

ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ ОЙГЕНА ДРЕВЕРМАНА

Аннотация. В статье анализируются взгляды известного немецкого теолога Ойгена Древермана на психологическую природу религии. Показывается значение психологического анализа религии в трудах Древермана.

Ключевые слова: образ, страх, вера, любовь, бессознательное, архетип, психология религии, Юнг, Древерман.

Среди работ известного немецкого теолога и психоаналитика Ойгена Древермана (род. в 1940 г.) нет отдельных трудов по психологии религии. И тем не менее можно сказать, что в своих трудах – таких как «Структуры зла», «Глубинная психология и экзегеза», «Психоанализ и нравственная теология», «Клирик: психограмма одного идеала» – Древерман так или иначе довольно часто касается проблем психологического анализа религии. Анализ психологической природы религии играет в его работах важную роль, поскольку, принимая за основу свои представления о психологической природе религии, Древерман затем встраивает их в более широкий контекст и делает на этой основе важные обобщения.

В сфере психологии религии значительное воздействие на Древермана оказала психологическая теория К.Г. Юнга. Заметим, что Древерман испытал влияние не только юнгианства, но также и других направлений психоанализа, достижения и выводы которых он успешно соединяет для решения стоящих перед ним задач¹. Однако влияние Юнга следует признать определяющим. Такой вывод можно сделать исходя из того, что Древерман постоянно использует заимствованный из юнгианской традиции понятийный аппарат и опирается на юнгианский подход к интерпретации библейских текстов и сказок, творчески развивая его в своих работах. При анализе текстов или обсуждении психологической природы религии он разрабатывает параллели между сновидением и мифом, активно пользуется понятием «архетип». Древерман принимает определение архетипов, данное Юнгом, который называл архетипами «формы и образы, коллективные по своей природе, встречающиеся практически по всей земле как составные элементы мифов и являющиеся в то же самое время автохтонными индивидуальными продуктами бессознательного происхождения. Архетипические мотивы берут свое начало от архетипических образов в человеческом уме, которые передаются не только посредством традиции и миграции, но также с помощью наследственности»². В своих рассуждениях Древерман также часто прибегают к юнгианскому понятию «Самость», которое выражает итог процесса индивидуации, процесса становления человека самим собой³. Этот процесс, согласно Юнгу, за которым в этом следует Древерман, может быть символически представлен в сказках и мифах, а также в библейском тексте.

По мнению Древермана, сущность религии состоит в глубокой связи с человеческой душой, с породившими ее и оказавшими важное влияние на формирование ее символов бессознательными глубинами человеческой психики, с областью архетипов. То есть истоки религии Древерман связывает с внутренним миром человека, с его глубинными проблемами и страхами. Понять это и отказаться от односторонности при исследовании религии и мифа, увидеть их психологическую сторону, которая связана с сердцем человека и его душой, исполненной страха и надеждами – эта мысль является основой многих других размышлений в работах Древермана. Вместе с тем мы всегда должны учитывать, что человек включен

в определенное общество и что это также оказывает существенное влияние на его развитие, на становление его внутреннего мира. Внутренняя и внешняя стороны жизни человека, указанные нами, имеют важное значение для религии, а значит, неприемлемы подходы, придающие анализу какой-либо одной стороны исключительное значение⁴. По мысли Древермана, нельзя сводить религию и к ее моральному аспекту. Религиозная вера не определяется просто усилием воли, но захватывает человека. Древерман пишет: «Этика вовсе не является собственным содержанием, существенной истиной религиозного, но, напротив, только отношение к Богу определяет значение чего-либо для человека и этическое представляет собой нечто производное, чистую функцию религиозного. Первым вопросом для человека является поэтому не вопрос о том, что я должен делать, но о том, кем я должен быть и как я должен рассматривать сам себя»⁵. Поясняя свою мысль, он говорит, что если человек не чувствует, что он принят Богом и не находит в нем опоры, то никакие нравственные требования и нормы не могут направить его к добру, ведь, как показано в библейском рассказе о Каине и Авеле, в глазах такого человека, живущего в страхе и тревогах, другой всегда будет потенциальным врагом, а исполнение моральных предписаний может служить цели подчеркнуть собственную исключительность, быть инструментом разрушения и осуждения⁶.

По мысли Древермана, анализ религии, религиозных текстов и мифов должен быть дополнен психологическим исследованием. Мы должны помнить, что основание религиозных представлений и образов лежит в области архетипов, т.е. бессознательных содержаний, которые сами по себе недоступны исследованию, но выражаются в сновидениях, сказках и мифах. Поэтому Древерман считает религию и ее образы родственными сновидению. По его мнению, религиозный текст, как и сказка или миф, является не просто текстом, но выражает нечто очень существенное и глубокое, а потому до сих пор еще захватывают наше воображение и имеют на нас, современных людей, сильное влияние. Однако что в них может трогать современного человека? Значимыми для нас оказываются заложенные в них вечные содержания и смыслы, которые несет в себе коллективное бессознательное. Древерман пишет: «если ... библейское предание в своих основных положениях снова и снова использует мифические или близкие им мотивы, чтобы сообщить самое важное, то отсюда можно сделать вывод, что для него очевидно не было более верного и подходящего пути религиозного выражения, кроме как заимствовать из глубинных слоев человеческой психики архетипические образы и таким способом *образно* выразить то, что не может быть высказано на языке фактов и понятий»⁷. Такие послания доходят до нас из прошлого, и мы стараемся раскрыть их смысл. Это похоже на диалог двух людей, живущих в разные времена, в котором один человек посылает в зашифрованном виде другому свою мысль. Чаще всего она выражена в такой форме, которая является общей для нас и тех, от кого эта мысль исходит, а потому в нас, как и в них, она пробуждает схожие эмоции и наводит на размышления. Образы, с помощью которых она передается в тексте, говорят о том, что всегда было близко человеку, выражают его страхи и надежды, его веру в возможность лучшей жизни. В библейских рассказах есть сложные общие смыслы, которые берут свое начало в сфере бессознательного, а потому увидеть их и понять в принципе может каждый человек, когда бы и где бы он ни жил. Задача психологического исследования текста состоит в том, чтобы помочь современному человеку, который в значительной мере уже утратил эту способность, в понимании глубинного содержания текстов.

Основная проблема современного западного человека – нарушение его психического равновесия в сторону большей сознательности и рацио-

нальности. Следствием этого стало пренебрежительное отношение к снам, непонимание символов и игнорирование бессознательного, которое, как учит нас психоанализ, имеет огромное значение для формирования религиозных образов и представлений. На эту особенность обращает внимание выдающийся мыслитель XX в. Эрих Фромм. Он пишет, что, с точки зрения современного человека, сны «считаются абсолютной бессмыслицей, недостойной внимания взрослого человека, который занят такими важными вещами как создание машин и который считает себя «реалистом», поскольку ничего не видит, кроме реальных вещей, которые можно использовать в своих целях; современный человек – это реалист, придумавший отдельное слово для каждого типа автомобиля, но лишь одно слово «любовь», чтобы выразить самые разнообразные душевные переживания»⁸. Здесь точно схвачено то, о чем часто говорит Древерман. Человек стал другим, – невосприимчивым к потребностям своей души и тем импульсам, которые от нее исходят. Вернуть человека к этой основе его мысли и жизни – в этом Древерман видит одну из важнейших задач, над решением которой работает психоанализ. Но пока результаты такой работы незначительны, западное мышление по-прежнему имеет однонаправленный характер, а западная теология – предмет острой критики Древермана – все еще, за редкими исключениями, остается абстрактной и оторванной от своего основания в душе человека⁹.

Критика западной церкви, которую Древерман связал с критикой западного стиля мышления, приобретает особую остроту, когда он анализирует особенности клерикального сознания. Древерман сам получил теологическое образование и долгое время был священником, а потому знал среду «изнутри» и понимал психологические проблемы, с которыми сталкивается человек, имеющий сан. Прежде всего в качестве одной из важнейших черт клирика он выделяет абстрактность его мышления, имеющую своей главной причиной невнимание к достижениям современных наук и, главным образом, наук о человеке. Эта абстрактность мышления и стремление во всем следовать авторитетам приводят к тому, что человек становится совершенно невосприимчивым к критике. Но такая невосприимчивость показывает, что за стеной понятий и догм человек стремится скрыть глубинный страх, который в нем живет. Он не уверен в себе и не может утвердиться в жизни иначе, кроме как обретя опору в виде догматических предписаний и канонов. Это, в свою очередь, означает отказ от самостоятельности мысли, от сомнений, ведет к подавлению собственных стремлений и желанию быть всегда оправданным¹⁰. Это также является свидетельством глубинного страха и внутренних конфликтов человека, имеющих своей основой чувство онтологической незащищенности. При этом сама проблема страха остается нерешенной. В итоге такой человек тяжело переносит критику: «на фоне онтологической незащищенности господствует постоянный страх, что все, буквально все, рухнет, если в системе Сверх-Я будет изменена одна деталь. Однако сам этот *страх* не воспринимается; он действует постоянно, но структурно встроен в систему мысли Сверх-Я таким образом, что... субъективно теологические дебаты никогда не воспринимаются как проблема страха, но представляются связанными с проблемой защиты истинной веры»¹¹. Все это может стать (и действительно часто становится) причиной лицемерия (двойственности) в отношении к тем, кто стоит выше, и постоянной уничижающей критики тех, кто в чем-то расходится с принятыми мнениями.

Такое состояние человека Древерман не считает нормальным. Постоянной зависимости и страху он противопоставляет свое понимание веры как укорененной в душе человека силы, которая оказывает действенное влияние на его внутренний мир и открывает ему возможность истинной любви и счастья. Вера, как назвал ее Оскар Пфистер, один из выдающихся

ся представителей пастырского душепопечения, чьи мысли родственны идеям Древермана, суть не представление и понятие, но «захваченность всей души человека»¹². Вера рождается из глубин души и приходит на помощь человеку тогда, когда он отчаялся и сомневается. Внутренний раскол и страх могут быть преодолены с помощью той психологической опоры, которую дает человеку вера. Древерман мыслит в полном согласии со словами апостола: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершенен в любви» (1 Ин 4, 18). Психологическое значение веры состоит в том, что она изгоняет из его души страхи, дает опору в жизни и помогает человеку жить, смело признавая конечность и случайность своего бытия¹³. Раз это так, то становится важной совместная работа психоаналитика и священника, которые вместе могут донести эти мысли до человека, обратившегося к ним со своими проблемами, и тем самым помочь ему. Ярким примером здесь является опять же Пфистер, который еще на заре развития психоанализа сумел оценить психологическое значение веры и написал ряд работ, прямо касающихся этих вопросов¹⁴, а также на практике реализовал идею пастырского душепопечения, основанного на психоаналитической теории¹⁵. Близки этому идеи Юнга, который писал, что «средства оказания помощи страждущим, располагаемые церковью, особенно те из них, которые ради объяснения человеку смысла происходящего вверены католическому священнику, могут оказаться... более уместными»¹⁶, чем те средства, которыми располагает обычный врач или психоаналитик и которые не могут решать вопрос о смысле и фундаменте человеческого существования.

Но религия не могла бы стать опорой человека, если бы она была абстрактным сводом правил или набором определенных представлений. Исходя из этого, Древерман понимает религиозную веру как глубоко личное отношение человека к Богу, которое можно сравнить с отношением ребенка к родителям, в особенности к матери¹⁷. Он показывает, что в религии, как и в отношениях с родителями, важную роль играет чувство любви. Значение любви тем более велико, что она представляет собой мощную созидательную силу, которая объединяет людей и дает правильный выход их стремлению любить и быть принятыми. Без любви в человеческую жизнь входят разрушение, отчуждение и страх. Но здесь имеется в виду не только человеческое чувство, ведь любовь имеет еще более глубокий метафизический аспект: это любовь к Богу, которая питает и освящает земную любовь¹⁸. Находя опору в вере, человеческая любовь становится более совершенной и чистой, а человеческой энергии дается правильное направление. В этом еще один из значимых моментов, связанных с важностью веры для жизни человека. Древерман считает веру центром религии и полагает, что как таковая она рождается из глубинных потребностей и желаний человека, которые не утратили своей значимости до сих пор, таких как потребность быть принятым, любить, чувствовать себя защищенным.

Таким образом, мы видим, в чем состоит, по Древерману, психологическое значение веры. Древерман понимает религию и оценивает значение веры в Бога преимущественно в психологических категориях. Здесь можно поставить решающий вопрос: не превратил ли тем самым Древерман христианское вероучение в своего рода психологическую теорию преодоления страха и не отрицается ли в его трудах христианское учение об историчности откровения? Именно в этом смысле его понял, к примеру, известный современный теолог Вальтер Каспер. Приведем важную цитату из его книги «Иисус Христос», из которой можно видеть сущность стоящей перед нами проблемы: «Тем, что Библия пользуется архетипами, заложенными в душе в процессе творения, доказывается, что вера иудео-

христианской традиции – универсальная религия, которая столь же стара, как и творение. Новизна христианства осуществляется на уровне новизны интерпретации символов»¹⁹. И далее: «Таким образом, Древерман не проводит различия между религией как общечеловеческим феноменом и исторически совершающимся откровением, о котором свидетельствуют Ветхий и Новый Заветы. Для него религия скорее элемент структуры сознания. Отсюда ясно, как следует понимать то, что Древерман придерживается историчности откровения, в особенности историчности Христа, и что он одновременно говорит, будто откровение не принесло никакого нового содержания. Для него историчность откровения – не форма выражения непостижимой свободы, с которой Бог выступает из своей сокрытости, чтобы открыться, что имеет характер нового и неповторимого. Откровение для него – скорее образ общечеловеческой религиозности»²⁰. Каспер также выдвинул против Древермана обвинение в гностицизме, которое связано с идеями Древермана о том, что корни религии вообще (и христианства в частности) находятся в сфере бессознательного и, научившись воспринимать «забытый язык» глубин своей души, человек будет в ином свете видеть категории спасения и откровения. В конечном счете, все сводится к познанию человеком самого себя»²¹.

Не вдаваясь в дискуссию по этому вопросу, хотелось бы отметить, что Древерман отнюдь не выходит за границы эмпирических фактов и не хочет делать никаких метафизических заявлений. Разъясняя свою позицию, Древерман пишет: «Мы вовсе не желаем высказывать некий теологически украшенный психологизм или сказать, что догматы христианства есть *лишь* образы человеческой души и ничего более. Однако Бог может открываться человеческой душе только в тех формах, которые в ней уже имеются, точно также человек может мыслить только в формах, данных в человеческом рассудке. Психология может установить наличие определенных форм чувства и представления, определенных «архетипов» в том смысле, какой этому слову придавали А. Бастиан и К. Г. Юнг, но она не может решать, соответствует ли этим субъективным формам нечто объективное»²². Здесь содержится важная мысль: Древерман, как психолог, видит свою задачу в том, чтобы перевести образы религии на язык человеческой души, понять их истоки, которые он находит в сфере архетипов. Это отнюдь не означает, что тем самым религия сводится к психологическим константам человека, что в ней отрицается наличие метафизического измерения. Но психолог Древерман не видит никакого другого пути, на котором Бог мог бы открыться человеку, кроме путей, идущих от человеческой души. Поэтому, согласно Древерману, как верно замечают исследователи, «высшее свидетельство достоверности есть укорененность положений вероучения в душевном мире человека»²³. Ход мыслей в данном случае близок Юнгу, который полагал, что Бог есть архетип Самости, доминантный действующий фактор нашей психической системы. При этом он добавлял: понять, «что Божество на нас воздействует, мы можем ... лишь посредством психики; при этом, однако, мы не в состоянии решить, исходят ли эти воздействия от Бога или от бессознательного»²⁴. Здесь встает очень важный вопрос о границах компетенции психолога. Психолог не вправе решать вопрос о бытии Бога. Для него, по словам Юнга, «речь идет о такой притягательной силе образа, которую он вначале постигает как факт, но которой затем, принимая во внимание обстоятельства, пытаются подыскать более или менее удачное рациональное объяснение»²⁵. Он фиксирует этот факт и ищет ему объяснение, основываясь на эмпирических фактах, а не заимствуя какие-то мысли из сферы метафизических аргументов, хотя при этом у него могут быть определенные мировоззренческие (философские) предпосылки.

Поэтому неправы те критики, которые говорят, что в своих работах он переходит границы эмпирического исследования²⁶. Напротив, он всячески стремится сохранить их и четко отграничивает область исследования психолога от философии и теологии. Достаточно проанализировать его знаменитую работу «Структуры зла», чтобы понять, насколько ясно он отличает психологический анализ от исторического и философского исследования. Вместе с тем он всячески стремится избежать поспешных психологических обобщений и перенесения открытых в психоанализе комплексов в сферу интерпретации текстов, которая выступает фундаментом мысли Древермана. С этой целью он использует результаты научной работы различных психоаналитических школ, не ограничиваясь каким-либо одним направлением и привлекая данные антропологии, биологии, истории религий и целого ряда других наук. Это придает его психологическому анализу корней религии и религиозных символов особую основательность. К примеру, из работ Древермана можно видеть, что он никогда не анализирует феномен страха только с позиций психоанализа, в отрыве от философских или теологических представлений о природе страха. В системе его мыслей понятие страха имеет фундаментальное значение, ведь страх – определяющее чувство в жизни человека после грехопадения. Страх является «неизлечимой раной», изъяном человека. При анализе этого феномена Древерман всегда имеет в виду также теологическое понятие греха. Связь между страхом и грехом, которая является узловым моментом мысли Древермана, представляет собой пример интересного синтеза психологии и теологии, примеров которого довольно много в работах Древермана.

На последний момент следует также обратить внимание, ведь в конечном счете целью всех усилий Древермана и основной тенденцией его работ можно считать преодоление разрыва между теологией и психологией, которую Древерман реализует в разных работах и на различных уровнях. Этой цели служит психологическое исследование библейских текстов и сказок, которое занимает значительное место в работах Древермана, к этой же цели направлены и его усилия, связанные с новой (психологической) интерпретацией традиционных теологических категорий, – например, понятия «грех», а также его мысли о психологическом значении веры. К чему в теоретическом отношении ведет совместная работа психоанализа и религии? От этой совместной работы психоанализ и теология приобретут многое, потому что они будут взаимно обогащать друг друга: психоанализ, который часто впадает в крайний эмпиризм, благодаря взаимодействию с теологией сможет оценить значение духовного измерения и увидеть, что очень многие проблемы человека имеют мировоззренческое основание. Для теолога или священника такое взаимодействие важно тем, что, изучая современную психологию, он сможет глубже понять нынешнее состояние человека. Таким образом теология сможет избежать опасности стать абстрактным знанием и пройти мимо духовных запросов сегодняшнего человека²⁷. Это, по мнению Древермана, также имеет важное значение, ведь упрощенный взгляд на проблемы современного человека, по сути, означает игнорирование сложности его жизни и непонимание тех бессознательных мотивов и импульсов, которые оказывают существенное влияние на жизнь и решения человека.

Вследствие указанной комплексности исследований Древермана, разнообразия подходов, которые он использует для решения поставленных задач, о нем трудно говорить как о психологе религии. Скорее можно говорить о наличии в его трудах элементов психологии религии, которые, как мы видим, имеют для него большое значение. Интересно также, что Древерман нигде не дает определения религии. Однако он постоянно описывает ее, стремясь с разных сторон показать, что ее основание находится в бессознательных глубинах души, и тем самым подчеркивая важность именно психологического анализа религии.

С другой стороны, работы Ойгена Древермана оказываются значимыми потому, что в них можно найти оригинальную попытку выстроить диалог религиозного и научного мировоззрения (психоанализа). На этом пути обнаруживается множество нерешенных вопросов, контуры которых мы набросали вкратце и за решение которых Древерман берется. В этом состоит одна из его заслуг, значение ее не оспаривают даже его критики. В этой сфере располагается основное поле приложения усилий Древермана, в рамках которого разворачивается его мысль и из которого она, с одной стороны, следуя в этом традициям глубинной психологии, движется в направлении психологического анализа библейских текстов и раскрытия глубинных истоков религии, а с другой, – в сторону свободомыслия и критики современного состояния западной церкви. Этот синтез удивителен и своеобразен, он свидетельствует о стремлении к обновлению в теологической мысли, выразителем которого и стал Древерман. Не случайно, что его идеи активно обсуждались и продолжают вызывать неизменный интерес исследователей на Западе. В своих работах Древерман сделал смелую попытку обновления теологии путем ее сближения с современными науками о духе (с психоанализом) и тем самым сделал шаг на пути ее приближения к проблемам конкретного человека. Это одна из важнейших задач, которую он ставил перед собой. Последовательно провести эту мысль и не впасть при этом в психологизм, т.е. избежать проблем, на которые указывали его критики, сложно, однако сама попытка сделать этот шаг вперед и ответить на духовные запросы своего времени, используя знания, накопленные современной психологией, уже делает Древермана одним из интересных и ярких представителей современной западной мысли.

Библиографический список

- Каспер В. Иисус Христос. – М.: Библейско-Богословский Институт им. Св. Апостола Андрея, 2005.
- Рязанова Е.В. Священник Ойген Древерманн и некоторые проблемы проникновения психологии в католическую Церковь // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. – 1998. – № 1–2.
- Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов // Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992.
- Юнг К.Г. Отношения между Я и бессознательным // Сознание и бессознательное. – М.: Академический проект, 2007.
- Юнг К.Г. Ответ Иову. – М.: Канон +, 2006.
- Юнг К.Г. Психоанализ и спасение души // Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ – ЛТД, 1998.
- Drewermann E. Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 1. – Olten und Freiburg im Breisgau: Walter –Verlag, 1985.
- Drewermann E. Strukturen des Bösen. Bd.1- 3. – 6. Auflage. – Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh –Verlag, 1988.
- Drewermann E. Psychoanalyse und Moralthologie. Bd. 1-3. – Mainz: Matthias – Grünewald – Verlag, 1983.
- Drewermann E. Wir glauben, weil wir lieben. Woran ich glaube. – Düsseldorf: Patmos – Verlag, 2010.
- Drewermann E. Kleriker: Psychogramm eines Ideals. – 9. Auflage. – Olten und Freiburg im Breisgau: Walter –Verlag, 1990.
- Lang B. Die Bibel neu entdecken. Drewermann als Leser der Bibel. – München: Kösel – Verlag, 1995.
- Pfister O. Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. S. Freud // Imago. – Bd. XIV (1928).
- Drewermann E. Endlichkeit – Transzendenz // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. 4 Bde. – Bd. 1. – München: Kösel – Verlag, 1984. – S. 220.

Pfister O. Die psychoanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich – systematische Darstellung. – 3. Auflage. – Leipzig, 1924.

- ¹ Lang B. Die Bibel neu entdecken. Drewermann als Leser der Bibel. – Мюнхен: Kцsel – Verlag, 1995. – S. 44.
- ² Юнг К. Г. Психология и религия / пер. с англ. А.М. Руткевича // Юнг К. Г. Архетип и символ. – М.: Renaissance, 1991. – С.165.
- ³ Юнг К. Г. Отношения между Я и бессознательным / пер. с нем. В. Бакусева // Юнг К. Г. Сознание и бессознательное. – М.: Академический проект, 2007. – С. 66–67, 80.
- ⁴ Drewermann E. Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 1. – Olten und Freiburg im Breisgau: Walter –Verlag, 1985. – S. 52–54.
- ⁵ Drewermann E. Strukturen des Bösen. Bd. 3. – 6. Auflage. – Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh –Verlag, 1988. – S. LXXI.
- ⁶ Ibid. S. LXXII. Idem. Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. 1. – Mainz: Matthias - Grъnewald – Verlag, 1983. – S. 175.
- ⁷ Drewermann E. Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 1. – Olten und Freiburg im Breisgau: Walter –Verlag, 1985. – S. 98–99.
- ⁸ Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов / пер. с англ. Т. И. Перепеловой // Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 183.
- ⁹ Drewermann E. Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. 1. – Mainz: Matthias - Grъnewald – Verlag, 1983. – S. 10 – 13, 17, 51, 63, 69–71, 173.
- ¹⁰ Drewermann E. Wir glauben, weil wir lieben. Woran ich glaube. – Дъссeldorf: Patmos – Verlag, 2010. – S. 40–41.
- ¹¹ Drewermann E. Kleriker: Psychogramm eines Ideals. – 9. Auflage. – Olten und Freiburg im Breisgau: Walter –Verlag, 1990. – S. 147.
- ¹² Pfister O. Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. S. Freud // Imago. – Bd. XIV (1928). – S. 181.
- ¹³ Drewermann E. Endlichkeit – Transzendenz // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. 4 Bde. Bd. 1. – Мюнхен: Kцsel – Verlag, 1984. – S. 220.
- ¹⁴ См., например: Pfister O. Analytische Seelsorge. Einfуhrung in die praktische Psychoanalyse fуr Pfarren und Laien. – Gцttingen, 1927.
- ¹⁵ Pfister O. Die psychoanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich – systematische Darstellung. – 3. Auflage. – Leipzig, 1924. – S. 37–39, 41, 66, 83–84, 99, 175, 222–223, 292–293.
- ¹⁶ Юнг К. Г. Психоанализ и спасение души // Юнг К. Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ – ЛТД, 1998. – С. 77.
- ¹⁷ Drewermann E. Strukturen des Bösen. Bd. 2. – 6. Auflage. – Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh –Verlag, 1988. – S. 23 – 24, 66, 236, 561 – 562. Idem. Der Herr ist mein Hirte oder: Der Kopf des Orpheus // Feuer in der Nacht. Ein Lesebuch zur Zukunft von Glaube und Kirche. – Дъссeldorf: Patmos – Verlag, 1988. – S. 39–40.
- ¹⁸ Drewermann E. Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. 2. – Mainz: Matthias – Grъnewald – Verlag, 1983. – S. 12, 67.
- ¹⁹ Каспер В. Иисус Христос / пер. с нем. И. Крекшина. – М.: Библейско-Богословский Институт им. Св. Апостола Андрея, 2005. – С. XX.
- ²⁰ Там же. – С. XX – XXI.
- ²¹ Kasper W. Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums? // Quaestiones Disputatae. – Freiburg – Basel – Wien: Edition Herder, 1988. – S. 20. Ёı ѳѳѳѳѳ: Mцller – Goldkuhle P. Das Gesprъch muss weitergeben. Anmerkungen zu Eugen Drewermann und seinen Kritikern // Herder – Korrespondenz. Monatshefte fуr Gesellschaft und Religion. – Freiburg – Basel – Wien: Edition Herder, 1988. – Jg. 42. – S. 534–535.
- ²² Drewermann E. Strukturen des Bösen. Bd. 2. – 6. Auflage. – Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh –Verlag, 1988. – S. XXVI. Ёı ѳѳѳѳѳ: Idem. Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung. – 2. Auflage. – Мюнхен, 1992. – S. 237.
- ²³ Рязанова Е. В. Священник Ойген Древерманн и некоторые проблемы проникновения психологии в католическую Церковь // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. – 1998. – №1 – 2. – С. 110.
- ²⁴ Юнг К. Г. Ответ Иову / пер. с нем. В. Бакусева, А. Гараджи. – М.: Канон +, 2006. – С. 232.
- ²⁵ Юнг К. Г. Введение к книге Victor White «Gott und das Unbewusste» / пер. с нем. В. Терина // Юнг К. Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ – ЛТД, 1998. – С. 20.
- ²⁶ См., например: Bucher A. A. Tiefenpsychologie und Exegese? Anmerkungen zum Psychologiekonzept Eugen Drewermanns // Herder – Korrespondenz. Monatshefte fуr Gesellschaft und Religion. – Freiburg – Basel – Wien: Edition Herder, 1988. – Jg. 42. – S. 118.
- ²⁷ Drewermann E. Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. 1. – Mainz: Matthias; Grъnewald; Verlag, 1983. – S. 57 – 58.; Ibid. – Bd. 3. – S. 12, 206.