

“A tu derecha, está la reina” (Sal 45,10). ¿Habla la Biblia de María Reina?

Mariusz Rosik

Juan Pablo II, en su carta *Rosarium Virginis Mariae*, subraya la verdad de que la Iglesia venera a María Virgen como Reina: « A esta gloria, que con la Ascensión pone a Cristo a la derecha del Padre, sería elevada Ella misma con la Asunción, anticipando así, por especialísimo privilegio, el destino reservado a todos los justos con la resurrección de la carne. Al fin, coronada de gloria –como aparece en el último misterio glorioso–, María resplandece como Reina de los Ángeles y los Santos, anticipación y culmen de la condición escatológica del Iglesia» (*RVM* 23). El Santo Padre ve claramente –siendo concorde con la antigua tradición eclesiástica– el estrecho vínculo que se da entre la Asunción y la coronación de María como Reina de cielo y tierra. En la misma línea se sitúa la declaración de Pablo VI en la *Marialis cultus*: « La solemnidad de la Asunción se prolonga jubilosamente en la celebración de la fiesta de la Realeza de María, que tiene lugar ocho días después y en la que se contempla a Aquella que, sentada junto al Rey de los siglos, resplandece como Reina e intercede como Madre» (*MC* 6). La frase clave para nuestras consideraciones parece el dicho de que María, en cuanto Reina, está “sentada junto al Rey de los siglos”. De este modo, el reinado de María y su realeza se presentan en unión con el reinado y la realeza de Jesús.

Queremos plantearnos una pregunta: ¿está bíblicamente testimoniado este título de María Reina? Sin duda, la idea de realeza en la Biblia se expresa mediante la terminología regia, a la que pertenecen los verbos “reinar”, “dominar” y los sustantivos “rey/reina”, “reino” y “señor”. Al indagar el fondo bíblico de la verdad de la condición regia de María, se deben presentar primero la idea bíblica de dominio de Dios sobre la tierra y la idea del reino de Dios, y luego, en este contexto, indicar los textos bíblicos que –según la tradición de la Iglesia– hablan de María como Reina. Según esto nuestra reflexión se desenvuelve en las tres siguientes etapas: idea de dominio (señorío) de Dios (1); idea de reino de Dios (2); los textos bíblicos sobre María en cuanto Reina (3). En las conclusiones se presentará brevemente el resultado de esta investigación.

1. Idea de dominio (señorío) de Dios

Los exegetas han llamado al evangelio de Mateo “el evangelio del Reino de Dios”¹. El motivo del reino de los cielos y del dominio de Dios figura en él con mucha frecuencia. Para nuestro tema no es necesario exponer la concepción del dominio de Dios presente en toda la Biblia. Queremos presentar la idea del señorío de Dios deteniéndonos en el Evangelio de Mateo. Al presentar esta idea hay que examinar con atención los textos en que aparecen los títulos “Señor” (*Kýrios*) y “Rey” (*Basileûs*), mostrando cómo el evangelista presenta el dominio de Dios por medio de Jesús sobre la naturaleza, sobre los pecados y sobre el poder de Satanás.

En el relato de la infancia de Jesús (caps. 1-2) el título *Kýrios* (Señor) aparece seis veces, siempre con el mismo significado, como el Antiguo Testamento se lo da a Yahvéh Dios. A Jesús no se le designa todavía con este título, pero sus manifestaciones preanuncian ya la potestad regia del Hijo de Dios. Baste mencionar el relato de la visita de los Magos (Mt 2,1-12), donde se proclama el nacimiento del rey del mundo entero, tanto de los judíos como de los paganos. Según los oráculos de Núm 24,7 y 24,14, el Mesías debería ser el rey de los judíos y de los paganos.

Dios había preanunciado que suscitaría para Israel “un jefe que apacentará a mi pueblo” (Mt 2,6); de ahí que a Jesús se le llame “rey de los judíos” (Mt 2,2). El rey de los judíos, por desgracia, fue rechazado por su propio pueblo, pero lo adora la gente pagana. Todo el relato está lleno de símbolos de la dignidad real de Jesús. Algunos no son ya tan claros y nítidos como lo eran para las sociedades antiguas de Medio Oriente. Muchos términos y usos derivan en este relato del ceremonial de la corte. Por ejemplo, el evangelista usa tres veces el término

¹ K. Stock desarrolla este pensamiento: «en el evangelio según Mateo Jesús habla del tesoro escondido en un campo y de la perla preciosa (13,44-46). Quien los encuentra y reconoce su valor está lleno de felicidad y decidido a arriesgarlo todo para adquirirlos; así anuncia Jesús su mensaje sobre el reino de los cielos»: *Gesù annuncia la beatitudine. Il messaggio di Matteo*, Roma 1985, 5.

“adorar” (*proskyneîn*) en Mt 2,2.8.11; la proskinesis es el gesto reverencial que se hacía delante de los reyes².

Después de haber acabado el relato de los Magos, Mateo describe la actividad del precursor del Señor, Juan Bautista, a quien se aplican las palabras de Isaías: «Voz del que clama en el desierto: “¡Preparad los caminos del Señor, allanad sus senderos!”» (Mt 3,3; cf Is 40,3). Por primera vez se refiere aquí el título “Señor” a Jesús en persona. Su pleno significado cristológico se adopta en la conclusión del Sermón del Monte: «No todo el que me dice: “Señor, Señor”, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos. Muchos me dirán aquel día: «Señor, Señor, ¿no hemos profetizado en tu nombre y expulsado demonios en tu nombre y realizado muchos milagros en tu nombre?»» (Mt 7,21-22). El *Sitz im Leben* de estas frases es, naturalmente, pascual y probablemente también litúrgico.

También tiene carácter litúrgico otra exclamación dirigida a Jesús: «Señor, si quieres, puedes sanarme» (Mt 8,2). La lepra del hombre que grita estas palabras se convirtió para los primeros cristianos en un símbolo del pecado; por tanto, toda la exclamación se interpretaba como un grito para obtener la curación espiritual, es decir, para recibir el perdón de los pecados.

También los paganos se dirigen a Jesús con el título de Señor. El centurión de Cafarnaúm suplicaba a Jesús: «Señor, mi siervo yace en casa paralítico y sufre terriblemente» (Mt 8,6). Aunque en la boca del soldado romano la exclamación “Señor” podría ser sólo una forma de cortesía, no hay duda de que el evangelista ve en ella el valor cristológico. Precisamente por poner en la boca, tanto de judíos como de paganos, el título *Kýrios*, Mateo demuestra el universalismo de la salvación. Esta idea se subraya también por el hecho de la grandísima estima y reverencia mostrada ante Jesús: «Señor, no soy digno de que entres en mi casa, pero di una sola palabra y mi criado quedará sano» (Mt 8,8). Otra curación demuestra también que una mujer

² T. HERGESEL, *Adoracja Cudotwórcy – Mateuszowa interpretacja cudów Jezusa*, en “Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12 (1979) 104-114.

pagana –en este caso la cananea– se dirige a Jesús llamándolo “Señor”; más aún, lo hace tres veces (Mt 15,22.25.27)³.

La *kyriología* de Mateo contiene una tradición de auténticos seguidores de Jesús (Mt 8,18-22), Jesús les advierte que toda la vida del hombre debería estar orientada hacia el reino de Dios que es el Señor: «Otro discípulo le dijo: “Señor, déjame ir primero a enterrar a mi padre”. Pero Jesús le respondió: “Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos”» (Mt 8,21-22). La vida orientada hacia el Señor encuentra ayuda y liberación en las situaciones de peligro. Cuando se desencadenó la tempestad en el mar, los discípulos despertaron a Jesús diciendo: «¡Sálvanos, Señor, que perecemos!» (Mt 8,25). Como el señorío de Jesús se extiende también sobre las fuerzas de la naturaleza, la liberación se produce enseguida: «levantándose, increpó a los vientos y al mar y se produjo una gran bonanza» (Mt 8,26)⁴.

Se dirigen también a Jesús en cuanto Señor: uno de los jefes de la sinagoga (Mt 9,18), los dos ciegos (Mt 9,28), una vez más los discípulos en el mar (14,28-31), el padre de un muchacho epiléptico (17,15), los dos ciegos de Jericó (20,30) y las multitudes, cuando Jesús hacía su entrada mesiánica en Jerusalén (21,1-10), los discípulos durante la última cena (26,22). Sobre todo la escena con Pedro asegura al lector del evangelio qué ayuda y liberación otorga el Señor de todo lo creado; basta dirigirse a El con la petición: «¡Señor, sálvame!» (Mt 14,30)⁵. En otra ocasión, el mismo Pedro pregunta a Jesús: «Señor, si mi hermano peca contra mí, ¿cuántas veces deberé perdonarlo?» (18,21). La respuesta de Jesús es precisa: los que llaman a Jesús “Señor” deben perdonar siempre.

Siempre que aparece el título *Kýrios* en el evangelio de Mateo subrayan el señorío de Dios ejercido por medio de Jesús y preparan poco a poco las últimas constataciones de Cristo

³ «Ten piedad de mí, Señor, Hijo de David» (Mt 15,22); «Señor, ¡ayúdame!» (Mt 15,25); «Tienes razón, Señor, pero también los perrillos se alimentan de las migajas que caen de la mesa de sus amos» (Mt 15,27).

⁴ Para los contemporáneos de Jesús, sus milagros eran los signos de la venida del reino de Dios. Cf. A GEORGE, *Il miracolo nell'opera di Luca*, en X. LEÓN-DUFOUR (ed.), *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Brescia 1990, 215. Hay trad. española.

⁵ A.S. JASÍNSKI, *Jezus jest Panem. Kyriologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1996, 74.

resucitado: «Se me ha dado pleno poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18). Es fácil encontrar en estas palabras un eco de la visión del Hijo del hombre, presentada en el Libro de Daniel:

«Yo estaba mirando, en las visiones nocturnas,
y vi que venía sobre las nubes del cielo
como un Hijo de hombre;
él avanzó hacia el Anciano
y lo hicieron acercar hasta él.
Y le fue dado el dominio, la gloria y el reino,
y lo sirvieron todos los pueblos, naciones y lenguas.
Su dominio es un dominio eterno que no pasará,
y su reino no será destruido» (Dan 7,13-14)⁶.

La visión del profeta encuentra su cumplimiento en la persona de Jesús: es precisamente Él quien obtiene de Dios el poder regio, que durará para siempre. Al narrar el proceso de Jesús, Mateo le aplica cuatro veces el título *Basileûs*⁷, aunque en boca de los judíos este título tiene cierto cariz irónico. Este poder real de Jesús se extiende “sobre el cielo y la tierra”. En el Antiguo Testamento la frase “cielo y tierra” equivale a “todo lo creado”. Este poder de Jesús se preanuncia ya en su actividad terrena: enseñaba «como quien tiene autoridad» (Mt 7,29), tenía «el poder en la tierra de perdonar los pecados» (9,6) y el poder de arrojar los demonios (12,28); luego, este mismo poder se lo transmitió a los discípulos (Mt 10,1-4)⁸.

2. Idea del reino de Dios

Para comprender mejor la idea de realeza en la Biblia y en el judaísmo, hay que examinar la idea de reino de Dios. En efecto, la expresión “reino de Dios” está, en la Biblia y en el judaísmo, estrechamente vinculada con la idea de reinar. Las tradiciones del Antiguo Testamento, por lo que se refiere al reino de Dios, se concentran y abrevian en los evangelios. El tema del reino de Dios (llamado también “reino de los cielos”) es el tema

⁶ J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, 262.

⁷ Mt 27,11.29.37.42.

⁸ M. ROSIK, *Światło dnia trzeciego. Biblijne relacje o otwartym grobie i chrystofaniach*, Wrocław 2004, 47-50.

principal de la enseñanza de Jesús. El término “reino” (*basileía*) pertenece a la terminología política y regia, y está presente no sólo en la Biblia hebrea, sino también en la literatura intertestamentaria (es decir, en los escritos apócrifos y en los rollos de Qumram) y en la rabínica. En el ambiente religioso, este término indica ante todo a Dios mismo que reina sobre su pueblo en su territorio, y en el sentido más amplio el poder universal de Dios sobre toda la tierra. Durante los tiempos de la monarquía de Israel (desde el reino de David hasta la destrucción del Templo por Nabucodonosor) “el reino de Dios” era para los israelitas el modelo del reino terreno; aquel modelo existía en el cielo, junto a Dios. El rey terreno sólo era el representante del Rey Eterno, Dios mismo; las leyes estatales debían ser iguales a las religiosas. En efecto, no se daba división entre la vida social y la religiosa. El salmista admite que la convicción de que el rey de Israel era el representante de Yahvéh; en el Salmo 2 (regio además de mesiánico) refiere las palabras del rey:

Voy a proclamar el decreto del Señor;
él me ha dicho: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.
Pídemelo, y te daré las naciones en herencia,
en propiedad todos los países del mundo» (Sal 2,7-8).

Un fraude contra el rey terreno se consideraba un fraude contra Dios mismo⁹. La consecuencia de tal idea de monarquía era la esperanza de que un día el rey de Israel reinaría sobre todas las naciones de la tierra y las conduciría al conocimiento del Dios verdadero (Sal 2,8; 99,1). La caída del Reino de Judá (586 a.C.) cambia esta perspectiva radicalmente. Después de la pérdida de la independencia política, en el pueblo de Israel nació el mesianismo, es decir, la esperanza de la venida del Mesías que liberará al pueblo elegido de la esclavitud política. Precisamente en esta óptica los israelitas interpretaban las palabras de los salmos mesiánicos (sobre todo Sal 2 y Sal 110) y también la predicción de Ezequiel: «suscitará para ellas un pastor que las pastoreará, David mi siervo. Las conducirá a los pastos, será su

⁹ Un buen ejemplo de esta convicción son las palabras que Dios dirige a Samuel: «Oye la voz de lo que te ha dicho el pueblo, porque no te han rechazado a ti, sino que me han rechazado a mí, para que no reine ya sobre ellos» (1 Sam 8,7).

pastor; yo, el Señor, seré su Dios y David mi siervo será príncipe en medio de ellos» (Ez 43,23-24). Las profecías del Segundo y el Tercer Isaías (Is 40-66) preanunciaban el nacimiento (sin armas) del reino mesiánico de Dios. También los reyes paganos deberían convertirse y confesar la fe de Israel (Is 45,14)¹⁰.

En la literatura intertestamentaria (s. II a.C. hasta el tiempo de Jesús) se ve por un lado la continuación de la idea veterotestamentaria del reino de Dios, y por el otro nacen ideas nuevas. Se pueden encontrar fácilmente huellas en los apócrifos y en los rollos de Qumram, pero también en el Libro de Daniel mencionado arriba, cuya redacción definitiva se hizo hacia el 160 a.C.¹¹. La idea del reino de Dios cobra aquí carácter escatológico. Esto se ve claramente en 4QShirr.Shab.400,2, donde el término “reino” aparece 25 veces¹², y en 4Q 510,1-5. De forma algo distinta presenta el reino de Dios el historiador judío Flavio Josefa; aduce las opiniones de los representantes de la “cuarta filosofía” (es decir, los celotas) y defensores de Masada. Para los celotas, el reino mesiánico tenía una dimensión únicamente política; era famoso su lema: «¡Ningún dueño fuera de Dios!»¹³.

¹⁰ Cfr. el texto arameo de Dan 3,33; 4,31; 6,21.

¹¹ Hay algunos rasgos característicos del reino de Dios, presentes en el libro de Daniel y repetidos en la literatura qumrámica y apocalíptica: «The reception of the elements from Dan 7 in the Qumran writings and the Jewish apocalyptic literature is concentrated around common themes. There are: a) the total victory of God over all enemies in the last days; b) the judgement and destruction of all enemies; c) the salvation of the faithful of God; d) the ruling of the Messiah and the righteous; M. PARCHEM, *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej*, Rozprawy i Studia Biblijne 9, Varsovia 2002, 509.

¹² P. ZDUN, *Pieśni Ofiary Szabatowej z Qumran i Masady*, Teksty z Pustyni Judzkiej 1, Cracovia 1996, 29. El *Libro de los Jubileos* (50,9) y el *Libro de Henoc* (91,11-17) hablan de modo semejante del reino de Dios.

¹³ E.P. Sanders explica: «Planteemos otra cuestión: ¿qué significaba exactamente “Ningún dueño fuera de Dios”? Evidentemente, no la anarquía. Los defensores de esta filosofía parece que la aplicaron principalmente contra el dominio por parte de Roma, habitualmente no contra los dominadores locales, y nunca contra los propios jefes»: *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Brescia 1999, 392. «The later Zealots rejected Roman rule, not because it was Roman, but because it was alien, and it is well known that Jews

Los rabinos acentúan dos puntos en su enseñanza sobre el reino de Dios: el paralelismo entre el reino de Dios en los cielos y el reino de Dios en la tierra, y las indicaciones prácticas sobre el modo de obtener el reino de Dios (o sea, de entrar en él). Ponían de relieve el carácter escatológico del reino mesiánico, que está en contraste con el Imperio Romano, identificado con el reino del mal.

Jesús enseñaba sobre el reino de Dios sobre todo en las parábolas, pero también en los dichos proféticos¹⁴. El dicho programático: «Se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el evangelio» (Mt 1,15) pertenece a las exclamaciones escatológicas proféticas (Is 50,8; 51,5; Ez 7,7). Es de notar cierta tensión en la enseñanza de Jesús sobre el reino: por una parte este reino está ya presente, por otra parte debe venir todavía (cf Mc 9,1; 14,25). Esta tensión tiene un significado muy preciso: el reino de Dios tiene carácter dinámico, está siempre *in fieri*. Los comienzos de este reino son casi invisibles (4,30-32) pero el resultado final es impresionante; difícilmente entrarán los ricos en el reino de los cielos (10,23-25); si no nos volvemos como niños, no entraremos en el reino (10,15); la condición *sine qua non* para obtener el reino es abandonar la vida de pecado (9,47). El anuncio del reino de Dios y la llamada a la conversión por parte de Jesús sitúa su enseñanza en la línea profética del Antiguo Testamento¹⁵.

Teniendo ante la vista esta perspectiva de la idea del reino de Dios en la Biblia y en el judaísmo, queremos reflexionar ahora sobre el tema de la realeza de María y sobre su fondo bíblico.

María como Reina

Tras haber examinado la idea del señorío de Dios y del reino de Dios en la Biblia y en el judaísmo, nos planteamos una pregunta precisa: ¿hay en la Biblia del Antiguo y del Nuevo

who inclined to Pharisaism never recognised the family of the Idumean Herod as a legitimate dynasty»: K.H. RENGSTORF, en G. KITTEL (dir.), *Theological Dictionary of the New Testament* IV, Grand Rapids 1999, 258.

¹⁴ C.H. DODD había titulado su libro *The Parables of the Kingdom* (Londres 1948).

¹⁵ M. ROSIK, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Varsovia 2004, 594-600.

Testamento razones para designar a la Madre de Dios con el título de Reino, o no? Naturalmente, *expressis verbis* nunca se le atribuye a María este título. No obstante, la antigua tradición cristiana evoca dos textos bíblicos, en los que se pueden ver las fuentes para este título. El primero deriva del Apocalipsis (Ap 12,1-8), otro del Libro de los Salmos (45,10)¹⁶. Estos dos textos constituyen el fondo bíblico para el título “María Reina”.

3.1. “Una mujer vestida de sol” (Ap 12,1)

El significado principal de Ap 12,1-18 es eclesiológico. San Juan pinta ante los ojos de los destinatarios del libro la visión de una mujer que debe luchar con el dragón. Esta visión recoge las imágenes de las primeras páginas de la Biblia y remite al Protoevangelio: «pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu stirpe y la suya; ella te aplastará la cabeza y tú le herirás el talón» (Gén 3,15). La traducción mariológica de este versículo, hecha por Jerónimo, se ha hecho tradicional en la Iglesia: *inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius*. El pronombre *ipsa* es referido a María.

El sentido principal de la visión de Juan se refiere a la Iglesia, representada por la “mujer vestida de sol”. Se trata de la Iglesia en persecución. Pero esta mujer, a la luz de Is 7,11.14; Mi 5,2, tiene también las características individuales de madre del Mesías: «Dio a luz un hijo varón, destinado a gobernar todas las naciones con cetro de hierro» (v.5)¹⁷. Desde comienzos del s. II la imagen de la mujer, para los cristianos, representaba a María por su condición de Madre de la Iglesia. Las persecuciones de la mujer y su definitiva victoria las interpretaban los cristianos como preanuncio de las persecuciones y de la victoria de la Iglesia.

La imagen de la mujer apocalíptica se asemeja a una reina, porque esta mujer tiene sobre la cabeza «una corona de doce

¹⁶ Estos dos textos forman parte de la Liturgia de la Palabra en la Solemnidad de la Asunción de María Santísima.

¹⁷ R.H. MOUNCE, *The Book of Revelation*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1998, 231; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, I, Poznań - Cracovia 1999, 637.

estrellas» (v.1). El símbolo de la corona de doce estrellas remite al sueño de Jacob: «tuve otro sueño, oíd: el sol, la luna y once estrellas se postraban ante mí» (Gén 37,9). Las doce estrellas simbolizan las doce tribus de Israel; por tanto, la mujer apocalíptica es una reina del nuevo Israel, es decir, de la Iglesia. El vestido de sol indica estrecha cercanía, más aún, intimidad con Dios, porque en la tradición veterotestamentaria Dios mismo era comparado con el sol:

«Porque el Señor es sol y escudo;
el Señor concede la gracia y la gloria,
no niega sus bienes a los de conducta intachable» (Sal 84,12)¹⁸.

El vestido de sol se relaciona con el motivo de la luz, que es siempre un atributo de la divinidad. Según el Libro de Daniel, la luz habita junto a Dios: el Señor «revela cosas profundas y ocultas y sabe lo que está encubierto en las tinieblas y junto a Él está la luz» (Dan 2,22). Él hace resplandecer su rostro (Núm 6,25; Sal 4,7). Su ley es luz de las naciones (Is 54,1; Sal 119,105). Este simbolismo del sol se amplía más en los escritos de Qumram. Los habitantes de Qumram esperaban el mundo futuro en que “los hijos de la luz” prevalecerían sobre “los hijos de las tinieblas” (1QS 3,13-4,26). En los rollos de Qumram la idea del reino mesiánico está en estrecha conexión con la idea de la lucha entre la luz y las tinieblas¹⁹. *La Regla de la guerra* describe la lucha de los “hijos de la luz” junto con las huestes angélicas contra los “hijos de las tinieblas” y las huestes de los demonios (1QM 17,6-8)²⁰.

En los apócrifos del Antiguo Testamento la luz no es sólo morada de Dios sino también morada de los santos. *El Libro de Henoc* describe la vida futura de los justos: «felices vosotros, justos y elegidos. Vuestra suerte será espléndida. Los justos se hallarán en la luz del sol, los elegidos en la luz de la vida eterna» (58,2-3). La tradición hebrea conecta el motivo de la luz con la

¹⁸ Cfr. et. Cant 6,10; Mt 17,2; Hch 26,13.

¹⁹ El momento crucial de esta guerra será la aparición del profeta Elías, que debería restablecer la paz en la tierra (Mal 4,5) y preparar el camino al Mesías; I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988, 116.

²⁰ Cfr. et. 1QM 12,11-18; 19,4.11.

aparición de Elías: «El Mesías-Rey, cuando llegue, se pondrá en el pináculo del Templo e Israel oirá su voz: “¡Pobres míos, éste es el tiempo de vuestra redención. Si no creéis aún, mirad la luz que me reviste!”» (*Pes. Rabba* 35,37).

En el Nuevo Testamento, el significado del símbolo de la luz es todavía más amplio, sobre todo en los escritos de Pablo y Juan. En el Prólogo del Evangelio de Juan el *Logos* y la luz están marcados por cierto paralelismo. Para Juan, Jesús es la luz y Dios mismo es la luz; esto quiere decir que la luz divina resplandece en las obras y en la enseñanza de Jesús. Él es «irradiación de su gloria e impronta de su sustancia» (Heb 1,3). Los que siguen a Jesús tendrán la luz de la vida (Jn 8,12).

En esta perspectiva, María “vestida de sol”, es decir, introducida en el ámbito de la luz divina, participa en la gloria del Rey Eterno. La mujer de la visión de Juan, como ya hemos indicado, es también símbolo de la Iglesia, pero la Iglesia en la Biblia está siempre unida a la idea de reino de Dios; así la Iglesia misma cobra las características regias.

3.2. “A tu derecha está la reina” (Sal 45,10)

El Salmo 45 es un canto nupcial para el Rey-Mesías²¹. Muy probablemente, en su origen el salmo se refería a un rey de Judá; más tarde se comenzó a proyectarlo hacia el Mesías. Los primeros cristianos admitían su sentido mesiánico sin negar el sentido literal histórico. La tradición de la Iglesia aplica el v. 10 a la Virgen: «hijas de reyes salen a tu encuentro, de pie, a tu derecha, está la reina vestida con oro de Ofir». El sustantivo hebreo *schegal*, en los LXX, se traduce por “la reina” (*he basilissa*), y de modo semejante en la Vulgata: *astitit regina*. Algunos exegetas quieren ver en *schegal* la prometida del rey,

²¹ Según algunos exegetas, el Salmo 45 es un canto profano para uno de los reyes israelitas (Salomón, Jeroboam II o Acab), pero la tradición, tanto cristiana como judía, lo interpreta referido a las bodas del Rey-Mesías con Israel o la Iglesia. En efecto, Israel es aquí figura de la Iglesia (cfr. Ez 16,8-13; Is 62,5; Cant 3,11). L. Alonso Schökel explica: «el escriba o notario que quiso immortalizar un nombre no quiso recordarlo. ¿De qué rey se trata? De ninguno, de cualquiera, del Mesías. De ninguno en particular, es pieza de repertorio. De cualquiera: cada investigador escogerá a su favorito. Del Mesías: así ha pensado una tradición judía y la cristiana antigua»: *Treinta salmos: Poesía y oración* (Madrid, Cristiandad, 1981) 182.

pero esta interpretación no cuadra con el texto. El v. 10 habla de la “reina-madre”; del v. 11 en adelante se trata de “hija”²². También los antiguos usos hebreos sostienen tal interpretación. La reina-madre es siempre más importante que la mujer del rey. Por ejemplo, cuando Betsabé se acerca a David, permanece a sus pies, pero cuando reina Salomón, su madre está a su derecha y el rey se inclina ante ella.

En las crónicas de los monarcas se evoca con grandísima estima el nombre de la madre del rey²³, no de su mujer, probablemente también porque el rey podía tener más de una mujer²⁴. Jeremías habla de la madre del rey, y no de su mujer: «decidle al rey y a la reina madre: “sentaos abajo, porque se os ha caído de la cabeza vuestra preciosa corona» (Jer 13,18). Los parientes de Ocozías van a saludar «a los hijos del rey y a los hijos de la reina madre» (2 Re 10,13). Cuando Jehú tramaba un complot contra el rey Jorán, lo hacía a causa de las numerosas hechicerías de su madre Jezabel (2 Re 9,22). Joaquín se rinde con sus ministros y con su madre (2 Re 24,12.15); luego, va al exilio con su madre. También para el autor del Cantar, la reina-madre está en el centro del interés:

«Salid, hijas de Sión, mirad al rey Salomón
con la corona que le puso su madre,
el día de sus bodas, el día de la alegría de su corazón»
(Cant 3,11).

²² Puede que el salmista no siga un orden cronológico; C. SCHEDL, *Neue Vorschläge zu Text und Deutung des Psalmes 45*, en “Vetus Testamentum” 14 (1964) 310-368.

²³ G. MOLIN, *Die Stellung der Gebirah im Staate Juda*, en “Theologische Zeitschrift” 10 (1954) 161-175.

²⁴ «Maacá conservó el título [de reina] también respecto al nieto, y lo perdió por decisión de éste (1 Re 15,13). Falta el nombre de la madre de Jorán y de Ajaz; quizá habían muerto antes de que el hijo comenzara a reinar. Atalía toma las riendas del gobierno como madre del difunto Ocozías [...]; no se explican sus relaciones con la madre de Joás, el sucesor (2 Re 12,2). Cuando reinan Joacaz y Sedecías, se menciona su madre Jamutal; cuando reina Joaquín, se nombra su madre Zebida» (L. ALONSO SCHÖKEL, *Treinta Salmos: Poesía y oración*, 174-175).

Podemos decir con grandísima probabilidad que en el Sal 45,10 se trata de la reina-madre. Y si las cosas son así, no tiene nada de extraño que los cristianos de los primeros siglos hallaran aquí la figura de Jesucristo y de su Madre²⁵. Para ellos Jesús era el Mesías, pero también en la tradición judía se leía este salmo como mesiánico²⁶. Esta convicción se basaba en el siguiente razonamiento: el salmo no se puede aplicar a Salomón, porque Salomón era un hombre de guerra y sus hijos no eran príncipes de toda la tierra; aún menos probable parece la aplicación del salmo a otro rey; por tanto, se deben aplicar las palabras del salmo al Mesías, es decir, a Jesucristo, y el v. 10 a su Madre.

Se debe notar además que todos los pasajes mencionados arriba (incluido Sal 45,10) resaltan el hecho de que el tipo de la reina-madre del Antiguo Testamento anuncia a María Reina Madre de Cristo Rey. El análisis detallado de los pasajes del AT que se refieren a la reina-madre (1 Re 2,19-24; 15,13; 2 Crón 15,16; 22,3; 2 Re 10,12-13; 24,12-15; Is 47,4-11; Jer 13,24-26) ponen de relieve algunos rasgos de su vida, misión y posición social. Entre los más importantes están los siguientes: la reina-madre debe ser un ejemplo de conducta moral y de sabiduría; debe compartir la suerte de su hijo rey; muchas veces debe soportar los sufrimientos; no puede demostrar su superioridad

²⁵ San Agustín había interpretado de otro modo este versículo: «¿De qué manera abandonó (el Hijo de Dios) también a su madre? Abandonando a la gente judía, la sinagoga que se mantenía apegada a los viejos ritos. A esto se quieren referir las palabras que dicen: “¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?”. Porque él enseñaba dentro, mientras ellos estaban fuera. Examinad si no pasa esto precisamente con los judíos: Cristo enseña en la Iglesia, ellos están fuera. ¿Y quién es la suegra? La madre del esposo. La madre del esposo, de nuestro Señor Jesucristo, es la sinagoga. Por eso su nuera, la Iglesia, que viniendo de los gentiles, no ha consentido la circuncisión carnal, se ha separado de la suegra»: *Enarrationes in Psalmos: Ps 45*.

²⁶ A. ALLEGIER, *Der König und die Königin des 44 (45) Psalms im Lichte des N.T. und der altchristlichen Auslegung*, en “Katholik” 19 (1917) 145-173; F. OGARA, *Christo Regi, Ecclesiae Sponso dedicatus Psalmus 44*, en “Verbum Dei” 14 (1934) 33-39; S. MINOCCHI, *I salmi messianici: Ps 45*, en “Rivista Biblica” 12 (1903) 198-202. Sobre el mesianismo del salmo en clave judía cfr. J.J. BRIERRE-NARBONNE, *Exégèse targumique des Prophéties messianiques de l’Ancien Testament*, Paris 1936, 66-69.

y no puede emplear su posición para los fines propios²⁷. Todas estas exigencias planteadas a la figura de la reina-madre en el mundo hebreo se pueden aplicar de modo típico a la Madre de Jesús, Rey del universo.

4. Conclusión

La idea de la realeza de María no aparece *expressis verbis* en la Biblia. No obstante, la tradición cristiana encuentra dos textos escriturísticos que –leídos en sentido mariológico– pueden indicar los fundamentos bíblicos para el título de Reina aplicado a la Madre de Jesucristo. El Sal 45,10 es un texto acomodado, aplicado a María ya en la antigua tradición de la Iglesia. Interpretando este verso según los usos hebreos, conforme a los cuales se estimaba más a la reina-madre que a la mujer del rey, se puede ver aquí la idea de la realeza de María en perspectiva de la realeza de Cristo²⁸. Pero se debe decir con claridad que el título “Reina” aplicado a María tiene sus raíces ante todo en la Tradición cristiana, no en la Biblia misma. Los textos bíblicos toman sólo una función auxiliar para la justificación del título “María Reina”, pero no son los argumentos principales. Podemos, pues, concluir con la afirmación de que la Tradición cristiana encuentra en algunos textos bíblicos inspiración para demostrar la verdad de María como Reina, aunque la idea de la realeza de María no aparece directamente en la Biblia. La realeza de María se debe ver siempre en el contexto de la realeza de Cristo y en estrecha relación con ella.

²⁷ U. SZWARC, *Królowa-matka w świetle tekstów Starego Testamentu*, en “*Salvatoris Mater*” 6 (2004) 3,11-30.

²⁸ Esta convicción fue expuesta por Pablo VI en la *Marialis Cultus*: «según el perenne sentir de la Iglesia, confirmado de manera autorizada en nuestros días “se atribuye al Señor, lo que se ofrece como servicio a la Esclava; de este modo redundo en favor del Hijo lo que es debido a la Madre; y así recae igualmente sobre el Rey el honor rendido como humilde tributo a la Reina» (MC 25). El Papa evoca aquí las palabras de S. Ildelfonso, *De virginitate perpetua sanctae Mariae*, cap. XII: PL 96,108.