

**LOS COMIENZOS DE LA DISCRIMINACIÓN
DE LA MUJER EN LA IGLESIA**
*Algunos datos de la exégesis
y las traducciones bíblicas latinas del siglo IV*

Ciriaca Morano*

Estamos en un momento histórico en el que parece que la mujer está comenzando a ser agente de la historia o, al menos, inicia un camino de desarrollo de un cierto protagonismo en la sociedad. Aunque este fenómeno, desgraciadamente, no tiene un carácter universal, sí que es claramente perceptible en las sociedades occidentales, herederas, en cierta manera, de la cultura europea. El hecho provoca asombro y estupor en algunos por la fuerza y rapidez con que se está imponiendo una nueva mentalidad más igualitaria o menos discriminadora que está dando al traste con prejuicios ancestrales.

Parece que todo ocurre como una eclosión propia de la modernidad, sin antecedentes culturales significativos anteriores al siglo XIX, como si algo nuevo hubiera surgido casi de la nada. En efecto, la toma de conciencia colectiva, por parte de la mujer, de su propia dignidad como persona y de las consecuencias sociales que este reconocimiento conlleva es un fenómeno moderno. Pero un fenómeno de esta categoría no puede explicarse si no han existido unas raíces ancestrales que lo han hecho posible ahora y sin unas causas o prejuicios, también ancestrales, que lo han hecho imposible hasta ahora. Quienes nos dedicamos a los estudios de la antigüedad, en mi caso a la filología clásica grecolatina, procuramos rescatar e iluminar las causas últimas de los fenómenos actuales.

En este trabajo, aunque me voy a referir a lo que el cristianismo de los orígenes aportó como elemento dinamizador de una progresiva liberación de la mujer, me voy a centrar especialmente en el análisis de algunos acontecimientos que ocurrieron en la Iglesia del siglo IV y que supusieron un retroceso en el incipiente camino del protagonismo social de la mujer. Aludiré, de un modo más general, a diversos factores que influyeron en ese retroceso y, particularmente, me centraré en el análisis de algunos textos de exégesis bíblica y traducciones que son expresivos de esa nueva mentalidad. Trataré de hacer ver cómo estos textos van colaborando, a su vez, en la justificación y desarrollo de una progresiva discriminación de la mujer en el seno de la sociedad.

* Consejo superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filología. Departamento de Filología Greco-Latina.

La civilización grecolatina desarrolló el pensamiento, la literatura, el arte, el derecho y tantos otros aspectos básicos sobre los que hoy nos sustentamos, pero fue una cultura gestada por hombres y en la que la mujer era considerada, desde el punto de vista antropológico, inferior al hombre. En este contexto, el mensaje de Jesús y sus actuaciones con respecto a la mujer supusieron el germen de una verdadera revolución con respecto a los patrones estandarizados de su contexto próximo judío y de todo el mundo de cultura grecolatina.

No me voy a detener en este hecho del que hay numerosos estudios; tan sólo quiero apuntar que la revelación que Jesús hizo de un Dios, Padre de todos los seres humanos sin distinciones de sexos, razas o clases sociales, fue un elemento claramente contracultural con unas posibilidades de transformación de la sociedad tales que la verdadera pregunta ante el papel desempeñado posteriormente por la mujer en la historia debería ser: ¿Cómo es posible que una cultura heredera del mensaje cristiano haya tardado siglos en darse cuenta colectivamente de que la mujer existe?

Quiero hacer notar la dificultad enorme que conlleva el hecho de que un mensaje contracultural se abra camino, pues las resistencias mentales, afectivas y de toda índole, enraizadas en el colectivo social, crean una verdadera barrera que obstaculiza y, hasta puede imposibilitar, el cambio. Éste fue el reto inicial de la inculturación del cristianismo en el seno de la sociedad romana: la pretensión de modificar la cosmovisión de los nuevos conversos proponiéndoles una nueva manera de entender a Dios, al hombre, la historia, la vida toda, mediante la oferta, no de un discurso racional de carácter filosófico, sino de un mensaje radicalmente nuevo, que afectaba a la totalidad de la persona.

Aunque el mensaje de Jesús entraba en confrontación, en muchos aspectos, con las formas de pensar, los usos y costumbres de la sociedad en la que se difundía, se fue abriendo camino de un modo sorprendente. Por lo que respecta al tema que nos ocupa, es decir, al reconocimiento de la dignidad de la mujer y a las repercusiones que este reconocimiento tenía a nivel social, hay datos para pensar que, aunque de un modo precario, la mujer cristiana tuvo un cierto nivel de protagonismo en las primeras comunidades¹. Pero, andando el tiempo, diferentes factores comenzaron a imponer un retroceso en el camino iniciado hasta llegar a un punto de inflexión, por lo que a la Iglesia latina se refiere, en el siglo IV. Los cambios que la Iglesia sufrió en esta época generaron una nueva manera de pensar y de actuar que, a su vez, promovieron una reflexión teológica expresiva y justificativa de esa nueva manera de entender la vida, las relaciones con el poder político, las relaciones entre hombres y mujeres, el orden social, en suma.

¹ Sobre este tema cf. BAUTISTA, E., *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1993, que contiene una buena bibliografía.

1. Los cambios de la Iglesia latina del siglo IV

En el siglo IV se provocó en el seno del Imperio Romano un proceso político que llegó a desencadenar un cambio social con repercusiones de gran envergadura en la comunidad cristiana. Este cambio se inició bajo el reinado de Constantino con el Edicto de Milán (313), que concedía la libertad de culto a todas las religiones del Imperio Romano, y culminó con el Edicto de Salónica, promulgado por Teodosio en el 380, que convertía al cristianismo en la religión del Estado. La situación de progresivo predominio del cristianismo, reforzada por la vinculación al poder político, se prolongó hasta el momento de la caída del Imperio Romano de Occidente en el 476.

De las grandes repercusiones que el cambio político tuvo en la comunidad cristiana, destacaré las que me resultan más significativas para el tema que nos ocupa.

El cristianismo, antes minoritario, pasó a ser una religión de masas, lo que trajo como consecuencia que los procesos de transmisión masiva de la fe se generaran, en muchas ocasiones, por imposición, no por diálogo intercultural. Recordando lo que decíamos antes sobre la profundidad del cambio de mentalidad que suponía la incorporación al cristianismo, se podrá calibrar la repercusión que tuvieron en la vida de la Iglesia las conversiones "por decreto". La sociedad se cristianizó pero, en muchos casos, no se produjo la transformación interior de las mentes y los corazones.

Como contrapartida, la Iglesia, en régimen de libertad política y aliada con el poder político, tuvo entonces posibilidad de consolidar sus propias estructuras lo que originó un fortalecimiento de la autoridad de los obispos y un protagonismo cada vez mayor del clero en la transmisión de la fe por la palabra. El desarrollo de este proceso tuvo como consecuencia una progresiva masculinización de las estructuras de poder en la Iglesia y una progresiva pérdida también de relevancia del protagonismo de los laicos. Ambos aspectos tuvieron, lógicamente una pérdida total del incipiente protagonismo que la mujer había alcanzado en las primeras comunidades. Este hecho tuvo mucha importancia, pues se abortó un proceso que, comenzado en las comunidades cristianas, podría haber facilitado el desarrollo de la relevancia social de la mujer en otros lugares públicos. Pero la historia transcurrió de otra manera y, tanto el poder político como el poder eclesial, ambos bien trabados, fueron desempeñados exclusivamente y durante siglos por hombres.

La nueva situación social requirió la elaboración de una teología renovada que abordara las dos grandes preocupaciones de la Iglesia en este momento: el problema de las primeras herejías surgidas en el seno del cristianismo y la justificación de sus relaciones con el poder político. El tema del papel de la mujer en la Iglesia no fue objeto expreso de reflexión en este momento cumbre del desarrollo eclesial.

Las preocupaciones eran otras, pero, si se observa el desarrollo de la nueva exégesis y se miran con lupa algunos matices de la nueva traducción que Jerónimo hizo del Antiguo Testamento, se puede intuir un cambio que remite, en cierta manera, a la situación cultural antigua en la que la mujer aún no estaba dignificada.

Llegados a este punto, quiero aclarar que no creo que en la exégesis de la época ni en la traducción bíblica de Jerónimo haya una intencionalidad expresa de discriminación de la mujer, sino que la fuerza de una mentalidad atávica terminó por imponerse cuando otros factores coadyuvaron a reforzarla. En otras palabras, los autores de la exégesis y de la traducción no estaban en una situación cultural favorable para expresar con nitidez la novedad del Evangelio en este punto, y reflejaron su propia mentalidad en el enfoque de muchas cuestiones.

Como muestra de las afirmaciones que acabo de realizar me voy a referir a algunos textos de San Agustín, por lo que respecta a la exégesis bíblica, y a un pasaje de la traducción de San Jerónimo. La elección de ambos personajes es intencionada por mi parte. Difícilmente se podrá encontrar en el ámbito de la exégesis de los padres latinos un personaje que haya influido tanto como Agustín de Hipona en toda la reflexión posterior de la Iglesia de occidente. En el caso de Jerónimo hay que recordar que su traducción de casi todos los libros del Antiguo Testamento y su revisión de los Evangelios, núcleo básico de lo que hoy conocemos como Vulgata, se ha leído con exclusividad en la Iglesia latina hasta la modernidad y sobre ella se ha realizado la exégesis bíblica occidental durante siglos.

2. *La subordinación de la mujer al hombre² en la exégesis agustiniana como expresión de la voluntad divina*

Los principios de la antropología de Agustín se encuentran dispersos en muchas de sus obras, pero es en *De Genesi adversus Manichaeos* y en *De Genesi ad litteram* en donde, de una forma más sistemática, se delinea la imagen del hombre y de la mujer.

En estas dos obras, Agustín, al comentar los relatos de la creación del hombre y la mujer (*Génesis* 1, 27 y 2, 7. 22), distingue dos momentos: uno el de una creación virtual de los seres realizada fuera del tiempo, descrita en *Génesis* 1, y otro una creación actualizada en el tiempo por la formación de los cuerpos. Por la creación fuera del tiempo Adán y Eva están, ante Dios y entre ellos mismos, en una situación de igualdad, pero, en el tiempo, Adán precedió a Eva, ya que ésta fue formada de una costilla de Adán.

² Para un amplio y profundo estudio de este tema cf. BORRESEN, K. E., *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Universitetsforlaget, Oslo 1968

Este planteamiento inicial va a enfocar decisivamente toda la reflexión agustiniana sobre la relación hombre-mujer. La creación simultánea para los dos seres, referida sólo al alma, establece una relación idéntica entre cada uno de ellos y Dios Creador, ya que ambos fueron creados a su imagen y semejanza; pero la formación del cuerpo en el tiempo indica claramente la dependencia de la mujer con respecto al hombre. Esta dependencia no sólo va a afectar al origen de la mujer, sino que va a ser símbolo del tipo de relaciones que debe establecerse entre los dos sexos. La armonía de las relaciones humanas consistirá, así, en que el hombre mande y la mujer obedezca. Esta armonía, en opinión de Agustín, es querida por Dios siempre que esté presidida por el amor.

Muchos son los textos de Agustín en que, de una u otra forma, se vincula al orden natural y, por tanto, a la voluntad de Dios, esta relación de dominio del hombre y obediencia de la mujer. Recuérdese, entre otros: *Quaestiones in Heptateuchum* 1, 153:

“Es también de orden natural entre los seres humanos que las mujeres estén sometidas a los varones y los hijos a los padres, porque también ahí se expresa esta norma de justicia: que la razón más débil sirva a la más fuerte. Pues ésta es la clara justicia entre los que dominan y los que sirven, que quienes son superiores en razón, superen en dominio”.

Por la creación fuera del tiempo, Eva, como Adán, es *homo*; *homo* es, en este caso, el término genérico para denominar al hombre y a la mujer, pero, por la creación en el tiempo, Adán es *vir*, varón, y Eva *femina*, hembra, términos opuestos que designan la especificidad de los sexos³.

A partir de esta diferenciación, se articula todo un sistema de oposiciones léxicas en el que lo femenino se identifica con los elementos inferiores y lo masculino con los superiores siempre que se utiliza el lenguaje alegórico; y, así, el elemento inferior del alma es femenino, el superior viril, la lucha entre la carne y el espíritu se compara a una casa en la que la mujer domina al marido (cf. *De Genesi adversus Manichaeos* 2, 11, 5). Mujer, carne, elemento inferior del alma se oponen a hombre, espíritu, elemento superior del alma. Estas ideas quedan claramente expresadas en los siguientes textos:

“Pablo presenta también a los varones el ejemplo de una cosa

³ He tratado con más detalle este tema en: MORANO, C., “*Vir y femina* en los textos de San Agustín, la influencia de su concepción de lo femenino en la cultura occidental”, en: SÁNCHEZ, C. (ed.), *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, vol. I, Actas de las VII jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Universidad Autónoma, Madrid 1989, 123-129.

inferior y no sólo de una cosa superior como es Dios. No les dice tan sólo: varones, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia, que es un elemento superior, sino que añade: los varones deben amar a sus mujeres como a su cuerpo, que es un ejemplo inferior" (*De Continentia* 9, 23).

"Lo mismo que en el alma hay un elemento que domina, tomando las decisiones, y otro que se somete a obediencia, lo mismo vemos que la mujer ha sido hecha corporalmente para el hombre" (*Confesiones* 13, 32, 47).

La mujer, como acabamos de leer en el último texto, no sólo ha sido formada del varón, sino "para" el varón. Desde la interpretación que Agustín hace del relato bíblico de la creación del hombre, la razón de ser de la mujer es prestar al varón la ayuda que éste necesita y que se concreta exclusivamente en la procreación:

"Mas si se pregunta para qué era conveniente esta ayuda, probablemente ninguna ayuda encontramos a no ser la generación de los hijos, así como la tierra es una ayuda para la semilla, puesto que de una de una y otra nacen las plantas" (*De Genesi ad literam* 9, 11, 19).

Por supuesto, la comparación evidencia también que en la procreación la mujer ayuda al hombre pasivamente, como la tierra que recibe la semilla.

Por otro lado, los textos de Agustín para expresar la igualdad de la mujer con respecto al varón en el orden de la salvación y en la dimensión escatológica son tan claros como los que expresan subordinación en el orden natural o de la creación: "Según el Génesis, es la naturaleza humana en cuanto tal la que ha sido hecha a imagen de Dios, naturaleza que existe en uno y otro sexo y que no permite discriminar a la mujer cuando se trata de comprender lo que es la imagen de Dios" (*De Trinitate* 12,7,12). En cuanto al cuerpo de la mujer, inferior en la vida terrestre, será transformado en la resurrección en un cuerpo espiritual, sexuado, pero en el que la fecundidad, causa de la inferioridad de la mujer, no tendrá razón de ser. La restauración de los niveles de igualdad será completa según la perspectiva escatológica de Agustín. Pero, ciertamente, los niveles de igualdad en el orden de la salvación y en la perspectiva escatológica no tienen en Agustín una correspondencia adecuada en el nivel del ordenamiento social.

Es propio de la Filología valorar o iluminar los textos en su contexto y, en este sentido, podríamos decir que, a la luz del contexto social en que estos textos se producen, la afirmación clara de la dignidad de la mujer supuso un serio avance en relación con las formulaciones antropológicas de la cultura grecolatina. Pero, de la misma forma, hay que resaltar que el que Agustín resolviera dualistamente el tema de la dignidad de la mujer haciéndola compatible con la subordinación al hombre

como voluntad de Dios, ha sido una trampa que ha obstaculizado cualquier propuesta reivindicadora de un mayor protagonismo de la mujer en el ordenamiento social. En otras palabras, situar la solución de los problemas en el “más allá” y describir como inamovible, por voluntad de Dios, el “más acá” puso un serio freno a toda posible evolución hacia una concepción más igualitaria del papel de ambos géneros en el desarrollo de la historia humana.

3. *La subordinación de la mujer en la traducción de Jerónimo: la legitimación legal del dominio del hombre*

Como acabamos de ver, la exégesis del s. IV, recuperando modelos helenísticos, diseñó y reforzó una antropología en la que la mujer debía estar, por naturaleza, subordinada al varón. Lógicamente esta antropología determinó y condicionó el papel que la mujer debía desempeñar en el ámbito de la sociedad civil y eclesial.

De un modo mucho más sutil, pero no menos efectivo, este nuevo modo de pensar tuvo también su reflejo y expresión en la nueva traducción que Jerónimo hizo de la mayor parte de los libros del Antiguo Testamento y que constituye el núcleo de lo que hoy conocemos como *Vulgata*.

A simple vista podría parecer que una traducción, en la medida en que persigue la fidelidad al texto originario, ofrece pocas posibilidades de reflejar la mentalidad del autor que la realiza. Pero no hay que olvidar que toda traducción, por fiel que sea, es una interpretación en la que sutilmente se pueden deslizar desplazamientos de sentido, elecciones léxicas u otros recursos que expresan y reflejan el posicionamiento mental del traductor.

Recientemente he comenzado una línea de investigación que, comparando las diferencias entre las primeras traducciones latinas de la Biblia y la de Jerónimo, pretende descubrir indicios del cambio de mentalidad en la Iglesia con respecto al tema de la mujer. Ofreceré aquí un ejemplo que me resulta especialmente significativo: las diferencias en la traducción del versículo 3, 16 del libro del *Génesis*.

Pero antes, permítaseme recordar las notables diferencias existentes entre el contexto histórico en que nacieron las primeras traducciones latinas de la Biblia, conocidas genéricamente con el nombre de *Vetus Latina*, y el de la traducción de Jerónimo. Las traducciones de *Vetus Latina* comenzaron a utilizarse en la Iglesia latina desde finales del s. II o comienzos del III, es decir, son anteriores al cambio sociocultural al que venimos aludiendo a lo largo de este trabajo. La Iglesia anterior al s. IV, en periodo de expansión, en situación de minoría social y minoría perseguida, permitía una pluralidad de traducciones expresivas de la pluralidad de las diferentes comunidades. La Iglesia del s. IV, por el contrario, estabilizada en régimen de paz, fortalecida en sus estructuras, en alianza con el poder político y con un notorio afán por defender la ortodoxia, posibilitó e impuso la difusión de una traducción única con carácter de modélica. Sea o no verdad que Jerónimo tradujo

por mandato o sugerencia del Papa San Dámaso, lo cierto es que la nueva situación social reclamaba la necesidad de una traducción única que fue la que de un modo imparabable se impuso en la Iglesia en perjuicio de las antiguas traducciones y terminó por excluirlas.

Supuestas estas diferencias, vamos a comparar las diferentes traducciones de Génesis 3, 16. En este pasaje, habla Yahvé de las consecuencias del pecado y dice: “Con sufrimiento parirás hijos, y hacia tu marido será tu tendencia y él te dominará”⁴

Me voy a referir solamente a las diferentes traducciones de la segunda parte de esta expresión que en los textos de *Vetus Latina* se transmite como: *et conversio tua ad virum tuum et ipse dominabitur* y Jerónimo traduce por: *et sub viri potestate eris et ipse tui dominabitur*.

Las palabras claves de lo que vamos a decir son *conversio* y *potestate*. La traducción de *Vetus Latina* refleja bastante literalmente el sentido de su fuente griega⁵ al traducir la palabra *apostrofé*. Según comenta Jerónimo en *Quaestiones hebraicae in Genesim* Aquila traduce por *societatem* y Simmaco por *appetitum* o *impetum*. Todas estas traducciones, con diferentes matices, intentan recoger el sentido de la palabra hebrea que podríamos traducir como “deseo de unión o de colaboración”, “inclinación” “tendencia”, de acuerdo con la traducción española que acabamos de ofrecer: “hacia tu marido será tu tendencia y él te dominará”. Es decir, la mujer, que siente y expresa una inclinación y deseo de unirse al hombre, encuentra como respuesta el ejercicio del dominio de éste sobre ella. El deseo de la mujer se ve frustrado por la violencia que el hombre ejerce sobre ella con su dominio.

Por el contrario, y de un modo bastante sorprendente porque se aparta del original hebreo, de las traducciones griegas y latinas y de la exégesis patrística latina anterior a él, Jerónimo introduce la palabra *potestas*, cuyo significado más usual, referido a seres humanos, alude al poder ejercido por derecho o conferido por la ley⁶ Es decir, que la versión de Jerónimo podríamos traducirla por: “Estarás bajo el poder (legal) de tu marido y él te dominará”⁷.

Comparando una y otra traducción se puede observar que la diferencia con-

⁴ Según traducción española de FRANCISCO CANTERA en *Sagrada Biblia*, versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, BAC, Madrid 1975.

⁵ *Vetus Latina* traduce el texto griego de *Septuaginta*.

⁶ Cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig 1982, vol. X, voz *potestas*, 302, línea 10.

⁷ Cf. BARR, J., “The Vulgate Genesis and St. Jerome’s Attitude to Women”, en: LIVINGSTONE, E. A. (ed.), *Studia Patristica*, XVII, Pergamon, Oxford 1982, 268-273, donde se estudia este pasaje pero no se advierte la relevancia, a efectos de sesgo, del significado legal del término *potestas*.

ceptual es considerable. Hay que recordar que el contexto en que se encuentra la frase es en el de la descripción de las consecuencias del pecado y el pecado subvierte el orden natural o el orden de los valores. A la mujer, en las versiones anteriores a Jerónimo, le va a venir el dolor físico provocado por hijos, al parirlos, y el dolor moral provocado por el marido cuando responda a su tendencia y a su atracción con la violencia de su dominio. Es el pecado del hombre el que causa otro dolor a la mujer.

Por el contrario, la interpretación de Jerónimo lo que describe es una situación dentro de la legalidad, el castigo que Dios augura consiste en que se va a legitimar como natural y legal una situación de dominio del hombre sobre la mujer. Es el pecado de la mujer el que ha provocado la legitimación de la dominación del marido

4. *A modo de síntesis*

A pesar de que Agustín manejaba fuentes de *Vetus Latina*, en su reflexión exegética Agustiniiana estableció la legitimidad teológica de la subordinación de la mujer al hombre considerándola expresión de la voluntad divina. Jerónimo, contemporáneo de Agustín, tradujo el Génesis pocos años después del primer comentario de Agustín y completó el enfoque de la subordinación aludiendo sutilmente a su legitimidad jurídica.

No estoy pretendiendo vincular ambos hechos con relación de causa efecto. Lo que sí quiero hacer notar es que la exégesis puede influir en la mentalidad de los traductores y, si se produce un sesgo conceptual en una traducción de un texto considerado sagrado, ese sesgo puede sacralizarse y producir sucesivos sesgos en el nivel de la exégesis.

El proyectar la luz de lo que ocurrió hace siglos sobre el momento actual, me suscita varias consideraciones:

-Un juicio compasivo y comprensivo del particular retraso que tiene el proceso de dignificación de la mujer en la sociedad eclesial. En efecto, un edificio asentado sobre los pilares de la legitimación religiosa y la legitimación jurídica difícilmente puede ser removido. ¡Con razón el movimiento moderno que hace progresar el protagonismo social de la mujer nace en una sociedad laica!

-Pero también un juicio crítico que haga injustificable el anclarse en el pasado. Porque, hoy como ayer, hay que entender los fenómenos a la luz del momento en que se producen o, como decimos los filólogos, hay que leer los textos en su contexto, pero no hay que extrapolarlos acriticamente a contextos diferentes.

Hoy el contexto ha cambiado y se hace insostenible una postura inmovilista ante los cambios culturales, antropológicos, jurídicos y de toda índole. Urge poner de manifiesto la necesidad de hacer una relectura de los textos bíblicos y patrísticos tan anclados en la tradición y que tanta repercusión han tenido en la creación de un determinado tipo de imagen de la mujer.

En esta línea están trabajando algunos grupos de teólogas y algunos teólogos⁸. Considero que también es necesario el análisis desde la crítica textual y otras disciplinas porque estoy persuadida de que una relectura interdisciplinar puede aportar datos de interés que ayuden a restaurar lo más genuino del mensaje bíblico y a desandar ese camino de discriminación progresiva de la mujer que tan hondas raíces tiene en la tradición eclesial. Hacer una modesta aportación en este sentido ha sido el objetivo de este trabajo.

⁸ Un buen ejemplo español de los trabajos de varias teólogas en este campo es la obra: GÓMEZ ACEBO, I. (ed.), *En clave de mujer... Relectura del Génesis*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997. De obligada referencia: EVANS, M. J., *Woman in the Bible: an overview of all the crucial passages on women's roles*, Inter Varsity, Illinois 1984.