

Ks. Józef MAKSELON

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

PSYCHOLOGIA RELIGII A TANATOPSYCHOLOGIA

*Pamięci mojego Mistrza,
Księdza Profesora Dra hab. Władysława Prężyny,
nestora polskich psychologów religii
i promotora badań tanatopsychologicznych w Polsce*

Poniższy tekst jest próbą wejścia na pole rozważań interdyscyplinarnych w obrębie doświadczeń egzystencjalnych. Do takich niewątpliwie należą doświadczenie wiary i uświadomienie sobie perspektywy własnej skończoności w wymiarze kulturowo-społecznym.

Nad tymi przeżyciami koncentrowali swoją uwagę rozmaici ludzie, między innymi: nieuczeni obserwatorzy życia człowieka, teologowie, filozofowie, kulturoznawcy. Dopiero od niewielu lat powyższe pytania zajmują uwagę przynajmniej niektórych psychologów. Wprawdzie istnieje już tanatopsychologia (niestety jeszcze w polskiej psychologii mało znana), dziedzina badań naukowych zajmująca się psychologiczną problematyką umierania, śmierci i żałoby, ale – jak dotychczas – brak udanych prób powiązania pewnych propozycji z tego obszaru badań ze znaczącymi już osiągnięciami psychologii religii, także polskiej.

Ksiądz Władysław Prężyna, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – rzeczywisty twórca polskiej psychologii religii w okresie powojennym – był także inspiratorem badań z zakresu tanatopsychologii¹. Czynił to w tym okresie, kiedy zarówno badania nad religijnością jak i psychologią sytuacji granicznych były skrupulatnie kontrolowane przez cenzurę. Jednakże ta problematyka przebiła się do świadomości środowiska naukowego, czego wyrazem był pierwszy z tego zakresu doktorat na

¹ Zob. J. Szymoła, J. Śliwa, *Ks. prof. dr hab., Władysław Prężyna – kapłan, psycholog i nauczyciel*, „Roczniki Psychologiczne” 1:2006, s. 11–20.

KUL (1981)² oraz wykłady w PAT, potem w KUL i UJ. Powyższa informacja jest przyczynkiem do wiedzy o niełatwej historii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i zarazem świadectwem tego, jak – niezależnie od warunków zewnętrznych czy obowiązujących paradygmatów – można uprawiać naukę, która jest wyrazem wolności ducha oraz próbą odpowiedzi na najważniejsze pytania myślącego człowieka.

W niniejszym opracowaniu najpierw zostanie określona specyfika psychologii religii, a następnie kierunki badań tanatopsychologicznych, aby na tym tle zaproponować analizę możliwych obszarów zależności i współpracy tych dwóch dziedzin wiedzy psychologicznej.

SPECYFIKA PSYCHOLOGII RELIGII

Zauważmy najpierw, że refleksja nad odniesieniem człowieka do rzeczywistości ponadempirycznej jest znana w całej udokumentowanej historii człowieka na ziemi. Pojawiała się ona w rozmaitych kultach, wierzeniach czy systemach religijnych. Natomiast naukowa, zasadniczo empiryczna, penetracja tych doświadczeń jest znana dopiero od ponad 100 lat³ Współcześnie psychologia religii rozwija się niezwykle prężnie. J. A. Belzen⁴ zauważa, że ilość publikacji (książek i artykułów) zajmujących się religią i duchowością, religią i zdrowiem, duchowością i zdrowiem wzrosła pięciokrotnie w okresie od 1994 do 2001 r. Przy okazji twierdzi, że traktowanie przez psychologów religii tylko lub w głównej mierze pod kątem zdrowia psychicznego jest zbyt wąską perspektywą, powodującą także niebezpieczeństwo jej instrumentalizacji.

Badania religijności człowieka przez psychologów są funkcją świadomości lub nieświadomości przyjmowanych założeń antropologicznych. Ujawnia się to szczególnie na poziomie formułowania hipotez jak również podejmowanych interpretacji uzyskanych wyników. Stąd różnicowanie w wyjaśnianiu tych samych faktów, które wynika z odmiennych paradygmatów przyjmowanych przez dany kierunek psychologii. Dla przykładu wystarczy wskazać na różnice w analizie doświadczenia religijnego. Jest zrozumiałe, że poszczególni psychologowie religii nieco

² J. Makselon, *Struktura wartości a postawa wobec śmierci. Studium z tanatopsychologii*, Lublin 1983.

³ Zob. H. Grzymała-Moszczyńska, *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991, s. 18–38; J. Król, *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii*, Opole 1999, s. 37–97.

⁴ J. B. Belzen, *In Defense of the Object: On Trends and Directions in Psychology of Religion*, "The International Journal for the Psychology of Religion" 1:2005, s. 1–16.

odmiennie zakreślają pole własnych analiz⁵ Głównie spotykamy następujące zagadnienia: metodologia badań nad religijnością, geneza religijności, rozwój postaw religijnych, typologia postaw religijnych, doświadczenie religijne, osobowościowe korelaty religijności, funkcje religijności.

Ze względu na charakter tego opracowania zwrócimy uwagę na funkcje, jakie religijność pełni w życiu człowieka. Ten bowiem dział badań ma najszerze przełożenie na zagadnienia tanatopsychologiczne.

Jak wiadomo, religijność ma charakter subiektywny, indywidualny i jest przejawem stosunku człowieka do konkretnej religii, to postawa religijna, tj. „względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec jej przedmiotu”⁶. Religijność człowieka jest rzeczywistością wielowymiarową, co oznacza z jednej strony posiadanie wielu elementów składowych, a z drugiej różną intensywność i wewnętrzne bogactwo każdego z tych wymiarów czy komponent. Choć człowiek posiada możliwość bycia religijnym, to jednak nie zawsze ją realizuje. Jest wiele tego powodów, między innymi różnego rodzaju lęki, w tym zaniepokojenie śmiercią.

Główne kierunki czy szkoły psychologiczne podejmują problematykę roli religijności w życiu człowieka i rozmaicie ją też oceniają. Zależy to w dużej mierze od kategorii potrzeb, do jakich odnoszą się przeprowadzający je analizy⁷ Pomijając biologiczny wymiar ludzkiego życia, w który także wpisuje się religijne przestanie, warto zwrócić uwagę na potrzeby emocjonalne, poznawcze i społeczne, gdyż w ich obszarze odnajdujemy przynajmniej potencjalne odniesienia do problematyki śmierci.

Główną potrzebą emocjonalną człowieka jest potrzeba bezpieczeństwa, która w rozmaitych odsłonach ujawnia się od początku życia aż do śmierci. Z tego powodu każdy system religijny odnosi się do tej potrzeby

⁵ Por. L. Brown, *The Psychology of Religion. An Introduction*, London 1988; Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982; H. J. Fraas, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriss der Religionspsychologie*, Göttingen 1990; S. Głaz (red.) *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006; B. Grom, *Religionspsychologie*, München 1992; S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1991; J. Makselon, *Relacje między psychologią a religią*, „Analecta Cracoviensia” 20:1988, s. 41–49; R. F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion*, Boston 1996; E. Schmitz (Hrsg.), *Religionspsychologie*, Göttingen 1992; B. Spilka, R. W. Hood, L. R. Gorsuch, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, Engelwood Cliffs 1985; A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, Kraków 1951; A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Brüssel 1967; D. M. Wulff, *Psychologia religii*, Warszawa 1999.

⁶ W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 20.

⁷ Tenze, *Potrzeby jako korelaty postawy religijnej*, „Roczniki Filozoficzne” 24:1976, z. 4, s. 5–28.

i proponuje jej gratyfikację. Różne są w związku z tym prawdy określające eschatologiczny element przedmiotu postawy religijnej. Religia chrześcijańska, zapewniając o zwycięstwie życia nad śmiercią i zmartwychwstaniu oraz triumfie dobra nad złem, stwarza realne szanse dla stabilizacji emocjonalnej. Jest to osiągalne pod warunkiem ukształtowania dojrzałej religijności.

Istnieje wiele potrzeb poznawczych, a wśród nich na uwagę zasługuje potrzeba transcendencji i potrzeba sensu życia. Potrzeba transcendencji, czyli przekraczania własnego ja, ujawnia się „w traktowaniu siebie i innych znaczących osób czy ludzkiego istnienia w ogóle, raczej jako celów, a nie środków. Wszystkie humanistyczne i autentyczne religie zwracają się do człowieka z apelem, by przekraczał zwierzęcy poziom swej natury i realizował potrzebę transcendencji”⁸

Zaspokojenie potrzeby sensu we własnym życiu jest konieczne, aby realizować swoje możliwości, usytuować siebie w kontekście wartości i uporządkować cele. Pogłębia to rozumieniem siebie w aspekcie intelektualno-aksjologicznym i w odpowiedni sposób modeluje świat wskazując na rolę duchowości⁹. Każda religia tłumaczy w odpowiedni dla siebie sposób porządek świata i miejsce w nim dla człowieka. Określa też podstawowe cele życia i motywy zaangażowania. Człowiek religijny Boga traktuje jako Nadsens, dzięki czemu odpowiednio hierarchizuje cele i wartości, unikając w ten sposób pokusy ich relatywizacji, oraz broni się przed egzystencjalną pustką¹⁰.

Jako istota społeczna, człowiek potrzebuje innych ludzi. Ta potrzeba bycia z innymi, rozmaicie określana (np. jako potrzeba przynależności, potrzeba afiliacji, potrzeba bliskości, potrzeba wspólnoty), tradycyjnie wiąże się z systemami religijnymi. W każdym z nich określa się m.in. wspólnotowe formy kultu i sposób organizacji. Wartości religijne, obyczajowe, kultowe są przekazywane wspólnocie i przez wspólnotę różnym pokoleniom, warstwom społecznym i zawodowym. Dzieje się to nie tylko w warstwie werbalnej, ale przy współudziale emocji i uczuć oraz poprzez konkretne zaangażowanie. Dzięki temu między ludźmi tworzy się specyficzna więź. Oznacza się ona m.in. bezwarunkową aprobatą innych członków wspólnoty, bezinteresownością, stabilnością (nie jest przelotna, przypadkowa), pewnego rodzaju intymnością, gotowością do uczestnictwa, które przejawia się w dzieleniu się swoimi talentami, a nie wygrywanym swego pozycji na tle grupy. We wspólnocie religijnej dominuje oso-

⁸ J. Makselon, *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 269.

⁹ Por. I. Silbermann, *Spiritual Role Modeling: the Teaching of Meaning Systems*, „The International Journal for the Psychology of Religion” 3:2003, s. 175–195.

¹⁰ Por. V. E. Frankl, *Nieświadomy Bóg*, Warszawa 1978.

bowe odniesienie do Boga, relacje przyjaźni i miłości (*communio personarum*) gotowość do ofiary („wzajemna troska o siebie w Panu”).

Właściwie funkcjonująca wspólnota religijna umożliwia więc jej członkowi gratyfikację głębokiej potrzeby bycia z innymi, potrzebę tożsamości i rozumienia tradycji. Jest oczywiste, że zasadnicze, powyższej opisanie funkcje religijność spełnia w życiu człowieka tylko wówczas, kiedy jest dojrzała, a więc zróżnicowana, autonomiczna, zinterioryzowana, zintegrowana, personalna, dynamiczna. Dojrzałość religijna staje się. Trudno nie przyznać racji ks. W. Prężynie, który pisze, że „dojrzałość stanowi określony wymiar, który nie oznacza kresu, zakończonego etapu w rozwoju, w tym przypadku religijności. Dojrzałość wskazuje raczej na kierunek rozwoju”¹¹ Jako wspomagająca rozwój, religijność może mieć znaczenie dla zdrowia psychicznego¹²

BADANIA TANATOPSYCHOLOGICZNE

Tanatopsychologia jest kierunkiem badań, który nawiązuje do tanatologii, tj. nauki o śmierci człowieka (od gr. słów: *thanatos* – ‘śmierć’, *logos* – ‘nauka, wiedza’). W tanatopsychologii chodzi głównie o psychologiczne podejście do umierania, śmierci i żałoby. Badania te – zapoczątkowane w USA w drugiej połowie ubiegłego wieku – przyczyniły się do zainicjowania zainteresowania problematyką przemijania człowieka. Kierunki badań tanatopsychologicznych współcześnie są rozległe i mają zróżnicowany charakter¹³ Dominują prace o charakterze empirycznym. Niektóre z nich podejmują szczegółowe problemy i ograniczają się do prezentacji konkretnych badań, czasem ograniczonych do bardzo małych próbek. Spotyka się także badania międzykulturowe i międzykonfesyjne. Szczególnie w tych ostatnich badaniach pojawiają się problemy metodologiczne, związane z nieadekwatnością stosowanych testów bądź odmiennością konotacyjnych znaczeń pewnych pojęć w rozmaitych kręgach kulturowych czy religijnych. Podejmując poszukiwania w tej dziedzinie, uczeni najczęściej stosują pojęcie *postawa*, a rzadziej pojęcie *doświadczenie*. Kategoria postawy ma ugruntowane miejsce zwłaszcza w psycho-

¹¹ W. Prężyna, *Symptomy dojrzałej religijności*, [w:] W. Turek, J. Mariański (red.), *Kościół w służbie człowiekowi*, Olsztyn 1990, s. 271.

¹² Por. H. G. Koenig, *Aging and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Later Years*, New York 1994, s. 323–349; S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1998, s. 263–266; R. L. Sevensky, *The Religious Foundations of Health Care: a Conceptual Approach*, „Journal of Medical Ethics” 9:1983, s. 165–169.

¹³ Zob. np. R. Kastenbaum, *The Psychology of Death*, New York 2000; J. Wittkowski (Hrsg.), *Sterben, Tod und Trauer*, Stuttgart 2003.

logii społecznej, opisując zaś trudne i istotne dla człowieka przeżycia często określa się je przy pomocy słowa doświadczenie.

W obszarze badań tanatopsychologicznych badanie postaw odnosi się do ustosunkowania wobec śmierci, a zajmując się analizą dynamiki umierania łatwiej odwołać się do psychologicznej kategorii doświadczenia¹⁴. Ujmowanie tych przeżyć we wspomnianej kategorii zbliża także badania psychologiczne do filozofii i teologii¹⁵. Wydaje się ponadto, że pojęcie doświadczenia jest psychologicznie bardziej pojemne i heurystycznie płodne w analizach wydarzenia śmierci i odniesienia człowieka do Boga. Zawiera ono w sobie swoistą nieprzewidywalność i totalność.

Kompletna prezentacja wyników nawet jednego kierunku badań tanatologicznych jest niemożliwe w jednym artykule. Zatem zwróćmy uwagę tylko na niektóre ustalenia związane z ustosunkowaniem się do śmierci. Są one w pewnym sensie komplementarne do analiz, jakie przedstawiłem w innym artykule¹⁶. Postawy wobec śmierci (postawy tanatyczne) są różnorodne, a bada się je – podobnie jak religijność człowieka – przy pomocy wielu technik i metod psychologicznych, aby ustalić ich złożoność, wychodząc z założenia o ich wielowymiarowości. Owa wielowymiarowość została potwierdzona w wielu badaniach empirycznych¹⁷.

Prawdy eschatologiczne stanowią istotny składnik postawy religijnej. Stąd nie dziwi jakby naturalne odnoszenie badań postaw tanatycznych do religijności. Badania w tym zakresie należą do najbardziej popularnych i zarazem najtrudniejszych. Powodem tego jest głównie fakt, że niejednakowo rozumiana jest religijność człowieka przez różnych autorów i w odmiennych kontekstach kulturowych. Nie bez znaczenia jest także oddziaływanie czynników osobowościowych na badane związki między religijnością i postawą wobec śmierci. Szczególnie jest to widoczne w analizie lęku przed śmiercią¹⁸. Świadomość wielowymiarowości zaniepokojenia śmiercią i jego trzech poziomów: fizjologicznego, psycholo-

¹⁴ Por. R. Kastenbaum, *Death, Society and Human Experience*, Needham Heights 1995.

¹⁵ Por. S. A. Peterson, A. L. Greil, *Death Experience and Religion*, "Omega" 1:1990, s. 75–82;

C. Röcke, K. E. Cherry, *Death at the End of the 20th Century: Individual Processes and Developmental Tasks in Old Age*, "The International Journal of Aging and Human Development" 4:2002, s. 315–333.

¹⁶ Zob. J. Makselon, *Główne wątki badań tanatopsychologicznych*, [w:] J. Makselon (red.), *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, Kraków 2005, s. 49–60.

¹⁷ Zob. T. Szaniawski, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, Kraków 1998; A. Tomer, G. Eliason, *Life Regrets and Death Attitudes in College Students*, "Omega" 3:2005, s. 173–195.

¹⁸ Por. R. Ochsmann, *Angst vor Tod und Sterben. Beiträge zur Thanatopsychologie*, Göttingen 1993.

gicznego i duchowo-noetycznego pozwala dokonać interesujących ustaleń na temat związku religijności z lękiem przed śmiercią¹⁹. Okazuje się bowiem, że religijność, która zaspakaja głównie potrzeby poznawcze, a więc odpowiada na pytania o sens życia, celowość istnienia świata, kryteria wyborów moralnych, w istotny sposób zmniejsza jeden z zasadniczych typów lęku przed śmiercią, tj. lęk przed nieznanym. Z drugiej strony wiadomo, że wspomniana religijność spełnia centralną funkcję motywacyjną w osobowości człowieka²⁰. Ks. W. Prężyna uważa, że intensywna postawa religijna „stanowi istotny element ogólnego światopoglądu, ułatwia odnajdywanie poczucia sensu życia”²¹. Tylko ten ostatni poziom lęku przed śmiercią łączy się z religijnością zaspakajającą potrzeby poznawcze i spełniającą centralną funkcję motywacyjną w osobowości.

Wielu autorów skłania się do tezy, że wiara w życie wieczne może być istotną zmienną pośredniczącą, a model wzajemnych powiązań między lękiem przed śmiercią i religijnością ma charakter krzywoliniowy. Doświadczenie umierania skupia w sobie również (a może przede wszystkim) odwołania do religijności. W klasycznej koncepcji etapów umierania, sformułowanej przez E. Kübler-Ross²² wyodrębnia się depresję jako bardzo ważną fazę. Aby pomóc w jej przezwycięzeniu, wskazane są odniesienia do religijności człowieka. Chodzi o to, by identyfikując źródła depresji, którymi są wspomnienia z przeszłości i uogólniająca negatywna ocena własnego życia, przypomnieć biblijną prawdę o przebaczeniu. W przypadku zaś depresji zrodzonej z wyobrażania sobie niekorzystnej przyszłości po śmierci, związanej bardzo często z lękiem przed nieznanym i niekorzystnym werdyktem Najwyższego Sędziego, nadzieję może przynieść odwołanie się do wiary w oczekującego i Dobrego Boga.

Nie trzeba szeroko dowodzić, że wspomniane wyżej formy pomocy w przygotowaniu się do zejścia z tego świata mogą być skutecznie realizowane tylko wówczas, kiedy wartości religijne zostały zinternalizowane. W niesieniu pomocy człowiekowi, który radykalnie konfrontuje się z prawdą o własnej przemijalności, nie wystarczy bowiem tylko jakaś forma wsparcia społecznego²³. Badacze i praktycy coraz bardziej uświada-

¹⁹ J. M a k s e l o n, *Lęk wobec śmierci. Wybrane teorie i badania psychologiczne*, Kraków 1988, s. 92–102; tenże, *Fatum czy szansa? Postawy wobec własnej śmierci*, [w:] M. M a c h i n e k (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Olsztyn 2003, s. 35–44.

²⁰ Por. W. P r e ż y n a, *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*, Lublin 1977.

²¹ Tenże, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 156.

²² E. K ü b l e r - R o s s, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Warszawa 1979.

²³ Por. K. D y r e g r o v, *Micro-sociological Analysis of Social Support Following Traumatic Bereavement: Unhelpful and Avoidant Responses from the Community*, „Omega” 2004, s. 23–44.

miają sobie, jak wielkim i jeszcze nie do końca wykorzystanym środkiem pomocy człowiekowi w perspektywie śmierci jest zwrócenie uwagi na duchowość²⁴

* * *

Kończąc krótkie przedłożenie kilku myśli na temat psychologii religii oraz tanatopsychologii warto zapytać o możliwe pola wzajemnych oddziaływań. Niewątpliwie wiele wątków, pomysłów czy badań, jakie przeprowadzają psychologowie religii ma już wyraźne zastosowanie do psychologicznej analizy postaw tanatycznych: ich wielowymiarowości i warunkowań. Szczególnie interesujące mogą być np. dalsze poszukiwania relacji niepokoju osobowościowego zarówno do religijności jak i doświadczania własnej przemijalności²⁵. Pomogłoby to w jakimś stopniu rozjaśnić kwestię psychologicznych źródeł religijności. Należy jednak domniemywać, że nie zawsze będzie to bezproblemowe i to głównie z dwóch powodów. Pierwszym jest pewne napięcie między psychologią w ogóle a religią czy teologią. Hendrika Vande Kemp uważa, iż wynikają one m.in. z faktu, że psychologia współczesna koncentruje się na zagadnieniu nieświadomości (podświadomości) i traktuje je tak samo poważnie jak zagadnienie duszy jest traktowane przez teologów²⁶. Drugim powodem są zastrzeżenia wobec współczesnej psychologii religii. Z punktu widzenia psychologii chrześcijańskiej zwraca się uwagę m.in. na ateizm, agnostycyzm, naturalizm, relatywizm, niewłaściwą koncepcję człowieka, który ma ją charakteryzować²⁷. Jest wystarczająco dużo argumentów, aby potwierdzić tezę, że psychologia religii wywodząca się z redukcjonistycznej koncepcji człowieka nie jest przydatna tanatopsychologii. Podobnie, tanatopsychologia, która nie podejmuje analizy egzystencjalnego wymiaru doświadczenia procesu umierania, śmierci i żałoby właściwie niewiele ma do zaproponowania współczesnej psychologii religii. Wynika z tego oczywisty postulat pogłębionej refleksji nad jakością podstaw antropologicznych zaprezentowanych powyżej dziedzin psychologii.

²⁴ Por. R. Marrone, *Dying, Mourning and Spirituality: A Psychological Perspective*, "Death Studies" 61:1999, s. 495–519; M. Brennan, *Spirituality and Religiousness Predict Adaptation to Vision Loss in Middle-aged and Older Adults*, "The International Journal for the Psychology of Religion" 3:2004, s. 193–214.

²⁵ Por. J. Śliwak, *Religijne style poznawcze a postawa wobec śmierci*, [w:] J. Makselon, *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, Kraków 2005, s. 317–336.

²⁶ Por. H. Vande Kemp, *The Tension Between Psychology and Theology: the Etymological Roots*, "Journal of Psychology and Theology" 2:1982, s. 105–112.

²⁷ Por. P. O. Żylicz, *Psychologia i religia*, cz. II: *W stronę chrześcijańskiej psychologii*, „Studia Philosophiae Christianae” 2:1993, s. 201–212.

PSYCHOLOGY OF RELIGION AND THANATOPSYCHOLOGY

S u m m a r y

Unlike the psychology of religion, which has been a branch of psychology for a long time, thanatopsychology, i.e. psychological knowledge about death, dying and bereavement, is a relatively new psychological discipline. The Pontifical Academy of Theology in Cracow was the first in Poland to launch lectures and research work in this field already in 1981. Since then a lot of research projects have been accomplished and a considerable number of dissertations on the subject have been published. The paper, dedicated to Rev. Prof. Władysław Prężyna from the Catholic University of Lublin, the doyen of the psychology of religion and promoter of thanatopsychology in Poland, presents mutual relations between these two branches: the psychology of religion and thanatopsychology. The main objective was to show mutual inspirations of different, though in a sense complementary, psychological analyses in regard to the condition of man, and to show possible areas of research.