

*KARASSZON István*¹:

Ószövetségi teológia és ókori vallástörténet A 11. zsoltár

Abstract. Old Testament Theology and the Religion of the Ancient Near East

The study discusses how mythical elements of the Ancient Near East have entered Old Testament theology and how they are placed within the statements of Old Testament faith. As an example, Psalm 11 is tackled with which originally was explained by exegetes as an individual lament. It turns out that the pivotal term, God's throne, originated in the mythology of the Ancient Near East, but in its actual place it represents the presence of the God of Israel amongst His people.

Keywords: Psalm 11, exegesis, God's throne, Near Eastern mythology, Old Testament theology

Számomra páratlanul nagy öröm, hogy Kocsev Miklóst köszönhetem jeles évfordulója kapcsán, amit nem csupán majd' félszáz éves barátságunk indokol, hanem az a sok szép és jó dolog is, amit tőle kaptam. S amit kaptam, annak csak egy része, amit konkrétan tanultam is tőle; még meghatározóbb az a derűs személyiség és hitbeli elkötelezettség, ami rá jellemző. Nekem ő példázta azt, hogy a keresztyén létünk ebben a

¹ Egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar (Budapest); Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar; karasszon.istvan@kre.hu



világban van: itt és most találhatjuk meg azt a derűt és boldogságot, amire Isten teremtett minket; ugyanakkor azonban létünk mégsem e világból való: abban az új életben gyökerezik, amit Jézus Krisztus feltámadása ajándékozott nekünk. Áldott emlékű közös ismerősünket, Molnár Miklós Budapest-Kálvin téri lelkipásztort idézve: a keresztyén ember se nem „túl világi”, de nem is „túlvilági”.

Minderre bennünket persze a bibliai kegyesség tanít; főként az Ószövetség masszív anyaga véd meg minket attól, hogy „elspiritualizáljuk” a hit következményeit, s mindig a konkrét élethez kössük hitbeli meggyőződésünket. Ma már természetesnek tekinthető az ószövetségi kutatásban, hogy a hitbeli kijelentések jó része az ókori keleti vallások elemeivel érintkezik – igaz, egészen más összefüggésben áll, s ezért jelentősége is egészen más.² Nyilván nem az ókori vallástörténeti emlékek fontosak számunkra, hanem az Ószövetség üzenete; mégis ez utóbbi megértéséhez nagyban hozzájárul az összehasonlítás, főként azért, mert láthatjuk azt az utat, amit az ószövetségi hit megtett: hogyan tudott saját világában maradni, s mégis egy nem evilágból való üzenetet megfogalmazni.

A 11. zsoltár jó példát mutat erre – annak ellenére, hogy azok a művek, amelyek speciálisan a zsoltárok teológiáját tárgyalják, alig tesznek róla említést.³ Aligha lehet szó ennek kapcsán arról, hogy teológiailag ne jelentős munkáról lenne szó; inkább arra gondoljunk, hogy az említett kötetek számunkra foglalják össze a zsoltárokból közölt teológiai *mondanivalót*, de kevésbé foglalkoznak magával a *folymattal*, ami a teológiai reflexiót vezette, s ami voltaképpen a mi zsoltároskönyvünkhöz elvezetett. Nyilvánvaló, hogy eközben a tartalom meghatározásában a filter szerepe jutott sok zsoltárosnak: a megélt kegyességből ki kellett választani azokat az elemeket, amelyek aztán a liturgikus rendbe is beiktathatók voltak, s ha a vallás egyes elemei önmagukban nem is lettek volna alkalmasak, olyan összefüggésbe kellett állítani őket, hogy azok félreérthetetlenül a teológiai reflexiónak is megfeleljenek! Lássuk hát magát a szöveget:

² Címadásunk nem igazán eredeti; a korábbi zürichi professzor, Schmid H. H. (1974) könyvének címén (és szemléletén is!) nyugszik: *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich: TVZ.

³ KRAUS, H.-J. (1979): *Theologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 134. lapján arra szorítkozik, hogy visszautasítsa a *Myth and Ritual Pattern* értelmezését, miszerint a visszatérő király lenne a zsoltár értelme. Spieckermann H. (1989) is csak megemlíti, hogy a templomi teológiának része a Zsolt 11,4 képe (*Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 94).

לְמַנְצַח לְדָוִד בְּיְהוָה | חֲסִיתִי אֵיךְ תֹּאמְרוּ לְנַפְשִׁי נוֹדֵי הַרְכָּם צְפוֹר:
כִּי הִנֵּה הַרְשָׁעִים יִדְרָכוּן קֹשֶׁת כּוֹנֵנָה חָצֵם עַל-יַתֵּר לִירוֹת בְּמוֹ-אֶפֶל לְיִשְׂרָאֵל:
כִּי הִשְׁתּוֹת יִהְרָסוּן צְדִיק מִהַפְּעֵל:
יְהוָה | בְּהִיכַל קִדְשׁוֹ יְהוָה בְּשָׁמַיִם כָּסֵא עֵינָיו יַחֲזוּ עַפְעָפִיו יִבְחֲנוּ בְּנֵי אָדָם:
יְהוָה צְדִיק יִבְחֵן וְרָשָׁע וְאֵהָב חָמָס שְׁנֵאָה נָפְשׁוֹ:
יִמְטֵר עַל-רְשָׁעִים פְּחִים אֵשׁ וְגַפְרִית וְרוּחַ זֵלַעְפוֹת מִנֵּת בּוֹסָם:
כִּי-צְדִיק יְהוָה צְדָקוֹת אֵהָב יִשָּׂר יַחֲזוּ פְּגִימוֹ:

A karnagnak. Dávidé. Az Úrban bízom! Hogyan mondhatjátok nekem: fuss a hegyekbe,⁴ mint egy madár?

Mert íme, a gonoszok íjat feszítenek, nyilakat⁵ tesznek a húrra, hogy eltalálják a sötétben az igaz szívűeket.

Ha az alapokat is lerombolták, mit tehet az igaz?

Az Úr ott van szent templomában, az Úr trónja az egetekben van. Szeme lát, pillantása megvizsgálja az embereket.

Az Úr megvizsgálja az igazat és a gonoszt; gyűlöli az erőszakot szeretőt.

Hullasson a gonoszokra kénkövet⁶ és tüzet, kénes eső és forgószél legyen osztályrészük!

Mert igaz az Úr, szereti az igaz (tetteket),⁷ s az egyenes ember megláthatja arcát.

A zsolttár magyarázatában meglehetősen erősen tartja magát az a nézet, hogy itt egy üldözött ember bizalmának megnyilvánulásáról van szó – ahogy K. Seybold gondolja, az üldözött bizonyonnyal a templomban keresett és talált menedéket, ahol imáját elmondhatta.⁸

⁴ A magánhangzók megváltoztatása nélkül is sikerül stilárisan jól hangzó szöveget elérnünk, ha a ragozott „hegy” szó helyett *har kémó* olvasatot követünk. Lásd a Septuaginta olvasatát is!

⁵ Talán inkább *hiccím*, mint *hiccám* az olvasat: „nyilaikat” helyett „nyilakat”. A különbség azonban minimális, de a Septuaginta is ezt az olvasatot támogatja.

⁶ Régebbi fordítások előszeretettel fordítják csapdának a *pahím* szót, az újabbak viszont (a gondolatpárhuzam alapján) inkább korrektúrával élnek: *pehám* = „izzó faszén, parázs”. Lásd EGERESI L. S. (2022): *Bibliai héber–magyar szótár*. Budapest. 561. – a Zsolt 11,6 helyének említésével.

⁷ Többes szám nőnemről lévén szó, nyilvánvaló, hogy absztraktumról van szó, s nem az igaz emberekről.

⁸ SEYBOLD, K. (1996): *Die Psalmen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck). 60: „Ps 11 ist das persönliche Zeugnis eines Verfolgten, der sich für den Rechtsweg entschieden hat, am Tempel um Asyl nachsucht und ein Strafverfahren beantragt.” A magyarázat tulajdonképpen megfelel a klasszikus formakritikának, a „Sitz im Leben” kutatásának, a szokásos módszer szerint.

Kérdés mindazonáltal, hogy egyáltalán imáról van-e szó, hiszen (főként a zoltár második felében) inkább teológiai kijelentéseket olvasunk, s nem Istenhez folyamodást; maga a panasz pedig csak általánosságokban említ képeket. Nem véletlenül mondja magyarázatában H.-J. Kraus, hogy itt inkább egy fenyegetett ember versbe foglalt beszédét kell látnunk, ami talán különösebb szándék nélkül került be a templom iratai közé.⁹ Ezzel együtt Kraus kitart amellett, hogy a zoltár műfaját „bizalomzoltár”-nak kell értelmeznünk, s a zoltár szerzetetését a babiloni fogság előtti időkre datálja. Mindez *grosso modo* megfelel a formakutatás nagy mesterének, H. Gunkelnek a felfogásával, aki szintén bizalomzoltárról beszél, jóllehet megjegyzi, hogy nem a szokványos jelenségről van szó, hiszen ez megkívánná Isten megszólítását – ez pedig hiányzik a zoltárból. Gunkel arra hívja fel a figyelmet, hogy ismeretlen az a párbeszéd stílus, ami a 11. zoltárra jellemző; ezzel együtt fontos, hogy a zoltár fő hangsúlya a bizalom motívumán van, ami a 4–7. versekben jut kifejezésre. Hogy miért tér el a szokásos formától a zoltáros? Gunkel szerint bizonyos sajátos élettapasztalata az ok erre, s kár, hogy az első három vers csak keveset árul el ebből.¹⁰ A fenti (protestáns) magyarázatokkal szemben a római katolikus Erich Zenger bölcsen jár el, amikor általánosságban nem is próbálja meghatározni a zoltár műfaját, hanem csak motívumokat említ: a panasz motívumát, amire himnikus rész válaszol, kérést, ill. a zoltár elején és végén álló bizalom motívumát.¹¹ Eközben persze jó arra is figyelni, hogy a kérés és a himnusz kissé nehezen lenne összeegyeztethető teológiai koordináta-rendszerünkben, hiszen Isten dicsőségét ez esetben a pusztító kéneső hirdetné, ami azért szokatlan lenne számunkra!

Mindazonáltal nem mentes a problémáktól ez a magyarázat, hiszen: alig van szó benne a templomról, szó sincs menedékkérésről, nem látjuk a jogi kifejezéseket a zoltárban. Elképzelhető tehát, hogy van más magyarázat is!

⁹ KRAUS, H.-J. (1960): *Psalmen. 1. Teilband*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag. 89.: „Bemerkenswert ist die Tatsache, daß wir es nicht mit einem Gebet, sondern mit einer Anrede an einen Kreis von Menschen zu tun haben, die dem von Feinden verfolgten Psalmsänger eine Flucht ins Gebirge anrieten (1). Von Jahwe ist in der 3. per. die Rede.”

¹⁰ GUNKEL, H. (1926): *Die Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 41.: „Der Psalm, der so stark von dem gewöhnlichen Schema abweicht, setzt sicherlich ein eigentümliches Erleben des Dichters voraus; wir bedauern, daß der Psalmist über die Einzelheiten seines Lebens (nach der Sitte der Klagelieddichter) so wenig verrät...” Ezen eltérést a 40. lapon fogalmazza meg Gunkel: „Die eigentümliche Form des Psalms ist die sonst unbelegbare Wechselrede des Dichters mit anderen, die offenbar vor ihm stehen.” Ez kétségkívül szokatlan a bizalomzoltárok esetében! Karasszon Dezső magyarázata a *Jubileumi Kommentárban* (Budapest: Kálvin Kiadó, 1995) Gunkelt követi.

¹¹ HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E. (1993): *Die Psalmen*. I. Würzburg, Echter Verlag. 90–92.

Talán nem bánja az Olvasó, hogy röviden áttekintettük a meghatározó zsoltsármagyarázatok megjegyzéseit a 11. zsoltsárról! Ezek ugyanis jól ábrázolják mindazt, amit a zsoltsárok interpretációjáról tudhatunk, s mutatják azt a dilemmát is, amit jelen zsoltsáruk magyarázatában láthatunk. Hogy előbbre lépjünk a megértés felé vezető úton, először javaslom, hogy próbáljuk megragadni a zsoltsár költőiségét, amit leginkább a színtér váltakozásában látok. A költemény az alaphang megadása után („Az Úrban bízom!”, 1. v.) nyilvánvalóan a tapasztalati valóságból indul ki, ami tele van az ember által okozott gondokkal. Hogy konkrétan mire gondol itt a zsoltsáros, az nem derül ki; higgyük el: azért, mert ez nem is fontos számára. A tapasztalati valóság azonban arra indítja őt (de ellenségeit is), hogy elmeneküljön a hegyekbe; a menekülő madár képe ismert a Zsolt 55,7-ből – Kodály Zoltán oly szépen adta vissza a *Psalmus hungaricus*ban a tétova fuvoladallammal! Egy a lényeg: az emberi bűn miatt (így a 11,3) az alapok is megrendültek, tehát az emberi lét vált bizonytalanná. Az immanens világ – a hegyekbe menekülés – pusztulás triásszal szemben áll az egyetlen stabil pont: Isten a templomban és Isten a mennyben. A kettő ugyan nem ugyanaz, de itt mégis azonosítva látjuk e két helyet, hiszen párhuzamos sorokban szerepelnek! Önmagában azonban az immanens világ és a transzcendens világ kettőssége nem jelentene külön költőiséget, szükséges hozzá a 11,4b és 11,5 megjegyzése: a magasból Isten alátekint, és látja az immanens valóságot. („Az Úr megvizsgálja az igazat és a gonoszt”). A transzcendens valóság megítéli az immanens világ visszásságait – sőt nem csak megítéli, de cselekszik is benne. Bármennyire is joggal említettük, hogy a Sodoma és Gomora történetét idéző kénköves eső (a *gofrit* mindkét szövegben előfordul, Zsolt 11,6 és 1Móz 19,24) aligha alapozhatja meg Isten dicsőségét, itt mégis arról van szó, hogy a transzcendens valóság meghatározza az immanens létet, s ha kell, büntet is. Igen, talán egyedül áll ez a gondolat az ószövetségi teológiában, mégis arról van szó, hogy Isten dicsősége ebben áll. A zsoltsár végső kicsengése természetesen nem a pusztulás, hanem az, hogy Isten az igazságot és az igaz embert szereti – és ők láthatják meg arcát, tehát ők járulhatnak Isten színe elé (11,7).

A költőiség kérdéséhez talán még annyit, hogy a versmérték kérdésében kissé bizonytalanok a kommentárok; némelyek még szövegkritikai rekonstrukcióra is indíttatva érzik magukat. Valóban, már Gunkel úgy nyilatkozott, hogy a versmérték „ziemlich regelmäßig”, de nem mindig vehető ki tisztán.¹² Úgy gondolom, a bizonytalanságot az adja,

¹² GUNKEL (1926), 41.

hogy bár a versláb mindig 1 x 2, de változik a parallelizmus: a szinonim és az antitetikus – ez megzavarja az európai olvasót. Talán a zsoltáros számára ez nem volt nagy különbség! Annál inkább viszont a 4. vers, ahol a vers 2 x 2-re változik; érdemes figyelniük rá, hogy nem itt van-e a zsoltáros mondanivalójának fő eleme.

Tartalmilag úgy tűnik, mindenképpen erről van szó! A 11,4 vers tartalmazza ugyanis, hogy Isten szent templomában van, de trónja a mennyekben található – tehát azt a látszólagos ellentmondást, hogy Isten a mennyben is van, de megtalálható az immanens világban is. Feltételezhetjük, hogy az ellentmondást a szerző is látta, mondani is akarta, de éppen az a közlendője, hogy e kettő együtt szerepel. Ez pedig egyáltalán nem új dolog, hiszen a mezopotámiai vallásokban a templomot Isten házának vagy lakóhelyének nevezték (*bīt* + istennév), amihez gyakran hozzáfűzték a helységnevet is (*ša* + *nomen loci*).¹³ Voltaképp ezt a kettőséget fogalmazza meg Salamon templomszentelési imája is (1Kir 8): Isten oly hatalmas, s a mennyben lakik, úgy hogy templomba nem lehet Őt befogadni, mégis ezt a templomot választotta ki Isten lakóhelyéül. A szöveg kétségkívül deuteronomista, de egyben jellemző is az izraeli felfogásra. Az ókori Mezopotámia vallásaiban azonban mindez, hogy úgy mondjuk, kissé földhöz ragadt képzetben szerepelt. Nemcsak hogy a templomban lakik az istenség, de ha egy ország vereséget szenvedett, akkor az istenszobrot is elrabolták – az istenség mintegy fogságba ment, s Assur vagy Marduk legyőzte őt, mint ahogy Asszíria vagy Babilon is legyőzte az adott népet. Az már más kérdés, hogy amikor Szanhérib aztán Kr. e. 689-ben magát a babiloni főistent, Mardukot is szekérre ülteti, s Ninivébe viszi, az a szakrilégium csúcspontját jelenti, nemcsak a babiloniak számára, de az egész ókori keleten!¹⁴ Igaz, hogy fia, Ézsar-Haddón bőségesen kárpótolja ezért a babiloniakat, de az esetnek hosszú irodalomtörténeti hatása lesz még az ókori írásokban. Ez most talán kevésbé kell foglalkoztasson bennünket, annál inkább az, hogy ez az egész képzet egy kicsit másként jelentkezik az ószövetségi irodalomban. A templom ugyan Isten lakóhelye, itt található Isten trónja, ám ez a trón maga a szent láda a szentek szentjében, ahol a főpap az évenkénti

¹³ Nekünk nem kell most annyira a teljességre törekednünk a bemutatásban, mint ahogy azt A. R. George (1993) könyve teszi: *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, Winona Lake: Eisenbrauns.

¹⁴ Lásd itt: DALLEY, Stephanie (2007): *Esther's Revenge at Susa. From Sennacherib to Ahasuerus*. Oxford, Oxford University Press.

nagy engesztelő áldozatot bemutatja. B. Janowski¹⁵ mindazonáltal rendkívüli éleslátással mutatta ki, hogy a szent láda és Isten „trónolása” a kerubokon már egy szekunder tradíciótörténeti összekapcsolás eredménye: premonarchikus korban ui. a szent láda egy olyan *palladium* volt, amit háborúba vonuláskor vittek az izraeliek magukkal, hogy Isten jelenlétét és a győzelmet biztosítsák maguk számára (vö. 1Sám 4). Ezzel szemben a „kerubokon trónolás” (*jóseb hakk'rubim*) Isten állandó jelzője a királyság korában, s ez annak kifejezése, hogy Isten uralkodik Izraelen – és az egész világon is. Az világos, hogy ezt a teológiát a babiloni fogság, de még inkább a perzsa uralom alatt célszerű volt nem hangsúlyozni, hacsak a politikai lázadás gyanúját nem akarta valaki magára vonni. Ezért aztán a Papi Irat is inkább a *kábód* vagy a *sém* teológiájával akarta kifejezni ugyanazt – Isten dicsőségét és kizárólagosságát.¹⁶ Az ószövetségi teológiának tehát igen jelentős változásokat kellett végrehajtani szimbolikájában, hogy kifejezhesse ugyanazt a mondanivalót, amit a kezdetektől fogva vallott!

Mindebből természetesen semmit se látunk a 11,4 zsoltárversében, csupán a végeredmény áll előttünk. Isten már nem a kerubokon trónol, hanem a mennyben, mégis – a deuteronomiumi teológiának megfelelően – lakóhelye a templom. Uralma nem katonai jellegű (mint a szent láda esetében volt), de nem is egy ország vagy akár az egész világ feletti politikai uralom (mint a kerubokon trónoló esetében volt), hanem egészen más természetű: a bűnösök és az igazak közötti különbséget látja. Bár politikailag visszaszorult a zsidóság, gondolatvilágában azonban megőrizte az univerzalizmust, hiszen aki a lelkeket meg tudja különböztetni, az a legnagyobb hatalommal bír ezen a földön! Ugyanakkor pedig a zsoltár tartózkodik attól, hogy pusztán spirituális körben mozogjon: a konkrétumot is kifejezésre akarja juttatni – ezért szerepel a 11,6 versben az utalás Sodoma és Gomora pusztulására: Isten nemcsak látja, amit az emberek tesznek, de amikor kell, be is avatkozik! O. Loretz jól látja hát, hogy a Zsolt 11 voltaképpen mondanivalója egy sajátos munka: az ókori keleti képzet a templomról a bibliai teológia része lett immár, de oly módon, hogy a többi teológiai mondanivalóval is összhangban maradjon.¹⁷

¹⁵ JANOWSKI, B. (1993): Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: *Uó., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 245–280.

¹⁶ Lásd itt: METTINGER, T. N. D. (1982): *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*. Lund: Gleerup.

¹⁷ LORETZ, O. (1994): Gottes Thron in Tempel und Himmel nach Psalm 11. Von der altorientalischen zur biblischen Tempeltheologie, *Ugarit-Forschungen*. 26. 245–270.

A zsoltár célja itt nem az volt, hogy egy konkrét esetet írjon le, de nem is az, hogy valamilyen általános tanítást adjon erkölcsi kérdésekről. Sokkal inkább az, hogy a hit számára újra megfogalmazza Isten mindenütt jelenlévő, mégis mindenekfelett álló voltát, s kifejezésre juttassa, hogy az etikai útmutatások – melyek már a 24. zsoltárban is világosan jelen voltak a fogság előtti időkben – változatlanul érvényben vannak. Kontinuitás és újszerűség egyszerre van jelen tehát a zsoltárban!

Miért fontos mindezt rögzíteni ma is? Azért, mert az elmúlt évtizedekben ismételtelen (és folyamatosan) lehetett hallani egyházi körökben is, hogy az egyháztagok száma csökken, s az egyház egyre kevésbé lesz meghatározó társadalmainkban. Ezzel párhuzamosan halljuk azokat a hangokat is (a II. vatikáni zsinat által nyilvánosan megfogalmazott *aggiornamento* óta), hogy modernizálnunk kell. A jelen sorok nem ezt a kérdést tárgyalják, csupán egy párhuzamot akarnak láttatni: vajon nem sokkal inkább elmondhatta-e mindezt magáról az izraeli hívő? Az egykor lokális nagyhatalom, a dávidi királyság egyre hátrébb szorult, az asszír korban vazallusi státuszig süllyedt, majd a babiloni korban fogságba kényszerült; a hazatérés után sem alakulhatott újjá, csak perzsa tartományként, s a hellenista korban a világpolitika peremén élt. Igaz, a Makkabeusok rövid felvirágzást tudtak elhozni, de utánuk ismét a hanyatlás következett be, el egészen az országvesztésig Kr. u. 70-ben. Érdemes arra is tekintenünk, hogy mindezzel párhuzamosan hogyan vált egyre intenzívebbé a teológia – s a teológiai reflexióra a 11. zsoltár szép példát hoz: az ókori keleti vallások elemei, de akár a világpolitika eseményei is jól elhelyezhetők egy átgondolt teológiai rendszerben. Tény azonban, hogy ehhez nekünk is rendszeresen és alaposan át kell gondolnunk, amit református hitünk tanít, s mindig újszerűen kell megfogalmazzuk és alkalmazzuk azt. Mi ez, ha nem egy jól értelmezett gyakorlati teológia programja? Bizonyos vagyok abban, hogy Jubilánsunk ezt a célt fogja szolgálni élete további részében is – és a korábbiakhoz hasonló gyümölcsei lesznek erőfeszítéseinek!

Felhasznált irodalom:

DALLEY, Stephanie (2007): *Esther's Revenge at Susa. From Sennacherib to Ahasuerus*. Oxford, Oxford University Press.

EGERESI L. S. (2022): *Bibliai héber–magyar szótár*. Budapest.

GEORGE, A. R. (1993): *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*. Winona Lake: Eisenbrauns.

- GUNKEL, H. (1926): *Die Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E. (1993): *Die Psalmen*. I. Würzburg, Echter Verlag.
- JANOWSKI, B. (1993): Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: Uó., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 245–280.
- KRAUS, H.-J. (1979): *Theologie der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- (1960): *Psalmen*. 1. Teilband. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- LORETZ, O. (1994): Gottes Thron in Tempel und Himmel nach Psalm 11. Von der altorientalischen zur biblischen Tempeltheologie. *Ugarit-Forschungen*. 26. 245–270.
- METTINGER, T. N. D. (1982): *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*. Lund, Gleerup.
- SCHMID, H. H. (1974): *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*. Zürich: TVZ.
- SEYBOLD, K. (1996): *Die Psalmen*. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- SPIECKERMANN, H. (1989): *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.