyłam po prostu jakim jest człowiekiem, nie? Czy na pewno*

*o nim nie słyhać, tam nie ma żadnych komentarzy dziwnych o nim czy tam jakiś artykułów, nie?*

Jak widać z przytoczonych wypowiedzi, postawa wobec duchowieństwa jako grupy nie jest u wszystkich osób badanych jednoznaczna, zwłaszcza jeżeli respondenci doświadczyli ze strony innych księży pomocy czy wsparcia. Można uznać taką postawę za wynik stosowania pozytywnych, religijno-duchowych strategii radzenia sobie z sytuacją trudną, w celu uzyskania bliskości z innymi ludźmi, poprzez poszukiwanie duchowego wsparcia ze strony duchownych czy pozytywnego przewartościowania ich roli w Kościele i życiu wiernych (zob. Pargament, 1997).

### 5.3.2. Emocje związane z Kościołem

Zmaganiom z doznaną krzywdą instytucjonalną, jak i możliwością pozostania w Kościele, towarzyszą bolesne i trudne emocje nie tylko w odniesieniu do sprawcy czy sprawców, ale i w stosunku do „systemu kościelnego”. Badani czują się skrzywdzeni nie tylko przez poszczególnych duchownych w roli sprawców, ale także przez instytucję, którą ci duchowni reprezentują, a przez którą badani czują się stygmatyzowani, marginalizowani czy nawet z niej wykluczani. Co, jak się zaraz okaże potęguje i problematyzuje doświadczenie rewiktyimizacji lub wtórnej wiktyimizacji.

Emocje związane z Kościołem katolickim pojawiają się w większości cytowanych wypowiedzi badanych i mają najczęściej charakter negatywny. Są to: złość i gniew, rozczarowanie i żal, smutek, ból i cierpienie, zwątpienie, poczucie wykluczenia, zagubienie i utrata poczucia bezpieczeństwa. Rozczarowanie; czasami jest to strach przed powtórным skrzywdzeniem, którego badani i tak niejednokrotnie doświadczyli, pośrednio czy bezpośrednio. Duże znaczenie ma poczucie bycia kimś nieważnym, mniej znaczącym dla Kościoła niż sprawca, co dla badanych jest szczególnie raniące, pogłębiające poczucie krzywdy.

### 5.3.2.1. Złość i gniew

Emilia: *Tak. No jestem w tym Kościele, jestem we wspólnocie, jestem organistką, ale czuję, że... yy... wkurza mnie to, że ten Kościół jest taki.*

Rafał: *Yyy ilu biskupów mogło o tym wiedzieć, bo już na pewno wiedziało (...). No i to mnie denerwuje! Jak oni kręcą, mataczą, po prostu mnóstwo ludzi wie i człowiek przez blisko dwa lata procesu, mam list, w którym się ten gość przyznaje i oni go osądzić nie potrafią, no! Jeszcze dostali proces, dostarczyli do diecezji, no to mnie po prostu przybiło! Jak dostałem po prostu zawiadomienie, oczywiście wymuszone powiadomienie, bo to oni sypnęli datami, co oni tam robili, czego tam nie robili, normalnie jakieś daty uzyskać od nich – oni mieli tajemnice! Daty mi nie chcieli podać, kiedy wysłali dokumenty do Rzymu! W listopadzie wysłali... taka była odpowiedź jak już wymusiłem po kilku mailach.*

Paweł: *Znaczy, być może też np. był fakt taki, że ja jako ofiara księdza, patrzę też może inaczej na wypowiedzi kogokolwiek z duchowieństwa na takie tematy. (...) A jeśli coś faktycznie cię dotknęło, pomimo tego, że to było 20, 30 lat temu, to jednak po prostu, że tak powiem, po pewnych wypowiedziach się gotuje w tobie. I wiesz, że po prostu, no niemożliwe! Żeby ktoś coś takiego wypowiedział. (...) Znaczy, też niektóre wypowiedzi są jakby otwartym powiedzeniem tego, że faktycznie nie chcemy pomóc. Że to nie jest w ogóle nasza wina, więc... że to nigdy się nie wydarzyło. A jeśli już, to na pewno nie na taką skalę jak niektórzy sugerują. Ano sam wiem, że tak nie jest.*

### 5.3.2.2. Rozczarowanie i żal

Michał: *Czuje się zawiedziony też w tym względzie, że ja również byłem członkiem Kościoła, nie tylko sprawca. A sprawca dostał wsparcie bardzo duże, ja od Kościoła nie dostałem nic. Przy czym, nie miałem nawet prawa do informacji, tym też jestem rozczarowany, tym, że nie informowano mnie jak kościelne procedury wyglądają. W sumie, żeby cokolwiek się dowiedzieć musiałem osobiście interweniować w Rzymie, u generalnego przełożonego zakonu, do którego należał sprawca.*

Magdalena: *Natomiast no mam żal po prostu do biskupa, że z mojego punktu widzenia nic się nie zadziało, chociaż tego nie wiem, bo gdzieś tam była terapia i... No ale ten ksiądz dalej gdzieś tam pełni jakąś funkcję, więc w moim mniemaniu nic z tym nie zrobiono i też nie zrobiono nic w tym kierunku, żeby jakoś ze mną porozmawiać i o pewnych rzeczach mi powiedzieć, ale też nie upominałam się o to, chociaż z drugiej strony myślę, że jeśli była taka sprawa to też sami od siebie*

*powinni choćby napisać jakiegoś maila wyjaśniającego i... i tutaj mam żal, mam na pewno taki duży żal.*

*Wojciech: (...) dokonując takiego zdystansowania się, rozczarowania Kościołem, może inaczej – wieloma złymi zjawiskami w Kościele, wieloma złymi ludźmi w Kościele i jakby negatywną stroną Kościoła (...). No wie pani, to doświadczenie jest bolesne i chyba po prostu... chyba tak. Gdybym..., bo to jest taka myślę, trochę złamana yyy... złamana czy rozdarta relacja z tym Kościołem, nadużytego zaufania do kleru, no tak, gdybym... sobie wyobrażam no relację z żoną – gdyby moja relacja z Kościołem była taka jak moja relacja z żoną, która jest pełna miłości, to by było... no to ja bym nie miał takiego wewnętrznego dramatu, gdybym od strony Kościoła otrzymał no...ciepło. I miłość, nie?*

#### 5.3.2.3. Smutek

*Wojciech: Chyba ze smutkiem, przede wszystkim. Tak spontanicznie odpowiadam i pierwsze co czuję to smutek. Hmm... no bo myślę, że hmmm... no bo patrzę przede wszystkim na Kościół katolicki jako na hierarchię wpływowych kapłanów, którzy myślę, że są jak faryzeusze w czasach Jezusa. Ja ich tak postrzegam.*

#### 5.3.2.4. Ból i cierpienie

*Paulina: Bardzo dla mnie też wielkim bólem jest to, co się dzieje w Kościele i... znaczy największym bólem dla mnie jest postawa ludzi, którzy byli obserwatorami, ale nic nie zrobili. Myślę, że to jest największy ból.*

*Iwona: Ale to co mnie bardzo boli, właśnie przez to, że to zrobił ktoś, kto chodzi w koloratce, kto słyszałam, jak mówi o Panu Bogu, jak mówi kazania, jak prowadzi jakieś tam konferencje i mówi te słowa a jednocześnie potem wyrządza mi taką krzywdę... A jeszcze do tego ktoś drugi nie staje po mojej stronie, żeby mi pomóc, i coś z tym zrobić i to jest kolejna osoba w koloratce, no to mi jakby tą... Bardzo mi to utrudniło te praktyki, jeśli mogę tak to powiedzieć, w których są niezbędni księża.*

#### 5.3.2.5. Zwątpienie w transparentność Kościoła

*Weronika: Ja to zgłosiłam chyba z 10 lat po wykorzystywaniu, najpierw do kari. Oni to tam przyjęli całkiem ok, nawet miałam poczucie zrozumienia. Ale tak naprawdę do tej pory nikt mnie nie poinformował czy od strony kościelnej on został skazany czy jakoś ukarany. Jak sama się nie upomnę, to mają to – brzydko mówiąc – w d\*pie. Ksiądz został skazany już dawno przez sąd świecki, a Kościół milczy. Przykre trochę, ale to już mnie dawno nie dziwi... Przez lata jak byłam*

*w Kościele jeszcze to doznałam różnych rodzajów przemocy, już nawet nie będę tego opisywać... Aktualnie mogę jedynie stwierdzić, że to ja byłam naiwna, że tam chodziłam i swoich dzieci do kościoła w życiu nie puszczę.*

Aleksandra: *Nie ufam (że biskup mógłby z tym coś zrobić, gdyby zgłosiła), jak najbardziej. Nie ufam właśnie. I... hmm... nie wyobrażam sobie, że... znaczy jestem sobie w stanie wyobrazić, że to by jeszcze bardziej uderzyło we mnie.*

Podobnie o spodziewanej reakcji Kościoła na zgłoszenie przez badanego swojego doświadczenia mówi badany Paweł:

*No, to nie jest... ja bym musiał tam iść z prawnikiem i np. z mamą. Albo wtedy z moją narzeczoną, czy tam później żoną. Żeby po prostu czuć, że jakby nie jesteś sam przeciwko tej wielkiej machinie.*

Brak nadziei na empatyczność instytucji Kościoła ujawniają też badani Łukasz i Michał, bezpośrednio odnosząc się bardzo krytycznie do biskupów:

Łukasz: *Natomiast, myślę sobie o nich, że ich (hierarchów) poziom empatii jest na tyle niski, że niewiele jesteśmy w stanie z nimi osiągnąć, no i tacy ludzie jak prymas będą mieli przez długi czas jeszcze ciężko i będą czuli się samotni.*

Michał: *No mam do nich bardzo duży żal, że zachowują się (hierarchowie) jak słoń w składzie porcelany. Że nie przyjdzie im do głowy jak ofiary można traktować, jak można z nimi rozmawiać, że jednak podmiotowo a nie przedmiotowo traktować, że to są ludzie. Jeżeli widzę zachowanie jednego... no np. biskupa Y z Z, który w publicznej wypowiedzi wyjawia nazwisko i imię ofiary księdza a tożsamości księdza nie wyjawia, to jest dla mnie skandal. Uważam, że taki biskup się powinien następnego dnia podać do dymisji, a on jakby się nic nie działo, dalej jest biskupem. A takich Y-ów jest w Polsce wiele. Jakby nie zauważali co się dzieje, że nie ma powrotu do tego, co było.*

Badane Aleksandra oraz Joanna podkreślają duże znaczenie reakcji Kościoła na przypadki przemocy seksualnej, do której dochodzi wewnątrz tej instytucji, a także (w przypadku Joanny) reakcji świeckich wiernych na ujawnienie jej historii:

Aleksandra: *Po prostu jak sobie pomyślę, że tu chodzi nie tylko o mnie, ale chodzi o jakieś jeszcze tam przypadki, w sensie innych księży i też nie zgłaszane, no to po prostu bardzo mnie to boli, że to jest w taki sposób robione.*

Badacz: *Czy twoim zdaniem przypadki nadużyć w Kościele są ukrywane?*

– *Myszę, że to zależy od diecezji. Myszę, że to zależy od parafii. Że np. jeżeli się coś jeszcze da ukryć, jeżeli nie ma dowodów. Bo w moim przypadku np. nie było SMS-ów czy maili, no to ciężko coś właśnie udowodnić. Więc myślę, że się jeszcze ukrywa. (...) Coraz częściej przez te wydarzenia, które właśnie... przez to, jak episkopat postrzega yyy... odpowiada na te wszystkie sprawy związane z wykorzystaniem i przez tą konferencję, to coraz częściej jednak patrzę jako na taką skostniałą instytucję. I w moim myśleniu są takie jakby dwa obrazy właśnie, jeden gdzieś tej skostniałej instytucji i tej hierarchii i tego, jak się mówi np. Kościół w mediach. I tutaj myślę o tym, co nie? No bo Kościół właśnie powiedział to... czy władze Kościoła powiedziały to czy tamto. Więc nie jest to jakiś przyjemny obraz w mojej głowie.*

Joanna: *(...) kiedy sobie to po latach zaczęłam uświadamiać co się wydarzyło, raz że był ten ksiądz, ale dwa jeszcze bardziej yyy... to co zrobili mi ci ludzie, którzy na to patrzyli i nie reagowali, no to myślę, że to nie tyle na moje postrzeganie Boga, tylko Kościoła jako wspólnoty. (...) głęboko nie zgadzam się z wypowiedziami przedstawicieli Kościoła, które obserwuję w mediach. Osoby, z którymi może bym się zgodziła no nie wypowiadają się, co uważam za tchórzostwo. Mówię tu o biskupach i o księżach...*

### 5.3.2.6. Poczucie wykluczenia

Choć większość negatywnych ocen badanych odnosi się do Kościoła jako instytucji i w dużej mierze koncentruje się na hierarchach, to doświadczenie wykorzystania seksualnego przez osoby duchowne i niekiedy ujawnienie tego spowodowało także poczucie wykluczenia ze wspólnoty Kościoła:

Iwona: *A wspólnota? W jakimś sensie ja się poczułam poza wspólnotą, bo ciężko... Wykorzystanie wpłynęło na mnie bardzo mocno, yyy... nie sposób opowiadać tego ludziom tak po prostu, „no wiesz, rzadziej chodzę do kościoła, bo byłam molestowana” nie? Plus w ogóle jak ktoś tego nie doświadczył i nie ma wiedzy co się dzieje z człowiekiem.*

Badacz: *Czy można to w taki sposób ująć, że pan jako ofiara duchownego czuje się wykluczony przez to w jakiś sposób z Kościoła?*

Michał: *Tak, bo ofiary, wydaje mi się – widzę to po swoim przykładzie, ale nie tylko, bo też nie jestem jedyną osobą, którą znam, która była wykorzystana. Widzę, że ofiary nie mają swojego miejsca. Dużo się mówi. To jest trochę tak jak z mówieniem o osobach ubogich, że ubodzy są w centrum Kościoła. Ale kiedy byłem człowiekiem ubogim i rzeczywiście mi brakowało na jedzenie to nie otrzymałem od Kościoła żadnego wsparcia i nie czułem się, że jestem gdzieś w centrum zainteresowania. To jest to samo. To jest pewien rodzaj uprawianej propagandy, że ofiary się liczą. No nie liczą się. Jeżeli ofierze się przedstawia propozycję: „dostaniesz pieniądze, ale jak nam na piśmie napiszesz, że nic już od nas nie będziesz chciał” no to... Czy kiedy odbyłem rozmowę telefoniczną z delegatem tego zakonu ds. wykorzystania seksualnego nieletnich, wykorzystania seksualnego, bo to do wszystkich kategorii wiekowych, to no nakrzyczał na mnie przez ten telefon w ogóle, że nie, oni nie będą przeproszać. Ostatecznie później ten jego przełożony przeprosił mnie na piśmie. Bo prosiłem o to żeby na piśmie zostać przeproszonym i żeby na piśmie oni mnie prosili o przebaczenie. Dostałem, dostałem coś takiego. Ale nie wyszło to od nich tylko ode mnie. I mam poczucia takiego czegoś, że coś wyszarpałem. Więc to jest ten Kościół i on nie jest mój, bo on nie funkcjonuje tak jak należy, tak Kościół nie powinien funkcjonować. Wiem oczywiście, że Kościołów różnych jest wiele. Każdy sobie z tym problemem radzi trochę inaczej. Jedne Kościoły lepiej, drugie gorzej. Natomiast tu mam wrażenie, że na naszym i to jeszcze polskim podwórku jest tragicznie, bo nawet mówić o tym głośno nie można. Oraz bardzo trudno było pogodzić życie duchowe ze zgłoszeniem yy... sprawy i walką, bo to było jakieś występowanie przeciwko Kościołowi tak naprawdę, przynajmniej tak się czułem. A kiedy mówiłem o tym na spowiedzi byłem raczej zniechęcany do tego, żeby coś z tym robić i żeby to zostawić raczej.*

Weronika: *Ja się poczułam wyrzucona z Kościoła jak zaczęłam mówić o tym co się stało, jak to zgłosiłam do prokuratury, to moi koledzy księża oczywiście „ale po co to rozgłaszać, po co to mówić”. Nagle nie było tematu... Myślę, że ofiary duchownych nie są wciąż tak ważne dla Kościoła jak sprawcy. Wygodniej im, żeby nas nie było, więc udają, że nas nie ma.*

### 5.3.2.7. Zagubienie i utrata poczucia bezpieczeństwa

Badana Iwona opowiada, iż doświadczenie odrzucenia przez wspólnotę spowodowało zagubienie i utratę poczucia bezpieczeństwa w Kościele:

*Ale równocześnie to jakby powoduje takie poczucie wyobcowania, że za bardzo nie wiem, gdzie teraz jest moje miejsce. Tak to jest takie, że nie wiem, gdzie jest moje miejsce we wspólnocie Kościoła. Bo przez to też jednak zmienia się moje*

*myślenie co do pewnych spraw, np. jeszcze większy mam problem z klerykalizmem, więc niektóre opinie mi się wyostrzyły. A z drugiej strony, tak jak mówię, w parafii znam mnóstwo ludzi, którzy mnie też znają, widywali mnie na mszach, no nagle zniknęłam. No i pytanie, „czemu cię nie ma?” jakby wycofuję się. Jakby też mam tak, że niektórych osób wołę nie spotykać, bo nie chcę na to odpowiadać, bo nie chcę np. za chwilę usłyszeć komentarzy w stylu: „a co to się z tą twoją wiarą dzieje”, nie? Dajmy na to.*

#### 5.3.2.8. Nadzieja na zmiany

Doświadczenie rozczarowania instytucją Kościoła u niektórych badanych wiąże się nie tylko z negatywnymi emocjami, ale również z emocjami pozytywnymi, związanymi z możliwością zmiany czy reformy Kościoła:

*Aleksandra: Yyy... natomiast no gdzieś jeszcze się pojawia taka nadzieja, że jest to jednak też wspólnota, mimo tego, że nawet hierarchowie czasami nie rozumieją o co w tym chodzi.*

*Łukasz: Wbrew pozorom wydaje mi się, że idziemy w dobrym kierunku, czyli w kierunku upadku tak naprawdę. Bo myślę, że, kiedy sięgniemy dna, wtedy zmieni się sposób postrzegania rzeczywistości przez i duchownych, i hierarchów i zbudujemy nową rzeczywistość, która będzie bardziej adekwatna do tego, co dzieje się w świecie. Bo to już nie chodzi o osoby molestowane, ale o traktowanie małżeństwa, dzieci, całego szeregu ważnych spraw dla społeczeństwa. I widzę, że mimo tych trudnych czasów potrafią w tym się wykształcić silne osobowości w Kościele, które już nie boją się tak jak kiedyś, wypowiadać swojego zdania czy przeciwstawiać się. I na nich gdzieś tam... chociaż nie zawsze się z nimi zgadzam, ale uważam, że dyskusja jest tak naprawdę podwaliną do jakichkolwiek zmian i rozwoju, więc myślę sobie, patrząc właśnie na takich ludzi, jak choćby o. Q, czy prymas, czy wszyscy, którzy są gdzieś tam aktywni w mediach. Myślę, że idziemy w dobrym kierunku. Pojawiają się kobiety w Kościele. No ja poznałem wspaniałą, ostatnio, X. Uważam, że takie osoby to jest przyszłość Kościoła. No pewnie potrwa to tak długo, że ja tego nie dożyję, ale być może (...) może za 50, 60 lat będzie można powiedzieć, że warto było i że żyjemy w takiej rzeczywistości, w której Kościół rzeczywiście jest oparty na Ewangelii i ta miłość ewangeliczna, że tak powiem, będzie biła od każdego wyznawcy, a nie będzie to tylko takie płytkie uczęszczanie na niedzielne Msze święte ze względu na obowiązek. I tak będzie.*

*Paulina: Znaczy to samo się po prostu... samo się dużo rzeczy zadzieje. Nie mam... już mi przeszło zmienianie świata (śmiech). Już wiem, że tego nie zrobię i nie*

*naprawię, ale mmmm, no myślę, że dużo jest do zrobienia w jaki sposób... myślę, że dużo się też dzieje dzięki tym wszystkim sprawom, które się teraz wydają, że coś się dzieje, ktoś reaguje itd. nie? To w sytuacjach kryzysowych widać też kto kim jest, i myślę, że np. niektórzy biskupi mogą odzyskać twarz dzięki temu a niektórzy ją stracić i to jakoś tak życie weryfikuje.*

*(...) Yyy natomiast, mam takie przekonanie – ja nie jestem przeciwko hierarchiczności Kościoła, nie jestem, bardzo nie jestem – ale zaprzeczając temu, co powiedziałam wcześniej, w ten sposób (śmiech), nie no ale wydaje mi się, że w takim wydaniu, czyli w jakim ona teraz funkcjonuje, czyli w takim mieszkaniu w tych pałacach, jeżdżeniu tymi samochodami, byciu oderwanym od rzeczywistości, to to w ogóle nie ma nic wspólnego z Ewangelią yyy... i jakoś, wystarczy tylko Ewangelię przeczytać i już wiadomo, że nie ma nic wspólnego i na to nie mam zgody. Czyli po pierwsze kasa a po drugie oderwanie od życia, po trzecie przekonanie „my jesteśmy świetni i musimy im powiedzieć, jak mają żyć” yyy... to tak zasadniczo.*

*Badacz: I widzi pan dla siebie nadzieję w tym Kościele?*

*Michał: No... to jest pytanie, czy ja widzę dla siebie nadzieję... Widzę... Tak, widzę nadzieję bliżej nieokreśloną na zmianę na lepsze. Oczywiście rozum podpowiada, że tak nie musi być, bo to że się powiedzmy jeden czy drugi, czy trzeci biskup, czy cały Episkopat poda do dymisji, to wcale nie musi oznaczać, że ci, którzy przyjdą po nich będą lepsi, bo mogą być jeszcze gorsi – tak rozum podpowiada. Ale nadzieja każe wierzyć, że będzie zmiana na lepsze.*

*Wojciech: Pamiętam co mówił metropolita Wiednia, dominikanin, kard. Schönborn, który mówił, że trzeba znaleźć właśnie... aha, że będzie tak, że Kościół będzie jak Kościół pierwszych chrześcijan. Tzn., że przestanie być Kościołem powszechnym, ale będzie bardziej świadomy. No i tak chyba jest lepiej, bo Kościół też podlega takim socjologicznym przemianom, a to wszystko się sprowadza do tego, że to jest jednak rzeczywistość ziemską i wycinanie różnych aspektów rzeczywistości ziemskiej, nie tylko odpowiedzialności karnej, cywilnej, moralnej za molestowanie, jest niezbędnym elementem no wzrostu, dojrzałej wiary. Więc trzeba tą rzeczywistość ziemską ujawniać, uświadamiać sobie, itd. Tak jak w indywidualnej traumie i w indywidualnej krzywdzie nie przekroczy się traumy, zanim się nie zaakceptuje w pełni pewnego zjawiska, prawda?*

**Badana Iga sama ma dużą potrzebę zaprowadzania zmian w Kościele, m.in. za sprawą dzielenia się swoją historią:**

*Szczególnie po rekolekcjach nabrałam takiego jakiegoś ducha walki, takie poczucie, że skoro już tego doświadczyłam to ode mnie zależy co z tym zrobić i że mogę w tym widzieć też jakąś taką misję, że moje doświadczenia mogą pomóc innym, jeżeli o nich opowiem.*

Iga była także jedyną badaną, która otrzymała wsparcie od samego biskupa diecezjalnego, co sprzyja jej postrzeganiu swojego działania w Kościele jako sprawczego:

*Ja zostałam przez kurię dość dobrze potraktowana, włącznie z tym, że miałam osobistą rozmowę z biskupem na moją prośbę i biskup przeprosił za to, co się stało i podziękował za zgłoszenie w ogóle (...). I ja mam takie poczucie, że chciałabym też właśnie pokazać ludziom, że trzeba odzyskać tą sprawczość, że osoby, które są takimi zwykłymi szarymi katolikami też mają sprawczość.*

Badane Dominika i Magdalena wyrażają także swoją tęsknotę za Kościołem jako wspólnotą autentyczną, przyjmującą:

*Dominika: Nawet właśnie jak patrzę gdzieś na jakąś wspólnotę, gdzieś jestem no to tak można zauważyć. Ja nie muszę tam kogoś bardzo znać i z kimś rozmawiać. Z samej postawy już można jakby odczytać takie tam rzeczy. I chciałabym tak czuć, że to jest takie bardziej, takie autentyczne i takie naturalne, takie bardziej życiowe, że właśnie powiązane może z życiem.*

*Magdalena: A jako wspólnota no to wszystko się wiąże. Bardziej bym chciała, żeby tak właśnie wychodzili do ludzi, żeby to było takie ludzkie, a nie... No nie mogę, nie mogę po prostu patrzeć na pewne ich rytuały, pewne takie... yyy... tym bardziej, że wiem dużo, że wiem z doświadczenia właśnie jak to wygląda i też widzę ludzi jak kłękają przed księżmi, powiedzmy, i tam przed tą właśnie instytucją... i to mnie tak strasznie jakoś zawsze rozwala. Yyy natomiast wiem, że jest to Kościół słaby, ale też wiem, że jest to Kościół Chrystusa, więc ze wszystkim przetrwa i choćby miała zostać garstka, ale widzę też tą garstkę dobrą, też yyy... wiem, że Kościół to nie tylko samo zło, ale też księża, którzy walczą o to, o człowieka w tym Kościele i też o takie dobre imię tego Kościoła.*

Z analizy wypowiedzi badanych wynika, że powszechną konsekwencją instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele są interpersonalne zmagania religijno-duchowe, którym towarzyszą negatywne emocje. Zjawiskiem powszechnym wśród osób

wykorzystanych jest utrata zaufania do Kościoła, złość na Kościół, napięcia w relacjach z innymi jego członkami (zob. McGraw i in., 2019). Nie wszyscy jednak badani czują się wyalienowani z Kościoła albo nie widzą już w nim miejsca dla siebie. Swoje pozostanie w Kościele, a nawet angażowanie się w życie Kościoła, uzależniają jednak od koniecznych zmian jego struktury, nie tracąc wiary w jego boskie pochodzenie. Niektórzy szukają w nim nowego miejsca dla siebie starając się innym jego członkom dostarczać duchowego wsparcia i pomocy (religijno-duchowa strategia zmierzająca do bliskości z innymi ludźmi), dzięki czemu mogą nadać swojemu życiu nowy kierunek i cel (pozytywna strategia prowadząca do przemiany życia). Wszystkich ich łączy przekonanie, że Kościół może być ich „duchowym domem”, i że jest instytucją wielowymiarową. Oceniając ich postawę w świetle relacyjnego paradygmatu duchowości można powiedzieć, że nie utracili na trwałe duchowego zadomowienia w Kościele, ale traktują go jako „tygiel” dla rozwoju duchowego, znajdując w nim bezpieczną przystań, a równocześnie przestrzeń do duchowych poszukiwań, czyli ufną bazę (zob. Sandage i in., 2020).

## **5.4. Rewiktyalizacja i wtórna wiktyalizacja w Kościele**

Uznaje się (zob. Spröber i in., 2014; McGraw i in., 2019; Ellis i in., 2022; Durkin i in., 2024; Pereda i in., 2024; Dhirachaikulpanich i in., 2025), że jedną z najgorszych reakcji, z jaką może się spotkać osoba wykorzystana seksualnie jest wtórna wiktyalizacja. Zjawisko to definiuje się jako negatywną reakcję społeczną na pierwotną wiktyalizację (albo jej negatywne konsekwencje społeczne), której osoba wykorzystana seksualnie doświadcza jako dalszego krzywdzenia. Tak więc wtórna wiktyalizacja może być wynikiem (niewłaściwych) reakcji osób lub instytucji, takich jak obwinianie pokrzywdzonego, używanie nieodpowiedniego języka lub niewłaściwe traktowanie. Z analizy danych wynika, że prawie połowa badanych (47,8%), w następstwie ujawnienia przestępstwa doświadczyła wtórnej wiktyalizacji w postaci

niedowierzania temu, co je spotkało ze strony przedstawicieli Kościoła, bagatelizowania ich krzywdy, zrzucania na nie winy (odpowiedzialności) za zaistniałe przestępstwa i oskarżeń o szkodzenie wizerunkowi Kościoła.

#### 5.4.1. Niedowierzanie osobie skrzywdzonej

Jednym z typowych przejawów wtórnej wiktyimizacji jest podważanie wiarygodności historii pokrzywdzonego, pomimo wysłuchania jego relacji i uznania jej za istotną. Czasami jest to wprost komunikowanie o złej pamięci pokrzywdzonej osoby, pomyleniu się, złej interpretacji sprawcy itp. Zdarza się, że osoba wysłuchująca wierzy w realność historii, natomiast stara się sprawcę wybielać powołując się na jego „dobry charakter” lub dobroczynne inicjatywy. Jest to szczególnie popularna reakcja, gdy sprawca jest znany osobie (jest np. kolegą z seminarium, przyjacielem), która wysłuchuje historii pokrzywdzonego. Przykłady takie widzimy w wypowiedziach dwóch badanych:

*Iwona: Yy... no to jest trudny temat, bo pierwsze co jakoś zrobiłam, to było dla mnie wyjście z tematem jakby w kierunku środowiska kościelnego – że tak to nazwę – yyy to na jednej ze spowiedzi powiedziałam jednemu księdzu, ojcu, yyyy, że coś takiego mi się przytrafiło. No i reakcja była trudna dla mnie. Bo jedno z pytań, jakie usłyszałam to to, czy mi się nie pomyliło, czy to nie chodzi o zakochanie? Yyy... no i dla mnie to było takie jakbym w twarz dostała po prostu. Nie wiem, jak się myli przemoc z zakochaniem. Yyy... po czym, okej, powiedział żebym się zastanowiła czy nie zgłosić, że on by tam w sumie to no rekomendowałby żebym zgłosiła, no bo jak to jest jeszcze chłopak, który jest w formacji, to jemu trzeba pomóc.*

*Emilia: No, to ja odczytuję to, że nie wierzą mi, że coś się stało. (...) Też słowa księdza oficjała, że no ja znam tego księdza jeszcze z seminarium, to dobry człowiek, poczciwy itd. no to mi ręce opadają. I sobie myślę: „człowieku, czy ty co drugi dzień byłeś z nim na plebanii? Sam na sam?”*

Badana Emilia dobitnie opisuje skutki, jakie dla jej funkcjonowania emocjonalnego miał kontakt z kurią diecezjalną:

*I w ostatnich dniach wydarzyło się znowu... Tak jakby kontakt z księdzem oficjałem, bo to on tutaj przekazuje te kwestie prawne – każda jego odpowiedź,*

*każdy jego mail był dla mnie trudny. Yyyy wręcz dla mnie szokujący, tak jakby się wszystko odwracało do góry nogami. (...) No nie spodziewałam się takiej formy yyy... jakby to ująć... walki ze mną ze strony kurii, bo wręcz podczas rozmowy z księdzem biskupem narracja była zupełnie inna. A to prawnicy tak jakby... (...) Tak sobie myślę, że to czego my oczekujemy jako osoby pokrzywdzone, to tak naprawdę w Kościele instytucjonalnym za 50... 30–50 lat będzie to w takiej formie, żeby dalej nie krzywdzić tych ludzi. Bo dla mnie, to co robi teraz oficjał i ta cała instytucja, to jest krzywda, kolejna krzywda. Dla mnie rok, ponad rok pracy z tym księdzem to jest trauma, kolejna trauma której doświadczam.*

Równie często zdarzają się sytuacje bronięcia sprawcy przez osoby należące do parafii, w której on urzęduje, blisko związane z Kościołem. Badane Weronika oraz Joanna doświadczyły ze strony świeckich katolików oskarżeń o zmyślanie i kłamstwa:

*Weronika: Jak ta sprawa wyszła to duża ilość takich mocno związanych z Kościołem osób z tej miejscowości mojej, zaczęli wszem i wobec wygłaszać, że ja kłamię, wymyślam, bo chcę zniszczyć księdza... Czy tam jakieś inne bzdury na mnie wymyślali, żeby mnie tylko znieważać. Oczywiście on (sprawca) temu wtórował.*

*Joanna: (...) bardzo dużo dostałam takiego odrzucenia: cynizmu, śmiania się ze mnie yyy... (...) tego oczywiście – co to jest – tego, że to oczywiście moja wina, jakieś takie... no wiadomo. (...) takich komentarzy ludzi z parafii tego księdza, których nie wiem czy ten ksiądz wysyłał, czy oni sami przychodzili. Mimo, że ja nie ujawniam tożsamości tego księdza to oni wszyscy z tej samej miejscowości zaczęli mnie hejtować, mówić, pisać komentarze, że nie wierzą mi, że widzą, że ja kłamię, że coś tam...*

Takie sytuacje doprowadziły do tego, że badane miały poczucie, iż to one powinny się czuć sprawcami, a nie osobami skrzywdzonymi; jednocześnie często czuły się zmarginalizowane i wykluczone ze wspólnoty, do której przecież także należały.

Badany Michał opisuje doświadczenie wtórnej wiktyimizacji w wyniku procesu sądowego oraz kanonicznego:

*No i efekt był taki, że na rozprawie sądowej, składając zeznania musiałem się bronić, jakbym był oskarżonym. I to było do tego stopnia widoczne, że nawet sędzia dwa razy się przejęzyczył i do mnie się zwrócił „per oskarżony” a nie „per świadek”. No to można sobie wyobrazić, jak to wyglądało... Czuję się zawiedziony*

*też w tym względzie, że ja również byłem członkiem Kościoła, nie tylko sprawca. A sprawca dostał wsparcie bardzo duże, ja od Kościoła nie dostałem nic. Przy czym, nie miałem nawet prawa do informacji, tym też jestem rozczarowany, tym, że nie informowano mnie jak kościelne procedury wyglądają. W sumie, żeby cokolwiek się dowiedzieć musiałem osobiście interweniować w Rzymie, u generalnego przełożonego zakonu, do którego należał sprawca.*

Wypowiedź Michała obrazuje stan, w jakim pozostają pokrzywdzeni – są niedostrzegani i traktowani tak, jakby przeszkadzali Kościołowi; napiętnowani dlatego, że domagali się uznania własnej krzywdy i sprawiedliwości.

#### 5.4.2. Zbagatelizowanie sprawy przez przełożonych kościelnych

Kolejnym działaniem, będącym przejawem wtórnej wiktyimizacji pokrzywdzonych jest zbagatelizowanie sprawy przez przełożonych sprawcy. W poniższych wypowiedziach można zauważyć głębokie poczucie zawodu spowodowanego postawą przełożonych sprawcy, ale także doświadczenie bezradności, która dodatkowo pogłębia cierpienie związane z wykorzystaniem seksualnym:

*Magdalena: Znaczy mam na pewno ogromny żal do mojego biskupa, który z tą sprawą, o której mówiłyśmy jakby, wydaje mi się, że nic nie zrobił. (...) Natomiast no mam żal po prostu do biskupa, że z mojego punktu widzenia nic się nie zadziało, chociaż tego nie wiem, bo gdzieś tam była terapia i... No ale ten ksiądz dalej gdzieś tam pełni jakąś funkcję, więc w moim mniemaniu nic z tym nie zrobiono i też nie zrobiono nic w tym kierunku, żeby jakoś ze mną porozmawiać i o pewnych rzeczach mi powiedzieć, ale też nie upominałam się o to, chociaż z drugiej strony myślę, że jeśli była taka sprawa to też sami od siebie powinni choćby napisać jakiegoś maila wyjaśniającego i... i tutaj mam żal, mam na pewno taki duży żal.*

*Michał: A w tym wymiarze ogólnym duże zawiedzenie. I na poziomie przełożonych zakonnych – bo to ten ksiądz był zakonnikiem – którym zgłosiłem sprawę i sprawa została zbagatelizowana i on się w następnym roku dopuścił kolejnego wykorzystania, yyy... i sprawy w sądzie, gdzie miał dwóch bardzo dobrych adwokatów, którzy starali się ze mnie zrobić jakiegoś homoseksualistę, który szukał erotycznych przygód, czy jakąś osobę, może niespełna rozumu, czy zaburzoną emocjonalnie bądź psychicznie, albo oszusta, który przecież świetnie wiedział co*

*się dzieje, a teraz chce pieniędzy. (...) ja to zgłosiłem w 2012 roku i to było 13 lat po fakcie wykorzystania. Tak jak powiedziałem, zostało zlekceważone na tyle, że sprawca dopuścił się wykorzystania kolejnego, w kolejnym roku. Już osoby poniżej 15 roku życia. W związku z tym zainterweniował prokurator, państwo się do tego włączyło i wtedy przełożeni zakonni poszli z prokuratorem na współpracę i dali mu kontakt do mnie.*

Rafał, pracujący wcześniej dla Kościoła opowiada o swoim zderzeniu się z oszustwami i przekrętami, których dopuszczali się duchowni, co w jego przypadku „przeważało szalę” i doprowadziło do porzucenia pracy związanej z Kościołem. Doświadczenie krzywdzącej dla badanego postawy kurii diecezjalnej, w reakcji na zgłoszenie doznanej przemocy seksualnej spowodowało, że badany nie był w stanie dalej uczestniczyć w życiu Kościoła:

*Biskup się oczywiście wtedy (po wysłaniu zgłoszenia) nie odezwał, olał mnie po prostu. Ja już dosyć prac robiłem dla Kościoła, wycofałem się kompletnie z robót dla Kościoła. To przepłaciłem na początku głodem, później musiałem się przebranżowić trochę, ale – powiem tak – mnie od dłuższego czasu męczył skomlący ksiądz, któremu od dłuższego czasu robisz usługę jakąś tam, ramy okien (...), nawet przez konserwatora czasami i teraz osoba duchowna, ucząca cię o moralności, skomle cię, jak tu walnąć państwo polskie na podatek, żeby faktury i VAT-u i tam coś... a później idziesz do konfesjonalu i się spowiadasz, że żeś oszukał państwo polskie, a czasami dodają, że na życzenie księdza (śmiej). (...) Tato dużo pracował na rzecz kościołów, zresztą ja też do zeszłego roku dużo pracowałem dla kościołów, ale to się zmieniło. (...) a ja tutaj jakiejś niechęci takiej naprawdę mocnej no do duchowieństwa to dostałem w zeszłym roku. Wprawdzie – powiem pani tak – tak jak wstecz bym pomyślał o moim praktykowaniu, ale wstecz, znaczy się do wieku nie wiem, dorastania już, młodzieńczym tam, studiów, czy coś takiego yyy, to ja chodziłem do kościoła. Jak chodziłem co tydzień do kościoła, ja w pierwszej ławce prawie że siedziałem w kościele. Tylko jak pamiętam, jak sięgnę po prostu pamięcią yyyy wstecz 10, 20 lat temu – ja w kościele w ogóle nie mówię, nie biorę udziału czynnego jakby we mszy słownie. Dla mnie ksiądz to w ogóle mogłoby nie być, to w ogóle mogliby wziąć z radia puścić... (fragment niezrozumiał) duchownego w ogóle tam nie ma. Ja idę i go tam nie ma po prostu (śmiej).*

*Marta: No natomiast ze strony prowincjała, w momencie, kiedy opowiedziałam mu całą tą historię, no to on mnie zapytał jak wysokiej rekompensaty ja oczekuję, by nikomu o tym nie powiedzieć! No więc, no... w momencie, kiedy ja już tyle przeszłam pracy, żeby wreszcie to mu opowiedzieć, a tu słyszysz coś takiego!*

*Anna: Ja zgłosiłam tą sprawę oczywiście do prowincjała i te pozostałe trzy kobiety też, natomiast no nic nie jest z tym zrobione, poza tym dowiedziałam się dwa tygodnie temu (...), że on został katechetą w szkole podstawowej, więc no... i jakimś administratorem parafii, więc prawdopodobnie jest szykowany na proboszcza też. To jest takie trudne strasznie, że... takie dokrzywdzanie, to jest dosłownie cały czas dokrzywdzanie, to że po tym półtora roku doszłam do siebie w ogóle, przytyłam 6 kilo, wróciłam do siebie, nie wiem... we wszystkich sferach się polepszyło, to w ogóle jest super i mogłoby być naprawdę już dobrze, to czuje się tak dokrzywdzana cały czas (...). Prosiłam o zwrot kosztów za terapię, za leki, parę tysięcy i nawet nic mi nie odpisali na to, więc... to jest takie najgorsze niestety. Mam po prostu obrzydzenie do tego zakonu, a to jest chyba niestety jedyny zakon, jaki jest w ZZ, yyyy... i bardzo w ogóle bliska jest mi ta duchowość Z. Ja po prostu kochałam ten kościół, ja się tam wychowywałam, spędzałam tam godziny przez lata i teraz po prostu mam obrzydzenie do tego miejsca, dosłownie, nie mogę na nich patrzeć.*

Badana Paulina opowiedziała o molestowaniu biskupowi, który był odpowiedzialny za nią, jako osobę (wtedy jeszcze) zakonną. Została wysłuchana, natomiast nie otrzymała żadnej reakcji, żadnego komentarza, przez co poczuła się niezrozumiana. W jej wypowiedzi widzimy również, że biskupa utożsamia z Kościołem, a więc to „Kościół taki jest” – nieempatyczny, niechący pomóc. Skutkuje to generalizacją na całą instytucję religijną:

*Polegało to na tym, że on (biskup) jakby mnie wysłuchał, ale po prostu zero przejęcia, to było takie..., że Kościół po prostu taki jest, że wszędzie tak jest – w pracy tak jest, wszędzie tak jest, i mówię... kurcze... serio? No, więc jakoś tam nie było takiego jakiegoś zrozumienia. No wysłuchanie tak, ale jakby... no zero wejścia w te sytuacje. Więc to było takie zderzenie ze ścianą.*

Badany Rafał postanowił zwrócić się po pomoc do znajomej siostry zakonnej i opowiedział jej o swojej historii. W zamian otrzymał obrazek i zapewnienie o modlitwie. Opowiada również o innych, wtórnie wiktyimizujących reakcjach osób duchownych:

*Ona (siostra zakonna) mi odpisała tam jakiś list, jakiś obrazek mi tam przysłała święty, będzie się za mnie modlić, no bo to tak różnie ludzie się zachowywali, ci duchowni. Jedni uciekali, jedni obwiniali, jedni zapewniali, że się pomodlą w święty obrazek i do przodu, nie?*

W kolejnych etapach wywiadu, Rafał opowiada o reakcji kurii diecezjalnej na jego zgłoszenie oraz pytania o proces księdza-sprawcy. Na szereg maili nie otrzymuje odpowiedzi lub te odpowiedzi są wymijające:

*XYZ był biskupem, poszedł na emeryturę, no i generalnie pamiętam ten mail, bo myśmy tam trochę pokorespondowali. Pamiętam mail delegata, mniej więcej był treści takiej, że tam była jakaś sprawa, ale on był nieczynnym księdzem, a w ogóle on tam nic tam nie pamięta, bo on wtedy nie był delegatem, a tak właściwie co ja... – mniej więcej w takim sensie to brzmiało dla mnie, nie? – co ja od nich chcę, przecież dostałem terapię, to powinienem być zadowolony (...) Ale nie, ja muszę mieć to wyjaśnione, ja tu nie będę się bawić w prezenty. No bo jak to ma tak funkcjonować, że oni to po to dają, żeby ci ludzie siedzieli cicho – „dostałeś terapię, to co ty jeszcze chcesz”, nie? (śmiech). No to jak to ma tak działać to lepiej niech to rozwiążą w ogóle i niech lepiej tego nie robią. Bo krzywdę robią, krzywdę!*

Michał z kolei opisuje walkę o to, aby otrzymać od wspólnoty zakonnej, z której pochodził sprawca, przeprosiny oraz zwrot kosztów terapii. Brak reakcji przełożonych w Polsce spowodował, że badany zwrócił się do generalnego przełożonego zakonu, co dopiero przyniosło spodziewany efekt. Taką postawę odebrał jako niechęć Kościoła do przeproszenia go i konieczność wymuszania właściwej reakcji, a więc tak naprawdę wrogość w stosunku do niego, jako osoby pokrzywdzonej:

*Ponieważ, kiedy potrzebowałem pomocy, nie otrzymałem jej od Kościoła. Ja raczej byłem zniechęcany i przez duchownych i przez innych, żeby się tą sprawą zająć, żeby ją zgłaszać, żeby walczyć (...) W tym liście do generała zakonu napisałem, że domagam się symbolicznego odszkodowania, domagam się oficjalnych przeprosin. I on to skierował niżej do prowincji zakonnej w Polsce i otrzymałem za któryś razem to, o co prosiłem. Ale to nie było wyjście z ich strony, tylko z mojej. Takie wymuszone, wyszarpane. A odszkodowanie, w sensie zwrotu kosztów psychoterapii poniesionej, plus otrzymałem pod warunkiem, że napiszę im na piśmie, że niczego już od nich nie będę chciał. (...) Więc takie na zasadzie „odczep się od nas, odejść”.*

### 5.4.3. Ostracyzm oraz zrzucenie winy na osobę skrzywdzoną przez innych duchownych czy osoby zakonne

Badana Ada była osobą bardzo związaną z Kościołem. Jeszcze przed ujawnieniem wykorzystania miała wiele bliskich relacji z księżmi ze zgromadzenia sprawcy. Po ujawnieniu jednak postawa tych księży do niej radykalnie się zmieniła, przestali się do niej odzywać:

*Znaczy takim przełomowym momentem był moment zgłoszenia sprawy. No bo przez to, że ja przez te 8 lat, ja faktycznie angażowałam się we wszystko co się dało, i ja po prostu w ogóle przez społeczeństwo byłam odbierana jako taka kościółkowa dziewczyna, która nic innego nie robi, tylko siedzi w kościele. I znałam tak naprawdę pół prowincji tych księży, i w momencie, kiedy zgłosiłam sprawę – jak normalnie księża gdzieś tam byli naturalnym jakimś kontaktem, może nie codziennym, ale częstym, że zawsze ktoś tam dzwonił, pytał co tam u mnie słychać. Też przychodzili do nas do domu – tak w momencie, kiedy zgłosiłam sprawę, wyszło na to, że moja mama miała rację zawsze, kiedy mówiła, że „swój swego zawsze broni”. Yyy i doszliśmy do momentu, kiedy księża się po prostu do mnie nie odzywają, nawet nie odpowiadają na „Szczęść Boże” bo wydałam jednego z nich.*

Badacz: *Aha, czyli jako zdrajcę panią traktują, w taki sposób?*

– *Tak, tak. I jest naprawdę dwóch, trzech księży, którzy do dzisiaj ze mną rozmawiają i wiedzą o wszystkim. A cała reszta trzyma mnie bardzo na dystans i w ogóle jak przychodzę do... w ogóle miałam przez długi czas, że nie chodziłam do tego kościoła, który... no ich tak jakby, pod ich władzą, (...) dopiero potem zaczęłam chodzić po wszystkich kościołach w Krakowie, żeby po prostu uczestniczyć w innych mszach, bo nie byłam w stanie wejść do tego kościoła. No a teraz jest tak, że nawet jak tam idę no to księża raczej odwracają wzrok, albo gdzieś tam gruchną „szczęść Boże” no bo już minęło 2 lata (od zgłoszenia), no to muszą. Ale doszłam do takiego momentu, że może nawet dobrze, że to było przykro... w momencie, kiedy... w tamtym roku był taki kluczowy moment. Że poczułam się strasznie niechciana w Kościele, po raz pierwszy, gdzie Kościół był zawsze takim pierwszym i do którego chciałam chodzić, ale po prostu księża dali znać, że „ciebie tu nie chcemy”.*

*Anna: Jeszcze raz była taka sytuacja, że byłam u gwardiana w tej parafii, powiedziałam mu, że on pewnie wie, że jest takie zgłoszenie na tego ojca i że chciałam mu powiedzieć, że to ja jestem tą osobą, która to zgłosiła. Gwardian był takim bliskim znajomym też mojej rodziny, moim i on do mnie, że „no w sumie wiem, że było takie zgłoszenie, ale ja w sumie nie chcę wypytować, bo po pierwsze to ani mnie to nie interesuje, ani nie chcę też być ciekawski” – dosłownie mi tak powiedział... i... więc po prostu na każdym kroku takie pokazywanie ci, że „ostałaś*

*wykorzystana, byłaś molestowana, no i co z tego? Kogo to obchodzi? Są ważniejsze sprawy”.*

Poniżej zacytowana Paulina, która była przez jakiś czas w zakonie, opowiada o reakcji przełożonej na ujawnienie molestowania oraz tego, jak to na nią wpłynęło. Badana uważała, że przełożona obwiniając ją ma rację:

*Badacz: A wracając jeszcze do Pani historii u sióstr. Kiedy Pani ujawniła to, co się dzieje siostrze przełożonej, czy tam też innym siostrom, jak się Pani poczuła po tej reakcji?*

*– Yyy na początku ja poczułam się winna, kiedy spotkałam się z taką reakcją i wyszłam z tej rozmowy przekonana, że ona ma rację po prostu i rzeczywiście, faktycznie to jest moja wina i że ja w ogóle mam jakby czelność... byłam na siebie zła, że ja w ogóle powiedziałam o tym.*

Pokrzywdzone osoby w związku z przeżywanym poczuciem winy, a jednocześnie będąc osobami silnie religijnymi, w naturalny dla nich sposób postanawiają pójść z problemem do spowiedzi. Niekiedy takie praktyki są dla badanych oczyszczające, z samego faktu wyznania komuś tajemnicy. Problem natomiast pogłębia się, gdy pokrzywdzona osoba otrzymuje rozgrzeszenie lub doświadcza minimalizowania jej doświadczeń:

*Weronika: To moje poczucie winy i totalnego nierozumienia co się stało wywołało taki przymus, że się przecież muszę wypowiadać. Pamiętam, że poszłam do jakiegoś młodego księdza na jakimś zjeździe młodzieżowym i mu opowiedziałam jak umiałam co tam się stało. A on na to „a jakoś twoje ciało na to zareagowało? Byłaś podniecona?” Mnie to zamurowało wtedy... iii... powiedziałam – pamiętam – że „nie, nie”, żeby skończyć temat aaaa... no to nie była prawda, ale nie umiałam mu powiedzieć, że fizycznie zareagowało moje ciało tak, ale jakbym się przyznała to... i tak miałam poczucie, że patrzy na mnie z pogardą ten ksiądz. No i w zasadzie po spowiedzi czułam się jeszcze gorzej.*

Badany Rafał opowiadał o sytuacji, kiedy w trakcie spowiedzi, mówiąc o wykorzystywaniu seksualnym przez księdza, doświadczył zrzućcia odpowiedzialności na niego samego. Mając silnie zinternalizowany szacunek do księdza jako autorytetu duchowego, poczuł się

obwiniony również przez Boga. W konsekwencji Rafał był przekonany, że to sam Bóg go obwinia, a cała odpowiedzialność rzeczywiście spoczywa na jego barkach:

*(...) gdzie w konfesjonale powiedziałem o tym księdzu (...) no i wie pani, jeżeli tutaj ktoś mówi, że Bóg tam rozgrzesza i kurczę tam w tym konfesjonale sam Stwórca siedzi i wysłuchuje, a tu mi ksiądz mówi, że „to chyba twoja wina, bo może go sprowokowałeś”, nie? No to mi się kurde lekko poprzestawiało (śmiech). (...) Skoro Bóg tam (na spowiedzi) mówi no to Bóg mnie obwiniał za to, nie? (...) tak się poczułem, że nie mogłem wstać z klęcznika (śmiech), no po prostu paraliż mnie złapał, naprawdę! Ja to pamiętam jak dzisiaj, a to było 20 kurczę, 22–23 lata temu.*

W kontekście wtórnej wiktyimizacji, kiedy czyni to biskup bądź inny duchowny czy osoba zakonna, sprawcą staje się już nie tyle jeden człowiek, ale cała instytucja czy wspólnota. Niektórzy badani – jak było to już omawiane przy okazji poczucia winy – internalizują zrzućenie na nich odpowiedzialności, co jest szczególnie niebezpieczne, powoduje bowiem przekonanie o potępieniu przez Boga, nienawiść do siebie, zniekształca obraz sytuacji, a co za tym idzie, pociąga za sobą poważne konsekwencje psychiczne i duchowe. Osoby wykorzystane seksualnie często mają poczucie wstydu, czują się winne i nieczyste (zob. Blakemore i in., 2017; PKDP, 2023). Po pierwsze, pokrzywdzeni nie mają wtedy szansy otrzymać sprawiedliwego procesu, a co za tym idzie, nie mają też szansy na realne zadośćuczynienie, ich doświadczenie zostaje też w pewnym stopniu unieważnione, zminimalizowane. Po drugie, sprawca ma poczucie bezkarności i przestrzeń do dalszego popełniania przestępstwa, a więc narażane na jego działanie są kolejne osoby, z którymi się spotyka i pracuje. Wszystkie powyższe reakcje na ujawnienie wykorzystania są w różnym stopniu dla pokrzywdzonych bolesne, w zależności od tego, jak trudne było ich doświadczenie, wcześniejszych zasobów, wsparcia, które posiadają itd. Jednak wszystkie takie niewłaściwe reakcje na ujawnienie wykorzystania przez duchownych, niewątpliwie pozostawiają poważne skutki psychiczne i duchowe – na co wskazują wypowiedzi respondentów.

#### 5.4.4. Powtórne wykorzystanie seksualne przy okazji ujawniania sprawy lub w efekcie pozyskania wiedzy o niej

Najrzadziej zdarzającą się w przypadku naszych badanych, ale niestety najboleśniejszą formą doznanej krzywdy była powtórna wiktymizacja. Chodzi tutaj o „wykorzystywanie lub napaść seksualną, które następują po pierwotnym akcie wykorzystywania lub napaści seksualnej, popełnione przez innego sprawcę niż pierwotna wiktymizacja” (Stathopoulos, 2014, s. 2).

W przypadku naszych badanych miała miejsce, gdy osoba wykorzystana ujawniała takie zdarzenie innemu duchownemu czy duchownym, szukając u niego/nich pomocy lub gdy oni posiadali już o niej tę wiedzę. W badanej grupie tego typu rewiktymizacji doświadczyły cztery kobiety (17,39%).

Badana Magdalena opisuje, że księża z jej diecezji znali jej historię i intencjonalnie wchodzili z nią w relacje seksualne, mając świadomość, że już była wykorzystana, a więc jest osobą potencjalnie łatwą do uwiedzenia i ponownego wykorzystania:

*Znaczy, ja dużo wiem o księżach, tak po prostu od podszewki, że tak powiem. W takim znaczeniu, prze te wydarzenia i też przez kontakty i to, że gdzieś tam ja się przewijałam – Boże strasznie to brzmi – przez te plebanie, wikarówki yy... ja potem rozmawiałam też z panią psycholog, która też mi uświadomiła, że jest to taki proceder przekazywania sobie po prostu osoby i też trochę się tak czułam i też później zobaczyłam, że...(...) że to też tak było, że jakby uderzano we mnie, bo... a wszyscy ci księża, z którymi jakby no też były te epizody różne, to też wiedzieli o tym, że byłam wykorzystywana w dzieciństwie.*

Emilia opisuje przełamanie się i sięgnięcie po pomoc do jednego z księży. Badana, w wieku 13 lat obdarzyła go dużym zaufaniem i opowiedziała mu o historii z księdzem, który ją wykorzystał. W życiu dorosłym ten sam ksiądz stał się jej pracodawcą i również ją wykorzystał seksualnie:

*Dalej po prostu szukałam w tym Kościele pomocy. I ksiądz, który... nie ten, któremu powiedziałam, był jeszcze inny ksiądz z ... pobliskiego miasta, gdzie szukałam też pomocy wcześniej, będąc w gimnazjum. Poznałam go, wtedy w takim*

*znaczeniu, że pomyślałam sobie... stanęłam pomiędzy kościołem a plebanią w maju, właśnie 3 maja, jak miałam 15... 15 lat. I pomyślałam „jaki ksiądz pierwszy pójdzie, to poproszę go o rozmowę”. I to był ksiądz, który jest obecnie moim proboszczem i który mnie skrzywdził w życiu dorosłym... (płacz).*

Badana Iga w dzieciństwie padła ofiarą wykorzystania seksualnego. Nie opowiedziała tego nikomu, aż do relacji z księdzem w wieku 15 lat, któremu bardzo zaufała i zdecydowała się z tego zwierzyć. Duchowny ten od tego momentu również zaczął ją seksualnie wykorzystywać:

*To jest sytuacja, w której dużo trudniej... Jeśli np. byś szła ulicą i ktoś by cię zaatakował, to prawdopodobnie jakby od razu zareagujesz, będziesz krzyczeć i w ogóle. A w momencie, kiedy ktoś tworzy z tobą tak ciepłą więź, że cię wysłuchuje... Ja np. opowiedziała mojemu (...) oprawcy o sytuacjach wykorzystania seksualnego, których doświadczyłam wcześniej, jako dziecko i jako nastolatka. I w zasadzie w tym momencie zaczęły się dziać między nami rzeczy, które się nie powinny zdarzyć. (...) ja byłam nastolatką, nastolatką z kompleksami, z problemami i on się stał jakby jedyną osobą, z którą rozmawiałam o takich tak naprawdę dużych problemach.*

W przypadku owych czterech badanych, u jednej z nich wykorzystanie seksualne przez duchownych miało miejsce gdy była pełnoletnia, ale w dzieciństwie była ofiarą kazirodztwa. Oprócz niej, jeszcze trzy inne badane zanim zostały wykorzystane przez księży były wykorzystane seksualnie w dzieciństwie. Jedna przez sąsiada, druga przez dwóch różnych członków najbliższej rodziny, trzecia natomiast nie ujawniła kim był sprawca. Spośród tych czterech kobiet, trzy zostały wykorzystane wielokrotnie przez duchownych – jedna przez dwóch księży, a dwie pozostałe przez jednego. Trzecia została wykorzystana jeden raz przez jednego duchownego. Trzy z tych badanych ujawniły w wywiadach, że weszły w relację z duchownymi w nadziei na uzyskanie pomocy w uporaniu się ze skutkami pierwotnego wykorzystywania. Dwie z nich były wtedy małoletnie, jedna była już dorosła, można zatem powiedzieć, że ostatnia badana była osobą dorosłą bezbronną.

W świetle danych z badań (zob. Spröber i in., 2014; Pereda i Segura, 2021; Pereda i in., 2025) wykorzystanie seksualne w dzieciństwie jest wysokim czynnikiem ryzyka rewiktymizacyjnego, a na zaistnienie

powtórnego wykorzystania seksualnego ze strony duchownych ma wpływ interakcja podatności psychicznej z zależnością strukturalną.

## 5.5. Negatywne skutki instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele

Negatywne skutki instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele, badani opisywali wskazując na ból/cierpienie duchowe oraz trudności w praktykowaniu religijności czy duchowości. W pierwszym przypadku, akcent był położony na reakcję emocjonalną na doznane zło, w drugim – na zmaganie się z jego konsekwencjami.

### 5.5.1. Trauma religijno-duchowa

*Beata: Wyglądało to tak, że przez długi, długi naprawdę czas (...) im bardziej się tak jakby próbowałam zaangażować w swojej parafii, w kościele właśnie to... czy w ogóle jakąś swoją duchowość tam poszerzać i pogłębiać to był problem. Im bardziej chciałam się rozwijać, tym większy był problem i kończyło się to tak, że na przykład nie byłam w stanie iść do kościoła, musiałam wypić alkohol, żeby pójść. Musiałam się napić, bo inaczej nie byłam w stanie w ogóle jakby przekroczyć tego progu, nie? Nie wiedziałam, że to, co się dzieje, to tam, to są po prostu lęki takie, nie? Że mam takie też takie flashbacki, że to powraca, różne rzeczy wracają, yyy... No i po prostu sobie radziłam wtedy w ten sposób, nie? Yy, to też było potem takie błędne koło, ale jakby, no nie mogłam znaleźć... tak bardzo chciałam być blisko tam w tym kościele też. No jakby, no sama wiara jest bardzo ważna, ale dla mnie też było ważne to żeby w kościele, nie? No właśnie to mi tak ciążyło, bo ja nie potrafiłam tam być, patrzeć na księży ubranych w sutanny, to wszystko było takie obciążające strasznie, nie?*

*(...) Też tak pamiętam, że zazwyczaj jak mieliśmy iść np. do kościoła całą rodziną – i to też jest takie istotne, ja to odkryłam dopiero po nastu latach – yyy to ja byłam tak wściekła, tak zła, ja przeklinałam tutaj w domu, właściwie nie wiedziałam co się ze mną dzieje, nie? Bo ja się po prostu bałam tam iść, bo to znowu do mnie wracało. Ja nie miałam zielonego pojęcia, że to, co się dzieje ze mną w niedzielę od samego rana to to jest to, że ja się gdzieś tam już boję, że mi się coś tam pewnie przypomni. Ja w ogóle z tym nie żyłam, nie miałam tego poukładanego, więc to wszystko było ciężko tak... (...) dopiero po wielu, wielu latach jakby yyy...*

*gdzieś tam na spowiedzi to powiedziałem już będąc mamą, mając tego męża dopiero zaczęłam o tym mówić, bo to jakby było tak schowane, to nawet nie że to jakoś zataiłam specjalnie, tylko po prostu taka trauma gdzieś tam pochowana i...*

Badacz: *W sensie o wykorzystaniu tak, o tym, co się działo?*

Beata: *Tak tak, i to jakby, yyy nigdy gdzieś tam wcześniej nie mówiłam nie? Ale, yy jeżeli...*

Emilia: *Tak sobie myślę, że to czego my oczekujemy jako osoby pokrzywdzone, to tak naprawdę w Kościele instytucjonalnym za 50... 30–50 lat będzie to w takiej formie, żeby dalej nie krzywdzić tych ludzi. Bo dla mnie, to co robi teraz oficjał i ta cała instytucja, to jest krzywda, kolejna krzywda. Dla mnie rok, ponad rok pracy z tym księdzem to jest trauma, kolejna trauma której doświadczam.*

Michał: (...) *Więc w tym sensie znalazł się jeden ksiądz, który mi pomógł. Tyle, że nie pomógł mi jakby wyjść z traumy i to przepracować, czy jakby otworzył się na tyle na mnie, że mógłbym mu o tym opowiedzieć, to nie znalazłem takiego księdza.*

Marta: *Był taki moment, że byłam zła. Myślę, że to jest w każdym problemie, który przeżywamy, to gdzieś tam ten element złości na Pana Boga się pojawia. Yyyy no ja to cały czas teraz porównuję do tego poronienia mojego, bo to była, myślę równie wielka trauma dla mnie. I też bardzo długo byłam na Niego zła, dlaczego On pozwolił na coś takiego. Zwłaszcza, że to kolejny raz była sytuacja, która rani nie tylko mnie, ale też i ZZZ (mąż) bardzo zraniła.*

Weronika: *To było, odkąd pamiętam jako dziecko, bardzo tego wtedy potrzebowałam i później jako nastolatka i młoda dorosła też. To wykorzystanie przez księdza zatrzęsło moją duchowością, jakby w jakiś sposób ją straumatyzowało, ale to wykorzystanie to nie było jedyne, wcześniej też miałam takie doświadczenia w rodzinie. Jako dziecko zwracałam się do Boga z poczuciem wstydu i grzechu, bo myślałam, że to mój grzech, nieczystość itd... w pewnym sensie można powiedzieć, że wszystkie te krzywdy seksualne poraniły głęboko i to religijno-duchową moją sferę i w później – w konfrontacji już z instytucją Kościoła – ją ostatecznie zniszczyło.*

## 5.5.2. Krzywda religijno-duchowa

Badacz: *Jak pani wtedy się czuła duchowo, co się działo wtedy?*

Anna: *Byłam wrakiem po prostu, to był dramat. To był najgorszy czas mojego życia i to była chyba największa krzywda jakiej doznałam. Nie taka nawet fizyczna... fizycznie on gdzieś przekraczał te granice cały czas, ale nic nie było takie*

*wbrew mnie, jak mówiłam „stop” to on się zatrzymywał. Też z każdym spotkaniem próbował coraz bardziej tą granicę przekraczać.*

*Badacz: Jak pan na to wszystko patrzy?*

*Michał: Przede wszystkim z poczuciem doznania ogromnej krzywdy i rozczarowania. Rozczarowanie jest potężne, zarówno Kościołem w tym wymiarze klerykalnym, jak i świeckim. Ponieważ, kiedy potrzebowałem pomocy, nie otrzymałem jej od Kościoła. Ja raczej byłem zniechęcany i przez duchownych i przez innych, żeby się tą sprawą zająć, żeby ją zgłaszać, żeby walczyć.*

*Emilia: Jako 13-latka to się kształtuje też tą sferę seksualną i to spojrzenie na to wszystko, no i yyy... we mnie i w dzieciństwie i teraz pojawia się taki mechanizm obronny, że skoro oni tak robią, tzn., że oni wiedzą co robią i tak jakby może to coś na zasadzie syndromu sztokholmskiego, żeby mniej bolało, to ja po prostu myślałam, że ja tych księży kocham. I to we mnie powodowało jakby większą krzywdę pod względem takim duchowym, że ja kocham księdza! To jest niewyobrażalne! Przecież ja jestem po prostu najgorszą kobietą!*

### 5.5.3. Kryzysy religijno-duchowe

*Emilia: Yyy, były kryzysy. Był taki bunt, yyy takie niezrozumienie, nie? Że skoro jestem wierząca, skoro bardzo mi zależy na relacji z Panem Bogiem, to dlaczego cały czas yyy... wpadam w sidła krzywdy doświadczanej w Kościele?*

*Paulina: No w związku też z tym doświadczeniem u siostr, no był taki czas, kiedy zarzuciłam zupełnie jakieś życie religijne (...).*

*Krzysztof: Tą miłość, którą rzekomo przekazuje Kościół, rzekomo posługując się Ewangelią, no to ta miłość niewielkie miała dla mnie znaczenie, zauważyłem dopiero wtedy, kiedy, tak jak powiedziałem, nastąpił przełom, że miłość to jest coś więcej niż pójście do kościoła czy danie mamie kwiatka, no to tak to wyglądało... I tak to się zmieniało na przestrzeni lat i wydaje mi się, że te wydarzenia z dzieciństwa miały na to duży wpływ, tym bardziej że przez te 20 lat ja tego w ogóle nie rozumiałem. Dopiero w momencie, kiedy przyszedł ten przełom, powoli zaczęłam to wszystko rozważać, trawić, analizować, to od tego momentu zaczęło mi to wszystko nie grać i jakoś tak uwziąłem się w tym nieświadomie i jest mi z tym dobrze. (...) Niestety te wszystkie wydarzenia, które miały miejsce w moim życiu spowodowały to, że postrzeganie Boga, nawiązanie z Bogiem relacji było w wielu momentach niechciane.*

Paweł: Wydaje mi się, że na to, że ileś tam lat temu najpierw straciłem jakby zaufanie do samej instytucji Kościoła, a później wiarę, to jest bardziej coś takiego, że no to co się dzieje ogólnie na co dzień, prawda? (...) Postawa samego Kościoła dużo zmieniła w tym, jak ja zacząłem postrzegać wiarę, jak straciłem tę wiarę, jak zacząłem postrzegać Boga i straciłem wiarę w Boga (...)!

Weronika: Przez jakieś ok. 10 lat już po tych doświadczeniach z księdzem bardzo się starałam znaleźć swoje miejsce w Kościele i w ogóle ten mój kontakt z Bogiem. Chodziłam co tydzień do spowiedzi, bo ciągle się czułam winna, że to przecież mój jakiś grzech seksualny, że to mój problem. Przez te lata zawsze w tych kolejkach do konfesjonatów słabo mi się robiło, raz zemdlałam przy spowiedzi. Teraz wiem, że to było po prostu wbrew mnie, że mnie ci księża przerażali tam za tymi kratkami. Ten Bóg był dla mnie cały czas taki, jakby po tym wykorzystaniu mnie po prostu skreślił. A później to jak się zetknęłam z biskupami, to dla mnie już umarło w ogóle. Poczulałam, że oni mnie zmarginalizowali, a że Bóg dla mnie był bardzo bezpośrednio tym samym... taki połączony z Kościołem, to oczywiście, że Bóg mnie wykluczył, że jestem dla Niego nieistotna.

(...) Trudno mi to jakoś konkretnie zebrać, ale..., że jestem aktualnie niewierząca to efekt wielu lat starań wierzenia w Boga, który niby jest dobry i mu zależy. No doszłam do tego, że to bzdura. Jeżeli Kościół to wspólnota Boga na ziemi, no to od takiego Boga chcę być jak najdalej. Przez wiele lat próbowałam uwierzyć w chrześcijański przekaz, wielokrotnie czytając Pismo Święte, chrześcijańskich filozofów i tych niechrześcijańskich. I no, biorąc pod uwagę moje doświadczenia z księżmi i przemoc jakiej doznałam od ludzi, którzy są katolikami, to niestety nie potrafię uwierzyć, że Bóg istnieje. Zresztą... to nawet nie tylko to, ale całość nauczania chrześcijańskiego i innych religii dla mnie opiera się na wymysłach ludzi, często na ich jakichś problemach psychicznych i potrzebie sensu, żeby życie miało jakiś sens to fajnie jest wierzyć, bo jest wygodniej wtedy, życie nie jest puste... To mnie niestety nie przekonuje. Nie chcę wierzyć w kłamstwo, bo tak jest wygodniej. (...) Z Kościoła mentalnie i duchowo odeszłam już dawno, choć czułam się z niego wykluczona już w trakcie procesu i wcześniej. Jestem przed podpisaniem apostazji, ale jak podjęłam decyzję, że chcę to zrobić, poczułam wolność i mega ulgę.

U Rafała można zauważyć aktualnie postępujące wątpliwości związane z wiarą:

Badacz: Czy pan jest wierzący w tym momencie?

– Hmh... no myślę, że jestem... jeszcze, no jestem. Wie pani, słabo to wygląda u mnie jak ktoś się spodziewa, że leżę krzyżem co wieczór, nie wiem – modłę się tam i praktykuję jakoś, ale powiedzmy, że jestem wierzący.

Podobne wątpliwości wyraża Joanna:

*(...) szczerze mówiąc mam takie poczucie, że nie wiem tak naprawdę, czy Bóg istnieje czy nie istnieje.*

Michał natomiast nie wierzy w prawdy wiary głoszone przez Kościół katolicki:

*(...) z dużym naciskiem na to, że (jestem) wątpiący i niewierzący jednakowo mocno we wszystkie prawdy wiary, które w moim Kościele są podawane do wierzenia. W niektóre bardziej.*

#### 5.3.4. Zmagania religijno-duchowe

*Beata: Co prawda, ja na przykład nie chodzę do swojej parafii, jeżdżę tam, gdzie jest ten ksiądz, mój przewodnik duchowy (...), bo ja wiem, że no tutaj w swoje parafii ja nie będę zrozumiana, proboszcz szczególnie tam o takich rzeczach to... no nie ma nic takiego, nie? Też kiedyś próbowałam o coś go zapytać, yy... no bo jest mi jakby też źle z tym, że nie jestem w swojej parafii, że jakoś tam się nie angażuję bardziej, a bym chciała po prostu...*

*Dominika: Z mojej strony to tak wygląda, że czasem właśnie gdzieś wolę jakąś tam ucieczkę, nie wiem hmm... nieobecność. Ale wiem, że to jest jakby z mojej strony, to nie mam takiej wątpliwości, że gdzieś jestem zostawiona, że gdzieś jestem sama, nie. Yyy natomiast czasem mnie to przerasta, albo nie potrafię, albo nie umiem się odnaleźć i gdzieś chowam, może tak bardziej.*

*Ada: Ale tak to zerwałam wszystkie kontakty (z duchownymi) i nie chcę się w ogóle... zresztą też przestałam chodzić na jakieś duszpasterstwa akademickie, się też angażować, bo... no... nie chcę. We wspólnocie chcę być. I to jest świadoma decyzja. Jako Kościół... jestem świadoma tego, że gdybym nie miała stałego spowiednika, to w trakcie procesu, nie chodziłabym do kościoła. Przez to jak wyglądał cały ten proces i .... To było trochę niezręczne dla mnie, że mój proces zbiegł się ze wszystkimi medialnymi sprawami, kiedy ja po prostu słuchałam wypowiedzi różnych osób z Kościoła i władz kościelnych, wypowiedzi jak oni to postrzegają i... zwątpiłam trochę. I jest dużo rzeczy, w których ja się po prostu nie zgadzam z Kościołem i które gdzieś tam mnie trzymają na dystans.*

*Iwona: Hmm... bo to jest tak, że w którymś momencie stwierdziłam, że jeśli mam być szczerą ze sobą, to zadałam sobie pytanie „gdzie ja siebie widzę w tym*

*momencie w Kościele”, „jak ja to widzę? Gdzie w ogóle ja jestem, co się dzieje?” I pozwoliłam sobie też na to, żeby przez jakiś czas nie mieć odpowiedzi na to pytanie. W ostatnim czasie, czyli to jest kwestia dwóch tygodni, mam poczucie, że jakby ze coś ruszyło na plus. Udało mi się wyjść, jakby zrobić sobie „okienko” na czas z Panem Bogiem, yyy w ciągu dnia, taki, że to trwało kilka godzin, żeby pozwolić sobie spróbować się pomodlić tak, jak to czuję, tak właśnie powiedzieć, jak się czuję, do Niego, nie? Yyy, czyli tak jak kiedyś. Hmmm... i jest to dla mnie ważne, że coś drgnęło, bo mam takie poczucie już – tak jak mówiłam – że bardzo za Nim tęsknię i mam poczucie, że jakoś już chcę wrócić, trochę nie wiem jak, bo nie mogę udawać, że to się nie wydarzyło.*

*Krzysztof: I gdzieś to w mojej głowie jest układane i gdzieś tam jest przepracowywane z dnia na dzień. Ale no mówię, nie wszystko da się od razu przepracować, w jeden dzień czy w jeden miesiąc zmienić. Gdzieś tam u mnie jeszcze, jeszcze się zmienia. Ale powstał taki bunt i właśnie w tym momencie, kiedy zdecydowałem, że powiem komuś o tym, co się wydarzyło w dzieciństwie no to nastąpił taki bunt, od tego momentu przestałem chodzić do kościoła, brać udział nie wiem, w sakramentach, w jakichś tam mszach wielkanocnych, bożonarodzeniowych. Totalnie się od tego się odciąłem i zauważyłem, że ten moment też stał się dla mnie przełomowy. Stałem się zupełnie innym człowiekiem.*

*Rafał: Tak mi się poodwracało po prostu, wie pani, że od zeszłego roku nie byłem do spowiedzi. Nie będę chodził po prostu gdzieś... moja ostatnia spowiedź była, powiedzmy, yyy przez tamten rok, no to przed pandemią krótko jakiś czas byłem u spowiedzi i to była ostatnia spowiedź, gdzie poszedłem, kolejka była. No miałem jakieś tam ciężkie powiedzmy... to ta psychoterapia się ciągnęła, ta sprawa, pod tym kątem. Nie? Jakiś taki człowiek skruszony chodził, nie? Idę do spowiedzi, była kolejka, (ksiądz) nie dał rady, no ale przyjdzie po mszy. No to poczekałem po tej mszy, no to idę, podchodzę do tego konfesjonatu, a on „tylko żwawo, bo się spieszę!” (śmiech) No to jakoś wie pani, powiedziałem, co miałem powiedzieć, poszedłem dalej, nie? Ale to po prostu... no nie wiem... po prostu... nie chodzę, nie chodzę do komunii, nie będzie mnie dotykał, nie będzie mnie słuchał, po prostu no odciąłem się totalnie. Mam teraz przez to nieprzyjemności w domu, bo przechodzę po prostu ewangelizację w połączeniu z krucjatą, nie? (śmiech)*

*Iwona: mam problem z chodzeniem na Msze, a już kosmiczny problem mam ze spowiedzią.*

*Emilia: (Jak się czuje, kiedy przychodzi do kościoła) Ciężko, bardzo ciężko.*

*Joanna: (...) Hmm nie wiem... znaczy ja szczerze mówiąc coraz bardziej... coraz mniej staram się myśleć jakby o Kościele jako o Kościele, bo od filmu Sekielskiego*

*nie jestem w stanie chodzić jakby na msze w niedziele np., nie? (...) Bardziej ja zastanawiając się czy chcę zostać w Kościele, ja nie chcę, nie wiem np. dokonać apostazji, bo nie mam takiej potrzeby. Dlatego, że raz, że mam nadzieję na to, że sytuacja w tym Kościele polskim się zmieni, że minie ileś lat i to się zmieni. I wtedy nie będę musiała na powrót brać chrztu, no nie? Bo jakby no... po prostu jakoś to przeczekać. Chociaż to jest pewnie złudna nadzieja, ale przede wszystkim mi po prostu zależy na innych osobach, które także doświadczyły przemocy psychicznej, tudzież fizycznej, tudzież seksualnej w Kościele.*

Łukasz odnosi się z dystansem do doktryn kościelnych, do przekazywanych przez Kościół zwyczajów, chociaż wciąż podkreśla swoją przynależność do Kościoła:

*Mianowicie nie przynależę do Kościoła katolickiego, natomiast nie jestem człowiekiem, który traktowałby wszystkie dogmaty czy wszystkie reguły, mmm... katolickie jako obligatoryjne, raczej przeciwnie, staram się patrzeć na to z dystansem, dlatego, że mam też świadomość, kulturowo, naszego wyznania, skąd wzięły się poszczególne święta, czy jak wyglądała historia Żydów, jak wyglądała później historia Kościoła jako takiego, skąd się wziął Kościół katolicki jako taki.*

Jedna z badanych deklarowała chęć odejścia z Kościoła, tłumacząc, że do kościoła chodzi tylko z obowiązku, choć widoczne jest to, że trudno jej takiego odejścia dokonać:

*Agata: (chodzę do kościoła) z obowiązku, dokładnie tak. Nie jakoś z wiary czy coś, z obowiązku. (...) najchętniej bym – tak jak mówię – odeszła.*

Badany Michał tłumaczy, że w sensie formalnym nie mógłby odejść z Kościoła i nie ma też takiej wewnętrznej potrzeby. Na piedestale stawia swoją wiarę w Boga, na której koncentruje się o wiele bardziej niż na Kościele:

*Jak by to powiedzieć... w sensie teologicznym i w polskiej praktyce, Kościoła opuścić nie można. Można by to zrobić gdybym wykazał, że mój chrzest był nieważny. No to wtedy bym nie był w Kościele. A tu można opuścić Kościół na takich warunkach, na jakie Kościół pozwala, a na to nie mam ochoty. Nie zamierzam żadnych formalnych aktów odejścia czy posłuszeństwa składać. Tym bardziej, że nawet ci, którzy są przez Kościół ekskomunikowani, a także ci którzy sami dokonują apostazji, nadal figurują w kościelnych kartotekach jako katolicy, tylko z zaznaczeniem,*

*że to są tacy katolicy zbuntowani, którzy wyparli się wiary w Chrystusa, a mi o to nie chodzi. Nie zamierzam się wypierać wiary w Chrystusa.*

Z analizy wypowiedzi respondentów wynika, że bez względu na wiek, w którym doszło w ich życiu do wykorzystania seksualnego i jego częstotliwość, wszyscy oni doświadczyli wykorzystania duchowego i religijnego, jako specyficznej formy przemocy, w literaturze przedmiotu określanego problematycznym terminem „duchowe” lub „religijne nadużycie”. Poza tym, bez względu na to, czy badani deklarują się jako osoby wierzące, niepewne swojej wiary czy ateści, każdy z nich zmagał się, albo wciąż się zmagają, z naruszeniem swojej sfery duchowej lub religijnej mającym długotrwałe i negatywne skutki, związane z obrazem Boga, stosunkiem do instytucji kościelnej i jej przedstawicieli, oceną własnej wiary, pobożności czy duchowości oraz siebie jako człowieka. Można więc powiedzieć, że także w ich przypadku instytucjonalne wykorzystanie seksualne w Kościele narusza więcej niż tylko jedną sferę ich życia oraz że negatywne skutki w sferze duchowej nie pozostają bez wpływu na funkcjonowanie emocjonalne oraz społeczne. Taka konkluzja zgodna jest z wynikami innych badań (zob. Dhirachaikulpanich i in., 2025).

Do duchowych przejawów krzywdy, związanej z wykorzystaniem seksualnym w Kościele zalicza się: poczucie alienacji od Boga, porzucenie przez Niego, odrzucenie przez Boga, bycie w konflikcie z Bogiem, niesprawiedliwe potraktowanie przez Boga, atak na duszę, atak na integralność osoby, atak na jej/jego życie sakramentalne, zamieszczenie moralne, zmagania teologiczne oraz egzystencjalne, utratę wiary i poczucia bezpieczeństwa, izolację we wspólnocie religijnej bądź jej utratę, zanik życia sakramentalnego, niezdolność do modlitwy (zob. Durkin i in., 2024). Wszystkie z przytaczanych w literaturze przedmiotu objawów krzywdy duchowej odnaleźć można w wypowiedziach badanych osób. Na tej podstawie można wnioskować, że doświadczenie instytucjonalnej przemocy seksualnej w Kościele, dla wszystkich respondentów było doznaniem krzywdy duchowej w wyniku wykorzystania duchowego i religijnego, obejmującego zarówno zachowanie sprawcy, jak również reakcję „systemu kościelnego”. Instytucjonalne

wykorzystanie seksualne obejmuje zatem nadużycie władzy, krzywdę psychologiczną, a więc negatywne skutki wykorzystania, widoczne w funkcjonowaniu osób pokrzywdzonych i poczuciu ich tożsamości oraz krzywdę duchową, czyli naruszenie lub zniszczenie ich duchowości, wiary, pobożności. Taka konkluzja zgodna jest z wynikami innych badań nad wykorzystaniem instytucjonalnym w Kościele (zob. Ellis i in., 2022).

Owa krzywda, ze względu na swoją specyfikę i intensywność może przybrać postać traumy religijnej lub duchowej. Niektórzy z badanych tak opisali skutki tego, co ich w Kościele spotkało. W ich wypowiedziach obecne są opisy intruzyjnych, fizycznych, reaktywnych, kognitywnych i behawioralnych objawów zaburzenia stresowego pourazowego (PTSD). W najnowszym wydaniu amerykańskiej klasyfikacji zaburzeń psychicznych DSM-5 (APA, 2013) doświadczenie przemocy seksualnej nie tylko w dzieciństwie, ale na przestrzeni całego życia, jest uznawane za traumę obiektywną. Oznacza to, że nawet samo bycie narażonym na groźbę przemocy seksualnej (np. bycie świadkiem takiej przemocy) jest kwalifikowane jako doświadczenie traumatyczne, bez względu na subiektywną reakcję emocjonalną osoby poszkodowanej i możliwość poradzenia sobie z powstałym wskutek tego stresem. Autorzy DSM wskazują, iż kontakt o charakterze seksualnym dziecka z osobą dorosłą lub nastoletnią, która w sposób świadomy i umyślny narusza intymność dziecka, jest dla niego niemal zawsze wydarzeniem traumatycznym (zob. PKDP, 2023).

Ze względu na specyfikę badania nie używano w nim narzędzi psychometrycznych, a respondenci nie byli pytani o diagnozę PTSD, traumy złożonej czy innych zaburzeń związanych z traumą i stresem, ani sami o takich diagnozach nie wspominali. Biorąc to pod uwagę odniesienia badanych do traumatycznych przeżyć rozumiemy je w kategoriach „subiektywnego doświadczania traumy” (Shiro, 2024), które nie przekreśla istnienia PTSD, czy innego zaburzenia psychicznego – zwłaszcza w obliczu rewiktymizacji czy wtórnej wiktymizacji i faktu, że niektórzy z respondentów korzystali z psychoterapii. W przypadku badanych trauma religijna czy duchowa nie jest synonimem traumy w znaczeniu klinicznym. Można założyć, że używają takiego języka,

aby podkreślić, że ból czy cierpienie duchowe nie jest tym samym, co psychologiczny dystres, ale może być przynajmniej tak samo dotkliwy, jeśli nie bardziej, a sfera duchowa ma swoją autonomię w ich życiu.

Innym ze skutków wykorzystania seksualnego o uniwersalnym charakterze w badanej grupie były zmagania religijno-duchowe, co zgodne jest z doniesieniami z innych badań (zob. Pargament i Exline, 2022). Respondenci doświadczali zmagania z boskością, zmagania interpersonalnych, zmagania moralnych i wątpliwości religijnych, zmagania dotyczących sensu ostatecznego. W badanej grupie nikt nie doświadczyl zmagania demonicznych. Z analizy ich wypowiedzi wynika – dotyczy to wszystkich tematów głównych i podrzędnych analizowanych w niniejszym rozdziale – że każdy z badanych doświadczal różnego typu zmagania, o różnej sile intensywności i długości. Taka dynamika zmagania zgodna jest z doniesieniami z badań wskazującymi, że różne typy zmagania są ze sobą umiarkowanie skorelowane, co oznacza, że osoba doświadczająca jednego rodzaju (typu) zmagania, z dużym prawdopodobieństwem doświadczyl pozostałych (zob. Pargament i Exline, 2022).

W literaturze przedmiotu (zob. Pargament i Exline, 2022) podkreśla się, że zmagania religijno-duchowe nie są oznaką słabości, patologii, niedojrzałości czy słabej wiary. Są bolesne i mogą być przyczyną różnych problemów, ale nie są klinicznymi objawami ani zaburzeniami psychicznymi. Z analizy wypowiedzi badanych wynika, że w przypadku wykorzystania seksualnego owe zmagania wzbudzone są reaktywnie, ale w następstwie same mogą wzmacniać problemy psychologiczne i społeczne. Wniosek taki jest zgodny z doniesieniami z innych badań, ponieważ zmagania religijno-duchowe są istotnym predyktorem funkcjonowania psychospołecznego, niezależnie od objawów (zob. Sandage i in., 2020).

Niektórzy z badanych do opisu negatywnych skutków wykorzystania seksualnego w obrębie ich wiary, religijności i duchowości używali pojęcia „kryzys”. Termin „kryzys religijny” jest zjawiskiem złożonym i nieposiadającym jednoznacznej teorii w psychologii (zob. Nowosielski, 2012; Hood i in., 2018). W analizowanych tu przypadkach mamy do czynienia zarówno z kryzysami normatywnymi jak i kryzysami

sytuacyjnymi, związanymi z doświadczeniem cierpienia i krzywdy. Spełniają one kryteria kryzysu religijnego rozumianego jako dłużej lub krócej trwający stan psychologiczny, który powstaje wtedy, gdy: (1) wartości religijne/duchowe zostają utracone albo poddane w wątpliwość, lub (2) gdy relacja między człowiekiem a Bogiem zostaje przerwana albo utrudniona, lub (3) gdy poddaje się w wątpliwość wartości dróg prowadzących do Boga (Nowosielski, 2012). Wypowiedzi badanych wskazują, że zdawali sobie sprawę z istnienia kryzysów rozwojowych i sytuacyjnych, nie zawsze byli jednak pewni zależności zmagania religijno-duchowych od rodzaju doświadczanego kryzysu.

## **5.6. Wykorzystanie seksualne jako bodziec wyzwalający pozytywne zmiany duchowe**

Z analizy wypowiedzi badanych wynika, że duchowość czy wiara może być również źródłem pozytywnej oceny bolesnych przeżyć związanych z instytucjonalnym wykorzystaniem seksualnym w Kościele. Należy tu jednak od razu podkreślić, że żaden z badanych nie używa słowa „pozytywny” do oceny samego zdarzenia wykorzystania seksualnego. Przez „pozytywne skutki” rozumieją oni modyfikację duchowości czy wiary, w odpowiedzi na doznane zło i cierpienie. Nie ma jednej najlepszej strategii religijno-duchowej, ale raczej wiele potencjalnie wartościowych. Można więc powiedzieć, że dla różnych osób zmagających się z różnymi stresorami, odpowiednie są różne religijno-duchowe strategie radzenia sobie ze stresem, a efektywność całego procesu zależy od stopnia, w jakim poszczególne elementy aktywności zaradczej są dobrze zintegrowane, a zarazem elastyczne (Talík, 2013).

### **5.6.1. Nowa relacja z Bogiem**

Jedną z najczęściej podkreślanych przez respondentów pozytywnych zmiana w obrębie duchowości i wiary wynikłych z krzywdy, jakiej doznali w Kościele było docenienie bliskości Boga lub odnalezienie

Boga w swoim życiu na nowy sposób, co najczęściej wiąże się z odkryciem pozytywnego obrazu Boga.

*Badacz: Jak ważna jest dla Pana relacja z Bogiem?*

*Marcin: Najważniejsza.*

Badany nawiązuje do zmiany, jaka nastąpiła u niego w postrzeganiu Boga po kilkukrotnym wykorzystaniu seksualnym. Przed tymi doświadczeniami, badanemu, jako 13-letniemu chłopcu, Bóg wydawał się odległy i obcy. Po nich natomiast Bóg stał się bliższy, a wiara pomogła mu radzić sobie z doznaną krzywdą:

*Badacz: (...) jak pan wtedy tego Boga postrzegał? Jako nastolatka, jako 13-latek?*

*– Wie pani co, to był totalnie ktoś zupełnie obcy.*

Na pytanie badającego, czy doświadczenie przemocy seksualnej ze strony księdza jakoś zmieniło jego relację z Bogiem, badany odpowiada:

*– Przybliżyło mi Boga.*

O zmianie postrzegania Boga na przestrzeni czasu, opowiada również badany Krzysztof, dla którego obraz Boga wykształcony w dzieciństwie – a związany z wychowaniem katolickim – okazał się niepomocny i niewystarczający:

*(...) każde to doświadczenie pokazywało mi to, że Kościół mi nie jest do niczego potrzebny a wiara w Boga na swój sposób pokazuje mi jednak, że ten Bóg jest dobry i że On rzeczywiście jest w moją stronę, w moim kierunku i gdzieś mi tam posyła takie, można powiedzieć „oczka” i pokazuje, że gdzieś tam jednak jest i działa, więc nie mam jakichś wyrzutów sumienia z tego względu, że odszedłem z Kościoła (...).*

*(...) Bo pamiętam, jak byłem małym dzieckiem, to wiadomo, jak kształtuje Kościół i religia, nie wiem, szkolna, wychowanie dziecka w wierze katolickiej pokazuje dziecku kim jest Bóg. No to Bóg jest właśnie tym sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza a za zło w odpowiedni sposób karze. Jest to niebo i piekło itd. Ale na przestrzeni czasu moja wiedza się troszkę zmieniła i na przestrzeni czasu Bóg jest dla mnie, tak jak mówię, miłością, jest światłością no i tak go postrzegam.*

*(...) Na chwilę obecną to co mogę powiedzieć to, jak wygląda moje wyobrażenie, no to tak jak było napisane w Ewangelii, że Bóg jest światłością, Bóg jest miłością. Na chwilę obecną jakoś nie szkicuję Boga jako starego dziadka siedzącego na chmurze z brodą. Yy... widzę Go bardziej jako osobę, która nie ma płci, nie ma cielesności, nie ma swojego takiego ciała, nie jest namacalny, nie ma takiej cielesności. Bardziej widzę Go jako takiego ducha, jako byt, który gdzieś tam istnieje, który zawsze istniał, który maczał paluchy w tym, żeby nas stworzyć, że ma nad nami jakąś pieczę. Nie widzę Go jako osoby, tylko na chwilę obecną, dzisiaj, Bóg jest dla mnie, tak jak mówiłem, miłością, w dobrych uczynkach, Bóg jest światłością, tak jak jest napisane i bardziej ku temu się skłaniam, niż ku temu, że jest to sprawiedliwy, ale taki sądny król siedzący na tronie. No to nie. No troszeczkę dojrzałem już, wiek mam jaki mam, może młodo wyglądam, ale też w jakiś sposób się i duchowość się moja rozwija, więc to ewaluowało.*

Badany Łukasz swoją transformację duchową opisał w następujący sposób:

*(...) Postrzegam Go raczej jako dobro, a przede wszystkim, jeśli chodzi o taką de-personalizację, to zdecydowanie w ten sposób, nie postrzegam Go jako kogoś, kto jest dla mnie kimś wymagającym – wręcz przeciwnie – jako kogoś, kto jest kimś wspierającym, kimś kochającym, kimś, kto na przykładzie Ewangelii pokazuje, jak powinna wyglądać miłość i co w zasadzie prowadzi do zbawienia, więc... tak dzisiaj to postrzegam.*

O podobnym procesie zmiany mówią pozostali badani:

*Rafał: No nie wiem, straciłem nie wiem... może to wróci... nie wiem. Ja nawet nie zabiegam o to, żeby coś tam wracało czy nie wracało, wróci to wróci, nie wróci to nie wróci. Ja nie mam jakiegoś poczucia w sobie jakiejś, wie pani, winy na dzisiaj yyy, że tam nie byłem u jakiś sakramentów czy coś. Ja mam jakąś tutaj wiarę. Wiem, że tam jest ten Stwórca, że on na to wszystko tutaj może i patrzy, może nawet jakoś mnie tutaj dźwiga siłowo, żebym doprowadził tą sprawę do końca, bo to niejedyn to by się wykończył, nie? I jak będzie tu człowiek dobrze żył na ziemi to naprawdę nie musi żadnych cudów robić. Trzeba po prostu żyć dobrze i być porządnym.*

*Wojciech: Wydaje mi się, że relacja z samym sobą jest najważniejsza. I bycie swoim własnym sojusznikiem jest tym pierwszym szczeblem i fundamentem tego odkrywania Boga.*

Również badane kobiety podkreślały pozytywne zmiany w obszarze swojej duchowości i wiary, w odpowiedzi na doznaną krzywdę:

*Badacz: Jaka jest Pani relacja z Bogiem?*

*Beata: (...) No i teraz to jest na przykład taka yyy... jakby ja wiem, że mimo różnych błędów, które popełniłam, yy... i tak jestem jakby dla niego, ważna, dla Pana Boga, że jestem, no że jestem po prostu kochana, że przyjmuje ciągle przyjmujemy mnie, akceptuje w ogóle taką, jaką jestem, że to jest w ogóle taka... – ja teraz to tak widzę – taką yyy... nie kontrolę tak jak było wcześniej to widziałam, że po prostu On mnie obserwuje, nie? W ogóle ze mną nie rozmawia, tylko mnie obserwuje, tylko taką obecność stałą, że ja zawsze jakby mam... wiem, że jest obok.*

*Katarzyna: Myślę, że fundamentalna. Hmm... mam w sobie taką perspektywę bardzo relacyjną, nie? Opartą na Panu Bogu i ja myślę, że ona wykracza poza hierarchię kościelną.*

*Magdalena: To znaczy no Pan Bóg zawsze był jakoś ważny w moim życiu i teraz też jest. Trochę tak to się wszystko pozmieniało przez właśnie te wszystkie lata i takie moje spojrzenie, natomiast, no jest najważniejszy tak naprawdę w moim życiu i wiem, że gdzieś tam też dzięki niemu z tego wszystkiego wyszłam po prostu.*

*Dominika: (...) To jest tak nawet, no nie wiem... porównując właśnie tak życiowo, do jakiejś relacji, to jest coś takiego, że jest bardzo bliska relacja.*

*Iga: (...) chcę wierzyć, że On jest obok, że siedzi przy mnie taki zapłakany, że mnie nie opuści, że też chce żebym była yyy, że jakby widzi moje starania i taką nadzieję jakby zna mnie lepiej niż ja samą siebie. (...) No ja jakby staram się szukać Boga w czyjejś dłoni, w czyimś uśmiechu, w czyjejś rozmowie i...*

*Iwona: Myślę, że też ostatnio jakoś łatwiej mi się widzi Pana Boga w przyrodzie, w takim świecie stworzonym i... i w niektórych relacjach właśnie. Ale też już zaczynam czuć trochę takiej tęsknoty za Słowem (w tym rozumieniu: Pismo Święte), tak właśnie bardziej żeby samemu posiedzieć, niż znowu słuchać jakiegoś księdza, który głosi swoje mądrości na dany temat.*

*Paulina: Hmm... wydaje mi się, tak to czuję, że jest moim priorytetem tak w ogóle. Czyli, że jest najważniejsza i jakoś moje życie codzienne tak wygląda (...).*

Badana Paulina opisuje swoją drogę zmiany obrazu Boga, która po doświadczeniu przemocy seksualnej stała się konieczna, aby uchronić duchowość:

No więc myślę, że to jest to co sobie właśnie tak ewoluuje i dzisiaj hmmm, dzisiaj bardziej próbuję tej relacji, czyli co się wydarzy jak czegoś nie zrobię. Mmm... znaczy, czy tam miłość rzeczywiście jest za darmo yyy... bardzo mnie też motywuje, żeby odkrywać, poznawać Pana Boga, żeby modlić się Słowem Bożym, czego wcześniej nie robiłam. Ale na dzisiaj jakby zupełnie inaczej patrzę na Boga i doświadczam go inaczej niż właśnie przed... czyli to doświadczenie – znaczy nie od razu oczywiście, bo minęło 5 lat już – ale to doświadczenie yyy... bo ja musiałam się przez coś przedrzeć, jakieś wyobrażenia, przez jakieś yyy też no ludzkie obrazy, przez jakiś przedstawicieli Boga, nazwijmy to tak – że wypaczyli ten obraz bardzo mocno i yyy no musiałam się przedzierać przez to, co jest prawdą no i przez to, co nie jest prawdą, żeby to oddzielić. Żeby też w tym całym takim chaosie zupełnym miałam taką potrzebę czy taki cel, żeby Go (Boga) ocalić w tym wszystkim. Czyli no właśnie, żeby nie wrzucić wszystkiego do jednego worka, żeby to porozdzielać. I to wymagało bardzo dużo wywalania się, bardzo dużo też rozmów różnych. Miałam to szczęście, że spotkałam mądrych ludzi też po odejściu (z zakonu), więc yyy to mnie jakoś tak budowało. I powiedzmy, małymi krokami yyy no jakby no do tej pory się przekonuję cały czas, że On (Bóg) jest kimś innym niż myślałam o nim czy doświadczałam go wcześniej. Czyli to doświadczenie no rzeczywiście zmieniło albo zweryfikowało różne rzeczy.

(...) Obecnie widzę Go głównie jako kogoś, kto przekracza nasze ludzkie formy, nasze ludzkie wyobrażenia yyy... nawet w Kościele, nasze jakieś pojęcia, które tworzymy. Kogoś, kto jest jakby zupełnie ponad tym. Jest w tym, ale jednocześnie jest ponad tym i widzę Go jako, przede wszystkim jako obecność, czyli yyy taką yyy obecność, która też przekracza ludzką obecność, to jest też moje doświadczenie.

Anna opisuje, że przed doświadczeniem wykorzystania seksualnego w wieku dorosłym, jej duchowość stopniowo rozwijała się i bardzo pomagała jej w życiu. Wszystko zmieniło się w trakcie wykorzystywania, które w jej przypadku trwało ok. 1,5 roku. Co ważne, sprawca – jej ówczesny przewodnik duchowy – wplótł w molestowanie elementy duchowe, aby ją uwieść:

*On w ogóle też od początku yyy... on też sprzedawał mi taką teologię czystości yyy... (...) o grzechu pierworodnym i o tym, że na początku wszystko było tak idealnie, nie było wstydu, ciało to w ogóle coś... coś takiego, że seksualność była czymś takim normalnym, oczywistym i ludzie się nie wstydziли tej seksualności przed sobą. No i my ponosimy skutki grzechu pierworodnego, ale przecież mamy wolną wolę i rozum i to od nas zależy, czy chcemy, żeby te skutki nas dotykały czy nie. Więc jeżeli ja sobie w głowie pomyślę, że pocałowanie jest czymś nieczystym*

yyy... no to to jest czymś nieczystym. A jeżeli będę sobie myślała, że uczestniczę w Bożej miłości to po prostu patrząc na człowieka sobie pomyślę „Boże, jak cudownie, że mi go dałeś” i że mogę się nawet z nim pocałować, to to nie jest nic złego, tylko to jest piękne. I on mi cały czas tak to tłukł do głowy, za każdym razem jak ja mówiłam „stop” to on mówił „ale co ja takiego robię? Przecież to jest twoje ciało, które jest piękne! I co, wstydzisz się swojego ciała?” ja mówiłam, że „no nie, lubię swoje ciało” – i on na to „no to co, nie mogę ci położyć ręki na piersiach? Przecież ja na ciebie patrzę z takim zachwytem, bo jesteś Bożą córeczką, bo on cię stworzył na swoje podobieństwo” I ja sobie później tak myślałam „kurde, może on ma rację?” I nie wiem... gdzieś nabrałam takich wątpliwości i będąc u niego kolejny raz pełna takich wątpliwości i on próbując przekroczyć kolejną granicę to zazwyczaj mu się już udawało.

Dla Anny skończyło się to dewastacją jej sfery duchowej w tamtym czasie i wymagało późniejszego odbudowywania:

*Byłam wrakiem po prostu, to był dramat. To był najgorszy czas mojego życia i to była chyba największa krzywda jakiej doznałam. (...) te półtora roku temu, po tej pielgrzymce jak to zaczęło wszystko wychodzić gdzieś na jaw, to raz modląc się z moją przyjaciółką modliłyśmy się o jakieś słowo dla mnie. I dostałam takie słowo później jeszcze dwa razy... Już nie pamiętam tego dokładnie, ale to było coś w stylu, że „teraz jesteś jak takie zrujnowane miasto, opustoszała i wszystkie twoje budynki są zawalone, ale Pan Bóg obiecuje ci, że cię odnowi, że zbuduje cię na nowo, że staniesz się pięknym ogrodem, rajem, który będzie cały kwitł”. Dostałam to słowo trzy razy, w różnych trzech momentach i przede wszystkim była taka nadzieja we mnie, że to minie, że po prostu muszę przeczekać, muszę wyzdrowieć, muszę się sobą zaopiekować.*

*(...) Po tym półtora roku ja byłam dosłownie wrakiem, schudłam 6 kilo, też byłam tak na skraju anoreksji. Zaczęłam zapadać na jakieś stany depresyjne, miałam bardzo silne myśli samobójcze, bałam się, że... po prostu lada dzień pójdę do szpitala psychiatrycznego, bo po prostu nie dawałam rady, miałam tak silne myśli samobójcze. I nie byłam w stanie po prostu funkcjonować, chodzić do pracy, nie chciało mi się jeść, wstawać, żyć ani nic. (...) Żyłam dosłownie od adoracji do adoracji następnego dnia. I to mi dawało dosłownie siłę do życia na jakieś trzy godziny, i tak powolutku powolutku, żyjąc po prostu wokół Boga tylko i wyłącznie wracałam jakoś do żywych i też zaczęłam czuć przede wszystkim taką wolność. I nie chodzi mi o taką wolność, w sensie uwolnienia się od Niego – to oczywiście jak najbardziej też – ale chodzi mi o taką wolność w relacji z Bogiem, że On mnie kocha po prostu i że ja nic nie muszę, że nie muszę iść do zakonu, że nie muszę się*

*nawet modlić, że nie muszę być jakaś, żeby On mnie pokochał, że On mnie kocha i kropka, tyle.*

Anna próbuje podzielić doświadczenie relacji z Bogiem na trzy etapy: przed wykorzystaniem, w trakcie oraz po, jednocześnie podkreślając doświadczenie obecności Boga przez cały ten czas. W gorszych chwilach bazuje na wyobrażeniach Boga, który jej w nich towarzyszy:

*Podzieliłabym to chyba na takie trzy części, właśnie przed tym jak to wszystko się działo, w czasie jak to się działo – to trwało z półtora roku – i to jak jest teraz, od roku. Yyy no i myślę, że... jejku jak to powiedzieć... przez ten cały czas ani na moment nie straciłam takiego poczucia, że On przy mnie jest i jestem w Jego rękach. (...) od tych 10 lat to miałam takie dobre fundamenty po prostu tej wiary. Nie opierałam jej na uczuciach, na emocjach, tylko czysto po prostu na wierze, na rozumie. I ani przez moment nie miałam takiego poczucia, że jestem w tym sama, tylko nawet w tych momentach jak po prostu leżałam, płakałam, było gorzej. To czasami sobie tak wyobrażałam, że Pan Jezus leży obok mnie i po prostu płacze razem ze mną.*

Jedna z badanych mówi o zmianie postrzegania Boga po doświadczeniu wykorzystania, ale i procesu sądowego. Przed i w trakcie trwania wcześniej wspomnianych zdarzeń, Bóg był postacią wymagającą, karzącą, niedostępną. Jednak obraz ten uległ modyfikacji po tym, gdy sprawca został ukarany. Dla Ady wiązało się to z uznaniem jej krzywdy, uwolnieniem z poczucia winy. W sferze duchowej był to moment, który pozwolił badanej na rozwój, także rozwój w patrzeniu na Boga:

*(...) ten proces tego, kim jest Pan Bóg podzieliłam sobie na czas do sprawy, w trakcie sprawy i teraz. Bo do sprawy... w sumie w trakcie trochę też, więc to można jakoś tam połączyć, to ja Pana Boga miałam za takiego kogoś, komu muszę udowodnić, że jestem wystarczająco jakaś, żeby mnie kochał (...). zawsze jest coś ze mną nie tak i nie zasługuję na Jego miłość yyy... po prostu muszę jakkolwiek zasłużyć. Więc to było taką podstawą, chociaż bardzo długo miałam obraz taki, że... jako takiego karzącego rodzica, który raczej mówi „weź siedź w kącie i się nie odzywaj” niż takiego, który by powiedział „chodź przytulę cię, bo jesteś dla mnie ważna” (...) Dopiero gdzieś tam dzisiaj... no w sumie od końca lutego, to był taki moment kiedy już nawet nie było dla mnie ważne... znaczy wyrok wyrokiem, ale już nie o to chodziło ile dostał i co dostał, tylko to, że ktoś w końcu powiedział głośno to, że to nie ja jestem winna. (...) faktycznie pozwoliłam Mu (Bogu) wejść*

*w moje życie i praktycznie dopiero teraz, po tych 10 latach byłam w stanie Mu zaufać i oddać Mu moje życie, a nie ciągle pokazywać „Panie Boże, no to spoko, niech się dzieje Twoja wola, ale ja wiem lepiej to... (?)”. No więc dopiero teraz jakoś tam jest... chyba idę na dobre tory tego postrzegania Pana Boga.*

*Badacz: Jaka teraz jest Pani relacja z Bogiem?*

*Myszę, że już mogę powiedzieć, że jest stabilna. I to jest relacja, która jest gdzieś tam dla mnie fundamentem. I już nauczyłam się tego, że każdy człowiek, niezależnie od tego jak bardzo byłby blisko mnie, to może zawieść, a Pan Bóg jest tak stały w tym wszystkim w moim życiu. Łapię się na tym, że przez kilka dobrych lat od tych zdarzeń modliłam się o to, żeby mnie wziął z tego świata i że ja tu nie chcę być. Więc... no Pan Bóg jest mega ważny w moim życiu. To, że żyję i że tu jestem i że trwam przy Nim w ogóle no to myślę, że On to wszystko ogarniał. I nawet... tak nawet na czerwono sobie dopisałam – bardzo nie chcę powiedzieć, że jestem nawet wdzięczna za te... za to wykorzystywanie, bo to głupie gdybym tak powiedziała, ale myślę, że gdyby nie to i gdyby nie te wszystkie wydarzenia od tego momentu, to po prostu świadomie stwierdzam, że ja chcę być przy Nim. W ogóle przez długi czas to było, że ja chodziłam potem z przyzwyczajenia do kościoła i to nie było świadome – tak zostałam wychowana, więc chodzę, przychodzi mi to łatwo. Ale teraz po prostu chcę. I to jest chyba kluczowe w tym momencie.*

## 5.6.2. Transformacja duchowości

Jedna z badanych opisuje przemianę swojej duchowości jako proces przejścia od duchowości niedojrzałej (obronnej) do duchowości prorozwojowej:

*Paulina: Na pewno przed tymi wydarzeniami to ten świat duchowy był dla mnie taką ucieczką, ponieważ, powiedzmy w domu były różne trudne doświadczenia, więc czułam się bezpiecznie gdzieś. No i wtedy właśnie było handlowanie, czyli „proszę Cię, żeby coś tam się nie wydarzyło, czy...” no i zwykle też to działało, więc weszłam mocno w taki handel. Czyli bardziej miałam wtedy taki obraz z jednej strony takiego Boga czarodzieja, który załatwi mi różne rzeczy, ale z drugiej strony, z racji tego, że miałam obraz rodziców też niekoniecznie pozytywny, to bardzo dużo lęku w tym było i takiego właśnie zasługiwania ciągle, czyli bardzo mocno był to schemat przeniesiony po prostu z wychowania. No i do niedawna właśnie postrzegałam Boga jako kogoś, kto jak czegoś nie zrobię, to wymyśli sobie jakąś karę przeciwko mnie. I co jest ciekawe, że na poziomie rozumu wiedziałam, że tak nie jest, ale na poziomie emocji, no to zupełnie to nie działało. Więc przeżywałam to właśnie tak.*

*Anna: Wcześniej byłam taka... właśnie to jest taka zmiana, która zaszła pomiędzy tym, co jest teraz, a tym okresem sprzed wykorzystywania... że... jakby też żeby było jasne, ja nie uważam, że któraś postawa jest lepsza lub gorsza – ale wcześniej ymmm... wcześniej byłam taka, że trzymałam się bardzo mocno jakichś zasad reguł, tego co się mówi w Kościele, że hmmm... że jest pewien fundament, który jest taki stały, niezmienny. Bliżej mi było do tradycji np. niż do takich ruchów odnowowych. Gdzieś tam byłam trochę pomiędzy, ale bardzo mocno trzymałam się jakichś zasad i jakichś tradycji w ogóle, powiedzmy. A teraz czuję taką totalną wolność, łącznie z tym, że mam dziewczynę, co patrząc na kogoś, kto skończył teologię i... kto po prostu naprawdę jest tak zakochany w Bogu, no to jest to coś co dla mnie było w ogóle totalnie nie do przyjęcia...*

Niektórzy z badanych, w ramach poszukiwania obecności Boga w swoim życiu po doświadczeniu wykorzystania seksualnego w Kościele zaczęli deinstytucjonalizować czy prywatyzować duchowość, eksplorować inne wyznania chrześcijańskie czy religie:

*Łukasz: (...) Tak samo patrzę sobie, że..., jeśli chodzi o takie zmiany, które nastąpiły, jeśli chodzi sprzed i po, to też jest oczywiście proces. Ja przechodziłem proces od antyklerykalizmu, niewiary, od bezsensowności w ogóle takiej instytucji jak Kościół, do poszukiwania swojej religijności w innych praktykach, no choćby w Kościele protestanckim. Nie byłem tam bezpośrednio, ale jakby interesowałem się tym wszystkim, czyli gdzieś tam ta duchowość zawsze była obecna yy... natomiast ona ewoluowała i ewaluuje pewnie do dziś, więc to też pewnie nie jest jeszcze stałe. (...) Nie zawsze zwracam się do Boga i nie zawsze myślę o Bogu jakby żyjąc z Nim cały czas, to bardziej w ten sposób, nie wiem... Mój świat to jest świat muzyki i sztuki przede wszystkim, w którym też widzę Boga. I niekoniecznie muzykę muszę nazywać Bogiem, żeby ona miała ten element yyy... właśnie boski czy jakiegoś czegoś ponadwymiarowego. Mmm... i chyba całe moje życie w ten sposób wygląda, i relacje w rodzinie yyy... i relacje właśnie w sztuce, w muzyce, gdzie może tego Boga z nazewnictwa nie ma każdej godziny, natomiast jest tam chyba obecny cały czas, ale raczej w drugim człowieku, właśnie w sztuce, yyy... czy w wydarzeniach, które są na bieżąco. (...) Na pewno nie widzę Boga tylko w przestrzeni kościelnej, w przestrzeni swojego wyznania, w którym jestem, to na pewno w ten sposób. I to się rzeczywiście chyba zmieniło, hmmm... na przestrzeni lat, i to na pewno też ma związek z doświadczeniami z młodości...*

*Agnieszka: (...) nigdy np. nie myślałam o zmianie wiary i... zmiana w ogóle wyznania wydaje mi się kompletnym nonsensem. Yyy miałam taką jakąś intuicję, że jeżeli jedna instytucja religijna zawiodła, to dlaczego miałabym szukać czegokolwiek w innej instytucji? (...) Po prostu wydaje mi się, że gdzieś ta duchowość może*

*być realizowana w taki inny sposób, bardziej otwarty, czerpania z różnych... ktoś może zarzucić, że jest jakaś eklektyczna czy jakaś, no ale tak, tak to bym jeszcze dodała.*

*Wojciech: Jestem katolikiem, ale dorastając, dojrzewając i będąc na obecnym etapie, czuję się katolikiem coraz mniej przymuszonym do uczestniczenia w rytuałach, coraz bardziej zdystansowanym do instytucji Kościoła i do kleru yyy... i coraz bardziej oddzielającym właśnie poczucie Boga, od tego, co się dzieje w Kościele. (...) z tym że dokonując takiego zdystansowania się, rozczarowania Kościołem, może inaczej – wieloma złymi zjawiskami w Kościele, wieloma złymi ludźmi w Kościele i jakby negatywną stroną Kościoła – ja cały czas mam jakiś głęboko wewnętrzny spokój, że yyy... w Kościele Bóg jest, ale poza Kościołem też i że akceptuję w sobie, że urodziłem się w rodzinie katolickiej yyy... odkrywam w sobie bardziej taką autentyczną potrzebę, tęsknotę za mszą, za spowiedzią, za relacją indywidualną z Bogiem, która potrafi się wyrażać m.in. w sakramentach czy w modlitwie, czy w tym co Kościół oferuje. Ale nie są to dla mnie rzeczy tożsame czy nie jest to jedna rzecz, ale są to dla mnie dwie różne rzeczy.*

O poszukiwaniach duchowych poza Kościołem katolickim opowiadają także dwie badane kobiety, Iga oraz Weronika. Badana Iga opisuje swoją otwartość na uczestniczenie w praktykach religijnych innych wyznań chrześcijańskich. Doświadczenie to opisuje jako łatwiejsze niż uczestniczenie we mszy świętej w Kościele katolickim:

*Z jednej strony mi jest ciężko chodzić do kościoła, z drugiej jak mam np. możliwość pójścia na mszę odprawianą w innym rycie czy obrządku to ja z chęcią korzystam, bo lubię to poznawać. Np. byłam też u grekokatolików, na mszach ormiańskich i fascynuje mnie po prostu ta liturgia. Poznawanie jakby różnorodności Kościoła. Np. bardzo podobała mi się msza ormiańska, teksty które na niej są bardzo do mnie trafiły.*

Weronika natomiast opowiada o próbach poszukiwań duchowych, wykraczających poza chrześcijaństwo:

*Ja odczuwałam i nadal to mam, że bez duchowości trudniej jest żyć, że jakąś potrzebę mam. Interesowałam się buddyzmem np. bo do tego mi bliżej, ale no jakoś to tak nie dla mnie... hmm no nie czuję tego. Bardziej szukam teraz w filozofii itd. Do praktyk kościelnych, religijnych mam wstręt.*

Ponad połowa badanych (60,87%) wskazała na rozwój swojej relacji z Bogiem, pomimo doznanego w Kościele urazu i cierpienia, co można uznać za wynik odkrycia, utrwalenia lub transformacji obrazu Boga w tyglu duchowej przemiany, stosowania pozytywnych religijno-duchowych strategii radzenia sobie ze stresem oraz utrzymania dialektycznego napięcia pomiędzy duchowym zadomowieniem a duchowym poszukiwaniem w obrębie Kościoła (zob. Sandage i in., 2020). Wśród niektórych respondentów, relacja z Bogiem przekształca się w coś „bardziej ludzkiego” – Bóg staje się towarzyszem w cierpieniu, nie wszechmocnym i autorytarnym władcą. Można to rozumieć jako próbę ocalenia relacji z boskością po doświadczeniu zawodu instytucją religijną i jej dogmatami, która skojarzona z przemocą staje się przestrzenią traumatyzującą, a nie sprzyjającą pozytywnym odczuciom i bezpieczeństwu.

Z psychologicznego punktu widzenia, powtarzalność i względna stabilność niektórych strategii pozwalają wyodrębnić trzy podstawowe style religijno-duchowego radzenia sobie z sytuacją trudną, które widać wśród badanych. Różnią się one poziomem aktywności jednostki i jej poczuciem odpowiedzialności za rozwiązanie problemu. W stylu samokierującym (*self-directing*), odpowiedzialność za rozwiązanie problemu należy do człowieka, któremu Bóg dał wolność i zdolność kierowania swoim życiem. W stylu podporządkowanym/uległym (*deffering*), człowiek przenosi odpowiedzialność na Boga, od którego oczekuje rozwiązania sytuacji trudnej. W trzecim stylu – współpracującym z Bogiem (*collaborative*) – człowiek aktywnie współpracuje z Bogiem, jak z partnerem, w rozwiązywaniu problemu (Pargament, 1997).

W niektórych przypadkach można mówić o transformacji duchowości u badanych, polegającej na przeniesieniu swoich zainteresowań duchowością z religii zinstytucjonalizowanej na mniej konwencjonalne sposoby łączenia się z tym, co święte/boskie, bardziej interpersonalne pojmowanie Boga, eksplorację innych wyznań chrześcijańskich czy religii. Widać ją u tych z nich, którzy zredefiniowali boskość jako obecność, istniejącą poza systemami religijnymi, bardziej współczującą, pozbawioną instytucjonalnego autorytetu, a objawiającą się

w autentycznym doświadczeniu egzystencjalnym. Badani ci, pomimo zachwiania lub utraty duchowej przynależności wspólnotowej/institutionalnej zmodyfikowali obraz Boga jako istoty wciąż wymagającej poznania, ale niemożliwej do uchwycenia w ramach określonej religii – niejednokrotnie krytycznie odnosząc się do zakotwiczenia obrazu Boga wyłącznie w ramach doktryny Kościoła katolickiego, albo tradycyjnego sposobu jego formowania i przekazywania. Zmianę tę można rozumieć w kategoriach rozwoju duchowego, ponieważ wspiera ona emocjonalną oraz duchową równowagę badanych, nie pozostawiając ich z poczuciem rozgoryczenia i osamotnienia. W ich narracjach, relacja z Bogiem pełniła funkcje niezbędne do duchowego przetrwania, stanowiąc jedyne bezpieczne odniesienie w kontraście z rzeczywistością instytucjonalno-religijną. U części badanych towarzyszyło temu przejście od religijności niedojrzałej (zależnej, lękowej) do duchowości dojrzałej – opartej na wolności, odpowiedzialności i relacyjności. Duchowość ta konstruowana i przeżywana jest niezależnie od instytucji, dogmatów czy rytuałów; jest ona refleksyjna i głęboko zabarwiona cierpieniem. Takie transformacje duchowości nie są czymś rzadkim wśród ofiar instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele (zob. Kusner i Pargament, 2015).



## Podsumowanie i dyskusja wyników

Pierwszorzędnym celem niniejszego projektu badawczego była chęć poznania i zrozumienia duchowego wymiaru cierpienia osób wykorzystanych seksualnie w Kościele katolickim w Polsce oraz tego, jak radzą sobie z tym cierpieniem, i zapełnienie w ten sposób luki badawczej, istniejącej w tym temacie, w polskiej literaturze przedmiotu, z zakresu psychologii religii i duchowości (zob. Sakowicz i Szuppe, 2024), a szerzej interdyscyplinarnych badań nad konsekwencjami seksualnego wykorzystania w dzieciństwie (zob. PKDP, 2023). Celem drugorzędnym, uwzględnionym w kontekście tego projektu badawczego była psychologiczna ocena zasadności włączenia duchowości do psychoterapii osób wykorzystanych seksualnie w Kościele, biorąc pod uwagę, że relacja między duchowością, w tym wiarą i religijnością, a doświadczeniem wykorzystania seksualnego jako urazu czy traumy nie jest ani oczywista, ani prosta (zob. Kusner i Pargament, 2015). Doświadczenie kliniczne potwierdza, że trauma duchowo-religijna rzadko jest motywem poszukiwania profesjonalnej pomocy i ujawnia się najczęściej, gdy osoba uczestniczy w psychoterapii z powodu objawów powiązanych z PTSD, bądź innych problemów klinicznych (Stone, 2013).

Ponieważ badanie ma charakter psychologiczny, teorią, do której się odwołało przy interpretacji danych i formułowaniu wniosków jest relacyjny paradygmat duchowości, w którym duchowość, wyrażana (bądź nie) religijnie jest rozumiana jako tęsknota człowieka za

kontaktem z czymś, co wykracza poza granice jego „Ja”. Jej wymiar relacyjny nie oznacza, że ten paradygmat duchowości jest ograniczony tylko do przeżywanej (odczuwanej) więzi czy relacji ze świętością czy boskością, tylko że owa świętość/boskość pojmowana jest osobowo. W tym sensie, duchowość częściowo pokrywa się z religijnością, ale nie jest z nią tożsama. Z relacyjnej definicji duchowości wynika, że jest ona szukaniem relacji z tym, co święte/boskie, a rozwój duchowy jest relacyjno-dialektycznym procesem oddziaływania na siebie duchowego zadomowienia i duchowych poszukiwań (Sandage i in., 2020). Ze względu na specyfikę grupy badanej, interpretacja skutków wykorzystania seksualnego w Kościele została ograniczona do duchowości i religijności rozumianej teistycznie, jako relacji z Bogiem, w instytucjonalnym bądź pozainstytucjonalnym kontekście – czyli w ramach bycia członkiem Kościoła katolickiego bądź poza nim, biorąc pod uwagę ewolucję wiary i duchowości badanych.

Cierpienie duchowe zostało zdefiniowane fenomenologicznie, jako samodzielnie zidentyfikowane doświadczenie osobistego bólu i/czy dyskomfortu, bądź aktualnej lub potencjalnej krzywdy, wyzwolonej przez czynnik zagrażający osobistej relacji z boskością/świętością. Przy ocenie radzenia sobie przez badanych z trudnymi doświadczeniami odwołano się do koncepcji religijno-duchowego radzenia sobie ze stresem (Pargament, 1997) oraz koncepcji zmagania religijno-duchowych (Pargament i Exline, 2022). Prowadząc badania przyjęto więc „biopsychospołeczno-duchową” perspektywę, zakładającą, że człowiek jest istotą psychiczną, społeczną i fizyczną, ale jednocześnie duchową, nie rozstrzygając czy duchowość należy rozumieć naturalistycznie czy antynaturalistycznie, naturalnie czy nadnaturalnie (zob. Socha, 2014).

Z analizy zebranego materiału wynika, że instytucjonalne wykorzystanie seksualne w Kościele ma wpływ na duchowość, wiarę i religijność badanych, na to, jak sami siebie postrzegają i odnoszą do siebie (poczucie tożsamości i wartości) i innych oraz jak rozumieją swoją wiarę czy duchowość, w kontekście relacji do Boga i Kościoła. Otrzymane wyniki potwierdzają, że wykorzystanie seksualne w Kościele jest procesem dynamicznym, obejmującym sprawcę, osobę poszkodowaną oraz instytucję lub wspólnotę religijną i nie może być

sprowadzane przy analizie jego konsekwencji jedynie do motywacji sprawcy oraz statusu osoby skrzywdzonej. Proces wykorzystania ma charakter instytucjonalny i jest powiązany z niewłaściwym wykorzystaniem autorytetu duchowego przez sprawców oraz ich przełożonych, instrumentalnym posługiwaniem się autorytetem Boga i dobrem Kościoła oraz naruszeniem godności badanych, nie tylko w sferze seksualnej. Wszyscy respondenci czuli się w ten sposób skrzywdzeni, a wtórna wiktyimizacja nie była wśród nich zjawiskiem rzadkim.

Język, jakim posługiwali się dla wyrażenia cierpienia duchowego, związanego z instytucjonalnym wykorzystaniem seksualnym w Kościele i jego skutkami był zróżnicowany i uzależniony od tego, czy bardziej wskazywali na proces krzywdzenia czy na jego skutki oraz tego, czy badani bardziej chcieli podkreślić duchowy czy raczej emocjonalny wymiar doznanej krzywdy. Jak widać w oparciu o ich doświadczenia, wykorzystanie seksualne jest zawsze przestępstwem i krzywdą, a jeśli ma miejsce w Kościele jest też zawsze wykorzystaniem duchowym i religijnym, ale nie zawsze jest traumą religijną czy duchową. Jest urazem w sferze wiary i duchowości, któremu towarzyszą zmagania i kryzysy, ale może być również szansą dla rozwoju duchowego, a nawet potraumatycznego wzrostu – choć taki przypadek nie został zidentyfikowany w tej grupie badanych.

Patrząc na skutki instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w życiu badanych należy podkreślić, że pozbawia ono duchowego zadomowienia w Kościele i znacząco problematyzuje duchowe poszukiwania. Nie prowadzi z konieczności do rozpadu duchowości i odseparowania się od tej sfery, ale nie pozostawia jej nietkniętą. Wszyscy badani doświadczyli osłabienia swojej wiary i znaczących trudności w jej praktykowaniu. Instytucjonalne wykorzystanie seksualne w Kościele zakłóca bowiem normalny rozwój duchowy, utrudnia odwoływanie się do duchowości jako źródła wsparcia oraz wystawia na bolesne kryzysy i zmagania religijno-duchowe. Doświadczenie tego rodzaju przemocy stawia na „duchowym rozdrożu”, wymuszając albo odkrycie, albo utrwalenie, albo transformację duchowości, w odpowiedzi na doznane zło i cierpienie. Podobnie jak w przypadku innych osób wykorzystanych seksualnie w Kościele (zob. Kusner i Pargament, 2015), doświadczane

kryzysy i zmagania przebiegają dwiema trajektoriami. Jedna z nich prowadzi do pozytywnej duchowej transformacji i rozwoju, druga do rozpadu duchowości i odseparowania się od niej, czy też utraty wiary.

Różnica pomiędzy tymi, którym udaje się odzyskać duchowe zadomowienie albo nie zrezygnować z jego poszukiwania w Kościele, a tymi, którym się to nie udało, może mieć swoje źródło w różnicach indywidualnych, dotyczących potrzeby bezpieczeństwa i rozwoju. W świetle założeń paradygmatu duchowości relacyjnej, niektóre osoby z silną potrzebą bezpieczeństwa, w zmaganiach religijno-duchowych skupiają się na duchowym zadomowieniu i starają się odzyskać poczucie stabilizacji poprzez powrót do źródeł takiego bezpieczeństwa, aby poradzić sobie z cierpieniem duchowym i emocjonalnym. Jeśli wcześniejsze źródła zadomowienia duchowego zostały utracone z powodu czynników zewnętrznych lub wewnętrznych, osoby takie zmagają się z kombinacją poczucia winy, egzystencjalnego lub duchowego zagubienia, ambiwalencją dotyczącą norm i wartości oraz lękiem, dotyczącym porzucenia lub izolacji. Świadomie bądź nieświadomie tęsknią za uprzednim stanem *status quo*, nie mogąc go osiągnąć czy raczej odtworzyć. Z kolei osoby zorientowane bardziej na poszukiwania (rozwój) zmagają się z ryzykiem rozpacz, jeśli ich osobiste cele, związane z poczuciem sensu okażą się nieskuteczne czy nietrwałe w ramach transformacji duchowości (zob. Sandage i in., 2020). Odnosząc te wysiłki do teorii religijnego radzenia sobie z sytuacjami trudnymi (zob. Pargament i in., 2000), można powiedzieć, że zdecydowanej większości badanych udało się wykorzystać religię i duchowość do nadania sensu i znaczenia sytuacji trudnej, do przywrócenia kontroli nad życiem, uzyskania pocieszenia, otuchy, poczucia bliskości z Bogiem – poprzez szukanie duchowego wsparcia u Niego i doświadczania bliskości tak z Nim, jak i z innymi członkami Kościoła czy wspólnoty religijnej; poprzez nadanie życiu nowego kierunku i celu oraz pozbywanie się negatywnych emocji (żalu, gniewu, złości). Nie są to jednak wyniki oczywiste na tle innych badań (zob. Dhirachailkupanich i in., 2025).

Tak wysoki procent badanych (ponad 70%), deklarujących się wciąż religijnie – pomimo doznanej krzywdy w Kościele – można

tłumaczyć albo (a) wewnętrzną motywacją i orientacją religijno-duchową, a więc tym, że swoją wiarę rozumieją raczej jako ciągły proces, a nie statyczny zbiór przekonań, praktyk i doświadczeń, albo (b) specyfiką doboru grupy, co zostanie omówione przy ograniczeniach badania. W pierwszym przypadku można założyć, że rozumieją oni duchowość, religijną i pozareligijną jako prowadzone przez całe życie poszukiwanie świętości/boskości, a w ich wypadku relacji czy więzi z Bogiem. Z wypowiedzi badanych wynika bowiem, że włożyli i wkładają wiele wysiłku w ten proces.

Wspólnym doświadczeniem wszystkich badanych, w konsekwencji instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele było zakwestionowanie wiary czy duchowości, jaką mieli zanim do tej krzywdy doszło, a więc podważenie dotychczasowej tożsamości religijnej jako „tradycyjnego katolika”. Doświadczenie wykorzystania seksualnego stało się „wyzwalaczem” poszukiwania własnego sposobu przeżywania duchowości czy wiary, bardziej niezależnej i dystansującej się od nauczania Kościoła. Przy czym żadna z osób nie określiła się jako „uduchowiona, ale niereligijna”, z kolei te, które uznają się za niewierzące nie dokonały apostazji. Można więc powiedzieć, że dla większości z nich, relacyjno-dialektyczny proces oddziaływania na siebie duchowego zadomowienia i duchowych poszukiwań albo nadal ma miejsce w Kościele, albo nie jest wrogi religii, choć niekoniecznie zachodzi w obrębie katolicyzmu czy chrześcijaństwa. Niemożliwy jest jednak powrót do „wiary dzieciństwa” czy „duchowy eskapizm” (*spiritual bypassing*), jako strategia radzenia sobie z konsekwencjami instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele. Potwierdza to pośrednio nie tylko fakt, że niektórzy z badanych korzystali z psychoterapii, ale i to, że niektórzy wybrali zawód psychologa. Tak uczyniło pięć badanych kobiet (21,74%), z czego jednak była również psychoterapeutką, a inna także teolożką. Dwie inne były pedagogami (8,7%). Troje badanych, dwie kobiety i mężczyzna, ukończyło teologię (13,04%). Można więc założyć, że przynajmniej w niektórych przypadkach radzenia sobie z konsekwencjami instytucjonalnego wykorzystania seksualnego, badani angażują zasoby osobiste wykraczające poza korzystanie z pomocy psychologicznej czy wsparcia duszpasterskiego.

Wypowiedzi badanych wskazują na to, że doświadczenie wykorzystania seksualnego w Kościele nie pozostawia osób skrzywdzonych obojętnymi na obraz Boga, jaki im towarzyszy w życiu. Zmagania, dotyczące obrazu Boga należą do najczęściej występujących wśród osób wykorzystanych seksualnie i są bardzo dotkliwe i dalekosiężne, jeśli chodzi o skutki (zob. Pargament i Exline, 2022). Pozytywny obraz Boga w doświadczeniu badanych, powiązany jest z poczuciem Jego bliskości czy dostępności oraz troski i najczęściej przybiera postać *imago* rodzicielskiego (ojca) albo przyjaciela bądź opiekuna. Warto tu zaznaczyć, że wszystkie osoby badane, przyrównujące Boga do osoby ojca, to kobiety. W świetle dotychczasowych badań nie jest to atrybucja oczywista. Badania (zob. Hall i Fujikawa, 2013) wskazują, że kobiece obrazy Boga wśród chrześcijanek są negatywnie naznaczone dominacją męskiego języka w Biblii, płcią Jezusa oraz wyobrażeniem kobiet jako kusicielek mężczyzn; wpływy te są silnie obecne w obrazach Boga wśród tych z nich, które zostały wykorzystane seksualnie w Kościele (Glienecke, 2012). Z drugiej jednak strony, badania pokazują również, że w porównaniu do mężczyzn, kobiety mają bardziej pozytywne obrazy Boga i przywiązują większą wagę do opiekuńczo-uzdrawiających przejawów obrazu Boga (zob. Hall i Fujikawa, 2013). Być może ojcowski obraz Boga, obecny wśród respondentek tego badania, a nieobecny wśród respondentów, można wytłumaczyć tym, że obie płcie mają skłonność do formowania obrazów Boga według trzech wymiarów: osądzający-pielęgnujący (*judging-nurturing*), kontrolujący-ratujący (*controlling-saving*) oraz konkretny-abstrakcyjny (*concrete-abstract*). Tym jednak, co je różni jest akcent położony na pewne aspekty obrazu Boga – kobiety mocniej niż mężczyźni zwracają uwagę na kontrolująco-ratujący wymiar (zob. Hall i Fujikawa, 2013), który w doświadczeniu życiowym respondentek tego badania, w odróżnieniu od mężczyzn, pozytywnie jest łączony z ojcostwem i/czy figurą ojca.

Badani krytykowali instytucję Kościoła i Jego reprezentantów jako strukturę, która nie tylko nie chroniła ich przed przemocą, ale często ją legitymizowała lub tuszowała. Wskazywali na „klerykalną kulturę milczenia”, władzy i braku odpowiedzialności. Z analizy danych

wynika, że badani najsurowiej oceniali biskupów i działało się tak w przypadku mężczyzn i kobiet, zarówno tych, którzy wciąż czuli się związani z Kościołem, jak i tych, którzy od niego odeszli. Stosunek do pozostałych duchownych (księży) oraz osób zakonnych uzależniony był od osobistych doświadczeń. Niektórzy badani całkowicie stracili do nich, jako grupy społecznej, zaufanie, inni nie dokonywali takich generalizacji, jeśli spotkali się z przypadkami zrozumienia i wsparcia ze strony innych przedstawicieli duchowieństwa, natomiast Kościoła nie postrzegali wyłącznie, czy przede wszystkim, z perspektywy jego społecznej struktury.

Wtórna wiktymizacja nie jest zjawiskiem rzadkim w przypadku instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele (zob. Blakemore i in., 2017). W odniesieniu do badanej grupy dotyczyła blisko połowy respondentów, co nie jest wynikiem zaskakującym, tylko alarmującym. Ze względu na charakter badania nie można formułować wniosków o ontogenetycznych czynnikach ryzyka wiktymizacji w badanej grupie. Biorąc pod uwagę płeć badanych (69, 57% kobiet oraz 30,43% mężczyzn), i pamiętając, że dobór grupy nie był losowy, można założyć, że czynnikiem ryzyka wykorzystania seksualnego przez duchownych nie była płeć<sup>25</sup>. Płeć nie była czynnikiem różnicującym badanych, jeśli chodzi o skutki wykorzystania seksualnego w zakresie poczucia tożsamości religijnej czy duchowej. Wśród respondentów, uważających się za osoby niewierzące, po tym, co je spotkało w Kościele, byli mężczyzna i kobieta<sup>26</sup>. Płeć nie różnicowała również badanych, którzy deklarowali agnostycyzm czy niepewność co do swojej wiary religijnej. Biorąc jednak pod uwagę silne zaangażowanie większości badanych w życie Kościoła, w okresie dorastania oraz opisaną przez nich religijność domu rodzinnego – należy założyć, że podlegali oni w mniej lub bardziej świadomy sposób negatywnym

---

25 Takie założenie jest zgodne z wynikami kwerend przeprowadzonych przez ISKK, które wskazują, że wśród zgłoszonych przypadków wykorzystania seksualnego w Kościele w Polsce liczba wykorzystanych dziewcząt jest zasadniczo taka sama jak liczba wykorzystanych chłopców (zob. ISKK, 2025).

26 Wszystkie osoby badane pytane o płeć określały się binarnie w kategoriach kobieta – mężczyzna.

wpływowi czynników wiktyimizacyjnych, mających związek z mikro-systemem, egzosystemem oraz makrosystemem w jakim żyli.

Większość badanych mówiła o silnym związku rodziców z Kościołem, opisywała ich religijność jako zewnętrzną, wskazywała nadmierne zaufanie do duchowieństwa, nie była edukowana seksualnie w domu, przy jednoczesnym rygorystycznym podejściu do seksualności jakie przyswajała w Kościele, a zwłaszcza we wspólnotach i grupach religijnych. Zarówno w domu, jak i w Kościele była zachęcana do przebaczenia „błędów czy ludzkich słabości” kleru, czyli nadużywania znaczenia przebaczenia ze względu „na dobro Kościoła”. Jak wynika z analizy wypowiedzi badanych, wszyscy socjalizowali się religijnie w kulturze klerykalnej, jaką jest prześląknięty polski katolicyzm (zob. Żak i Kusz, 2018) oraz żyli w społeczeństwie, w którym Kościół jako instytucja miał znaczący wpływ na styl życia Polaków i panujące w państwie zasady, które uprzywilejowały funkcjonowanie tej instytucji. Badani jako jednostki, odpowiadają więc statusowi „osoby skrzywdzonej ze względu na rolę pełnioną w Kościele” (zob. ISKK, 2025), czyli osoby, która angażowała się w jego funkcjonowanie, a to czyniło ją podatną na manipulację i krzywdę ze strony niektórych duchownych, którzy w tym duchowym zadomowieniu, jakie oferował Kościół swoim wiernym odgrywali urzędowo rolę bezpiecznej przystani i tej roli się sprzeniewierzyli.

Celem niniejszego badania była chęć poznania indywidualnych doświadczeń oraz postaw osób wykorzystanych seksualnie w Kościele w Polsce i tego, w jaki sposób nadają sens swoim doświadczeniom, a więc jak rozumieją wpływ wykorzystania seksualnego na swoją wiarę i duchowość. Do czasu przeprowadzenia i publikacji tych badań brakowało w polskiej literaturze przedmiotu pogłębionej analizy jakościowej, która ukazałaby nie tylko perspektywę skrzywdzonych, ale jednocześnie ukazywałaby realne skutki i konsekwencje doznanej przemocy ze strony niektórych duchownych czy osób konsekrowanych. Do realizacji tego celu wykorzystano metodę badań jakościowych, opartą na interpretacyjnej analizie fenomenologicznej (IPA). Z tego powodu liczebność grupy była mała (23 osoby), jak na standardy badań ilościowych, choć i tak większa, biorąc pod uwagę

standardy IPA, gdzie badania są realizowane na bardzo małych próbach – często 6–8 osób (zob. Smith i in., 2022). Poszerzenie grupy było zabiegiem celowym, gdyż wynikało z wcześniej przeprowadzonego badania (n=5) na grupie samych kobiet (zob. Prusak i Schab, 2022). Poszerzenie grupy nie umożliwia ilościowej generalizacji wyników na populację, ale daje możliwość jakościowej generalizacji wyników na populację. Choć należy brać pod uwagę różnorodność przeżywania przez chrześcijan wiary w Boga ze względu na denominację, jak również różnice indywidualne w obrębie tych samych wyznań (zob. Beck i Haugen, 2013), to w przypadku katolików i protestantów, wykorzystanych seksualnie w swoich denominacjach i w różnych częściach świata, nie odnotowano znaczących statystycznie różnic (zob. Spröber i in., 2014; Pereda i in., 2022).

Biorąc pod uwagę nasycenie danych empirycznych poszukiwanymi informacjami, związanymi z problemem badawczym wydaje się, że niniejsza monografia pozwala lepiej poznać i zrozumieć wiarę i duchowość osób wykorzystanych seksualnie w Kościele, ich zmagania, kryzysy oraz transformacje. Pokazuje, że mówimy tutaj o czynie zabronionym, który posiada swoistą cechę dodatkową, a mianowicie silny wpływ figury kapłana i kapłaństwa jako rzeczywistości symbolicznej, na przyszłe losy jednostki. Mówimy bowiem o znanym z perspektywy psychopatologicznej zjawisku „zniszczenia dzieciństwa” oraz o pojawieniu się silnych objawów, charakterystycznych dla traumy (PKDP, 2023). W kontekście pedofilii klerykalnej należy więc mówić o pojawieniu się zjawiska „duchowego kazirodztwa” i „duchowego sieroctwa” (Kusner i Pargament, 2015). Dochodzi tu bowiem w pewnym sensie do zniszczenia obrazu duchowego rodzicielstwa, które przekłada się na obraz Boga, widziany przez osobę wykorzystaną seksualnie. W kontekście luki badawczej, polegającej na powierzchownej wiedzy, dotyczącej znajomości motywacji do pozostania w Kościele katolickim po takiej krzywdzie (zob. Dhirachikulpanich i in., 2025), niniejsza monografia rzuca na to zagadnienie znacznie więcej światła. Pokazuje bowiem: (1) jak ważne jest stanowisko Kościoła katolickiego, nie tylko w odniesieniu do sprawców, ale w odniesieniu do osób skrzywdzonych w Kościele; (2) jak ważne

jest ciągle tworzenie bezpiecznej przestrzeni dla osób skrzywdzonych, przestrzeni leczenia, uzdrawiania, i duchowego rozwoju; (3) i wreszcie jak ważne jest ustanowienie jasnych, nieprzekraczalnych i nieodwracalnych granic dla przestępców seksualnych, którzy są urzędowymi reprezentantami tegoż Kościoła. Prezentowana praca pokazuje, że głos osób skrzywdzonych jest w tej sprawie głosem najważniejszym.

## 6.1. Ograniczenia badania

Chociaż w przypadku badanej grupy zdecydowana większość respondentów (91,3%) wciąż identyfikuje się jako osoby wierzące i mniej lub bardziej religijne, przy ocenie szkodliwego wpływu instytucjonalnego wykorzystania seksualnego na duchową tożsamość i dobrostan poszkodowanych należy wziąć pod uwagę stronniczość, wynikającą z doboru grupy. Niewykluczone, że tak wysoki procent identyfikacji z katolicyzmem wśród respondentów, pomimo doznanej w Kościele krzywdy, i podkreślanie rozwoju swojej wiary czy pogłębianie duchowości wynika z faktu prowadzenia badań przez instytucję kościelną (zob. <https://www.ignatianum.edu.pl/arttykul/statut-uczelnii>) i/lub identyfikację badaczy z tą instytucją – również przez działalność medialną jednego z nich lub jego urzędowy status w hierarchicznej strukturze Kościoła. Hipotezę tę wspiera fakt, że żadna z badanych osób, pomimo trudności z praktykowaniem wiary, nie określiła się jako „uduchowiona, ale niereligijna” czy „uduchowiona bezkonfesyjnie”. Z kolei utrata wiary u dwójki respondentów nie była równoznaczna z aktem apostazji, bo jej nie zadeklarowali, nawet jeśli o niej myśleli. Założyć więc można, że ich stosunek do Kościoła i instytucji, które go reprezentują nie jest wrogi, choć jest negatywny. Najprawdopodobniej w badaniu nie wzięły więc udziału osoby, które ze względu na doświadczenie instytucjonalnego wykorzystania w Kościele nie chcą mieć z nim nic wspólnego, a krzywda jakiej doznały doprowadziła u nich do utraty wiary czy duchowości czy nawet całego wcześniejszego światopoglądu. Należy również brać pod uwagę, że w badaniu nie wzięły udziału osoby, które wciąż w bardzo dotkliwy

sposób doświadczają emocjonalno-społecznych konsekwencji instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele i z powodu lęku przed retraumatyzacją i/lub wtórną wiktyimizacją nie wzięły udziału w badaniu. Takie lęki sygnalizują osoby wykorzystane seksualnie w Kościele (zob. McGraw i in., 2019).

Biorąc pod uwagę złożoność badanej problematyki i jej bezpośredni związek z doznaną krzywdą i cierpieniem należy założyć, że nie wszystko zostało badaczom ujawnione czy też miarodajnie ocenione, biorąc pod uwagę zarówno aktualny stan psychiczny respondentów jak i metodę badawczą, czyli zastosowanie pogłębionych wywiadów indywidualnych. Jest to technika, która nie pozwala na anonimowość i ze swej natury generuje napięcie, związane z rozmową z kimś obcym. W tym kontekście nie można również wyeliminować wpływu osoby prowadzącej wywiady na proces zbierania danych i ich jakość, gdyż doświadczenia życiowe tej osoby, związane z krzywdą w Kościele wchodziły w interakcje z pozycją badacza i doświadczeniami badanych. Analiza jakościowa w dużym stopniu jest oparta na wyczuciu wspartym doświadczeniem, a więc subiektywizmie samych badaczy. Jest to specyfika tej metody, a nie jej wada i trzeba być tego świadomym, aby minimalizować jej wpływ na proces analizy, ale nie da się go całkowicie wyeliminować.

Ze względu na niejednorodność badanej grupy, potencjalne konsekwencje wykorzystania seksualnego w dzieciństwie, adolescencji czy wieku dorosłym wymagają dalszej pogłębionej refleksji nad kontekstem rozwojowym. Chodziłoby tu na przykład o wskazanie, jak wygląda przekraczanie kolejnych progów rozwojowych z traumą/urazem wykorzystania seksualnego i jak to wpływa na duchowość czy wiarę.

## 6.2. Rekomendacje

Opisane w tej monografii badanie ma charakter eksploracyjny, a wyciągnięte z niego wnioski są złożone. Stanowią jednak wartościowy punkt odniesienia do prowadzenia dalszych badań nad duchowymi

skutkami instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele. Wskazują na znaczenie badania obrazu Boga w życiu osób wykorzystanych seksualnie, w instytucjach religijnych – w tym relacji pomiędzy jawnymi i niejawnymi reprezentacjami Boga, różnymi czynnikami środowiskowymi, wpływającymi czy powiązаныmi z obrazem Boga oraz różnymi strategiami religijno-duchowymi, które na ten obraz wpływają i z niego wynikają. Badanie poczucia więzi z Bogiem z perspektywy teorii przywiązania, pozwoliłoby lepiej rozpoznać dynamikę zmagania religijno-duchowych wśród osób wykorzystanych seksualnie w Kościele. Istotną kwestią byłoby również przebadanie transformacji duchowości wśród tej grupy osób, w kontekście jej indywidualizacji i deinstytucjonalizacji, biorąc pod uwagę przemiany religijności Polaków.

Ważnym nurtem dalszych badań byłoby szukanie powiązań pomiędzy bólem i cierpieniem duchowym a objawami problemów emocjonalnych, a więc eksploracja koncepcji traumy religijno-duchowej oraz zastosowanie tej wiedzy w obszarze oddziaływań klinicznych. Przeprowadzone badania sugerują bowiem, że wiara i duchowość przenika każdy aspekt urazu czy traumy, związanej z instytucjonalnym wykorzystaniem seksualnym u osób, które uważają się za religijne czy uduchowione – tego, jak się ów uraz czy trauma objawia, jak człowiek go rozumie, jak sobie z nim radzi i jakie skutki przynosi w jego życiu. Wyniki tych badań potwierdzają słuszność stwierdzenia, że terapeuci pracujący z osobami religijnymi czy uduchowionymi bezkonfesyjnie, które w swoim życiu zostały wykorzystane seksualnie w instytucjach religijnych, w celu poprawy ich dobrostanu i zdrowia „biopsychospołeczno-duchowego” nie mogą bólu i cierpienia duchowego traktować jak etykiety na znane im problemy emocjonalne czy diagnozy.

Wyniki niniejszego badania mogą być również pomocne przy konstruowaniu strategii profilaktycznych, przeciwdziałających rewiktylizacji i wtórnej wiktylizacji, uwrażliwiających na potrzeby osób wykorzystanych seksualnie w Kościele, które dalej czują się jego członkami albo poszukują w nim miejsca dla siebie.

Ważnym aspektem dalszych badań powinno być również doświadczenie wykorzystania seksualnego w wieku dorosłym. Wyniki

niniejszych badań pokazują, że obowiązujące normy kościelne nie są adekwatne w ocenie bezbronności takich osób, a brak jasnych kryteriów kanonicznych, dotyczących „nadużyć duchowych” sprawia, że negatywne skutki tego typu wykroczeń traktowane są jako mniej szkodliwe – zarówno emocjonalnie jak i duchowo, dla osób skrzywdzonych przez reprezentantów Kościoła.

Pamiętając o doświadczeniach osób, wypowiadających się w analizowanej pracy, warto również przemyśleć sensowność posługiwania się w literaturze przedmiotu terminem „nadużycie duchowe” czy „nadużycie religijne”, bo „nadużywanie człowieka” jest w sposób naturalny i etyczny niedopuszczalne.



## Zakończenie

Problematyka instytucjonalnego wykorzystania seksualnego w Kościele katolickim nie jest tematem nowym, ponieważ wykorzystanie seksualne małoletnich stało się przedmiotem rosnącej liczby badań i stanowi również bardzo istotny temat debaty publicznej od lat 90. ubiegłego wieku (zob. Żak i Kusz, 2018). Debata na ten temat rozpoczęła się w Polsce później niż w USA i Europie Zachodniej i miała miejsce na początku XXI wieku. Także zagadnienie postaw seksualnych osób duchownych stało się na początku przedmiotem dociekań publicystycznych (zob. Sadłoń i Nawotny, 2021). Pomimo rosnącego zainteresowania tą problematyką, która pojawiła się w pracach naukowych PKDP, a zwłaszcza w badaniach ISKK i publikacjach raportów z kwerend, czy w powołaniu do życia interdyscyplinarnej serii monografii pod tytułem „Ochrona małoletnich i bezbronnych” pod auspicjami UP JP II brakuje w tym obszarze badań jakościowych nad duchowymi skutkami wykorzystania seksualnego w Kościele (zob. Sakowicz i Szuppe, 2024; PKDP, 2023).

Pierwsze pilotażowe badania jakościowe dotyczące tej tematyki przeprowadzili autorzy niniejszej monografii przed okresem pandemii Covid-19 (zob. Prusak i Schab, 2022). Wybuch epidemii spowodował kontynuację tych badań, ale ich nie zablokował. Drugim, nie mniej istotnym, czynnikiem w czasowym rozciągnięciu badań był ich wpływ na badacza prowadzącego wywiady i troska o uniknięcie wtórnego stresu traumatycznego. W konsekwencji, możliwa stała się

publikacja niniejszej monografii, której problemem badawczym była kwestia określenia skutków wykorzystania seksualnego w obszarze duchowości i religijności osób skrzywdzonych seksualnie przez duchownych, zakonników czy zakonnice.

Badania przeprowadzono w latach 2019–2024 i wzięły w nich udział 23 osoby dorosłe, w tym 16 kobiet (69, 57%) i 7 mężczyzn (30,43%), w wieku pomiędzy 24 a 54 rokiem życia. Zdecydowana większość badanych (86,96%) została wykorzystana przez księży, wśród których przeważali duchowni diecezjalni (65,22%); dwie osoby (8,7%) zostały wykorzystane przez zakonnice, a jedna (4,35%) przez kłeryka zakonnego. Cztery spośród badanych osób (17,39%) zostały wykorzystane w dzieciństwie również przez sprawców świeckich. Biorąc pod uwagę ich wiek w trakcie wykorzystania seksualnego można powiedzieć, że były to zarówno dzieci, nastolatki jak i osoby dorosłe. Z tego powodu możemy mówić zarówno o pedofilii w sensie prawnym i kanonicznym, czyli wykorzystaniu seksualnym osób małoletnich jak również o wykorzystaniu seksualnym osób dorosłych bezbronnych. Jeśli chodzi o częstotliwość aktów przemocy seksualnej, to w grupie badanych zdecydowanie przeważały (86,9%) osoby, które doświadczyły wielokrotnego wykorzystania seksualnego, natomiast płeć ofiar nie była czynnikiem różnicującym.

Analiza zebranego materiału, oparta na interpretacyjnej analizie fenomenologicznej (IPA) prowadzi do następujących konkluzji:

- 1) Instytucjonalne wykorzystanie seksualne, na wiele różnych sposobów pozostawia swoje piętno na religijności i duchowości osób skrzywdzonych, zarówno w odniesieniu do oceny samych siebie, relacji z Bogiem jak i stosunku do religii i Kościoła.
- 2) Nie zawsze wykorzystanie seksualne w Kościele wiąże się z utratą wiary lub duchowości czy wręcz utratą całego wcześniejszego światopoglądu, ale zawsze wpływa na nie destabilizująco, i mniej lub bardziej chronicznie.
- 3) Przewycięzenie tego piętna nie zawsze jest skuteczne, a czasami jest nieosiągalne i/lub wydaje się niemożliwe.
- 4) W pozytywne zmiany duchowości „sprowokowane” doświadczoną krzywdą wpisane są liczne kryzysy i zmagania, mające

na celu utrwalenie, ponowne odkrycie czy transformację wiary czy duchowości.

- 5) Niemożliwy jest jednak powrót do „wiary dzieciństwa”, „tradycyjnego katolicyzmu” lub przeżywanie duchowości zawsze w kontekście religijnym.
- 6) Zmienia się również nastawienie do praktyk religijnych, które najczęściej zostają znacznie ograniczone albo zarzucone – dotyczy to również sakramentów.
- 7) Osoby wykorzystane seksualnie w Kościele różnie określają negatywne skutki instytucjonalnej przemocy. Starają się jednak podkreślić, że wymiar duchowy jest wpisany w to, co przeżywają emocjonalnie i nieredukowalny do samej psychiki (emocji).
- 8) Doznana przemoc i wywołane nią cierpienie sprawiają, że sięgają po różne metody podtrzymania i zmiany swojej sytuacji psychicznej, społecznej i duchowej – korzystając zarówno z pozytywnych, jak i negatywnych religijno-duchowych strategii radzenia sobie ze stresem.
- 9) Zaangażowanie religijne w młodości czy nawet dorosłości nie chroni przed instytucjonalnym wykorzystaniem seksualnym w Kościele, natomiast może być czynnikiem ryzyka wiktyimizacyjnego.
- 10) Wtórna wiktyimizacja nie jest zjawiskiem rzadkim wśród osób wykorzystanych seksualnie w Kościele i jest głównym powodem utraty wiary, odcięcia się od duchowości czy myśli o apostazji.
- 11) Powszechnie przeżywaną duchową stratą w konsekwencji instytucjonalnego wykorzystania seksualnego jest utrata Kościoła jako „domu” czy „wspólnoty” oraz silna ambiwalencja wobec duchowieństwa.
- 12) W odróżnieniu jednak od mniej czy bardziej ambiwalentnego stosunku osób wykorzystanych seksualnie w Kościele do księży, zakonników i zakonnice, ocena biskupów jako kościelnego gremium jest jednoznacznie negatywna.
- 13) Płeć nie różnicowała badanych ze względu na typ zmagających religijno-duchowych, ani skuteczność radzenia sobie z nimi. Jednak tylko kobiety w zmaganiach z boskością uważały, że „skrzywdziły Boga” i tylko kobiety, pomimo doznanej krzywdy w Kościele od

mężczyzn w roli sprawców potrafiły w relacji do Boga odwoływać się do *imago* ojcowskiego, a także patrzeć na Kościół nie tylko jak na instytucję. Z kolei mężczyźni okazali się bardziej krytyczni w ocenie Kościoła i jego urzędników oraz mieli częściej trudności z praktykowaniem religijności.

- 14) Kiedy wiara i duchowość pozostają ważnym wymiarem życia osób wykorzystanych seksualnie w Kościele, dążenie do poprawy ich dobrostanu i zdrowia powinno uwzględniać – w zakresie interwencji psychologicznych – biopsychospołeczno-duchowe rozumienie człowieka, a w odniesieniu do ich zmagania, złożoność relacji pomiędzy duchowością i wiarą a urazem czy traumą.

## Bibliografia

- American Psychiatric Association. (1994). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4th ed.). American Psychiatric Association.
- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>
- American Psychological Association (2023). *APA Dictionary of Psychology. Dictionary Term: Sexual Abuse*. <https://dictionary.apa.org/sexual-abuse> (dostęp: 26.09.2025).
- Babbie, E.R. (2024). *Badania społeczne w praktyce* (II ed.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barrett, L.F. (2018). *Jak powstają emocje. Sekretne życie mózgu*. CeDeWu.
- Bauer, N.A. (2019). *Cor Orans: Implementing new papal norms for nuns* [Conference presentation]. The Resource Center for Religious Institutes, Dallas, TX. <https://static1.squarespace.com/static/60b4af7e656c2968e1aea809/t/60fd64d10c7e6a19fb943d57/1627219154597/Cor+Orans+Implementing+New+Pa-pal+Norms+for+Nuns%2C+mBauer.pdf>
- Bauman, Z. (2006). *Strach: Zagrożenie bezpieczeństwa publicznego*. Wydawnictwo Literackie.
- Beck, R., Haugen, A.D. (2013). The Christian religion: A theological and psychological review. W: K.I. Pargament, J.J. Exline i J.W. Jones (red.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol. 1): Context, theory, and research* (s. 697–711). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14045-039>
- Benedykt XVI. (2010). *Sacramentorum sanctitatis tutela* [Motu proprio]. Watykan.
- Benkert, M., Doyle, T.P. (2009). Clericalism, religious duress and its psychological impact on victims of clergy sexual abuse. *Pastoral Psychology*, 58(3), 223–238. <https://doi.org/10.1007/s11089-008-0188-0>

- Bielski, M. (2017). Uwagi wprowadzające do rozdziału XXV, art. 197–205. W: W. Wróbel i A. Zoll (red.), *Kodeks karny. Część szczególna. Tom II. Komentarz do art. 117–211a*, wyd. 5 (s. 794–801). Wolters Kluwer.
- Bisantz, L. (2023). *Betrayed by the Divine and Overlooked by Scholarship: An Inquiry into Spiritual Abuse and Religious Trauma*. <https://journals.colorado.edu/index.php/honorsjournal/article/view/1887>
- Blakemore, T., Herbert, J.L., Arney, F., Parkinson, S. (2017). The impacts of institutional child sexual abuse: A rapid review of the evidence. *Child Abuse & Neglect*, 74, 35–48. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2017.08.006>
- Bland, M.J. (2001). *The psychological and spiritual effects of child sexual abuse when the perpetrator is a Catholic priest*. The Chicago School of Professional Psychology.
- Blue, K.M. (1993). *Healing spiritual abuse: How to break free from bad church experiences*. InterVarsity Press.
- Bobrowicz, M. (2012). Wiktyimizacja wtórna. W: L. Mazowiecka (red.), *Wiktyimizacja wtórna. Geneza, istota i rola w przekształcaniu polityki traktowania ofiar przestępstw* (cz. 1). LEX/el.
- Bożewicz, M. (2022). *Nowy język badań sondażowych nad religijnością: Analizy i próby*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Cashwell, C.S., Swindle, P.J. (2018). When Religion Hurts: Supervising Cases of Religious Abuse. *The Clinical Supervisor*, 37(1), 182–203. <https://doi.org/10.1080/07325223.2018.1443305>
- Cassell, E. (2004). The nature and psychology of suffering. W: L.J. Hass (red.), *Handbook of primary care psychology*, (s. 131–144). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195149395.003.0012>
- Chase, S.E. (2005). Narrative inquiry: Multiple lenses, approaches, voices. W: N.K. Denzin i Y.S. Lincoln (red.), *The SAGE handbook of qualitative research*, wyd. 3 (s. 651–680). Sage.
- Chojecka, K. (2021). *Wygrałem z księdzem pedofilem. Z Bartkiem Pankowiakiem rozmawia Kornelia Chojecka*. Self-Publisher.
- Cholewa, M., Studnicki, P. (2022). *Wykorzystanie seksualne osób dorosłych bezbronnych. Ujęcie interdyscyplinarne*. Scriptum.
- Classen, C.C., Palesh, O.G., Aggarwal, R. (2005). Sexual revictimization: A review of the empirical literature. *Trauma, Violence, & Abuse*, 6(2), 103–129. <https://doi.org/10.1177/1524838005275087>
- Collins, C.M., O'Neill-Arana, M.R., Fontes, L.A., Ossege, J.M. (2014). Catholicism and childhood sexual abuse: Women's coping and psychotherapy. *Journal of Child Sexual Abuse*, 23(5), 519–537. <https://doi.org/10.1080/10538712.2014.918071>
- Colman, A.M. (2009). *Słownik psychologii*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Creswell, J.W. (2013). *Projektowanie badań naukowych. Metody jakościowe, ilościowe i mieszane*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- De Fuentes, N. (1999). Hear our cries: Victim-survivors of clergy sexual misconduct. W: T.G. Plante (red.), *Bless me Father for I have sinned: Perspectives on sexual abuse committed by Roman Catholic priests* (s. 135–170). Greenwood Publishing Group.
- Delgado-Guay, M.O., Hui, D., Parsons, H.A., Govan, K., De la Cruz, M., Thorney, S., Bruera, E. (2011). Spirituality, religiosity, and spiritual pain in advanced cancer patients. *Journal of pain and symptom management*, 41(6), 986–994. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2010.09.017>
- Dhirachaikulpanich, D., Dendumrongsup, W., Viyoch, T., Srithawatpong, N., Angkasisan, T., Huang, X., Wainipitapong, S. (2025). Spirituality and Psychological Well-Being of Adults with a History of Child Abuse by Catholic Clergy: A Systematic Review of Qualitative and Quantitative Studies. *Journal of Religion and Health*, 1–19. <https://doi.org/10.1007/s10943-025-02379-3>
- Dittes, J.E. (1969). Psychology of religion. W: G. Lindzey i E. Aronson (red.), *The handbook of social psychology* (t. 5, wyd. 2, s. 602–659). Addison-Wesley.
- Doyle, T.P. (2009). The spiritual trauma experienced by victims of sexual abuse by Catholic clergy. *Pastoral Psychology*, 58(3), 239–260. <https://doi.org/10.1007/s11089-008-0187-1>
- Doyle, T.P. (2011). Sexual abuse by Catholic clergy: The spiritual damage. W: T.G. Plante i K.L. McChesney (red.), *Sexual abuse in the Catholic Church: A decade of crisis, 2002–2012* (s. 171–182). Praeger.
- Durkin, J., Zordan, R., Bullen, M., Pavich, N., Thomas, P.T.B., Lethborg, C., Holder, W., Jolly, M., Dreise, D., Fleming, D. (2025). The impact of clergy sexual abuse on spirituality and health: A systematic scoping review of the literature. *PLOS ONE*, 20(4), e0317821. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0317821>
- Dziergawka, A. (2024). Wtórna wiktyimizacja ofiar przestępstw seksualnych – aspekty normatywne i praktyczne. *Prawo w Działaniu. Sprawy Karne*, 57, 164–188. <https://doi.org/10.32041/pwd.5708>
- Eatough, V., Smith, J.A. (2008). Interpretative phenomenological analysis. W: C. Willing i W. Stainton-Rogers (red.), *The Sage handbook of qualitative research in psychology* (s. 193–212). Sage Publications.
- ECPAT International/FDDS. (2016). *Wytyczne dotyczące terminologii w dziedzinie ochrony dzieci przed wyzyskiwaniem seksualnym i wykorzystywaniem seksualnym* (Tłum. A. Nowak-Młynikowska). Fundacja Dajemy Dzieciom Siłę. [https://ecpat.org/wp-content/uploads/2022/11/WYTYCZNE\\_TERMINOLOGICZNE\\_ECPAT\\_FDDS\\_FINAL.pdf](https://ecpat.org/wp-content/uploads/2022/11/WYTYCZNE_TERMINOLOGICZNE_ECPAT_FDDS_FINAL.pdf)
- Ellis, H.M., Hook, J.N., Zuniga, S., Hodge, A.S., Ford, K.M., Davis, D.E., Van Tongeren, D.R. (2022). Religious/spiritual abuse and trauma: A systematic review

- of the empirical literature. *Spirituality in Clinical Practice*, 9(4), 213. <https://doi.org/10.1037/scp0000301>
- Eurelings-Bontekoe, E.H.M., Hekman-Van Steeg, J., Verschuur, M.J. (2005). The association between personality, attachment, psychological distress, church denomination and the god concept among a non-clinical sample. *Mental Health, Religion & Culture*, 8(2), 141–154. <https://doi.org/10.1080/13674670412331304320>
- Exline, J.J. (2013). Religious and spiritual struggles. W: K.I. Pargament, J.J. Exline i J.W. Jones (red.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol. 1): Context, theory, and research* (s. 459–475). American Psychological Association.
- Exline, J.J., Rose, E. (2005). Religious and spiritual struggles. W: C.L. Park i R. Paloutzian (red.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality, Second Edition* (s. 380–398). Guilford Press.
- Farrell, D.P. (2009). Sexual abuse perpetrated by Roman Catholic priests and religious. *Mental Health Religion & Culture*, 12(1), 39–53. <https://doi.org/10.1080/13674670802116101>
- Fernández, S. (2022). Victims are not guilty! Spiritual abuse and ecclesiastical responsibility. *Religions*, 13(5), 427. <https://doi.org/10.3390/rel13050427>
- Fidura, R. (2021, 17 lutego). *Trupy w kurialnych szafach cuchną i zatruwają cały Kościół*. Wiąż. <https://wiaz.pl/2021/02/17/robert-fidura-trupy-w-kurialnych-szafach-cuchna-i-zatruwaja-caly-kosciol/>
- Finkelhor, D. (1984). *Child sexual abuse: New theory and research*. Free Press.
- Finkelhor, D., Ormrod, R.K., Turner, H.A. (2007). Re-victimization Patterns in a National Longitudinal Sample of Children and Youth, *Child Abuse and Neglect*, 31(5), 479–502. doi:10.1016/j.chiabu.2006.03.012
- Franciszek. (2019/2023). *Vos estis lux mundi* [Motu proprio]. Watykan.
- Glienecke, U. (2012). Gender and images of God: In need of new imagery – the issue of abuse. W: J. Dagers (red.), *Gendering Christian Ethics* (s. 117–146). Cambridge Scholars Publishing.
- Głowacki, R. (2019). *Reakcje opinii publicznej na informacje o przypadkach pedofilii wśród księży*. Komunikat z badań CBOS nr 88/2019. [https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K\\_088\\_19.PDF](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K_088_19.PDF)
- Goffman, E. (2023). *Instytucje totalne. Eseje o sytuacji społecznej pacjentów szpitali psychiatrycznych i mieszkańców innych instytucji totalnych*. Vis-a-Vis Etiuda.
- Goldenson, J., Bailey, T.D. (2024). Evaluating harms from institutional abuse in childhood: Leveraging a trauma-informed approach to assessment and formulation. *Psychological Injury and Law*, 17(4), 325–343. <https://doi.org/10.1007/s12207-024-09510-x>

- Golonka, A. (2023). Przepięstwo seksualnego wykorzystania niepoczytalności lub bezradności: Uwagi, wnioski i postulaty dotyczące *mentis statum victimae*. *Prawo i Więź*, 2(45), 385–409.
- Granqvist, P. (2020). *Attachment in religion and spirituality: A wider view*. Guilford Publications.
- Grauerholz, L. (2000). An ecological approach to understanding sexual revictimization: linking personal, interpersonal, and sociocultural factors and processes. *Child Maltreatment*, 5(1), 5–17. <https://doi.org/10.1177/107755950000500100>
- Grom, B. (2019). *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grzymała-Moszczyńska, H., Seddighi, G., Vidūnaitė, M. (2025). Contextual Vulnerability of the Researcher: Reflections on Methodology. *International Journal of Qualitative Methods*, 24. <https://doi.org/10.1177/16094069251343139>
- Guido, J.J. (2008). A unique betrayal: Clergy sexual abuse in the context of the Catholic religious tradition. *Journal of child sexual abuse*, 17(3–4), 255–269. <https://doi.org/10.1080/10538710802329775>
- Hall, T.W., Hall, M.E.L. (2021). *Relational Spirituality. A Psychological-Theological Paradigm for Transformation*. Inter Varsity Press.
- Hall, T.W., Fujikawa, A.M. (2013). God image and the sacred. W: K.I. Pargament, J.J. Exline i J.W. Jones (red.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol. 1): Context, theory, and research* (s. 277–292). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14045-015>
- Harper, C.A., Perkins, C., Johnson, D. (2020). Psychological factors influencing religious congregation members' reporting of alleged sexual abuse. *Journal of sexual aggression*, 26(1), 129–144. <https://doi.org/10.1080/13552600.2019.1599453>
- Hentig, H. von (1948). *The criminal and his victim*. Yale University Press.
- Herman, J.L. (2025). *Prawda i Odnowa. Wizje nowej sprawiedliwości według ocalałych*. Czarna Owca.
- Higgins, D.J. (2002). A Case Study of Child Sexual Abuse Within a Church Community. *Journal of Religion & Abuse*, 3(1–2), 5–19. [https://doi.org/10.1300/J154v03n01\\_02](https://doi.org/10.1300/J154v03n01_02)
- Hill, P.C. (2021). Intellectual humility in the psychology of religion and spirituality. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 31(3), 205–212. <https://doi.org/10.1080/10508619.2021.1916242>
- Hołyst, B. (2007). *Wiktyologia*. LexisNexis.
- Hołyst, B. (2010). *Kryminalistyka*. LexisNexis.
- Hołyst, B. (2021). *Wiktyologia kryminalna*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hood Jr, R.W., Hill, P.C., Spilka, B. (2018). *The psychology of religion*. New York.

- Illueca, M., Bradshaw, Y.S., Carr, D.B. (2023). Spiritual pain: A symptom in search of a clinical definition. *Journal of religion and health*, 62(3), 1920–1932. <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01645-y>
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. (2021). *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich przez niektórych inkardynowanych do diecezji polskich duchownych oraz niektórych profesów wieczystych męskich zgromadzeń zakonnych i stowarzyszeń życia apostołskiego w Polsce – wyniki pogłębionej analizy danych do 30 czerwca 2018 r.* (opr. S. Nowotny, W. Sadłoń). Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. (2023). *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich przez duchownych katolickich w Polsce w latach 1950–2021. Raport z badań* (opr. S. Nowotny). Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. (2024). *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich przez duchownych katolickich w Polsce w latach 1950–2021. Wyniki trzech kwerend* (opr. S. Nowotny). Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Bulkowski, K., Nowotny, S. (2025). *Ochrona małoletnich i bezbronnych oraz pomoc skrzywdzonym wykorzystaniem seksualnym w Kościele w Polsce. Raport roczny 2024* (opr. red. Biuro Delegata KEP ds. Ochrony Dzieci i Młodzieży, ks. Wojciech Rzeszowski, Marta Dalgiewicz). Konferencja Episkopatu Polski 2025, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- Izdebska, A. (2010). Problem wykorzystywania seksualnego dzieci. W: M. Sajkowska (red.), *Dziecko wykorzystywane seksualnie. Diagnoza, interwencja, pomoc psychologiczna* (s. 9–20). Fundacja Dajemy Dzieciom Siłę.
- Izdebska, A. (2021). *Rewiktylizacja. Powtarzanie się przemocy seksualnej w życiu osób z doświadczeniem wykorzystania seksualnego w dzieciństwie*. WPIK Open Access. <https://doi.org/10.48226/978-83-66666-61-0>
- James, W. (2023). *Odmiany doświadczenia religijnego*. Aletheia.
- Jan Paweł II. (1992). *Pastores dabo vobis* [Adhortacja apostołska]. Watykan.
- Janoff-Bulman, R. (1992). *Shattered assumptions: Towards a new psychology of trauma*. Free Press.
- Jinkerson, J.D. (2016). Defining and assessing moral injury: A syndrome perspective. *Traumatology*, 22(2), 122. <https://doi.org/10.1037/trm0000069>
- Johnson, D., VanVonderen, J. (1991). *The Subtle Power of Spiritual Abuse*. Bethany House Publishers.
- King, S.D., Fitchett, G., Murphy, P.E., Pargament, K.I., Harrison, D.A., Loggers, E.T. (2017). Determining best methods to screen for religious/spiritual distress. *Supportive Care in Cancer*, 25(2), 471–479. <https://doi.org/10.1007/s00520-016-3425-6>

- Kociuba, J. (2021). *Uraz – czas – tożsamość. Doświadczenie traumatyczne a zmiany poczucia czasu i tożsamości*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kodeks karny z dnia 6 czerwca 1997 r., Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553, art. 197–200. System Informacji Prawnej LEX. <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/kodeks-karny-16798683>
- Konferencja Episkopatu Polski. (2021). *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku (zaktualizowany przekład na język polski, stan prawny na dzień 8 grudnia 2021 r.)*. [https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/12/KodeksPrawaKanonicznego\\_2021\\_12\\_15\\_pl.pdf](https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/12/KodeksPrawaKanonicznego_2021_12_15_pl.pdf)
- Kongregacja ds. Duchowieństwa. (2016). *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* [Dokument]. Watykan.
- Kongregacja Nauki Wiary. (2020). *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich*. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20200716\\_vademecum-casi-abuso\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200716_vademecum-casi-abuso_pl.html)
- Krok, D. (2009). Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii. *Polskie Forum Psychologiczne*, 14(1), 126–141. <http://repozytorium.ukw.edu.pl/handle/item/994>
- Kusner, K., Pargament, K.I. (2015). Poruszony Do Głębi – Jak Rozumieć Duchowy Wymiar Traumaty I Jak Się Do Niego Odnosić. W: R.A. McMackin, E. Newman, J.M. Fogler i T.M. Keane (red.), *Terapia Traumaty. Teoria I Praktyka Terapii Oparte Na Dowodach* (s. 279–305). Harmonia Universalis.
- Kusz, E. (2007). Wspólnota religijna – pomiędzy dojrzałością społeczną a de-indywidualizacją. W: R. Jaworski (red.), *W poszukiwaniu skutecznej pomocy* (s. 126–158). Płocki Instytut Wydawniczy.
- Kusz, E. (2022). Wykorzystanie seksualne przez osoby duchowne – podatność wiktyimizacyjna małoletnich ofiar. W: K. Nowakowski, K. Szarras-Kudzia i S. Przewoźnik (red.), *Oblicza wiktyimizacji. Ujęcie interdyscyplinarne* (s. 15–36). Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Levenkron, S., Levenkron, A. (2010). *Skradzione jutro: Jak zrozumieć i leczyć kobiety wykorzystywane seksualnie w dzieciństwie*. Czarna Owca.
- Liszewski, T. (2021). Identyfikacja z grupą religijną – rodzaje i związki z religijnością. W: J. Śliwak, B. Zarzycka, R.P. Bartzuk, M. Wiechetek i M. Marzel (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii religii. Funkcja i tożsamość* (s. 163–180). Wydawnictwo UMCS.
- Lueger-Schuster, B., Kantor, V., Weindl, D., Knefel, M., Moy, Y., Butollo, A., Jagsch, R., Glück, T. (2014). Institutional abuse of children in the Austrian Catholic Church: Types of abuse and impact on adult survivors' current mental health. *Child Abuse & Neglect*, 38(1), 52–64. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2013.07.013>

- Lueger-Schuster, B., Butollo, A., Moy, Y., Jagsch, R., Glück, T., Kantor, V., Knefel, M., Weindl, D. (2015). Aspects of social support and disclosure in the context of institutional abuse – long-term impact on mental health. *BMC psychology*, 3(1), 19. <https://doi.org/10.1186/s40359-015-0077-0>
- Łowicki, P., Barker, S.B. (2025). If not belief in God, then what? Identifying factors that contribute to well-being among Polish nonbelievers. *Archive for the Psychology of Religion*, 47(2), 190–209. <https://doi.org/10.1177/00846724241279441>
- Machnik-Czerwik, A. (2022). Osoby cierpiące na zaburzenia psychiczne. W: M. Cholewa i P. Studnicki (red.), *Wykorzystanie seksualne osób dorosłych bezbronnych. Ujęcie interdyscyplinarne* (s. 163–192). Scriptum.
- Maison, D. (2022). *Jakościowe metody badań społecznych: podejście aplikacyjne*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Majer, P. (2021). Odpowiedzialność kanoniczno-prawna przełożonych kościelnych w przypadku przestępstw seksualnych duchownych wobec małoletnich. W: M. Cholewa i P. Studnicki (red.), *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne. Część I*. (s. 295–330). Scriptum.
- Mariański, J. (2025). *Doświadczenie religijne w narracji socjologicznej*. Wydawnictwo Adam Marszałek.
- McGraw, D.M., Ebadi, M., Dalenberg, C., Wu, V., Naish, B., Nunez, L. (2019). Consequences of abuse by religious authorities: A review. *Traumatology*, 25(4), 242. <https://doi.org/10.1037/trm0000183>
- McLaughlin, B.R. (1994). Devastated spirituality: The impact of clergy sexual abuse on the survivor's relationship with God and the Church. *Sexual Addiction & Compulsivity: The Journal of Treatment and Prevention*, 1(2), 145–158. <https://doi.org/10.1080/10720169408400039>
- McPhillips, K. (2018). Silence, Secrecy and Power: Understanding the Royal Commission Findings into the Failure of Religious Organisations to Protect Children. *Journal for the Academic Study of Religion*, 31(3). <https://doi.org/10.1558/jasr.37306>
- Miller, R.B. (2021). *Why study religion?* Oxford University Press.
- Mirska, N. (2009). Podatność wiktyimizacyjna a samoocena i optymizm. *Bezpieczeństwo. Teoria i Praktyka*, 1(1–2), 137–152.
- Moncrief-Stuart, S., Pooler, D.K. (2025). Adult clergy sexual abuse survivors, post-traumatic stress disorder, and institutional betrayal trauma. *Traumatology*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1037/trm0000542>
- Morrison, J. (2016). *DSM-5 bez tajemnic. Praktyczny przewodnik dla klinicystów*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Myśliwiec, H. (2013). Seksualne wykorzystanie bezradności lub niepoczytalności innej osoby (art. 198 k.k.). *Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych*, 17(2), 77–121.
- Neumann, D.A., Houskamp, B.M., Pollock, V.E., Briere, J. (1996). The Long-Term Sequelae of Childhood Sexual Abuse in Women: A Meta-Analytic Review. *Child Maltreatment*, 1(1), 6–16. <https://doi.org/10.1177/1077559596001001002>
- Novšak, R., Mandelj, T.R., Simonič, B. (2012). Therapeutic implications of religious-related emotional abuse. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma*, 21(1), 31–44. <https://doi.org/10.1080/10926771.2011.627914>
- Nowak, A., Szewczyk-Nowak, M. (2018). *Żeby nie było zgorszenia: ofiary mają głos*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Nowak, K. (2021). *Sama*. Świat Książki.
- Nowosielski, M. (2012). Pojęcie i przyczyny powstawania kryzysu religijnego. *Studia Psychologica: Theoria et praxis*, 12(2), 95–105.
- Oakley, L., Kinmond, K., Humphreys, J. (2018). Spiritual abuse in Christian faith settings: Definition, policy and practice guidance. *The Journal of Adult Protection*, 20(3/4), 144–154. <https://doi.org/10.1108/JAP-03-2018-0005>
- Ogińska-Bulik, N. (2005). *Osobowość a podatność na stres*. Difin.
- Paloutzian, R.F., Park, C.L. (2013). Recent progress and core issues in the science of the psychology of religion and spirituality. W: R.F. Paloutzian i C.L. Park (red.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, 2nd ed. (s. 3–22). The Guilford Press.
- Panksepp, J., Biven, L. (2012). A meditation on the affective neuroscientific view of human and animalian MindBrains. W: A. Fotopoulou, D. Pfaff i M.A. Conway (red.), *From the couch to the lab: trends in psychodynamic neuroscience* (s. 145–175). Oxford University Press.
- Państwowa Komisja do spraw przeciwdziałania wykorzystaniu seksualnemu małoletnich poniżej lat 15. (2021). *Pierwszy raport 2021* [Raport]. [https://pkdp.gov.pl/wp-content/uploads/2021/08/Raport\\_PKDP.pdf](https://pkdp.gov.pl/wp-content/uploads/2021/08/Raport_PKDP.pdf)
- Państwowa Komisja do spraw przeciwdziałania wykorzystaniu seksualnemu małoletnich poniżej lat 15. (2023). *Ile kosztuje cierpienie dziecka wykorzystanego seksualnie? Raport* [Raport]. Warszawa. <https://pkdp.gov.pl/wp-content/uploads/2024/01/raport-trzeci.pdf>
- Państwowa Komisja do spraw przeciwdziałania wykorzystaniu seksualnemu małoletnich poniżej lat 15. (2023). *Streszczenie Trzeciego Raportu: „Ile kosztuje cierpienie dziecka wykorzystanego seksualnie?”* [Streszczenie]. Warszawa. <https://pkdp.gov.pl/wp-content/uploads/2024/01/streszczenie-raport-trzeci.pdf>

- Państwowa Komisja do spraw wyjaśniania przypadków czynności skierowanych przeciwko wolności seksualnej i obyczajności wobec małoletniego poniżej lat 15. (2021). *Streszczenie Pierwszego Raportu 2021* [Streszczenie]. [https://pkdp.gov.pl/wp-content/uploads/2021/08/Streszczenie\\_Pierwszego\\_Raportu\\_Panstwowej\\_Komisji.pdf](https://pkdp.gov.pl/wp-content/uploads/2021/08/Streszczenie_Pierwszego_Raportu_Panstwowej_Komisji.pdf)
- Państwowa Komisja do spraw wyjaśniania przypadków czynności skierowanych przeciwko wolności seksualnej i obyczajności wobec małoletniego poniżej lat 15. (2022). *Drugi Raport 2022 – Część I* [Raport]. <https://pkdp.gov.pl/wp-content/uploads/2022/12/raport-drugi-www-1.pdf>
- Państwowa Komisja do spraw wyjaśniania przypadków czynności skierowanych przeciwko wolności seksualnej i obyczajności wobec małoletniego poniżej lat 15. (2022). *Streszczenie Drugiego Raportu 2022* [Streszczenie]. <https://pkdp.gov.pl/wp-content/uploads/2022/10/raportdrugistreszczenie.pdf>
- Pargament, K.I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *The international journal for the psychology of religion*, 9(1), 3–16. [https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0901\\_2](https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0901_2)
- Pargament, K.I. (2007). *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the Sacred*. Guilford Press.
- Pargament, K.I. (2013). Searching for the sacred: Toward a nonreductionistic theory of spirituality. W: K.I. Pargament, J.J. Exline i J.W. Jones (red.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol. 1): Context, theory, and research* (s. 257–273). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14045-014>
- Pargament, K.I., Exline, J.J. (2022). *Working with spiritual struggles in psychotherapy: From research to practice*. Guilford Publications.
- Pargament, K.I., Koenig, H.G., Perez, L.M. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of clinical psychology*, 56(4), 519–543. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(200004\)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(200004)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1)
- Pargament, K.I., Murray-Swank, N.A., Mahoney, A. (2008). Problem and solution: The spiritual dimension of clergy sexual abuse and its impact on survivors. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17(3–4), 397–420. <https://doi.org/10.1080/10538710802330187>
- Pereda, N., Contreras Taibo, L., Segura Montagut, A., Maffioletti Celedón, F. (2022). An exploratory study on mental health, social problems and spiritual damage in victims of child sexual abuse by Catholic clergy and other perpetrators. *Journal of Child Sexual Abuse*, 31(4), 393–411. <https://doi.org/10.1080/10538712.2022.2080142>
- Pereda, N., Segura, A. (2021). Child sexual abuse within the Roman Catholic Church in Spain: A descriptive study of abuse characteristics, victims' faith, and spirituality. *Psychology of violence*, 11(5), 488. <https://doi.org/10.1037/vio0000390>

- Pereda, N., Tamarit, J.M., Bartolomé-Valenzuela, M. (2024). Child sexual abuse within the Catholic Church in Spain: a descriptive analysis of its characteristics and long-term impact. *Journal of child sexual abuse*, 1–20. <https://doi.org/10.1080/10538712.2024.2349312>
- Pereda, N., Tamarit, J. M., Suárez-Soto, E. (2025). The Scope of Religious Related Child Sexual Abuse in Spain: A Prevalence Study. *Journal of Child Sexual Abuse*, 34(7), 757–775. <https://doi.org/10.1080/10538712.2025.2541104>
- Piedmont, R.L. (2012). Overview and development of a trait-based measure of numinous constructs: The Assessment of Spirituality and Religious Sentiments (AS-PIRES) Scale. W: L.J. Miller (red.), *The Oxford handbook of psychology and spirituality* (s. 104–122). Oxford University Press.
- Pietkiewicz, I., Smith, J.A. (2012). Praktyczny przewodnik interpretacyjnej analizy fenomenologicznej w badaniach jakościowych w psychologii. *Czasopismo Psychologiczne*, 18(2), 361–369.
- Pietruszka, R. (2023). *Psychospołeczne uwarunkowania zmagających się osób należących do grup religijnych na przykładzie Odnowy w Duchu Świętym i Drogi Neocatechumenalnej*. Scriptum.
- Pilch, T. (red.). (2003). *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*. Wydawnictwo Żak.
- Plante, T.G. (1999). *Bless me father for I have sinned: Perspectives on sexual abuse committed by Roman Catholic priests*. Greenwood Publishing Group.
- Podsadecka, J. (2017). *Sztuka czułości. Książka Jan Kaczkowski o tym, co najważniejsze*. WAM.
- Pospiszyl, K. (2021). *Przestępstwa seksualne*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Prusak, J. (2006). Kształtowanie się obrazu Boga – Perspektywa psychologiczna. W: B. Wójcik (red.), *Umysł i Religia. Quaestiones Ad Disputandum* 8, (s. 101–122). Biblos.
- Prusak, J. (2020). Parafilie wśród księży Kościoła rzymskokatolickiego: co wiemy, czego i nie wiemy, o duchownych wykorzystujących seksualnie małoletnich. *Psychiatria Polska*, 54(3), 571–590. <https://doi.org/10.12740/PP/118599>
- Prusak, J. (2022). Osoba w trudnej sytuacji emocjonalnej (w kryzysie) jako osoba bezbronna. W: M. Cholewa i P. Studnicki (red.), *Wykorzystanie seksualne osób dorosłych bezbronnych. Ujęcie interdyscyplinarne* (s. 117–139). Scriptum.
- Prusak, J., Schab, A. (2022). Spiritual trauma as a manifestation of religious and spiritual struggles in female victims of sexual abuse in adolescence or young adulthood in the Catholic Church in Poland. *Archive for the Psychology of Religion*, 44(1), 40–65. <https://doi.org/10.1177/0084672421106039>
- Rogulska, A., Klonowski, A. (2008). *Oskarżyłam księdza: historia Ewy Orłowskiej*. Wydawnictwo Nowy Świat.

- Roodman, A.A., Clum, G.A. (2001). Revictimization rates and method variance: A meta-analysis. *Clinical Psychology Review*, 21(2), 183–204. [https://doi.org/10.1016/S0272-7358\(99\)00045-8](https://doi.org/10.1016/S0272-7358(99)00045-8)
- Rygielska-Kowalczyk, A. (2025). Nadużycia duchowe: aspekt psychologiczny. W: M. Cholewa i P. Studnicki (red.), *Nadużycia duchowe. Ujęcie interdyscyplinarne* (s. 11–33). Scriptum.
- Sadłoń, W., Nowotny, S. (2021). Jak badać zjawisko wykorzystywania seksualnego małoletnich w instytucjonalnych ramach? Doświadczenie Kościoła katolickiego w Polsce. W: M. Cholewa i P. Studnicki (red.), *Wykorzystanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne. Część I.* (s. 11–41). Scriptum.
- Sage, T. (2025). Nadużycia duchowe: aspekt prawny. W: M. Cholewa i P. Studnicki (red.), *Nadużycia duchowe. Ujęcie interdyscyplinarne* (s. 57–85). Scriptum.
- Sakowicz, E., Szuppe, P. (2024). *Ochrona dzieci przed wykorzystywaniem seksualnym oraz pedofilią: Bibliografie. Tom 1.* Scriptum.
- Sandage, S.J., Jensen, M.L., Jass, D. (2008). Relational spirituality and transformation: Risking intimacy and alterity. *Journal of Spiritual Formation and Soul Care*, 1(2), 182–206. <https://doi.org/10.1177/193979090800100205>
- Sandage, S.J., Rupert, D., Stavros, G., Devor, N.G. (2020). *Relational spirituality in psychotherapy: Healing suffering and promoting growth.* American Psychological Association.
- Schreurs, A. (2020). *How to Integrate Spirituality in Psychotherapeutic Practice: Working with Spiritually-minded Clients.* Routledge.
- Shiro, E. (2024). *Zaskakujący dar traumy. Droga do rozwoju potraumatycznego.* Wydawnictwo Virtuo.
- Shults, F.L., Sandage, S.J. (2006). *Transforming spirituality: Integrating theology and psychology.* Baker Academic.
- Sicilia, L., Capella, C., Barrios, M., Pereda, N. (2024). Exploring the meanings of post-traumatic growth in Spanish survivors of clergy-perpetrated child sexual abuse: a phenomenological approach. *Journal of child sexual abuse*, 33(1), 3–25. <https://doi.org/10.1080/10538712.2024.2304241>
- Sieński, M., Ziarko, M. (2023). *Rewiktylizacja. Charakterystyka zjawiska w perspektywie psychologii klinicznej i w teoriach psychoanalitycznych.* Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Silverman, D. (2009/2011). *Interpreting qualitative data: A guide to the principles of qualitative research* (4th ed.). Sage Publications.
- Silverman, D. (2010). *Doing qualitative research* (3rd ed.). Sage Publications.

- Smith, J.A. (2011). Evaluating the contribution of interpretative phenomenological analysis. *Health psychology review*, 5(1), 9–27. <https://doi.org/10.1080/17437199.2010.510659>
- Smith, J.A., Flowers, P., Larkin, M. (2021). *Interpretative Phenomenological Analysis. Theory, Method and Research*. 2nd Edition. SAGE Publications Ltd.
- Smith, J.A., Nizza, I.E. (2022). *Essentials of interpretative phenomenological analysis*. American Psychological Association.
- Socha, P.M. (2014). *Przemiana. W stronę teorii duchowości*. Zakład Wydawniczy Nomos.
- Spraitz, J.D., Bowen, K.N. (2021). Religious duress and reverential fear in clergy sexual abuse cases: Examination of victims' reports and recommendations for change. *Criminal Justice Policy Review*, 32(5), 484–500. <https://doi.org/10.1177/0887403420921232>
- Spröder, N., Schneider, T., Rassenhofer, M., Seitz, A., Liebhardt, H., König, L., Fegert, J.M. (2014). Child sexual abuse in religiously affiliated and secular institutions: A retrospective descriptive analysis of data provided by victims in a government-sponsored reappraisal program in Germany. *BMC Public Health*, 14(1), 282.
- Stathopoulos, M. (2014). *Sexual Revictimisation, Individual, Interpersonal and Contextual Factors*. Australian Institute of Family Studies. <https://apo.org.au/sites/default/files/resource-files/2014-05/apo-nid39622.pdf>
- Stewart, D.W., Shamdasani, P.N. (2014). *Focus groups: Theory and practice*. Sage Publications.
- Stone, A.M. (2013). Thou Shalt Not: Treating Religious Trauma and Spiritual Harm With Combined Therapy. *Group*, 37(4), 323–337. <https://dx.doi.org/10.13186/group.37.4.0323>
- Sullivan, J., Beech, A. (2002). Professional perpetrators: Sex offenders who use their employment to target and sexually abuse the children with whom they work. *Child Abuse Review: Journal of the British Association for the Study and Prevention of Child Abuse and Neglect*, 11(3), 153–167. <https://doi.org/10.1002/car.737>
- Szewczyk, T. (2023). *Nie umarłam. Od krzywdy do wolności*. Wydawnictwo „Więź”.
- Talik, E. (2013). *Jak trwoga, to do Boga? Psychologiczna analiza religijnego radzenia sobie ze stresem u młodzieży w okresie dorastania*. GWP.
- Tomlinson, J., Glenn, E.S., Paine, D.R., Sandage, S.J. (2016). What is the “relational” in relational spirituality? A review of definitions and research directions. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 18(1), 55–75. <https://doi.org/10.1080/19349637.2015.1066736>
- Wicka, J. (2012). Ból i cierpienie – interdyscyplinarny przegląd stanowisk. *Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne*, 2(4), 301–310. <https://pzp.umw.edu.pl/pdf/2012/2/4/301.pdf>

- Więcek-Durańska, A. (2022). Przystępczość seksualna duchownych wobec osób małoletnich – analiza przypadków. *Psychiatria Polska*, 1–16. <https://doi.org/10.12740/PP/OnlineFirst/123883>
- Winell, M. (2011). *Religious Trauma Syndrome* (seria 3 artykułów). *Cognitive Behavioural Therapy Today*, 39(2,3,4). British Association of Behavioural and Cognitive Therapies. Przedruk w serwisie Journey Free. <https://www.journeyfree.org/religious-trauma-syndrome-articles/> (dostęp: 10.08 2025).
- Wolfe, D.A., Jaffe, P.G., Jetté, J.L., Poisson, S.E. (2003). The impact of child abuse in community institutions and organizations: Advancing professional and scientific understanding. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10(2), 179. <https://doi.org/10.1093/clipsy.bpg021>
- Wulff, D.M. (1999). *Psychologia religii klasyczna i współczesna*. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Yaden, D.B., Newberg, A.B. (2022). *The varieties of spiritual experience: 21st century research and perspectives*. Oxford University Press.
- Yih, C. (2024). Living in the aftermath: Spiritual struggles of Hong Kong Christian women survivors of sexual violence. *Pastoral Psychology*, 73(5), 647–662. <https://doi.org/10.1007/s11089-024-01156-5>
- Zamojska, A. (2019). *Nigdy więcej*. Insignis.
- Zarzycka, B. (2017). *Zmagania religijne: uwarunkowania i funkcje*. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Zarzycka, B. (2021). Tradycja czy charyzmat? Religijność w Polsce. W: J. Śliwak, B. Zarzycka, R.P. Bartczuk, M. Wiechetek i M. Marzel (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii religii. Funkcja i tożsamość* (s. 11–34). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Zdybek, P. (2022). Osoby będące pod wpływem działania substancji psychoaktywnych a bezradność. W: M. Cholewa i P. Studnicki (red.), *Wykorzystanie seksualne osób dorosłych bezbronných. Ujęcie interdyscyplinarne* (s. 213–234). Scriptum.
- Żak, A., Kusz, E. (2018). *Seksualne wykorzystanie małoletnich w Kościele. Problem – Odpowiedź Kościoła – Doświadczenie polskie*. Wydawnictwo Naukowe AIK.

## Spis tabel

1. „Duchowe zamieszkiwanie i poszukiwanie” a funkcje systemu przywiązania oraz cele rozwojowe (źródło: Sandage i in., 2020, s. 53, TABLE 3.1.)	33
2. Typologia wiktymogenna (pod względem podatności)	47
3. Miejsca popełnienia czynów wykorzystania seksualnego małoletnich [KW. II+III] (źródło: ISKK, 2023, s. 44, Tablica 4.2)	51
4. Charakter przestrzeni, w której popełniane są czyny wykorzystywania seksualnego małoletnich [KW. II+III] (źródło: ISKK, 2023, s. 45, Tablica 4.3)	52
5. Charakterystyka osób badanych	84
6. Tematy głównie i podrzędne wyodrębnione w toku analizy materiału badawczego	92

## Spis wykresów

1. Zmagania duchowe jako istotny predyktor funkcjonowania psychospołecznego niezależnie od objawów (źródło: Sandage i in., 2020, s. 68, FIGURE 3.2.)	37
2. Matryca cierpienie-trauma w ujęciu RPD (źródło: Sandage i in., 2020, s. 103, Figure 4.1.)	37
3. Podatność wiktymologiczna osoby dorosłej (opracowanie własne)	48
4. Osoby skrzywdzone według płci i grup wieków w zgłoszeniach wiarygodnych (źródło: ISKK, 2025, s. 73, wykres 5)	49
5. Proporcje grup wieku osób wykorzystanych w poszczególnych typach przestrzeni [KW. II+III] (źródło: ISKK, 2023, str. 45, Wykres 4.3)	53
6. Status w relacji do Kościoła osób wykorzystywanych z podziałem na grupy wiekowe (źródło: ISKK, 2025, s. 75, Wykres 6)	54



# Załączniki

## Zał. 1.

### OGŁOSZENIE

Poszukujemy osób, które doświadczyły wykorzystania seksualnego ze strony duchownych Kościoła rzymskokatolickiego i/lub osób konsekrowanych, i które chciałyby udzielić wywiadu dotyczącego tego, jak wygląda obecnie ich duchowość. Rozmowy mają charakter anonimowy (potrzebujemy tylko informacji o wieku i płci), są prowadzone przez psycholog mgr Annę Schab-Przybycień. Całość projektu realizowana jest przez mgr Annę Schab-Przybycień i ks. dr. Jacka Prusaka SJ pod patronatem Instytutu Psychologii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Wywiady będą służyły jako materiał badawczy do publikacji z zakresu psychologii. Osoby zainteresowane lub chcące uzyskać więcej informacji, prosimy o kontakt mailowy: [anna.schab22@gmail.com](mailto:anna.schab22@gmail.com)

mgr Anna Schab-Przybycień, dr Jacek Prusak SJ  
Instytut Psychologii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

## Załącznik 2.

### ŚWIADOMA ZGODA NA UDZIAŁ W BADANIU

Dziękuję Pani/Panu za chęć wzięcia udziału w naszym badaniu. Badanie oraz tematyka projektu dotyczy przeżywania duchowości przez osoby, które doświadczyły wykorzystywania seksualnego ze strony duchownych/osób zakonnych Kościoła rzymskokatolickiego. Proszę o przeczytanie do końca wszystkich zawartych tutaj informacji. Jeśli coś będzie dla Pani/Pana niejasne, służę odpowiedzią.

Całość badania będzie przeprowadzona w formie wywiadu, przewidzianego na czas ok. 30–40 minut. Wywiad będzie zawierał ok. 8 pytań, które przedstawię Pani/Panu na samym jego początku. Nie na wszystkie pytania musi Pani/Pan odpowiedzieć – w odpowiedziach zostawiam pełną swobodę, chcę usłyszeć to, co Pani/Pan chce mi powiedzieć. Treść pytań będzie skupiała się na przeżywaniu przez Panią/Pana duchowości: postrzegania Boga, relacji z *sacrum*, postaw wobec Kościoła Katolickiego oraz duchowieństwa.

Jeśli Pani/Pan wyraża na to zgodę, rozmowa będzie nagrywana na dyktafon lub za pomocą Skype (dla rozmów przez Skype), w celu uchwycenia wszystkich wypowiedzianych treści. Po dokonaniu transkrypcji, rozmowa zostanie usunięta. Jeśli nie zgadza się Pani/Pan na nagrywanie, rozmowa będzie notowana.

W każdej chwili badania może Pani/Pan odmówić kontynuowania go, również po jego zakończeniu może Pani/Pan zdecydować, że nie wyraża zgody na wykorzystanie materiału do jego interpretacji.

Wyniki badania będą użyte w celach naukowych (publikacja naukowa z dziedziny psychologii). Osobą przeprowadzającą badanie będzie Anna Schab-Przybycień, magister psychologii, pracownik Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Współtwórcą projektu jest ks. dr Jacek Prusak SJ, dyrektor Instytutu Psychologii na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie, psychoterapeuta.

Gdyby potrzebował(a) Pani/Pan jakichkolwiek dodatkowych informacji, proszę o kontakt:

Anna Schab-Przybycień

tel.: 693 \*\*\* \*\*

e-mail: [anna.schab22@gmail.com](mailto:anna.schab22@gmail.com)

Serdecznie dziękujemy za zapoznanie się z treścią dokumentu oraz chęć wzięcia udziału w badaniu.

Mgr Anna Schab-Przybycień

Ks. dr Jacek Prusak SJ

## Indeks osób

- Babbie, E.R. 81  
Bailey, T.D. 14, 43, 60  
Barker, S.B. 32  
Barrett, L.F. 112  
Bauer, N.A. 23  
Bauman, Z. 49  
Beck, R. 193  
Beech, A. 42  
Benedykt XVI, papież 22  
Benkert, M. 27  
Bielski, M. 20  
Bisantz, L. 37  
Biven, L. 61, 65, 66  
Blakemore, T. 13, 41, 43, 44, 159, 191  
Bland, M.J. 27  
Blue, K.M. 61  
Bobrowicz, M. 31  
Bowen, K.N. 28  
Bożewicz, M. 32, 95  
Cashwell, C.S. 63  
Cassell, E. 26  
Chase, S.E. 78  
ChojECKA, K. 77  
Cholewa, M. 21, 73  
Collins, C.M. 78  
Colman, A.M. 26  
Creswell, J.W. 77, 80, 83, 93  
De Fuentes, N. 21  
Delgado-Guay, M.O. 28  
Dhirachaikulpanich, D. 13, 14, 59, 60, 77, 120, 150, 169, 193  
Dittes, J.E. 95  
Doyle, T.P. 27, 66–69  
Durkin, J. 13, 14, 60, 62–64, 77, 150, 169  
Dziergawka, A. 30, 31  
Eatough, V. 78  
Ellis, H.M. 13, 14, 27, 60, 150, 170  
Eurelings-Bontekoe, E.H.M. 112  
Exline, J.J. 26, 69, 70, 72, 74, 109, 171, 186, 190  
Farrell, D.P. 27  
Fernández, S. 60, 61  
Fidura, R. 25  
Finkelhor, D. 28, 49  
Franciszek, papież 22  
Fujikawa, A.M. 103, 190  
Glienecke, U. 190  
Głowacki, R. 131  
Goffman, E. 42  
Goldenson, J. 14, 43, 60  
Golonka, A. 20  
Granqvist, P. 36  
Grauerholz, L. 30  
Grom, B. 95  
Grzymała-Moszczyńska, H. 80, 83  
Guido, J.J. 27, 68  
Hall, M.E.L. 111  
Hall, T.W. 103, 111, 190  
Harper, C.A. 13  
Haugen, A.D. 193  
Hentig, H. von 48

- Herman, J.L. 24, 49  
 Higgins, D.J. 44  
 Hill, P.C. 39  
 Hołyst, B. 19, 48, 49  
 Hood, R.W. Jr. 32, 171  
 Humphreys, J. 62  
  
 Illueca, M. 28  
 Izdebska, A. 19, 29, 30  
  
 James, W. 27, 33  
 Jan Paweł II, papież 23  
 Janoff-Bulman, R. 49  
 Janusz, B. 9  
 Jinkerson, J.D. 28  
 Johnson, D. 61  
  
 King, S.D. 28  
 Kinmond, K. 62  
 Klonowski, A. 77  
 Kmiecik, B. 9  
 Kociuba, J. 14  
 Krok, D. 31  
 Kusner, K. 13, 27, 31, 60, 102, 183, 185, 187, 193  
 Kusz, E. 13, 45–48, 99, 100, 120, 192, 199  
  
 Levenkron, A. 18  
 Levenkron, S. 18  
 Liszewski, T. 100  
 Lueger-Schuster, B. 42, 43, 60  
  
 Lowicki, P. 32  
  
 Machnik-Czerwik, A. 20  
 Maison, D. 14, 77, 78, 80, 83, 84, 91, 93  
 Majer, P. 127  
 Mariański, J. 32  
 McGraw, D.M. 14, 60, 126, 136, 150, 195  
 McLaughlin, B.R. 66  
 Miller, R.B. 32  
 Mirska, N. 45, 48  
 Moncrief-Stuart, S. 13  
 Morrison, J. 27  
 Myśliwiec, H. 20  
  
 Newberg, A.B. 32  
 Nizza, I.E. 78  
 Nowak, A. 77  
 Nowak, K. 77  
 Nowosielski, M. 171, 172  
 Nowotny, S. 13, 24, 25, 76  
  
 Oakley, L. 62  
 Ogińska-Bulik, N. 49  
  
 Paloutzian, R.F. 32  
 Panksepp, J. 37  
 Pargament, K.I. 13, 26, 27, 31, 32, 36, 37, 60, 67–70, 72, 74, 102, 109, 141, 171, 182, 183, 185–188, 190, 193  
 Park, C.L. 32  
 Pereda, N. 13, 14, 28, 60, 77, 120, 150, 161, 193  
 Piedmont, R.L. 28  
 Pietkiewicz, I. 78  
 Pietruszka, R. 112  
 Pilch, T. 97  
 Plante, T.G. 21  
 Podsadecka, J. 77  
 Pooler, D.K. 13  
 Pospiszyl, K. 11, 13  
 Prusak, J. 14, 17, 28, 49, 62, 69, 77, 78, 81, 82, 102, 104, 131, 193, 199  
  
 Rogulska, A. 77  
 Rose, E. 70  
 Rygielska-Kowalczyk, A. 62  
  
 Sadłoń, W. 12, 13, 24, 25, 41, 42, 75, 76, 199  
 Sage, T. 22, 41, 62, 73  
 Sakowicz, E. 14, 17, 76, 185, 199  
 Sandage, S.J. 33–39, 70, 100, 119, 126, 150, 171, 182, 186, 188  
 Schab, A. (także: Schab-Przybycień A.) 9, 14, 28, 62, 69, 77, 78, 80, 193, 199  
 Schreurs, A. 31  
 Segura, A. 28, 77, 161  
 Shamdasani, P.N. 91

Shiro, E. 170  
Shults, F.L. 33, 70  
Sicilia, L. 14  
Sieński, M. 29  
Silverman, D. 48, 77  
Smith, J.A. 78–80, 84, 91, 92, 193  
Socha, P.M. 186  
Spraitz, J.D. 28  
Spröder, N. 13, 42, 150, 161, 193  
Stathopoulos, M. 28, 160  
Stewart, D.W. 91  
Stone, A.M. 65, 185  
Studnicki, P. 21, 73  
Sullivan, J. 42  
Swindle, P.J. 63  
Szewczyk, T. 77  
Szewczyk-Nowak, M. 77  
Szuppe, P. 14, 17, 76, 185, 199  
Talik, E. 172  
Tamarit, J.M. 120  
Thomas, P.T.B. 66  
Tomlinson, J. 33  
VanVonderen, J. 61  
Wicka, J. 27  
Więcek-Durańska, A. 18  
Winell, M. 65  
Wolfe, D.A. 42, 43  
Wulff, D.M. 100  
Yaden, D.B. 32  
Yih, C. 28, 69, 78, 126  
Zamojska, A. 77  
Zarzycka, B. 31, 32, 70, 71, 97  
Zdybek, P. 20  
Ziarko, M. 29  
Żak, A. 192, 199



## **Spiritual and Religious Dimensions of Suffering among Survivors of Sexual Abuse in the Catholic Church in Poland: A Psychological Perspective**

Institutional sexual abuse in the Catholic Church is not a new issue. The sexual abuse of minors has been the subject of a growing body of research and has also figured prominently in public debate since the 1990s. In Poland, however, this debate began later than in the United States and Western Europe, emerging at the beginning of the twenty-first century. At the same time, the sexual conduct of clergy also became the subject of journalistic investigation. Despite increasing international attention to this issue, manifested in the publication of investigative reports and scholarly studies, there is a lack of qualitative research on the spiritual consequences of sexual abuse in the Church.

This book examines the spiritual and religious consequences of institutional sexual abuse experienced within the Roman Catholic Church in Poland. The research problem addressed in this study was selected in response to a recognized gap in the Polish literature and represents a continuation of an earlier pilot study (Prusak & Schab, 2022). Religious and spiritual suffering resulting from institutional sexual abuse is treated here as a sensitizing concept, in line with the assumptions of qualitative research, which is exploratory in nature.

The study was conducted between 2019 and 2024 and involved 23 adults: 16 women (69.57%) and 7 men (30.43%), aged 24 to 54. Most participants (86.96%) were abused by priests, predominantly diocesan clergy (65.22%). Two respondents (8.7%) were abused by nuns, and one (4.35%) by a member of a religious order. Four respondents (17.39%) also reported experiencing childhood sexual abuse by lay perpetrators. At the time of the abuse, participants ranged in age from childhood through adolescence to adulthood. Accordingly, the study addresses both pedophilia in the legal and canonical sense, i.e., as the sexual abuse of minors and the sexual abuse of vulnerable adults. With regard to frequency, the majority of participants (86.9%) had experienced repeated sexual abuse, and victim gender did not constitute a differentiating factor. The collected material was analyzed using interpretative phenomenological analysis (IPA).

Based on a relational paradigm of spirituality, the authors analyze the multidimensional effects of this form of violence from a psychological perspective, demonstrating that its consequences extend beyond the psychological and social spheres to include spiritual and religious dimensions as well. The theoretical section of the book presents interdisciplinary definitions and approaches to sexual violence, discusses the specific features of institutional abuse within the Church, and introduces key concepts necessary for understanding spiritual suffering. The empirical section is based on an interpretative phenomenological analysis (IPA) of 23 in-depth interviews with individuals who experienced sexual abuse in the past at the hands of clergy or religious members of the Roman Catholic Church in Poland.

Taking into account the limitations of the study, which are discussed in detail in the monograph, several conclusions can be drawn:

1. Institutional sexual abuse leaves a lasting imprint on survivors' religiosity and spirituality in many ways, affecting their self-understanding, their relationship with God, and their attitudes toward religion and the Church.
2. This does not necessarily entail a complete loss of faith or spirituality, or even the abandonment of one's previous worldview, but it invariably has a destabilizing effect, to varying degrees.
3. Overcoming this imprint is not always successful and, in some cases, may prove unattainable or seem impossible.

4. Positive spiritual changes “triggered” by the experienced harm are accompanied by numerous crises and struggles aimed at consolidating, rediscovering, or transforming faith or spirituality.
5. A return to the “faith of childhood,” “traditional Catholicism,” or a spirituality experienced exclusively in a religious context is not possible.
6. Attitudes toward religious practices also change, most often becoming significantly limited or abandoned altogether – this applies to participation in the sacraments as well.
7. Survivors of sexual abuse in the Church describe the negative effects of institutional violence in diverse ways; however, they emphasize that the spiritual dimension is integral to their emotional experience and cannot be reduced to psychological processes alone.
8. The violence that they endured and the suffering that it caused lead survivors to adopt various strategies to sustain or alter their psychological, social, and spiritual situation, using both constructive and maladaptive religious and spiritual coping mechanisms.
9. Strong religious involvement during youth or even adulthood does not protect against institutional sexual abuse within the Church and may, in some cases, constitute a risk factor for victimization.
10. Secondary victimization is relatively common among individuals who have experienced sexual abuse in the Church and is a major factor contributing to the loss of faith, disengagement from spirituality, or thoughts of apostasy.
11. A frequently reported spiritual loss resulting from institutional sexual abuse is the loss of the Church as a perceived “home” or “community,” accompanied by strong ambivalence toward clergy.
12. However, in contrast to the ambivalent attitudes of survivors toward priests, monks, and nuns, assessments of bishops as an ecclesiastical body are unequivocally negative.
13. Gender did not differentiate respondents in terms of the types of religious and spiritual struggles they experienced or the effectiveness of their coping strategies. However, only women who struggled with their image of the divine reported feelings of having “hurt God,” and only women, despite having suffered harm in the Church at the hands of male perpetrators, were able to relate to the father image in their

relationship with God and to perceive the Church as more than just an institution. Men, by contrast, tended to be more critical in their assessments of the Church and its authorities and more frequently reported difficulties in practicing their religion.

14. When faith and spirituality remain important dimensions of the lives of people who have experienced sexual abuse in the Church, efforts to improve their well-being and health should incorporate, as part of psychological interventions, a biopsychosocial–spiritual understanding of the human person and acknowledge the complex interplay between spirituality, faith, and trauma in their experience.

The study presented in this monograph is exploratory in nature, and the conclusions drawn from it are necessarily complex. Nevertheless, they provide a valuable point of reference for further research on the spiritual effects of institutional sexual abuse in the Church. An important direction for future research would be to examine the links between pain, spiritual suffering, and symptoms of emotional distress – that is, to further explore the concept of religious–spiritual trauma and apply this knowledge in the context of clinical interventions.

The findings suggest that faith and spirituality permeate every aspect of trauma related to institutional sexual abuse among individuals who identify as religious or spiritual: how the trauma is experienced, how it is interpreted, how people cope with it, and the ways in which it affects their lives. The results of the study confirm the validity of the claim that therapists working with religious or non-denominational spiritual individuals who have experienced sexual abuse in religious institutions cannot treat pain and spiritual suffering as labels for emotional problems or as diagnostic categories with which they are already familiar.

The authors point to both the destructive effects that meet the criteria of abuse, harm, and religious–spiritual trauma, as well as to struggles and crises of faith and the potential for spiritual transformation leading to new forms of relationship with the divine. The monograph fills an important gap in the literature and makes a significant contribution to the psychology of religion and spirituality, as well as to the practice of supporting survivors of abuse.

Autorzy [przedstawianych w książce badań] podejmują zagadnienie skutków wykorzystania seksualnego doznanego w Kościele. Owe skutki sytuują oni w obszarze zmian w zakresie duchowości i religijności osób poszkodowanych. Autorzy jako badacze chcą zrozumieć doświadczenie osób wykorzystanych w Kościele katolickim z perspektywy jego skutków dla ich duchowości, religijności, wiary, jak również ich cierpienia duchowego. [...]

Na uwagę zasługuje bardzo rzetelne raportowanie procesu badawczego, ze szczególnym uwzględnieniem ochrony badanych przed narażaniem na retraumatyzację, dokładny opis pozycjonowania się badaczy jako naukowców, terapeutów, ludzi Kościoła oraz osób zaangażowanych w badane zjawisko. [...]

Książka stanowi ważny wkład w istotny społecznie i religijnie temat wykorzystywania w Kościele katolickim w Polsce. Metodologia użyta w pracy jest spójna z przyjętymi założeniami teoretycznymi i wypracowanymi wnioskami badawczymi. Z tego względu praca jest w pełni naukowa i zgodna z najnowszymi wytycznymi stawianymi pracom badawczym.

*Dr hab. Bernadetta Janusz*

Przedstawiona do recenzji książka autorstwa Jacka Prusaka SJ oraz Anny Schab-Przybycień to materiał, który zasługuje na uwagę oraz uznanie. [...] Odnosząc się do problematyki wykorzystania seksualnego osób małoletnich przez niektórych duchownych, autorzy zdecydowali się oddać głos osobom skrzywdzonym. W czasach dzisiejszych jest to niezwykle ważne.

Autorzy publikacji słusznie zwracają uwagę na liczne analizy, m.in. Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK). Jednocześnie, jak dotąd, brakowało pogłębionych badań jakościowych, które ukazałyby nie tylko perspektywę skrzywdzonych, ale jednocześnie realne skutki i konsekwencje doznanej przemocy ze strony niektórych duchownych.

*Dr hab. Błażej Kmiecik, prof. APS*

ISBN 978-83-7614-686-7

