

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

teologiayvidauc@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Chuecas Saldías, Ignacio

Prostitutas, reinas y extranjeras: mujeres en el ciclo salomónico (1 Reyes 1-11)

Teología y Vida, vol. XLVII, núm. 2-3, 2006

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32220746013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Prostitutas, reinas y extranjeras: mujeres en el ciclo salomónico (1 Reyes 1-11)

Ignacio Chuecas Saldías

Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

El presente artículo representa la versión extensa de la ponencia presentada en el marco de la décima versión del Seminario de Literatura y Fe, organizado por la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile en septiembre del año 2005, en el cual se presentaron estudios relativos al tema "Presencia de lo femenino en la Literatura y en la Teología".

A continuación desarrollo mi propuesta exponiendo, como punto de partida, una presentación escueta de la estructura del ciclo salomónico (1 Re 1-11), para concentrarme, en un segundo momento, en las dos narraciones que incluyen protagonistas femeninos (3, 16-28 y 10, 1-13) con un especial hincapié en las semejanzas entre ambas y los temas que las caracterizan.

ESTRUCTURA LITERARIA DEL CICLO SALOMÓNICO

Sobre la base de los datos proporcionados por la investigación actual presento la siguiente estructura para el ciclo salomónico (1):

A	Sucesión Real	1, 1-2, 46
	Primer encuentro con YHWH	3, 5-15
B	Sabiduría - Alimentos	3, 16-5, 14
C	Jiram - Leva	5, 15-32
	Segundo encuentro con YHWH	6, 11-13
D	Construcción del Templo	6, 1-7, 51
D'	Consagración del Templo	8, 1-66
	Tercer encuentro con YHWH	9, 2-9
C'	Jiram - Leva	9, 10-23
B'	Sabiduría - Riquezas	9, 26-10, 29
	Cuarto encuentro con YHWH	11, 1-13
A'	Sucesión Real	11, 14-43

Salta a la vista que el material referente al *Templo* se encuentra condensado en el centro de todo el ciclo (capítulos 6-8). Este fenómeno es evidente (2) y representa el punto de partida del análisis de Yehuda Radday (3), Jerome Walsh (4) y Amos Frisch (5). La narración referente a la *construcción y dedicación del Templo* se encuentra, a su vez, enmarcada por un binomio narrativo que se caracteriza por hacer referencia a *Jiram*, rey de Tiro, y al *sistema de leva* organizado por Salomón para llevar a cabo la construcción.

El material inmediatamente anterior y posterior parece abarcar una temática común: la *sabiduría salomónica* y la *prosperidad económica* que resulta de esta sabiduría. En la tradición sapiencial es frecuente la unión de ambos temas: la *sabiduría* es vista con categorías *económicas* y la *riqueza y bienestar* son presentados como fruto de la *sabiduría*.

En estos dos bloques de tipo sapiencial (3, 16 - 5, 14 y 9, 26 - 10, 29) se encuentran *dos narraciones*, destinadas a ilustrar dicha *sabiduría*. Se trata del *pleito judicial* entablado entre dos *prostitutas* por la maternidad de una misma criatura (1 R 3, 16-28) y el relato de la *visita de la reina de Sabá* (1 R 10, 1-13), los cuales son materias del presente artículo. Ambos relatos unen el tema de la *sabiduría* al tema de la *mujer*, recurso que tiene su asidero en la tradición sapiencial.

Dos *bloques programáticos* determinan la primera y la segunda etapa de la vida de Salomón: los materiales en torno al sueño de Salomón en Gabaón (1 R 3, 1-15), al comienzo de su reinado, y la narración relativa al tiempo de su vejez, caracterizada por la infidelidad a yhwh (1 R 11, 1-10). Todo el ciclo está delimitado por las noticias referentes al *ascenso* (1 R 1-2) y al *descenso* del trono (1 R 11, 14-43). Los cuatro relatos relativos a encuentros de Salomón con yhwh constituyen un *hilo conductor* dentro del ciclo salomónico, sirviendo de elemento *estructurador*.

DOS TEXTOS DE NARRATIVA SAPIENCIAL

En ambos bloques sapienciales se encuentra un texto de tipo narrativo inserto en un contexto caracterizado por la ausencia de elementos de este género (6). Como se ha visto, se trata de los relatos referentes al juicio sabio del rey (3, 16-28) y la visita de la reina de Sabá (10, 1-13). A continuación presento algunas afinidades posibles de constatar entre ambos textos.

En primer lugar es importante el *género narrativo* como elemento afín, porque, por lo general, se observa una ausencia de textos narrativos en el ciclo salomónico (7). En especial el texto del *juicio de Salomón* ha merecido, a menudo, la definición de representar una *obra maestra* de la narrativa bíblica (8). Sobre el contexto y la naturaleza del juicio de Salomón (3, 16-28) es interesante la observación de Deurloo: "In itself it would not have been out of place if it had been inserted into the narrative about the visit of the queen of Sheba, as a convincing proof of Solomon's wisdom" (9).

MUJER Y SABIDURÍA

El paralelo existente entre las narraciones del juicio de Salomón (3, 16-28) y la visita de la reina de Sabá (10, 1-13) es, por lo tanto, considerado importante por varios autores (10). Un tema en común, con toda seguridad, es el nexo existente entre la *mujer* y *sabiduría* (11).

Ambos relatos tienen en común la conexión con el texto programático de 3, 5-15, es decir, la intención de *ejemplarizar* el sueño de Gabaón (12):

"Zwei Erzählungen demonstrieren diese Weisheit Salomos eindrucklich, die Geschichte vom Salomonischen Urteil (1.Kön 3, 16-18) und die vom Besuch der Königin von Saba bei Salomo (1.Kön 10, 1-10). Ist es im ersten Fall das Unrecht dieser Welt, das an der Weisheit Salomos scheitert, so ist es im zweiten Fall die Weisheit selber" (13).

VOCABULARIO

Es posible observar diferentes correspondencias en el *vocabulario* de dichas narraciones. Según Williams, la semejanza en la formulación de los respectivos primeros versos es un indicio importante en esta línea (14). Todos los verbos importantes para el relato de 3, 16-28, enumerados por Beuken en su artículo (15), tienen un papel en 10, 1-13:

Verbos	Juicio de Salomón (3, 16-28)	Visita de la reina (10, 1-13)
בוא (Qal-Hifil)	16.24 (16)	1.2 (2x).10.11.12
עמד (לפני)	16	5.8
דבר	22	2
אמר	17.22 (2x).23 (3x).24.25.26 (3x).27	6
שמע	28	1.6.7.8
ראה (חקמה)	28	4.7.12
נתן	25.26.27 (17)	9.10 (2x).13 (2x)

En ambos relatos aparece la partícula **והנה** como elemento para expresar la sorpresa frente a un descubrimiento importante para el juicio (18). Solo en ambos relatos, en todo el ciclo salomónico, es empleado el sustantivo **החצי** (1 R 3, 25; 10, 7).

SABIDURÍA SALOMÓNICA

El objeto de ambos relatos es demostrar la *sabiduría salomónica* (19). Este tema es tratado de forma diferente en cada uno. En el relato de las mujeres públicas,

el motivo central es la capacidad de Salomón para juzgar sabiamente, es decir, para desentrañar una verdad oculta (20). El proceso queda de manifiesto durante la narración, de tal manera que el lector puede admirar, junto con *todo Israel*, la capacidad inusitada del Rey. Notoriamente el tema de la *riqueza* o ganancias procedentes de la sabiduría no se encuentra presente.

El relato de la visita de la reina de Sabá utiliza una dinámica diferente, pero con una intención similar (21). En un primer momento, el relato *promete* referirse a la capacidad de Salomón para administrar sabiduría. Pero un ejemplo evidente, como en 3, 16-28, no existe; el lector debe conformarse con aceptar el *testimonio* de la reina. En el relato del juicio de Salomón, la sabiduría es patente; en la visita de la reina se ha de confiar en las palabras del relator (22). Reinhartz llama a este procedimiento "pattern of omission and provision" (23).

En forma análoga se encuentra una situación similar en el juicio de Salomón y, en esta línea, una correlación entre el discurso de la reina y el de la primera mujer: así como el lector debe *confiar* en el testimonio de la reina para aceptar la sabiduría de Salomón, el rey debe *confiar* en la explicación de los hechos proporcionada por la primera mujer, pues no existen otros testigos (24). Más aún, el relato de la visita de la reina de Sabá da un giro, explayándose sobre la temática de las inconmensurables riquezas que la sabiduría proporciona al rey. Dichas riquezas no son de provecho para *todo Israel*, que de hecho se encuentra ausente en esta segunda sección del ciclo, sino que únicamente acrecientan el esplendor salomónico.

Este *tratamiento diferente de una temática afín* en puntos estratégicos del relato, insinúa una técnica propia del autor, basada en un juego retórico, que incluye *afinidad y contraste*. Usando la *afinidad* en temas, palabras claves, expresiones, etc., el relator busca establecer una cierta coherencia y una línea de pensamiento. Al mismo tiempo, introduciendo disparidades y tensiones, desarrolla una suerte de mensaje irónico y subliminal.

LA VISIÓN

Ambas narraciones comparten la temática del *ver* (ראה), cuya intención es *evidenciar* la sabiduría de Salomón. Un ejemplo es el énfasis colocado en el primer texto sobre el hecho de que la madre *examina* (ראה) con cuidado al niño muerto (3, 21), de la misma manera que la reina de Sabá *examina* (ראה) toda la sabiduría de Salomón (10, 4). También en este sentido es posible interpretar la afirmación final de la primera narrativa: "Todo Israel vio" la sabiduría de Salomón (3, 28) (25). Así como el empleo de la forma exclamativa הנה, como invitación a la *visión* (26).

LA MUJER FORÁNEA: PROSTITUTAS Y REINAS

Existe una suerte de oposición entre la figura de la reina (מלכה-שקא) y las dos mujeres públicas (נשים זנוח). Según la ideología real imperante en el Antiguo Oriente, el rey ideal debe administrar justicia, especialmente en favor de los menos privilegiados (*personae pauperrimae*); solo de esta manera es posible mantener la prosperidad y estabilidad de la nación (27). El papel de las dos prostitutas entra claramente en esta categoría, ya que se trata de dos mujeres desprovistas del vínculo social que hace posible el derecho (28). Según Pyper, por otra parte, la presencia de dos prostitutas en la corte del rey es incómoda, porque significa una sombra negativa en la imagen de Salomón, lo que permitiría revelar una visión crítica de la sabiduría del monarca (29).

Por el contrario, la reina representa el polo opuesto de la escala social, en el cual, precisamente, reside el poder de aplicar justicia. En este sentido, cuando ella explica la función de un monarca en 1 R 10, 9, no solo se refiere a la obligación de Salomón, sino también a su propia responsabilidad como reina. En ambos relatos la evidente contraposición de los protagonistas sirve como nexo.

Un tema propio de la tradición sapiencial es el de la *mujer foránea* (30). Dentro de esta categoría entra seguramente la *prostituta* y, también, la *reina* de un país *extranjero* (31).

LA REINA

Intentar hacer una presentación sobre el título מלכה, *reina* en el AT, significa investigar una ausencia. Esta constatación es lo primero que sorprende al analizar la recurrencia de este vocablo en la Biblia hebrea (32), al contrario de lo que se podría esperar, sobre todo

considerando la presencia masiva del masculino מלך *rey* (33) y la relevancia de personajes femeninos en los relatos del AT (34). Sorprende constatar lo poco que la investigación se ha

hecho eco de esta ausencia; un ejemplo es el artículo sobre la raíz מלך, escrito por Soggin para el THAT: en las siete páginas que lo componen, no hace ninguna referencia a este fenómeno (35); la misma situación se observa en el artículo de Seybold para TWAT, el que tampoco aporta mayor información (36). Una excepción está representada por Jepsen, quien en un artículo sobre el término *Nebiah*, hace referencia a esta ausencia (37).

En el AT, el libro de Ester constituye, con sus 25 citas dentro de un total de 37 recurrencias del vocablo מלך en todo el corpus de la Biblia hebrea (38), una excepción. Fuera del libro de

Ester, el vocablo aparece dos veces en el Cantar (39) y cuatro veces en el relato de la reina de Sabá (40). En Jeremías se encuentra un término análogo (41), referido a alguna divinidad femenina cananea o, quizás, con mayor probabilidad, a un colectivo de divinidades astrales (42). Existe también un nombre propio femenino sobre la base de la raíz מלך, pero no tiene relación directa con este tema (43). Una explicación al fenómeno de la escasez del vocablo sería admitir que la prosa clásica no conoce el término, dado que Ester y Cantar son textos reconocidamente tardíos.

Por este motivo, Jepsen llega a la conclusión de que fuera de Ester, la reina de Sabá es la única reina del AT (44). Según su opinión, el fenómeno se debe al hecho de que la esposa del rey de Judá nunca llevó este título, sino el de שרה (45). Un término cercano, sin duda, sería la designación גבירה *gran dama, señora*, como denominación de la *reina madre* en el reino de Judá (46), pero, al parecer, el título no es aplicable a la *esposa del rey* (47). En todo caso, el uso oficial de este título es controvertido (48). Existe también un tercer vocablo: שול (49), probablemente un término derivado del akadio ša êkalli (50).

De la comparación de la frecuencia del término, surge la impresión de una omisión voluntaria. Ester y Vaštī reciben el título de מלכה por ser esposas principales del rey de Persia (51), así como en el Cantar מלכה se refiere a las esposas principales del harén real. Ahora bien, en ningún otro texto se da esta designación a las esposas de un rey (52): ninguna otra consorte real recibe este título en todo el AT. Un caso digno de atención es el relato sobre la usurpadora Atalía (2 R 11), a la cual es negado el título (53).

La comparación de las recurrencias ayuda a detectar otra particularidad de este texto: en todo el corpus del AT la reina de Sabá es el único personaje femenino designado como *soberano* de un estado por derecho propio (54). El consorte de la reina no juega ningún papel en el relato (55). Según Montgomery - Gehman, es difícil que una leyenda tardía inventase una reina (56), afirmación que no me parece acertada, precisamente analizando la aparición de personajes femeninos en el corpus literario reconocidamente tardío (57) y la gran capacidad creativa demostrada por esos textos, así como los recursos empleados en ellos. En su estudio sobre el relato de *Saadia ben Joseph*, Lassner observa que "there is something unnatural in a woman acting as though she were a man" (58). Estas observaciones llevan, necesariamente, a plantear la pregunta sobre el papel y la imagen de la reina en el texto y sus premisas a partir del entorno bíblico y extrabíblico. En especial son interesantes los testimonios sobre la existencia de reinas entre antiguas tribus árabes (59): en documentos cuneiformes asirios son nombradas varias reinas del norte de Arabia (60), a pesar que lo mismo no se puede afirmar del sur de la península: "No South Arabian inscription have hitherto been discovered which either refer to this queen or indeed to any Sabeian ruler earlier than about 800 B.C." (61).

Lo que sí es evidente es el hecho que la reina se suma al grupo de monarcas extranjeros que, según el autor del libro de Reyes, "escuchan sobre su sabiduría y buscan llegar a la presencia" de Salomón (62). Más aún, la función del relato parece, precisamente, ser aquella de servir como una especie de prueba fehaciente de lo afirmado en 4, 14 y en 10, 25 (63).

A la exclusividad de la reina de Sabá dentro del corpus bíblico, se suma otro dato curioso: el papel *central* de la reina en el relato (64). En efecto, desde un punto de vista narrativo, la reina aparece en el centro de la atención; es ella, y no Salomón, quien determina el curso de

la acción (65). El papel *central* de la reina parece, incluso, contradecir los postulados de la exégesis feminista, según la cual el papel asignado a mujeres en los relatos bíblicos, a menudo, las relega a una función pasiva (66). La reina de Sabá pertenece a una categoría excepcional, a la cual se han de sumar, por ejemplo, Eva, mujer de Adán (67), Rebeca y la madre de Sansón (68), Abigail (1 S 25, 1-43), la mujer sabia de Técoa (2 S 14, 1-24), la mujer sabia de Abel Bet-Maaká (2 S 20, 14-22) y la reina Ester (69). En realidad, el número de *mujeres fuertes* en el AT no es tan reducido como quizás alguno pensaría: "A host of wise biblical heroines are described in scenes with powerful male characters" (70). Dentro de este grupo de mujeres sabias se ha de recordar, especialmente, la figura de la madre de Lemuel, rey de Massá, la cual aconseja a su hijo (Pr 30, 1-9) (71).

Cito, por último, a Anne-Marie Pelletier quien, no solo subraya la igualdad en la realeza de la reina con Salomón, sino, sobre todo, el hecho que ella sea quien toma la iniciativa en la relación con el rey (72):

Mais cette justification royale de l'égalité des rôles ne la rend pas pour autant insignifiante. D'autant plus que le récit débute en faisant pencher la balance du côté féminin: c'est la reine de Saba qui prend l'initiative de la visite destinée à "mettre à l'épreuve" la sagesse de Salomon (73).

LA MUJER EXTRANJERA

Según Lassner, el tema de la mujer extranjera es relevante a lo largo de todo el ciclo salomónico (74), así como según Pelletier, la reina de Sabá es doblemente extranjera, por su procedencia de un país lejano y por ser mujer; esta *doble extranjería* de la Reina representa una alusión a la sabiduría (75).

Resulta curioso que el Antiguo Testamento nunca precisa en detalle la ubicación geográfica de Sabá, se limita a hacer referencias siempre bastante generales (76). Es de presumir que el autor no sepa con precisión dónde se encuentra Sabá; en todo caso fuera de su entorno cercano (77), lo cual implica que se trata de una tierra *lejana* (78). Según Schley, el tópico del comercio con los *países lejanos* sirve para alabar la gloria de Salomón y la fama que trae a Jerusalén, por lo lejos que alcanza su fama (79). El tema de Sabá como país lejano tiene relación con la *lejanía* de la *sabiduría*, lo *inaccesible* de la sapiencia, pues su origen se encuentra lejos del hombre normal.

Por otra parte, no se puede obviar la carga negativa de la figura de la mujer extranjera (80): en ella se advierte, por una parte, el peligro de la *seducción* y, por otra, el de la idolatría. La mujer puede engañar al hombre, sobre todo si este es ya anciano, como es el caso de Eva, Rebeca, Tamar, Betsabé, Dalila y de las mujeres de Salomón. Según la opinión de Peckham, el redactor Dtr² se caracteriza por acentuar la separación entre Israel y las naciones, describiendo la hostilidad existente entre ambos: la reina de Sabá representa una excepción (81). El mismo motivo de la *soberana sapiente de un país extranjero* se advierte en la figura de la *reina madre* del rey de Massá en Pr 31, 1 (82).

EL ENIGMA

Un motivo sapiencial insinuado por ambas narrativas es el del *enigma*, así, por ejemplo, lo observa Lasine con relación a 1 R 3, 16-28: "The story can be viewed as a *Gerichtsrätsel* comparable to the law-court riddles" (83). Un proceso judicial implica siempre la solución de

un enigma, el enigma sobre la *verdad de los hechos*. Varios autores enfatizan el empleo de un vocabulario propio del proceso jurídico en el caso del primer relato (84). También el relato de la visita de la reina tiene alusiones claras a un proceso judicial; la reina viene para *juzgar la verdad* sobre Salomón, desea *comprobar* la veracidad de un hecho. Mi opinión es que el elemento del juicio, como *búsqueda de la verdad*, determina el nexo entre las dos narraciones (85). De esta forma, un momento central en ambas es el motivo de la mujer y la búsqueda de lo que es verdadero (86).

LA VERDAD

En el caso de 3, 16-18, es el rey quien debe manifestar su sabiduría juzgando y evidenciando lo que es verdadero (87). En el caso de 10, 1-13, Salomón es el objeto del juicio: él es el *acusado*, la reina es el *juez*. En ambas ocasiones la prueba es superada con creces por Salomón.

El juicio de Salomón es obstaculizado por el motivo evidente de que una de las dos mujeres miente (88). Prouser explica respecto al uso del *engaño* por parte de personajes femeninos en el AT, que la *mentira* es un recurso empleado comúnmente por estos (89). Según Prouser, la prostituta que trata de apoderarse del hijo de su compañera pertenece al grupo de mujeres que mienten para alcanzar algún beneficio personal (90). Este motivo de la mujer que *engaña al hombre* es, al parecer, un elemento característico de la reflexión sapiencial (91).

El esquema del juicio como *búsqueda de la verdad*, a mi parecer, determina la presentación de las mujeres como *prostitutas* (92), con la implicación de estas como especialmente *mentirosas*, no dignas de credibilidad (93). Wénin hace la siguiente afirmación al respecto: "Cet élément contribue à accentuer le caractère peu fiable de leur parole et donc l'indécision où se trouveront plongés le roi et le lecteur en entendant leurs discours contradictoires" (94). Se trata del tema de la prostituta que *miente* y es capaz de *engañar* al rey, como Rajab de Jericó, la mujer adúltera y mentirosa de Proverbios (95) o el engaño de Tamar a su suegro Judá (96).

LA ESCUCHA

El tema de la *escucha* es presentado en las dos narraciones: "Solomon, who earlier in the chapter requested wisdom from Yahweh in the form of a *"mind that listens, to do justice,"* hears the nuance: when he renders his verdict, he repeats the true mother's words verbatim, including the telling term יָלוֹד" (97).

EMOCIONES

Ambos relatos dejan espacio importante al recurso a las emociones: en el relato de la reina de Sabá con la observación "no hubo en ella más aliento" (1 R 10, 5), así como en el juicio, el vocabulario para describir la reacción compasiva de la verdadera madre (98), incluyendo el vocablo יָלוֹד para describir a la criatura (99).

EL BANQUETE

El motivo del *banquete* se encuentra, curiosamente, presente en ambas secciones narrativas. En el caso de 1 R 3, 16-28: el verso anterior y el pasaje del verso 15 al 16. La conexión

temporal y narrativa al verso anterior expresada por la preposición de contemporaneidad (100). Es decir, las prostitutas entran durante el banquete que Salomón ofrece a sus servidores (101), lo que crea una indicación hacia el v.28. Con respecto al banquete, como motivo sapiencial en 1 R 10, 1-13, este se encuentra claramente descrito por la admiración de la reina frente a "toda la sabiduría de Salomón y la casa que edificó y la comida de su mesa, y la asamblea de sus servidores, y el estar de pie de sus ministros, y sus vestidos, y sus coperos" (1 R 10, 4-5).

CONCLUSIÓN

El análisis de los relatos del pleito de las dos prostitutas (1 R 3, 16-28) y el relato de la visita de la reina de Sabá (1 R 10, 1-13) ha demostrado importantes coincidencias a nivel de vocabulario, temática y de su función al interior del ciclo de Salomón. A partir de esta evidencia me parece posible afirmar que ambos juegan un papel importante según la intención del redactor final del texto. Se trata de narraciones gemelas, cuya función es presentar, a través de figuras femeninas paradigmáticas, la sabiduría propia del rey. Esta visión incluye la percepción de la sabiduría como un elemento de carácter femenino, por lo tanto son precisamente los personajes femeninos los más adecuados para encarnarla. En esta línea se ha de considerar el texto del ciclo salomónico en relación directa al del libro de los Proverbios, donde la Señora Sabiduría juega un rol fundamental.

NOTAS

(1) Comparar las tablas presentadas por: Radday (1974) 55; Newing (1994) 149; Walsh (1996) 150; Jobling (1997) 475.

(2) Así lo observa entre otros: Smend (1984) 120.

(3) Radday (1974) 55.

(4) Walsh (1996) 150-152.

(5) Frisch (1991a) 9-10.

(6) Al respecto es iluminador el estudio de Körner sobre motivos propios de un cuento ("Märchenmotive") presentes en el ciclo salomónico: "Die Untersuchung von Märchenmotiven in 1Kön 111 ergibt somit: Die Motive kommen in vier Erzählungen vor, nämlich in den beiden Traumerzählungen, beim salomonischen Urteil, und beim Besuch der Königin von Saba", Körner (1992) 28. La definición de ambos relatos a partir de la categoría cuento popular es bastante común en la historia de investigación. En el caso del juicio de Salomón, véase: Gressmann (1921) 198; "a tous les traits d'un conte populaire", Wénin (1998) 29. En el caso de la visita de la reina de Saba: "Volkstümliche Erzählung", Fichtner (1964) 166; "geht gewiß auf umlaufende volkstümliche Erzählung zurück", Noth (1968) 223; "Die Ursprüngliche Erzählung ist volkstümlicher, märchenhafte Übertreibung liebender Traditionen entnommen", Würthwein (1977) 120.

(7) Con respecto a 1 R 3, 16-28: "Many readers are aware that the story stands out from its present context for a number of reasons (e.g. a difference in tone, the abrupt switch from a king's audience with God to a prostitute's audience with the king)", Lasine (1993) 46. Sobre 1 R 10, 1-13: "Ein Stück eigener Art im Gesamtzusammenhang ist 10 1-13, zugleich die umfangreichste Einheit. Es ist eine Erzählung in anschaulichem und lebendigem Stil und als

solche alleinstehend in dem vorliegenden Komplex", Noth (1968) 206; "This unit is clearly distinguished from its surroundings by style and subject matter", Long (1991) 118; "On ici un récit plus long et bien construit", Buis (1997) 95. En relación a ambos relatos observa Würthwein: "In Kapitel 12 findet sich eine Fülle höchst lebendig erzählter Szenen, während solche in Kapitel 311 fast völlig fehlen oder erst sekundär eingefügt sind, wie zum Beispiel die Erzählung von dem "Salomonischen Urteil" (3, 16-28) oder dem Besuch der Königin von Saba (10, 1-10.13)", Würthwein (1977) 1. Según Särkiö ambas narraciones ha sido introducidas por DtrN, Särkiö (1996) 98.

(8) Beuken (1989) 2; Deurloo (1989) 16.20; Walsh (1995) 479.

(9) Deurloo (1989) 16.

(10) Radday (1974) 55; "The second episode of the first section describes Solomon's wise dealings with two women and the fourth episode in the second section describes Solomon's wise dealings with a woman, the Queen of Sheba", Parker (1988) 23. Adele Reihartz opina con respecto a 1 R 3, 16-28: "This story may therefore be placed along side the Queen of Sheba narrative as an expression of the narrator's positive assessment of King Solomon's wisdom", Reinhartz (1994) 53; Williams (1999) 61.

(11) Parker (1988) 23; "The Solomon narrative draws on these symbolic portrayals of Woman Wisdom (love of whom leads to life) and Woman Stranger/Folly (whose embrace brings death) to construct its female characters", Camp (1992) 98; "it is surely significant that Solomon proves his wisdom to or through women (3: 16-28; 10: 1-13)", Jobling (1997) 481.

(12) Para el caso de 1 R 3, 16-28, véase: Fannon (1969) 330; Beuken (1989) 8; Deurloo (1989) 19; "It follows on from the representation of God's gift of wisdom to him and the highest expressions of God's favour", Pyper (1993) 30; "Sie dient dazu, einen Aspekt des von jhwh verliehenen Charisma zu veranschaulichen", Schäfer-Lichtenberger (1995) 278; Särkiö (1996) 98; "À sa place actuelle, le récit confirme le don de la sagesse que Salomon vient de recevoir de Dieu (3, 1-15)", Wénin (1998) 30 n.1. En el caso de 1 R 10, 1-13, Deurloo considera las palabras de la Reina (vv.6-9) como una alusión al don de la "sabiduría para juzgar" de la teofanía en Gabaón, véase: Deurloo (1989) 14; "The presentation of Solomon's kingdom of shalom in 9: 1010: 29 gives further evidence that God kept fully the promise to Solomon: "I give you a wise and discerning mind, [...] riches and honor, so that no other king shall compare with you all your days"(3: 12-13)", Nelson (1987) 66. También: Conroy (1983) 164.

(13) Hirth (1996) 13.

(14) 10. וְתָבֵא יְרוּשָׁלָּיִם: 10. וְתָבֵא לְנִסְחוֹ בְּחִירוֹחַ = 3. 16 אֵין תְּבִאָה שְׁתִּים וְשִׁים זָנוּחַ אֶל-הַמֶּלֶךְ.
2: וְתָבֵא אֶל-שְׁלֹמֹה: 10. 2, Williams (1999) 61.

(15) Beuken (1989) 3.

(16) Existe un juego de palabras entre la "entrada" de las dos mujeres

(נְשִׁים תְּבִאָה שְׁתִּים) y la "entrada" de la espada (וְיָבֵא הַחֶרֶב), véase: Beuken (1989) 3-4.

- (17) Sobre el empleo del verbo *ʔtn* en 1 R 3, 16-28 observa Wénin: "Car pour la première fois, une des deux femmes délaisse le langage de la convoitise et de la possession exclusive pour parler le langage du don", Wénin (1998) 40.
- (18) McCarthy (1980) 332-333.
- (19) Walsh (1995) 479.
- (20) "In the famous story of two harlots, Solomon is shown as the judge *par excellence*", Parker (1992) 78.
- (21) "Like 3: 4-15, this is a legend which seeks to elevate Solomon in the estimation of its readers", Nelson (1987) 66.
- (22) "Yet in contrast to 1 Kgs 3.16-28, in which the readers 'observe' the process by which Solomon wisely decides in whose custody to place a harlot's son, 10.1-3 provides us with no opportunity to judge Solomon's wisdom for ourselves", Reinhartz (1994) 50.
- (23) Reinhartz (1994) 50.
- (24) "As a result, it is difficult for the king and for the readers to determine how reliable her account is, for we only have her side of the story", Van Wolde (1995) 630.
- (25) "In the same way, readers of 1 Kings 10 are being invited to imagine having a similar response to Solomon's wealth and wisdom", Lasine (1995) 102; "Thus, the narrator summons the readers to share the Israelites' view", Van Wolde (1995) 640.
- (26) "The woman reinforces her point of view by phrasing the climax of the story in v.21 in a way that awards a preeminent place to her own eyes: namely, she twice uses the word **הנה** ('look')", Van Wolde (1995) 630. Sobre el empleo de **והנה** como elemento de observación: McCarthy (1980) 332-333.
- (27) Ver, Parker (1992) 76, especialmente n.1. También de Vries (1985) 61. Puede tratarse de una necesidad impuesta por la narración: dos mujeres habitando solas, dan a luz a un hijo sin padre; así por ejemplo: Beuken (1989) 6; Deurloo (1989) 20.
- (28) "Solomon's judicial capacity is further emphasized by his defense of the weaker members of society - even the lowest of citizens can approach the king and ask for justice", Parker (1992) 78.
- (29) Se pregunta: "what are two prostitutes doing in the court of Israel's wisest king?", Pyper (1993) 31. Este elemento cobra fuerza unido al tema del culto en los lugares altos presente en 3, 1-15 y 11, 1-13.
- (30) El rey tiene que ser juzgado por una representante de la *sabiduría de Oriente*.
- (31) El tema de la *mujer foránea*, en sus diferentes formas, es especialmente investigado por la teología feminista. Con respecto a las dos prostitutas y a la reina de Saba, véase: Camp (1992) 100-102; "These two episodes, one near the beginning of the Solomon narrative and other near the end, subtly link one sort of strangeness (that of the foreigner) to another (that

of the sexual outsider)", Camp (2000) 148. Marina Warner define esta categoría como "the outsider", Warner (1995) 152.

(32) La ausencia es tan relevante, que puede incluso surgir la duda, si el término מלך en el lenguaje corriente verdaderamente existió y si no, más bien, se trataría de una forma construida artificialmente basándose en el masculino מלך y la terminación femenina, ver König (1897) 169.

(33) El sustantivo מלך ocupa el tercer lugar en el orden de recurrencia dentro de los sustantivos del AT, donde aparece 2.526 veces, Soggin (1971) 909-910.

(34) En la literatura bíblica, no solo existen libros completamente centrados en personajes femeninos, como son Rut, Ester, Judit, sino que la función atribuida a diversas mujeres dentro de la narrativa, en general, es preponderante: ya Eva representa, al inicio del Génesis, un ejemplo, por no nombrar una larga lista de *hermanas* de la reina de Sabá. En el estudio de este campo, ciertamente que la exégesis *feminista* ha hecho importantes contribuciones.

(35) A pesar que en la tabla de estadísticas presentada por Soggin se evidencia claramente la gran diferencia en la recurrencia de los términos: Soggin (1971) 908-920.

(36) Seybold comenta escuetamente: "Die Form war offensichtlich nicht gebräulich", Seybold (1984) 940.

(37) "Sehen wir vom Buche Ester entsweilen ab (dazu siehe unten), so fällt auf, wie selten eine מלכה überhaupt genannt wird", Jepsen (1960) 267. También Lansberger en su artículo sobre "Akkadisch-Hebräische Wortgleichungen": "hebr. malka hat ebenso wenig Realität wie akk. sarratu", Landsberger (1967) 204.

(38) Est 1, 9.11.12.15.16.17.18; 2, 22; 4, 4; 5, 2.3.12; 7, 1.2.3.5.6.7.8; 8, 1.7; 9, 12.29.31. Véase además: Andersen Forbes (1992) 361.

(39) Ct 6, 8.9.

(40) vv.1.4.10.13 = 2 Cro 9, 1.3.9.12.

(41) Jr 7, 18; 44, 17.18.19.25; Seybold (1984) 951.

(42) "So ist die מלכת השמים eine kollektive Bezeichnung für die Sonne, den Mond und das Heer des Himmels", Stade (1886) 130.

(43) מלכה: Gn 11, 29; 22, 20.23; 24, 15.24.47; מלכה: Nm 26, 33; 27, 1; 36, 11; Jos 17, 3

(44) "Es ist im Grunde nur die Königin von Saba in I Reg 10 und par. II Chr 9, die aber offensichtlich nicht die Frau eines Königs, sondern selbst regierende Königin ist", Jepsen (1960) 267.

- (45) Como lo atestiguarían: 1 R 11, 3; Is 49, 23; Lm 1, 1, Jepsen (1960) 267.
- (46) Sobre la noción de **גִּבְרָה** en el AT: Molin (1954) 161-175; Jepsen (1960) 267; Riesener (1979) 87-88; Ben-Barak (1991) 23-34. Sobre el masculino **גִּבּוֹר**: Van Der Ploeg (1941) 120.
- (47) "Only once does the term gebîrâ refer to the king's wife: Tahpenes, Pharaoh's wife (1 Kgs 11: 19)", Ben-Barak (1991) 23. Lo que no implica su identificación exclusiva con la *reina madre* según: Molin (1954) 163.
- (48) Así, por ejemplo, concluye Zafira Ben-Barak al finalizar su estudio sobre el tema: "These circumstances lead us to conclude that, as a rule, the gebîrâ or queen mother did not official political status in the kingdom, and the mere fact of her being a queen mother did not bestow upon her any official political status beyond the honour due to her by virtue of her position as mother", Ben-Barak (1991) 34. Una opinión contraria se halla en Georg Molin, quien se esfuerza por demostrarla citando, sobre todo, material textual hitita, Molin (1954) 161-175. También Van der Woude, para el cual la referencia explícita a la reina madre en las fórmulas de introducción al reinado de los reyes de Judá, representan una prueba indudable de su importancia política en la corte de Jerusalén, Van Der Woude (1976) 943.
- (49) Ne 2, 6; Sal 45, 10.
- (50) Según la opinión de Landsberger: "Die Bedeutung" Königin "steht fest", Landsberger (1967) 199.
- (51) Según Jepsen esto se debe a que Ester refleja costumbres propias de la corte real de Persia, también en este sentido juzga la cita del Cantar, Jepsen (1960) 268.
- (52) Como sería de esperar, por ejemplo, en 1 R 11, 1-8.
- (53) "Selbst Athalia wird diese Bezeichnung vorenthalten. Allerdings bezieht sich die einzige Fem.-Form des Verbums *mlk qal* auf ihre Regierung (Ptz. 2 Kön 11, 3; 2 Chr 22, 12)", Seybold (1984) 940. Burns explica, refiriéndose a los personajes de Jezabel y Atalía: "In outline both narratives are of the same literary type, a polemical warning about women wielding political power normally reserved to men", Burns (1991) 39.
- (54) Martin Noth considera, al respecto: "Mit 'Königin' ist gewiß eine regierende Herrscherin gemeint (nicht die Frau eines regierenden Königs)", Noth (1968) 223. La misma convicción manifiesta Walsh: "a ruling monarch in her own right", Walsh (1996) 126.
- (55) En su artículo sobre el título "profetisa", Jepsen llega a la conclusión de que mujeres en el AT nunca son denominadas según el oficio de sus maridos, Jepsen (1960) 267-268. Así también Rehm (1979) 112.
- (56) "indeed late legend would hardly have invented a queen", Montgomery Gehman (1951) 216.
- (57) Con seguridad los libros de Ester y Judit, quizás también Rut.
- (58) Lassner (1995) 130.

(59) Ullendorff (1962-1963) 488.

(60) En 738 aparece una reina Zabbi(je), 732 y en 715 Samsi(je), alrededor de 690 Te elhunu, quien reina junto a @azail. En 676 es nombrada Tabua como corregente. Por último se encuentra hacia 647, bajo Asurbanipal, la reina Adija junto al rey Uaite. Kitchen (1997) 140-141.

(61) Ullendorff (1962-1963) 488; Kitchen (1997) 140.

(62) 1 R 4, 14; 10, 25.

(63) Así por ejemplo, Walsh (1996) 126; Nelson argumenta que la intención del relato es la de proporcionar "a concrete example of 10: 25", Nelson (1987) 66.

(64) Bellis (1995) 26-27.

(65) "she is the 'star' of a narrative of her own, 1 Kgs 10.1-13, in which she claims narrative equality with Solomon along with parity in status, wealth and wisdom", Reinhartz (1994) 49; "The queen of Sheba holds center stage in this story", Walsh (1996) 128.

(66) "Rather, women appear - to use a metaphor from grammar - as direct and indirect 'objects' and not as 'subject' of the verbs of religious experience and practice", Ringe (1992) 3. Al respecto es interesante la opinión de Alice Bellis: "Since many white feminists are dealing with feelings of low self-esteem, many may not be open to working with such a positive female character as Sheba", Bellis (1995) 24 n.28

(67) Niditch (1995) 202.

(68) "Women's strong roles in family settings such as Genesis 27 and Judges 13", Niditch (1995) 202.

(69) Niditch (1995) 202-203.

(70) Niditch (1995) 202.

(71) "The Queen might also be viewed as a 'wisdom figure', since the connection of the queen mothers with the giving of instructions is explicitly made within the Book of Proverbs", Fontaine (1997) 224.

(72) La *igualdad* de ambos soberanos parece ser un elemento importante de la narración: "This parity is important for the narrative: [...] only a wise and rich queen could think up riddles to test Solomon's wisdom and bring gifts that he would appreciate and value", Reinhartz (1994) 50.

(73) Pelletier (1995) 121-122.

(74) "the obtaining of the throne and the consolidation of power; the formation of an aggressive foreign policy designed to expand Israelite influence; and finally the tragic events of Solomon's later rule when, owing to his laxity, Israel's stringent monotheism is compromised by the inroads of assimilation: In each part of this drama there are foreign women who serve as markers for the time", Lassner (1995) 135. Recientemente el tema de

la *extranjería* de la Reina, en su dimensión sapiencial, ha sido investigado por: Camp (2000) 148-150.

(75) "The queen, therefore, is Woman Wisdom, cast in narrative form", Camp (1992) 102; "Parce qu'elle est reine venue des lointains d'Israël, parce qu'elle est femme, n'éclairerait-elle pas, en cette double étrangeté, quelque chose de la sagesse exaltée à propos de Salomon, telle que celle-ci est finalement pensée et théologisée aux temps post-exiliques, en particulier dans la tradition du Chroniste?", Pelletier (1995) 120-121.

(76) Briend - Robin (1996) 1044-1045.

(77) En su artículo sobre 1 R 12 y el Éxodo, Oblath trae una lista de lugares geográficos presentes en la narrativa del Éxodo (los nombrados en toda la Biblia hebrea, no solo en el Pentateuco); de ellos, solo Sur en el Negueb (Gn 20, 1) pertenece a los conocidos, Oblath (2000) 33-34.

(78) Así lo precisa Martin Noth: "Dem Erzähler in 1 Kö 10 kam es im Grunde nur darauf an, daß Saba ein weit entfernnes, abgelegenes Gebiet war, daß als der Ruhm Salomos sich außerordentlich weit verbreitet hatte", Noth (1968) 224. La misma opinión es compartida por Nelson: "His economic influence reached to the far corners of the world: Ophir (East Africa?), Sheba (Yemen), Arabia, Kue (in present Turkey)", Nelson (1987) 65.

(79) Schley (1987) 601. Schley hace referencia, además, a la mención de los navíos de Tarsis, grandes naves utilizadas para viajar a países lejanos.

(80) Especialmente en la literatura sapiencial, como Pr 2, 18: "In these verses it reflects a post-exilic problem: the Strange/Other Woman is seen as a danger to religious and social life", Gorgulho Anderson (1997) 866.

(81) "Only Hiram of Tyre, Joram of Hamath, and the Queen of Sheba are exempted from this policy for their contributions to the temple and the royal palace", Peckham (1985) 62. La explicación de Peckham no es convincente, pues en ningún lugar se dice que los dones de la reina sirvan para el culto. Al contrario, el texto parece dar a entender que el objetivo de los regalos es la glorificación del rey.

(82) "From its very first chapters the book of Proverbs has warned against foreign/strange women, yet it concludes the whole collection by giving the next to last word to a foreign queen!", Gorgulho Anderson (1997) 881.

(83) Lasine (1993) 38. Tambien: Camp (1992) 102; "Another narrative similarity between the two stories may be found in the riddle motif", Reinhartz (1994) 53; "Her narrative role, moreover precisely this riddle testing is similar to that of the two harlots whose riddle Solomon solves with a sword", Camp (2000) 148.

(84) **אמר, דבר, עמר** (Qal-Hifil), Beuken (1989) 3; "les verbes utilisés qualifient leur démarche comme une comparution devant une cour de justice", Wénin (1998) 31; Véase especialmente: Bovati (1986) 212-214.

(85) Beuken nota en el texto el fuerte nexo entre el tema de la verdad y el tema de la vida: descubrir la verdad posibilita la vida del niño. Se trata de la sabiduría que es fuente de vida, Beuken (1989) 5-6. La misma reflexión es hecha por: Wénin (1998) 29.

- (86) "The narrator builds tension by introducing both parties to the case without informing us which is telling the truth", Walsh (1995) 479.
- (87) La dificultad de encontrar la verdad tiene su origen en la ausencia de testigos oculares (v.18), véase: Beuken (1989) 4-5; Deurloo (1989) 17.
- (88) La temática de la mujer y la mentira ha suscitado, recientemente, la atención de varios autores. Véase la lista de trabajos al respecto en: Prouser (1994) 16 n.4.
- (89) "Throughout biblical narrative, deception is considered a legitimate tool for less powerful people to use in order to succeed", Prouser (1994) 16.
- (90) Como por ejemplo: Sara cuando ríe (Gn 18, 15), la mujer de Putifar (Gn 39, 16-18), Dalila y la esposa filistea de Sansón (Jc 15:16) y Jezabel (1 R 21, 8-10), Prouser (1994) 20.
- (91) "Wisdom's 'mouth will utter truth' (Prov. 8: 7), while the seductive Stranger's lips 'drip honey and her speech is smoother than oil' (Prov. 5: 3)", Camp (1992) 100.
- (92) Beuken observa la importancia de la visión que el lector bíblico tiene de la prostituta. Si bien es cierto que en una serie de textos no existe al parecer una condena moral del oficio (Gn 38, 15; Jos 2, 1; Jc 16, 1), también lo es la visión extremadamente negativa presente en otros: la prohibición expresa en Lv 19, 29, la condena de los profetas (Am 2, 7; Jr 5, 7), la condena por parte de la tradición sapiencial (Pr 6, 26; 7, 10.27; 23, 27; 39, 3) y, por último, el empleo del término *prostituirse* como sinónimo de *apostasía* (Ez 16, 15-34; Os 4, 11). Véase: Beuken (1989) 6.
- (93) "Female sexuality that exists outside of male control functions as a metaphor for deceitful speech", Camp (1992) 100.
- (94) Wénin (1998) 32.
- (95) Pr 7, 10; 23, 27-28.
- (96) Sobre el engaño de Tamar a su suegro, véase: Prouser (1994) 21. También el interesante análisis narrativo de Robert Alter, en: Alter (1981) 3-12.
- (97) Walsh (1995) 179.
- (98) "Moreover, the words used by the narrator reinforce the heavy emotional intensity of her feelings: the Hebrew word רחמיה , here translated as 'heart' is a plural form of 'womb'; and the word נכמרו , rendered as 'was moved' also means 'burned', 'be ablaze'. The reader is drawn into her feeling", Van Wolde (1995) 638.
- (99) "uses the much less common and presumably more emotional", Walsh (1995) 479.
- (100) Görg (1975) 24; Bueken (1989) 8 n.11; "The particle 'z has a temporal meaning and quite often introduces in Old Testament stories a moment of instantaneous importance", Deurloo (1989) 16; Schäfer-Lichtenberger (1995) 278-279.

(101) Según la opinión de Hölscher, el banquete tiene lugar en el *altozano*; argumenta que la *Bamah* es un lugar propio de la prostituta, Hölscher (1923) 160. Este argumento no basta para demostrar la locación, pues el Arca no está en Gabaón, sino que en Jerusalén, lo que indica que el banquete tiene lugar en dicha ciudad, Schäfer-lichtenberger (1995) 277.

BIBLIOGRAFÍA

Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, London New York 1981.

Andersen, F. I. Forbes, A. D., *The Vocabulary of the Old Testament*, Roma 1989.

Bellis, A. O., "The Queen of Sheba. A gender-sensitive reading", *Journal of Religious Thought* 51 (1995) 17-28.

Ben-barak, Z., "The Status and Right of the Gebîrâ", *JBL* 110 (1991) 23-34.

Beuken, W.A.M., "No Wise King without a Wise Woman, 1 Kings 3, 16-28", en A. S. Van Der Woude, ed., *New Avenues in the Study of the Old Testament*, Fs. M. J. Mulder, OTS 25, Leiden 1989, 1-10.

Bovati, P., *Ristabilire la giustizia, Procedure, vocabulario, orientamenti*, AnBib 110, Roma 1997.

Briend, J. Robin, Chr., "Sheba", *DBSup* 12 (1996) 1043-1254.

Buis, P., *Le livre des Rois*, Sources Bibliques, Paris 1997.

Burns, J. B., "Solomon's Egyptian Horses and Exotic wives", *Forum* 7 (1991) 29-44.

Camp, C. V., "1 and 2 Kings", en c. a. Newsom Sh. H. Ringe, ed., *The Women's Bible Commentary*, London 1992, 96-109.

Camp, C. V., *Wise, Strange and Holy. The strange woman and the making of the Bible*, JSOTSup 320, Sheffield 2000.

Conroy, Ch., *12 Samuel, 12 Kings with an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Sion*, Old Testament Message 6, Wilmington 1983.

Deurloo, K.a., "The King's Wisdom in Judgement, Narration as Example, 1 Kings 3", en a. S. Van Der Woude, ed., *New Avenues in the Study of the Old Testament*, Fs. M. J. Mulder, OTS 25, Leiden 1989, 11-21.

Fannon, P., "1 and 2 Kings", en R. C. Fuller L. Johnston C. Kearns, ed., *A New Catholic Commentary on the Holy Scripture*, London 1969, 328-351.

Fichtner, J., *Das Erste Buch von den Königen, Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Klaus Dietrich Fricke*, Die Botschaft des Alten Testaments 12/1, Stuttgart 1964.

Fontaine, C. R., "More Queenly Proverb Performance: The Queen of Sheba in Targum Esther Sheni", en M. L. Barré, ed., *Wisdom, you are my Sister*, Fs. R. E. Murphy, CBQ Monograph series 29, Washington 1997, 216-233.

Frisch, A., "Structure and its Significance: The Narrative of Solomon's Reign (1 Kings 1-12.24)", *JSOT* 51 (1991a) 3-14.

Görg, M., *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten*, BWANT 105, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1975.

Gorgulho, G. Anderson, A. F., "Proverbs", en W. R. Farmer, ed., *The International Bible Commentary, A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, Collegeville Minnesota 1997, 860-882.

Gressmann, H., *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, von Samuel bis Amos und Hosea*, SAT II, 1, Göttingen 1910-1921²Hirth, V., "Die Königin von Saba und der Kämmerer aus dem Mohrenland oder das Ende menschlicher Weisheit vor Gott. Ein Versuch biblischer Theologie", *BN* 83 (1996) 13-15.

Hölscher, G., "Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion", en H. Schmidt, ed., *EUCARISTHRION. Studien zur Religion des Alten und Neuen Testament*, Fs. H. Gunkel, FRLANT 19/1, Göttingen 1923, 158-213.

Jepsen, A., "Die Nebiah in Jes 8 3", *ZAW* 72 (1960) 267-268.

Jobling, D., "The Value of Solomon's Age for the Biblical Reader", en L. K. Handy, ed., *The Age of Solomon. Scholarship at the turn of the millennium*, SHCANE 11, Leiden New York Köln 1997, 470-492.

Kitchen, K. A., "Sheba and Arabia", en L. K. Handy, ed., *The Age of Solomon. Scholarship at the turn of the millennium*, SHCANE 11, Leiden New York Köln 1997, 126-153.

König, E., *Historisch-Comparative Syntax der Hebräischen Sprache*, Leipzig 1897.

Körner, R., "Märchenmotive bei König Salomo (1Kön 1-11)", *BN* 62 (1992) 25-31.

Landsberger, B., "Akkadisch-Hebräische Wortgleichungen", en (ed. n.d.), *Hebräische Wortforschung*, Fs. W. Baumgartner, VTSup 16, Leiden 1967, 176-204.

Lasine, S., "The Ups and Downs of Monarchical Justice: Solomon and Jehoram in an Intertextual World", *JSOT* 59 (1993) 37-53.

Lasine, S., "The King of Desire: Indeterminacy, Audience, and the Solomon narrative", *Semeia* 71 (1995) 85-118.

Lassner, J., "Ritual Purity and Political Exile: Solomon, the Queen of Sheba, and the Events of 586 B.C.E. in a Yemenite Folktale", en Z. Zevit S. Gitin M. Sokoloff, ed., *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic and Semitic Studies*, Fs. J. C. Greenfield, Winona Lake, Indiana 1995, 117-136.

Long, B. O., *1 Kings. With an Introduction to Historical Literature*, FOTL 9, Grand Rapids, Michigan 1991.

Mccarthy, D. J., "The Uses of w^ehinneh in biblical Hebrew", *Bib* 61 (1980) 330-342.

Molin, G., "Die Stellung der G^ebira im Staate Juda", *ThZ* 10 (1954) 161-175.

Montgomery, J. A. Gehman, H. S., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, H. S. Gehman, ed., The International Critical Commentary, Edinburgh 1951.

Nelson, R. D., *First and Second Kings*, Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta 1987.

Newing, E. G., "Rhetorical art of the Deuteronomist: Lampooning Solomon in First Kings", *Old Testament Essays* 7 (1994) 247-260.

Niditch, S., "Short Stories: The Book of Esther and the Theme of Women as a Civilizing Force", en J. L. Mays D. L. Petersen K. H. Richards, ed., *Old Testament Interpretation. Past, Present and Future*, Fs. G. M. Tucker, Edinburgh 1995, 195-209.

Noth, M., *Könige. 1. Teilband*, BKAT IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968.

Oblath, M. D., "Of Pharaohs and Kings Whence the Exodus?", *JSOT* 87 (2000) 23-24.

Parker, K. I., "Repetition as a Structuring Device in 1 Kings 111", *JSOT* 42 (1988) 19-27.

Parker, K. I., "Solomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings 111", *JSOT* 53 (1992) 75-91.

Peckham, B., *The Composition of the Deuteronomistic History*, HSM 35, Atlanta, Georgia 1985.

Pelletier, A.-mM., "La reine de Saba, ou Il y a plus ici qu'une anecdote...", en P. Bovati R. Meynet, ed., *Ouvrir les écritures*, Fs. P. Beauchamp, Lectio Divina 162, Paris 1995, 119-132.

Ploeg, J. Van Der, "Le sens de gibbôr hail", *RB* 50 (1941) 120-125.

Prouser, O. H., "The Truth about Women and Lying", *JSOT* 61 (1994) 15-28.

Pyper, H. S., "Judging the Wisdom of Solomon: The Two-Way Effect of Intertextuality", *JSOT* 59 (1993) 25-36.

Radday, Y. T., "Chiasm in Kings", *Linguistica Biblica* 31 (1974) 55-56.

Reinhartz, A., "Anonymous Women and the Collapse of the Monarchy: A Study in Narrative Technique", en A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, Sheffield 1994, 43-65.

Rehm, M., *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar*, Würzburg 1979.

- Riesener, I., *Der Stamm dabi im Alten Testament, Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden*, BZAW 149, Berlin New York 1979.
- Ringe, Sh. A., "When Women interpret the Bible", en C. A. Newsom Sh. H. Ringe, ed., *The Women's Bible Commentary*, London 1992, 1-9.
- Särkiö, P., "Die Struktur der Salomogeschichte (1 Kön 111) und die Stellung der Weisheit in ihr", *BN* 83 (1996) 83-106.
- Schäfer-lichtenberger, Ch., *Josua und Salomo, Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament*, VTSup 58, Leiden 1995.
- Schley, D. G., "1 Kings 10: 26-29: A Reconsideration", *JBL* 106 (1987) 595-601.
- Seybold, K., felem, TWAT IV (1984) 933-956.
- Sمند, R., *Die Entstehung des Alten Testaments*, ThW 1, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1984³.
- Soggin, J. A., felem, THAT I (1971) 908-920.
- Stade, B., "Die vermeintliche Königin des Himmels", *ZAW* 6 (1886) 123-132.
- Ullendorff, E., "The Queen of Sheba", *BJRL* 45 (1962-1963) 486-504.
- Vries, S. J. de, *1 Kings*, WBC 12, Waco, Texas 1985.
- Walsh, J. T., "The Characterization of Solomon in First Kings 15", *CBQ* 57 (1995) 471-493.
- Walsh, J. T., *1 Kings*, Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative & Poetry, David W. Cotter, ed., Collegeville, Minnesota 1996.
- Warner, M., "In and out of the Fold: Wisdom, Danger, and Glamour in the Tale of the Queen of Sheba", en Ch. Büchmann C. Spiegel, ed., *Out of the Garden. Women writers on the Bible*, London 1995, 150-165.
- Wénin, A., "Le roi, la femme et la sagesse. Une lecture de 1 Rois 3, 16-28", *Revue théologique de Louvain* 29 (1998) 29-45.
- Williams, D. S., "Once Again: The Structure of the Narrative of Solomon's Reign", *JSOT* 86 (1999) 49-66.
- Wolde, E. Van, "Who Guides Whom? Embeddedness and Perspective in Biblical Hebrew and in 1 Kings 3: 16-28", *JBL* 114 (1995) 623-642.
- Woude, A. S. Van Der, , "w, THAT II (1976) 935-963.
- Würthwein, E., *Das erste Buch der Könige, Kapitel 116 übersetzt und erklärt*, ATD 11/1, Göttingen 1977.