

### III

#### «QUELL'UOMO GLI DIEDE IN MOGLIE LA PROPRIA FIGLIA SIPPORÀ» (Es 2,21). IL MATRIMONIO DI MOSÈ

Gaetano Di Palma

(Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Tommaso d'Aquino)

SOMMARIO: 1. Dall'incontro al pozzo al matrimonio; 2. Il figlio Gershom circonciso da Sipporà; 3. Una seconda moglie per Mosè?.

Il grande profeta e legislatore Mosè avrebbe preso moglie due volte, a quanto sembrano riferirci le fonti bibliche: non sono pochi gli esegeti convinti di ciò. La prima moglie è Sipporà (Es 2,16-22), mentre la seconda una donna cushita (Nm 12,1-3). Si trattò entrambe le volte di mogli straniere, quindi di esogamia<sup>1</sup>.

#### 1. Dall'incontro al pozzo al matrimonio

Il Libro dell'Esodo narra che Mosè fu costretto ad abbandonare l'Egitto perché aveva difeso un ebreo uccidendo il sorvegliante egiziano che lo maltrattava. Egli fuggì nel territorio di Madian e nei pressi di un pozzo (cfr. Es 2,11-15) in breve la sua situazione si ribaltò: da fuggiasco ricercato dagli egiziani per omicidio trovò un rifugio, prese moglie e generò un figlio<sup>2</sup>. Ecco i tre momenti in Es 2,16-22:

1. vv. 16-17: *Mosè difende le figlie del sacerdote di Madian presso il pozzo*

<sup>16</sup> Il sacerdote di Madian aveva sette figlie. Esse vennero ad attingere acqua e riempirono gli abbeveratoi per far bere il gregge (*šō'n*) del padre. <sup>17</sup> Ma arrivarono alcuni pastori e le scacciarono (*waj<sup>e</sup>gāršûm*). Allora Mosè si levò a difendere le ragazze e fece bere il loro bestiame (*'et-šōnām*).

2. vv. 18-20: *Ritorno delle figlie, dialogo con il padre che invita Mosè*

<sup>18</sup> Tornarono dal loro padre Reuèl e questi disse loro: «Come mai oggi avete fatto ritorno così in fretta?». <sup>19</sup> Risposero: «Un uomo, un Egiziano, ci ha liberato dalle mani dei pastori; lui stesso ha attinto per noi e ha fatto bere il gregge». <sup>20</sup> Quegli disse alle figlie: «Dov'è? Perché avete lasciato là quell'uomo? Chiamatelo a mangiare il nostro cibo!».

3. vv. 21-22: *Matrimonio e nascita del figlio*

<sup>21</sup> Così Mosè accettò di abitare con quell'uomo, che gli diede in moglie la propria figlia Sipporà. <sup>22</sup> Ella gli partorì un figlio ed egli lo chiamò Ghersom (*gēršôm*), perché diceva: «Vivo come forestiero in terra straniera!».

Il pozzo è tradizionalmente un luogo d'incontro in quelle terre, dove possono avvenire anche soprusi come

---

<sup>1</sup> Quest'articolo è la versione adattata della parte di un capitolo. Per il testo completo, dove si trattano anche le vicende matrimoniali dei patriarchi, cfr. G. DI PALMA, *Sesso e gender nella Bibbia ebraico-cristiana. II. Questioni matrimoniali da Isacco a Mosè*, La Valle del Tempo, Napoli 2025.

<sup>2</sup> Cfr. B.S. CHILDS, *Il Libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1995, 48-49; J.I. DURHAM, *Exodus*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 1987, 22-24; RASHI DI TROYES, *Commento all'Esodo*, a cura di Sergio J. Sierra, Marietti, Genova 1988, 15-16. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 1997, 24-27. Questo testo forse riferisce un racconto popolare di una tradizione, nel quale il matrimonio esogamico e i rapporti con i clan del Negheb meridionale non facevano problemi.

quello dei pastori, i quali, visti gli abbeveratoi riempiti dalle figlie del sacerdote di Madian, le cacciarono<sup>3</sup> approfittandosi della fatica di quelle donne. A difesa di queste ultime intervenne Mosè. Esse, tornate dal padre, riferirono di essere state difese da un egiziano, forse riconosciuto dagli abiti, che aveva contrastato la prepotenza dei pastori. Poi aggiunsero che l'uomo aveva perfino attinto l'acqua e abbeverato il bestiame. Dunque, quello sconosciuto aveva fatto molto di più di quanto ci si sarebbe aspettato in un rapporto di reciprocità tra persone appartenenti non solo a due etnie diverse, ma anche alla diversità di genere. Mosè era stato galante, se così si può dire per quei tempi; indubbiamente, non era questo un comportamento che ci si sarebbe potuto attendere da un egiziano, popolo che si considerava etnicamente superiore. Ciò spiega da una parte l'entusiasmo trapelante dal brevissimo resoconto delle figlie tornate dal padre al loro accampamento, ma anche la reazione del padre, che le rimproverò perché avevano dimenticato, forse confuse per l'accaduto, di invitare lo straniero benefattore.

Quel beduino, già sorpreso perché le figlie erano tornate prima del previsto, perché egli sapeva della presenza di pastori prepotenti, fu sconcertato dal racconto; quindi si susseguirono due domande e un ordine. La prima domanda è “dov'è?”, che esprime la sorpresa e l'incredulità. La seconda è “perché avete lasciato là quell'uomo?”, con una vena di rimprovero per le figlie che avevano mancato nel dovere dell'ospitalità. La terza frase è l'ordine del padre di andare a invitare lo straniero a prendere cibo. L'invito a condividere la mensa nel Vicino Oriente e, in genere, nel mondo antico, rappresenta un'importante fase dell'ospitalità.

Durante il pasto, Mosè dovette sicuramente esporre la “sua storia”: che cosa ci faceva un egiziano in quel territorio? Perché era fuggiasco? A Reuel, che aveva praticato la ξενία, l'ospitalità, non si poteva negare di dire la verità sulla propria vita. Proprio il racconto del suo passato potrebbe aver spinto quest'ultimo a proporre a Mosè di restare con lui e le sue figlie: era pur sempre conveniente avere un aiuto, poiché non aveva avuto un figlio maschio che prendesse le redini della famiglia e della gestione del gregge. Il testo, molto sinteticamente, informa che Mosè «acconsenti ad abitare con l'uomo» (*wajjô 'el mōšeh lāšebet 'et-hā 'iš*)<sup>4</sup>; il passaggio ulteriore era l'incorporazione definitiva di Mosè in quella famiglia con un legame matrimoniale, perciò Reuel gli diede in sposa la figlia Sipporà, in ebraico *šippōrāh*, nome che vuol dire “passero”<sup>5</sup>. Da tale unione nacque il figlio primogenito Ghersom. Benché il nome *gēršōm* richiami il verbo *gāraš*, come ho già fatto notare qualche pagina prima, l'autore fa un gioco di parole con *gēr* (“forestiero”) in *Es 2,22*, ripetuto poi in *Es 18,3*:

<i>Es</i> 2,22	Egli lo chiamò <i>Ghersom</i> , perché diceva: “Vivo come <i>forestiero</i> in terra straniera!”.	<i>Wajjiqrā' 'et-šē mō gēršōm kī 'āmar gēr hājīti b'e'ereš nōkijāh</i>
<i>Es</i> 18,3	...uno dei quali si chiamava Ghersom, perché egli aveva detto: “Sono un emigrato in terra straniera”.	<i>w'e'et šēnē bānejhā 'ešer šēm hā'eḥād gēršōm kī 'āmar gēr hājīti b'e'ereš nōkijāh</i>

Il nome del figlio viene spiegato in rapporto alla condizione di straniero, ma in realtà Mosè, che aveva sempre saputo di essere uno straniero in Egitto, nonostante fosse stato cresciuto come un figlio dalla figlia

<sup>3</sup> Il verbo *gāraš*, qui coniugato al *piel* con il suffisso di terza persona plurale maschile, perciò *waj'gāršūm*, mentre doveva essere *waj'gāršūn*, che è il suffisso di terza persona plurale femminile, indica “scacciare”, “espellere” e anche “esiliare”: cfr. H. RINGGREN, *gāraš*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2002, II, 78-80. Esso riecheggia nel nome del figlio di Mosè, *gēršōm*, al v. 22. Anche il termine “gregge”, *šō'n*, al v. 17 dovrebbe essere *šōnān* (suffisso femminile plurale) e non *šōnām* (suffisso maschile plurale).

<sup>4</sup> Qui abbiamo la radice *j'l*, che è coniugata *all'hiphil*. Cfr. A.S. KAPELRUD, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2003, III, 445-447. Il consenso di Mosè si può comprendere perché era un'offerta ragionevole e, per la sua situazione, conveniente.

<sup>5</sup> Così anche FILONE D'ALESSANDRIA, *De Cherubim* 41, in R. RADICE (a cura di), *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano 2005, 334-335: «Sefora, infine, la donna di Mosè, poiché s'innalza veloce dalla terra al cielo e vi contempla le essenze divine e felici, è chiamata “uccelletto” (ὀρνίθιον)». Cfr. pure FILONE D'ALESSANDRIA, *Quis Heres* 128, *ivi* 1264-1265.

del faraone (cfr. *Es* 2,10), era stato costretto a esiliare, che è uno dei significati del verbo *gāraš*. Invece, nella terra di Madian egli trovò una patria e una famiglia, accolto dal sacerdote che divenne suo suocero. Il nome di questi, che in *Es* 2 è Reuel, *re 'ū 'ēl*, è teoforico, infatti comprende il vocabolo 'ēl, Dio, preceduto *rē'eh*, “amico”, quindi “amico di Dio”<sup>6</sup>. In *Es* 3 egli viene chiamato Ietro, *jitrō*, che viene dalla radice *jtr*, “abbondare”, perciò il nome significa “la sua abbondanza” oppure “la sua eccedenza”<sup>7</sup>. Reuel, però, è poco usato, mentre Ietro è prevalente. Non si è in grado di dare una spiegazione sufficiente su perché ci siano due nomi, se non pensando a tradizioni in cui si riportava il nome diverso. È interessante notare come la Settanta e la Vulgata rendono *Es* 2,21b-23a, confrontati con il testo ebraico:

Testo Masoretico	Settanta	Vulgata
<i>wajjittēn 'et-sippōrah bittō l'mōšeh wattēled bēn</i>	ἐξέδοτο Σεπώραν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ Μωυσῆ γυναῖκα ἐν γαστρὶ δὲ λαβοῦσα ἢ γυνὴ ἔτεκεν υἱόν	accepitque Sefforam filiam eius quae peperit filium
E diede [Reuel] Sipporà sua figlia a Mosè ed ella partorì un figlio.	E diede in sposa Sipporà sua figlia a Mosè; avendo concepito la donna partorì un figlio.	E [Mosè] ricevette in moglie Sipporà figlia di lui [Reuel], la quale partorì un figlio.

La Vulgata mantiene come soggetto Mosè, che riceve la figlia di Reuel come sposa, mentre la Settanta segue il testo ebraico, aggiungendo la frase incidentale ἐν γαστρὶ δὲ λαβοῦσα. Riprendendo Filone d'Alessandria, già citato per il significato del nome Sipporà, James Edward Hogg fa notare una stranezza<sup>8</sup>. Il filosofo giudeo-alessandrino, nel *De Cherubim* 43-47, parla dell'attività generatrice di Dio operante anche negli uomini: infatti, è vero che l'uomo si unisce alla donna per generare figli, ma le virtù non possono generare le buone opere da sé stesse se non vengono inseminate da Dio, affinché possano essere utili all'umanità. Perciò egli spiega:

«[45] Come garante di quanto ho detto presenterò il santissimo Mosè: egli, infatti, fa concepire Sarra nel momento in cui, rimasta sola, Dio le fa visita (Gen. 21,1), ma ella genera non più per Colui che le ha fatto visita, bensì per colui che brama di attingere la sapienza: e questi si chiama Abramo. [46] E lo insegna ancor più chiaramente nel caso di Lia, quando dice che Dio aprì il suo grembo (Gen. 29,31) (aprire il grembo è proprio dell'uomo) e che ella, avendo concepito, partorì non per Dio (giacché Egli è eccellente da solo ed assolutamente autosufficiente), bensì per colui che si è sobbarcato alla fatica di conquistare il bene, Giacobbe. Così la virtù riceve i semi divini dalla Causa, ma partorisce per uno dei suoi innamorati, per quello che essa ha preferito tra tutti i suoi pretendenti. [47] Così pure, avendo il sapientissimo Isacco supplicato Dio, per l'intervento di Colui che è stato supplicato, Rebecca, la perseveranza, resta incinta (Gen. 25,21). E, senza supplica o preghiera, Mosè prende Sefora, l'alata e celeste virtù, e la trova incinta senza un qualunque intervento di un mortale (Es. 2,22)»<sup>9</sup>.

Il testo greco su Sipporà recita così: τὴν πτηνὴν καὶ μετάρσιον ἀρετὴν Σεπώραν Μωυσῆς λαβὼν εὕρισκει κύουσαν ἐξ οὐδενὸς θνητοῦ τὸ παράπαν; in particolare, si confronti λαβὼν εὕρισκει κύουσαν ἐξ con *Mt* 1,18, dove a proposito di Maria di Nazaret si dice εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ, «si trovò incinta per». Filone, quindi, com'è noto, era a conoscenza dell'idea della concezione verginale, che un lettore dei

<sup>6</sup> Così in *Shemot Rabbah* 1, 32, in [https://www.sefaria.org/Shemot\\_Rabbah.1.32?lang=bi](https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.1.32?lang=bi).

<sup>7</sup> Cfr. T. KRONHOLM, *jātar*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN - H.-J. FABRY (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2004, IV, 148-160.

<sup>8</sup> Cfr. J.E. HOGG, “A Virgin-Birth in Philo” (*Exod. 2:21*), in *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 44 (1985) 206-207.

<sup>9</sup> FILONE D'ALESSANDRIA, *De Cherubim* 45-47, in RADICE, *Filone d'Alessandria*, 336-337.

Vangeli non può non collegare al testo di *Mt* 1,18<sup>10</sup>, ma per l'alessandrino tale discorso è riconducibile all'etica, poiché riguarda una virtù generale dell'anima che non può essere esercitata dall'uomo, né questi può goderne i frutti se Dio non la feconda; perciò tale virtù non è considerabile umana, bensì archetipica<sup>11</sup>. *Shemot Rabbah*, il midrash dell'Esodo, sottolinea l'importanza di Sipporà e spiega che Reuel era stato sacerdote degli idoli, ma si dimise dalla carica venendo poi cacciato via dai concittadini. Pertanto fu costretto a far pascolare il gregge alle figlie; per questo motivo esse quando erano al pozzo vennero angariate dai pastori, che le allontanavano come fossero donne divorziate. Esse avevano attinto l'acqua, che era un lavoro maschile, e i pastori abbeveravano le pecore, che era una mansione femminile. Rabbi Yoḥanan, a nome di rabbi Eliezer, precisò che i pastori erano andati al pozzo per molestare sessualmente le figlie di Reuel, perciò Mosè le soccorse, poi diede da bere al gregge come Giacobbe aveva fatto con le pecore condotte da Rachele, essendo degno discendente di quel patriarca<sup>12</sup>. Fu Sipporà ad andare a prendere Mosè correndo come un uccello (*k<sup>e</sup>šippôr*: allusione al significato del nome) perché ella purificò la casa come un uccello, come si fa con la casa di un lebbroso secondo il rito esposto in *Lv* 14,48-53. Della moglie e dei figli di Mosè, con l'eccezione di *Es* 4,24-26, non si parla più fino a *Es* 18,2-6. L'intero capitolo 18 dell'Esodo narra l'incontro tra Mosè e il suocero, il quale gli diede perfino un prezioso consiglio, avendo visto che il lavoro a cui si sottoponeva suo genero per “giudicare” (*šāfat*) il popolo era troppo gravoso. Pertanto, gli suggerì di istituire dei giudici (*Es* 18,13-27) per curare gli affari di minore importanza (*k<sup>o</sup>l-haddābār haqqātōn*: 18,26), mentre a lui sarebbero stati riservati quelli più difficili (*haddābār haqqāšeh*: 18,26). Il rapporto con il suocero si dimostrò senza dubbio buono, perché Mosè gli riferì l'intera vicenda dell'uscita dall'Egitto, del cui esito felice Ietro si rallegrò, concludendo con un olocausto e sacrifici a Dio e con un banchetto (*Es* 18,8-12). A noi interessano i vv. 2-6:

«Allora Ietro, suocero di Mosè (*hōtēn mōšeh*), prese con sé Sipporà, moglie di Mosè (*'ēšet mōšeh*), che prima egli aveva rimandata (*'ahad šillūhejhā*),<sup>3</sup> con i due figli di lei (*š<sup>e</sup>nē bānejhā*), uno dei quali si chiamava Ghersom, perché egli aveva detto (*'amar*): “Sono un emigrato in terra straniera”,<sup>4</sup> e l'altro si chiamava Elièzer, perché: “Il Dio di mio padre è venuto in mio aiuto e mi ha liberato dalla spada del faraone”.<sup>5</sup> Ietro dunque, suocero di Mosè (*hōtēn mōšeh*), con i figli e la moglie di lui (*ūbānājw w<sup>e</sup>'istō*), venne da Mosè nel deserto, dove era accampato, presso la montagna di Dio.<sup>6</sup> Egli fece dire a Mosè: “Sono io, Ietro, tuo suocero (*hōtenkā*), che vengo da te con tua moglie e i suoi due figli! (*w<sup>e</sup>'iš<sup>e</sup>kā bānejhā*)”».

La figura del suocero Ietro è in primo piano, perché è accolto con tutti gli onori e salutato solennemente; invece, la moglie e i figli sono relegati sullo sfondo e di loro si accenna soltanto adesso, dopo *Es* 4. Che cos'era successo a Sipporà e a Ghersom, a cui si aggiunge il fratello Eliezer? Se in *Es* 4,24 Sipporà e il primogenito erano partiti insieme con Mosè per l'Egitto, come mai ora sono con Ietro? Nel v. 2 ricorre il verbo *šālah*, coniugato al *piel*, per dire che ella era stata “rimandata”.

Questo verbo coniugato così si trova anche in *Dt* 22,19.29, in 24,1.3, in *Is* 3,1 e in *Mal* 2,16 per indicare il ripudio. Mosè aveva ripudiato da Sipporà? Perché allora questa riunione familiare? È evidente che ci siano complessi problemi di storia della tradizione e, non da ultimo, l'intenzione di un redattore finale di presentare Mosè rispettoso di una norma contro i matrimoni esogamici, che egli stesso aveva imposto<sup>13</sup>. La tradizione ebraica cerca di colmare questo vuoto. Il *Targum Neofiti I* all'Esodo, come *Onkelos* e lo

<sup>10</sup> Ho accennato a questo in G. DI PALMA, *Sesso e gender nella Bibbia giudaico-cristiana*, La Valle del Tempo, Napoli 2024, vol. I, 45-46.

<sup>11</sup> Per Filone ci sono le virtù generiche, ossia ideali, e le virtù specifiche, calate in ogni singola persona. Le prime, essendo dal punto di vista ontologico superiori alle seconde, sono immortali e incorruttibili; inoltre, sono originariamente attribuiti e pensieri di Dio, pertanto inaccessibili all'uomo. Le seconde sono “copie” di quelle “ideali” (influsso platonico) e, una volta entrate nella persona con quel rapporto definibile come “grazia”, i loro limiti non dipendono da chi dona (Dio), bensì da chi riceve (l'uomo). Cfr. la sintesi e i rimandi in RADICE, *Filone d'Alessandria*, 1941-1942; inoltre 364, n. 2; 536, n. 22.

<sup>12</sup> Cfr. [https://www.sefaria.org/Shemot\\_Rabbah.1.32?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.1.32?lang=bi&with=all&lang2=en).

<sup>13</sup> Cfr. CHILDS, *Il Libro dell'Esodo*, 337-340; F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Città Nuova, Roma 2005, 50-51. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 213-214 non esclude il mancato inserimento nella Torah di qualche tradizione che spiegava il motivo per cui Sipporà fu rimandata a casa del padre.

*Pseudo-Jonathan* lasciano intendere che Mosè l'aveva rimandata indietro per compiere più liberamente la sua missione in Egitto<sup>14</sup>. La *Mekhilta* (cioè “trattato”) all'Esodo di R. Shim'on Bar Jochaj riporta il parere di R. El'azar di Modi'n, per il quale la figlia di Ietro fu ripudiata, ma egli sostiene:

«Dio disse ad Aronne: Vai incontro a tuo fratello nel deserto. Egli gli andò incontro, lo abbracciò e lo baciò. Gli chiese: Mosè, fratello mio, dove sei stato tutti questi anni? Rispose: In Madian. Gli chiese: chi sono questi che sono con te? Rispose: Sono mia moglie e i miei figli. Gli chiese ancora: Dove li porti? Rispose: In Egitto. Gli disse: Noi ci rattristiamo già per quelli che ci sono e adesso tu vorresti portarcene anche degli altri? Allora Mosè disse a Zippora: Torna alla casa di tuo padre. Subito lei prese i suoi figli e fece ritorno alla casa di suo padre, com'è detto: *Zippora, moglie di Mosè, dopo che l'aveva mandata via, e i due figli di lei*»<sup>15</sup>.

Si può concludere che nella redazione finale si è attutito il peso del matrimonio esogamico di Mosè con Sipporà, trascurando elementi della tradizione a suo favore.

## 2. Il figlio Gershom circumciso da Sipporà

Sia Reuel/Ietro sia Mosè non ebbero remore a combinare un matrimonio esogamico. Il ruolo di Sipporà si rivelò essenziale in un oscuro episodio narrato in *Es* 4,24-26. Tutto comincia nei vv. 18-20, quando Mosè, di ritorno dalla visione di Dio (*Es* 3,1-4,17), durante la quale aveva ricevuto l'incarico di liberare il suo popolo dalla schiavitù in Egitto, chiese al suocero di congedarsi e di partire:

«Mosè partì, tornò da Ietro suo suocero e gli disse: “Lasciami andare, ti prego: voglio tornare dai miei fratelli che sono in Egitto, per vedere se sono ancora vivi!”. Ietro rispose a Mosè: “Va' in pace!”.<sup>19</sup> Il Signore disse a Mosè in Madian: “Va', torna in Egitto, perché sono morti quanti insidiavano la tua vita!”.<sup>20</sup> Mosè prese la moglie e i figli, li fece salire sull'asino e tornò nella terra d'Egitto. E Mosè prese in mano il bastone di Dio».

Il v. 19 è da collegare con i successivi vv. 21-23, contenenti una parte delle istruzioni già date a Mosè. È anche una rassicurazione per quest'ultimo, il quale, persuaso di dover svolgere la missione, venne informato che la sua vita non era più in pericolo a causa della condanna per il delitto da lui commesso, l'uccisione del sorvegliante egiziano. In *Es* 3,18 Mosè, chiedendo di tornare in Egitto al *paterfamilias* Ietro, sotto la cui tutela era la sua famiglia (Sipporà e i figli), non rivelò la “vocazione” ricevuta presso il rovetto ardente. Infatti, il testo adopera una formula confrontabile con *Es* 2,11, che traduciamo letteralmente:

*Es* 4,18: «Lasciami andare, ti prego: voglio tornare *dai miei fratelli* ('el-'ahaj) che sono in Egitto, per vedere (*w<sup>e</sup>'er'eh*) se sono ancora vivi!».

*Es* 2,11: «Un giorno Mosè, cresciuto in età, uscì *verso i suoi fratelli* ('el-'ehajw) e *vide* (*wajjar'*) i loro lavori forzati».

Ietro gli concesse di andare, perciò Mosè si preparò a “tornare” – si veda il verbo *šub* nei vv. 18 e 20 – nella terra in cui era nato e il suo popolo versava nella schiavitù. Durante il viaggio accadde qualcosa di strano, a quanto narra *Es* 4,24-26:

---

<sup>14</sup> Cfr. R. SILIQUINI (a cura di), *I Targumim del Pentateuco: Targum di Jonathan Ben Uzziel (Detto dello Pseudo-Jonathan) e Targum di Onkelos*, Amazon Italia Logistica, Torrazza Piemonte (Torino) 2021, 210 e 585; M. McNAMARA and others, *The Aramaic Bible. 2. Targum Neofiti I & Targum Pseudo-Jonathan Exodus*, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1994, 77.

<sup>15</sup> A. MELLO (a cura di), *Tra cielo e terra. Commento all'Esodo. Mekhilta di Rabbi Shim'on Bar Jochaj*, Qiqajon, Magnano (Biella) 2020, 146. Anche RASHI DI TROYES, *Commento all'Esodo*, 146.

«Mentre era in viaggio, nel luogo dove pernottava, il Signore lo affrontò e cercò di farlo morire.<sup>25</sup> Allora Sipporà prese una selce tagliente, recise il prepuzio al figlio (*wattikrōt 'et-<sup>o</sup>rlat b<sup>e</sup>nāh*) e con quello gli toccò i piedi e disse: “Tu sei per me uno sposo di sangue” (*h<sup>e</sup>tan-dāmîm 'attāh lî*).<sup>26</sup> Allora il Signore si ritirò da lui. Ella aveva detto “sposo di sangue” (*h<sup>e</sup>tan dāmîm*) a motivo della circoncisione».

Gli esegeti non nascondono la difficoltà di interpretare tale brano, che sembra non avere relazione con il contesto nel quale è inserito. Il lettore si chiede per quale ragione Dio voglia uccidere il suo mediatore, dopo avergli affidato un'importante missione, oppure addirittura il figlio Ghersom; è un mistero anche il modo in cui Sipporà risolve la situazione: come poteva sapere qual era il rimedio giusto? Dopo aver tagliato il prepuzio del figlio, ella toccò con esso i piedi (forse un eufemismo per “genitali”) di chi? Del figlio Ghersom o di Mosè? Il v. 25 non è chiaro, perché sembrerebbe che siano stati toccati i piedi del figlio, però la donna pronunciò le parole “Tu sei per me uno sposo di sangue”, il cui significato non potrebbe che riferirsi a Mosè. Infine, quale ruolo ricopre il sangue in questo strano rito?

Umberto Cassuto propone tre spiegazioni<sup>16</sup>. In primo luogo paragona questa situazione di Mosè a quella capitata a Balaam, perché entrambi ricevettero un incarico da Dio, il quale poi sembrò opporsi all'esecuzione; infatti, Balaam in *Nm* 22 si rifiutava di andare da Balak re di Moab per maledire Israele; dopo varie ambascerie, finalmente: «La notte Dio venne da Balaam e gli disse: “Questi uomini non sono venuti a chiamarti? Alzati dunque, e va' con loro; ma farai ciò che io ti dirò”.<sup>21</sup> Balaam quindi si alzò di buon mattino, sellò l'asina e se ne andò con i capi di Moab» (*Nm* 22,20-21). Durante il cammino, però, l'angelo del Signore si pose come ostacolo: si tratta del celebre episodio dell'asina di Balaam, in cui alla fine quest'ultimo è avvertito che deve pronunciare soltanto le parole dettategli da Dio (cfr. *Nm* 22,22-35). Quanto a Mosè, si può pensare a un ultimo avvertimento a eseguire il dettato esposto in *Es* 4,21-23. In secondo luogo, egli ritiene – a differenza della maggioranza degli esegeti – che il brano non sia isolato dal contesto, perché vi è un legame tra il v. 19 e il v. 24, dove si usano in ebraico quasi le medesime parole, il verbo *mût*, “morire”, e *biqqēš*, “cercare”:

<i>Es</i> 4,19	<i>Es</i> 4,24
Va', torna in Egitto, perché sono morti quanti cercavano la tua vita ( <i>kî-mētû k<sup>o</sup>l-hā 'enāšîm ham<sup>e</sup>baqšîm 'et-nafšekā</i> )!	Mentre era in viaggio, nel luogo dove pernottava, il Signore lo affrontò e cercò di farlo morire ( <i>waj<sup>e</sup>baqqēš h<sup>e</sup>mîtô</i> ).

Nel v. 24, inoltre, il verbo *wajjifg<sup>e</sup>šēhû*, “e lo affrontò”, ricorre anche nel v. 27 con il senso di “e lo incontrò”, parlando dell'incontro tra Mosè e Aronne suo fratello. Infine, in terzo luogo, nei vv. 22-23 si parla di Israele, considerato da Dio figlio primogenito, che il faraone deve lasciar partire, altrimenti Dio minaccia di far morire il primogenito del faraone; nel brano in questione il figlio primogenito di Mosè viene circonciso. Cassuto ricorda che il figlio di Mosè non era circonciso, come poi accadde all'intera generazione nata nel deserto, secondo quanto asserisce *Gs* 5,2-7<sup>17</sup>, in quanto egli non diede peso al comandamento di far circoncidere alcuno nel deserto. La questione del figlio non circonciso potrebbe essere dipesa dal fatto che Mosè era considerato ancora uno straniero in Madian, oppure che il figlio avesse compiuti gli otto giorni mentre egli e Sipporà erano in viaggio verso l'Egitto. Il pericolo corso da Mosè potrebbe corrispondere a una malattia, vinta dall'intervento della moglie in precedenza istruita da lui sull'importanza della circoncisione per gli ebrei. Le parole da lei pronunciate – «Tu sei per me uno sposo di sangue» – significano che, attraverso il sangue del figlio, ella lo salva dalla morte e lo sposa una seconda volta. Questi rilievi sono in sintonia con l'interpretazione data nella tradizione<sup>18</sup>, cominciando con Settanta, che traduce così *Es* 4,24-26:

<sup>16</sup> Cfr. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, 58-61.

<sup>17</sup> In *Gs* 5,2-3 si adopera il medesimo termine di *Es* 4,25 per indicare il coltello di selce: *šōr*.

<sup>18</sup> Cfr. CHILDS, *Il Libro dell'Esodo*, 109-115; DURHAM, *Exodus*, 56-59.

«Durante il viaggio, nel luogo del pernottamento l'angelo del Signore gli [a Mosè] andò incontro e cercava di ucciderlo.<sup>25</sup> Sipporà, presa una selce, circonscise il prepuzio (περιέτεμεν τὴν ἀκροβυστίαν) di suo figlio e si gettò ai piedi [dell'angelo del Signore] e disse: “È stato posto il sangue della circoncisione di mio figlio (ἔστη τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου)”.<sup>26</sup> E [l'angelo del Signore] si allontanò da lui perché aveva detto: È stato posto il sangue della circoncisione di mio figlio».

L'azione, come si vede, viene attribuita non a Dio bensì al suo angelo e Sipporà s'inginocchia davanti a quest'ultimo dichiarando che il rito della circoncisione è stato eseguito, sicché costui si allontana. Si intuisce una dimensione sacrificale non sfuggita alla tradizione targumica. Infatti, nel *Targum di Onkelos* si legge:

«E Zipporah prese una pietra, e circonscise il prepuzio del figlio, e si avvicinò davanti a lui [l'angelo del Signore] e disse: “A causa del sangue di questa circoncisione che mio marito sia dato (*di nuovo*) a me”. E quando [l'angelo del Signore] ebbe desistito da lui, [Zipporah] disse: “Allora, per il sangue di questa circoncisione mio marito sarebbe stato condannato a morte”»<sup>19</sup>.

Così pure il *Targum Neofiti I dell'Esodo* riporta che Sipporà prese una selce, circonscise il prepuzio del figlio e lo pose ai piedi dell'angelo distruttore dicendo: «In verità lo sposo desiderava circoncederlo, ma suo suocero non glielo permise. E ora possa il sangue di questa circoncisione espiare i peccati di questo sposo». E dopo che l'angelo si fu allontanato, ella rese lode: «Come è amato il sangue che ha liberato questo sposo dalla mano dell'angelo della morte»<sup>20</sup>. Altri testi imputano a Mosè la colpa di aver ritardato la circoncisione del figlio, esponendolo al pericolo<sup>21</sup>.

Stephen Newman ricorda che nell'antichità la circoncisione era una pratica comune tra le popolazioni semitiche occidentali e perfino in Egitto nella famiglia reale e tra i sacerdoti. Mosè decise di non circoncidere il figlio perché, rifugiandosi nella terra di Madian, aveva ripudiato tutte le usanze egiziane; in quel paese, infatti, vigeva un modo diverso di praticare la circoncisione. Si veda *Gs* 5,2: «In quel tempo il Signore disse a Giosuè: “Fatti coltelli di selce e fa' una nuova circoncisione agli Israeliti (*w<sup>e</sup>šûb mōl 'et-b<sup>e</sup>nê-jisrā'el šēnît*)”»; più letteralmente: «Torna a circoncidere i figli d'Israele una seconda volta». Infatti, *šēnît*, forma femminile dell'aggettivo numerale ordinale *šēnî* (“secondo”), può avere il valore avverbiale di “nuovamente”, “una seconda volta”. Inoltre, gli egiziani avevano un modo diverso dagli ebrei di praticare la circoncisione: i primi facevano un'incisione dorsale del prepuzio, mentre i secondi lo amputavano. Pertanto, chi aveva subito l'operazione in Egitto erano considerati non circumcisi secondo la modalità ebraica. Mosè, a parere di Newman, aveva ripudiato la forma egiziana, perciò non aveva circumciso il figlio. Infine, si spiega pure come mai in *Es* 2,26 ci sia la forma plurale di *mûlāh*, “circoncisione”: in 3,9 del trattato *Nedarim* del *Talmud palestinese* si distinguono due operazioni, di cui la prima è il taglio dell'epitelio, detta *milāh*, e la seconda è la sua rimozione, ossia *peri'āh*. Sipporà aveva compiuto entrambe le operazioni<sup>22</sup>.

L'interpretazione anteriore alla metodologia storico-critica, benché sia utile non può essere sufficiente. Tuttavia, i numerosi tentativi degli interpreti storico-critici, riassunti da Childs nel commentario già citato, non sono riusciti a fare molta chiarezza. Ilana Pardes, docente di Letteratura comparata all'Università

<sup>19</sup> SILIQUINI, *I Targumim del Pentateuco*, 564.

<sup>20</sup> MCNAMARA, *The Aramaic Bible. 2. Targum Neofiti 1 & Targum Pseudo-Jonathan Exodus*, 24-25; cfr. *ivi* 172-173 per il *Targum dello Pseudo-Jonathan*, dove pure si attribuisce la colpa a Ietro.

<sup>21</sup> In *Shemot Rabbah* 5, 8 Mosè è imputato di aver ritardato la circoncisione del figlio, sicché l'angelo del Signore, trasformatosi in serpente, cercò di ingoiarlo dalla testa, ma si fermò all'anca. Sipporà assistette alla scena, si rese conto dell'importanza della circoncisione e la eseguì sul figlio, salvando così il padre con l'osservanza del comandamento: cfr. [https://www.sefaria.org/Shemot\\_Rabbah.5.9?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.5.9?lang=bi&with=all&lang2=en). Cfr. pure il trattato *Nedarim* 31b, 8.13 e 32a, 1-3, nel *Talmud babilonese* (<https://www.sefaria.org/Nedarim.31b.11?lang=bi>); RASHI DI TROYES, *Commento all'Esodo*, 30-31.

<sup>22</sup> Cfr. S.A. NEWMAN, *Why Moses Did not Circumcise his Son*, in *Jewish Bible Quarterly* 44 (2016) 1, 50-52; *Talmud palestinese*, trattato *Nedarim* 3,9,5 in [https://www.sefaria.org/Jerusalem\\_Talmud\\_Nedarim.3.9.6?lang=bi](https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Nedarim.3.9.6?lang=bi).

Ebraica di Gerusalemme, ha provato a rileggere il testo servendosi del saggio di Sigmund Freud, *Moses und Monotheismus*<sup>23</sup>, per il quale *Es* 4,24-26 e *Gen* 17 (la circoncisione di Abramo) sono delle distorsioni testuali che trasformano il rito egiziano nel prezioso segno dell'alleanza tra Dio e il popolo eletto. Infatti, il rito per lui è di origine egiziana, negata dagli scribi ebrei in ogni modo con questi testi di significato oscuro. È noto il rapporto complesso e conflittuale di Freud con la religione e con l'ebraismo. Circa Mosè, egli sosteneva che fosse un egiziano aristocratico imbevuto delle idee riformatrici enoteistiche di Amenofi IV, il celebre faraone vissuto nel XIV secolo a.C. e conosciuto anche con il nome di Akhenaton<sup>24</sup>. Volendo salvare dall'oblio il pensiero religioso di Akhenaton, Mosè cercò di trasmetterlo a un popolo di schiavi liberati, i quali però non accettarono la rigidità morale e soprattutto il precetto della circoncisione professati da quella dottrina religiosa, ribellandosi e giungendo a uccidere lo stesso Mosè.

Tale morte traumatica e la memoria di quest'ultimo non sparì nonostante fossero passati secoli, per cui riemerse la tradizione mosaica che divenne la caratteristica nazionale degli ebrei. L'elogio che la tradizione ebraica fa della circoncisione è criticato da Freud, perché la ritiene una "castrazione simbolica" imposta dal padre originario, una forma di punizione implicante la sottomissione alla volontà paterna. Per lui *Es* 4,24-26 è il caso esemplare dimostrante che la circoncisione, presentata come sacrificio doloroso, è connessa strettamente alla questione della nazionalità d'Israele. La questione nazionale era molto dibattuta tra gli esegeti del XIX secolo in Germania. Pertanto, in reazione a ciò, gli esegeti del XIX e XX secolo tentarono di delineare nella storia d'Israele l'affermarsi di un progresso nei vari campi – etico, spirituale, politico, sociale – che comprendeva pure il passaggio dal politeismo al monoteismo. L'ipotesi documentarista, secondo la quale il Pentateuco è composto da strati di varie tradizioni, è ampiamente influenzata da questa visione di progresso storico in cui Israele è stato gradualmente coinvolto.

L'ipotesi documentarista ha spostato nel periodo monarchico e postesilico la composizione dei vari documenti (jahvista, elohista, deuteronomista e sacerdotale), mentre diversi studiosi ebrei, che Freud conosce e critica, hanno tentato di anticipare alcuni elementi di progresso costituenti l'identità nazionale addirittura all'epoca del deserto e, quindi, di Mosè. Per Freud, però, l'identità nazionale non si sostanzia solo di quanto viene dichiarato esplicitamente, ma anche di quanto è "nascosto" e "represso". Pertanto la circoncisione come distintivo dell'identità nazionale non rappresenta altro che una legge scritta sul corpo, un fossile ereditato come marchio della superiorità culturale degli egiziani; inoltre, a suo parere, la scena di *Es* 4,24-26 dev'essere inserita, dato il contesto notturno in cui si svolge, nel contesto della teoria dell'interpretazione dei sogni.

Dopo queste premesse, Pardes, che rifiuta le letture dove si sminuisce il ruolo di Sipporà, raffronta l'episodio dell'Esodo con il mito egizio in cui Iside salva Osiride, risuscitandolo dopo aver recuperato tutti i pezzi del suo corpo, a eccezione del fallo, ricomposto dalla dea con i suoi poteri magici e dal quale fu inseminata, dando vita al figlio Horo. La studiosa riscontra svariate somiglianze tra le due narrazioni<sup>25</sup>:

Iside	Sipporà
Seth, fratello di Osiride, lo uccide	Dio che cerca di uccidere Mosè
Iside, moglie di Osiride, lo salva	Sipporà salva Mosè
Ella ricostruisce il pene di Osiride	Sipporà pratica la circoncisione
Iside volteggiava con le ali sul corpo del marito	Il nome di Sipporà significa uccello

D'altronde, Iside allattante Horo richiama evidentemente la figlia del faraone che si prese cura del piccolo Mosè. A questo punto, se Dio per il Libro dell'Esodo è il liberatore d'Israele, esiste anche una controparte

<sup>23</sup> Cfr. I. PARDES, *Freud, Zipporah, and The Bridegroom of Blood: National Ambivalence in the Bible*, in R. GINSBURG - I. PARDES (edd.), *New Perspectives on Freud's Moses and Monotheism*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, 149-163.

<sup>24</sup> L'enoteismo è l'adorazione di una singola divinità, non escludendo l'esistenza di altre. Differisce dal monoteismo, che ammette un'unica divinità. Freud riteneva, erroneamente, che Akhenaton fosse monoteista.

<sup>25</sup> Cfr. PARDES, *Freud, Zipporah, and The Bridegroom of Blood: National Ambivalence in the Bible*, 156. Secondo lei, il verbo *kārat*, "tagliare" per circoncidere, nel testo biblico può collegarsi allo smembramento del corpo di Osiride.

femminile nascosta, ravvisabile in Iside, nella quale si rispecchiano i ruoli di moglie (Sipporà), di madre (figlia del faraone), di sorella (Miriam, sorella di Mosè) e nutrice (Iochebed, madre di Mosè: cfr. Es 6,20). Sipporà/uccello che ha agito a supporto di Mosè ricorda Iside con le ali posta a protezione del figlio Horo, personificato dal faraone *pro tempore*. Il Libro dell'Esodo e l'intera tradizione ebraica, però, hanno marginalizzato il ruolo di Sipporà, reprimendo questa memoria e quasi rimproverandole di aver usurpato un compito maschile. La Bibbia, per Pardes, ha esaltato la metafora Padre-figlio e l'influsso egiziano, ma non ha potuto cancellare le tracce dell'apporto femminile e dell'ambivalenza delle origini nazionali (egizie ed ebrae). D'altronde, nella vita di Mosè le donne compaiono sempre come "salvatrici".

Ci sono altre letture di questo testo. Ad esempio, Margaret Murray Talbot<sup>26</sup>, docente a Austin nel Texas, ha riletto la breve pericope con la "teoria degli affetti"<sup>27</sup>. Essa analizza le emozioni e le forze ancora più basilari radicate nei corpi e passanti attraverso di essi e si pone l'obiettivo di integrare e correggere il tipico modo di procedere dell'esegesi biblica, espandendo il suo interesse alla non-intenzionalità degli affetti ed emozioni che sono discontinue rispetto all'esperienza cosciente del soggetto. Il primo punto che ella ha preso in considerazione è stato il rapporto tra madre e figlio, perché nel brano al v. 25, quando si specificano le azioni di Sipporà in vista della circoncisione del figlio, il termine *bēn*, "figlio", presenta il suffisso pronomiale di terza persona singolare femminile. Questo particolare apre uno scenario importante, perché sottolinea il rapporto fondamentale e speciale tra la madre e il figlio, che inizia nel grembo materno. Il figlio venne chiamato da Mosè Ghersom, che egli interpreta in rapporto alla sua condizione di straniero, ma il figlio non è affatto "straniero" per la madre: Sipporà riesce a superare perfino il confine tra corpi individuali in quanto animata da una forza non-intenzionale, non razionale. La madre, come gli studi hanno dimostrato, non è un semplice "contenitore" in cui viene incubato il corpo del bambino; infatti, il grembo materno è il primo "ambiente" con il quale il bambino viene a contatto. Il gesto con cui Sipporà ha compiuto il rituale può anche aiutarci a comprendere lo stato d'animo provato da lei nell'arrecare tale sofferenza al suo bambino.

Il secondo punto riguarda il significato di fare tagli su un corpo, come richiede la circoncisione. Tra le varie possibilità interpretative basate sull'antropologia, la circoncisione è effettuata in alcune società come rito di passaggio in vista del matrimonio ed è intesa alla stessa stregua della potatura: la pianta viene potata per incrementarne la fertilità, così pure il maschio. L'atto effettuato da Sipporà, però, potrebbe anche rappresentare la protezione di Mosè attraverso la circoncisione del figlio. Tuttavia, per la teoria degli affetti non è da sottovalutare l'impatto avuto dall'incontro con Jhwh su Sipporà, che si è improvvisata chirurga, dovendo superare il trauma di "operare" senza anestesia suo figlio mentre questi sicuramente piangeva per il dolore<sup>28</sup>. Anche questo, comunque, non risolve completamente il problema. Il terzo punto affronta il tema della divinità minacciosa e dell'angoscia giustificata, che rappresenta un modo scandaloso per noi di vedere la divinità, abituati come siamo ad associarla a tutte le realtà positive. La teoria degli affetti potrebbe aiutare a interpretare meglio questo particolare. Di fronte a una divinità aggressiva e assetata di sangue, l'azione di Sipporà e le sue parole circa lo "sposo di sangue" sarebbero una reazione con la quale ella si rivela capace di fronteggiare perfino Dio per salvare i suoi affetti, pur pagando un certo prezzo. Aver circonciso il figlio era forse il minore dei mali in quella singolare circostanza ed ella dimostra con questo comportamento il suo rifiuto nei confronti di una divinità con cui il rapporto può risolversi perfino con la morte.

Indubbiamente, qualche luce emerge da queste considerazioni, ma resta un punto interrogativo riguardante la divinità adirata e minacciosa, che disturba la coscienza del credente. Restano le domande: perché questo brano? Perché inserirlo in questo luogo? I tentativi esposti hanno illuminato qualche aspetto, ma non hanno offerto una comprensione complessiva<sup>29</sup>. In ogni caso, il contesto della narrazione

---

<sup>26</sup> Cfr. M. MURRAY TALBOT, *Tsipporah, Her Son, and the Bridegroom of Blood: Attending to the Bodies in Ex 4:24-26*, in *Religions* 8/2017, 205; doi:10.3390/rel8100205.

<sup>27</sup> Cfr. J.L. KOUSED - S.D. MOORE, *Introduction: From Affect to Exegesis*, in *Biblical Interpretation* 22 (2014) 4/5, 381-387, che l'hanno applicata agli studi biblici.

<sup>28</sup> L'autrice propone il confronto con l'attuale pratica della circoncisione in Israele.

<sup>29</sup> Cfr. ancora S. FROLOV, *The Hero as Bloody Bridegroom: On the Meaning and Origin of Exodus 4,26*, in *Biblica* 77 (1996) 520-523; B. EMBRY, *The Endangerment of Moses: Towards a New Reading of Exodus 4:24-26*, in *Vetus Testamentum* 60

dell'Esodo deve fornire delle chiavi<sup>30</sup>. Perciò, anche facendo tesoro di quanto detto finora, bisogna partire dal ruolo delle donne nella vita di Mosè, come suggeriva Pardes; infatti, è stato notato che esse lo hanno salvato sia alla nascita, sia ora all'inizio della sua missione a vantaggio del popolo d'Israele. Altra questione sollevata dal testo e sulla quale si è soffermato in maniera critica Freud è l'identità nazionale di Mosè: in *Es* 2,1 si dice che appartiene alla tribù di Levi e in 2,6 la figlia del faraone asserisce che è un «figlio degli ebrei»; in *Es* 2,10 quest'ultima lo adotta come figlio, per cui è un egiziano, perciò le figlie di Reuel lo definiranno così in *Es* 2,19. Tuttavia egli si sente ebreo, come dimostra l'omicidio del sorvegliante egiziano. Resiste, però, la sua identità ebraica, confermata dalla vocazione di *Es* 3, in cui Dio si presenta a lui come il Dio dei suoi padri. Quando egli parte per l'Egitto, identificandosi ormai come ebreo, manca un elemento essenziale per configurarsi quale appartenente al popolo dell'alleanza: il segno della circoncisione, che rimanda a *Gen* 17. Infatti, la sua prole non è circonscisa e vi rimedia Sipporà.

Oltre al contesto generale, è opportuno guardare anche a quello prossimo in *Es* 4. In primo luogo, troviamo la questione del “credere” con il verbo *'āman* all'inizio e alla fine del capitolo: in *Es* 4,1 Mosè oppone la ragione che il popolo non crederà (*lō'-ja 'mînû lî*) alle sue parole, ma in *Es* 4,31 avviene esattamente il contrario, perché gli crederanno (*waia 'mēn hā'ām*). Il verbo *'āman* caratterizza *Es* 4,1-9 (cfr. vv. 5.8.9), in cui Dio conferisce a Mosè uno strumento che gli assicurerà autorevolezza, ossia il potere di compiere dei segni usando il bastone, *matteh*, in Oriente simbolo di comando (cfr. vv. 2.3.4.17.20); *'ōt*, “segno”, quindi, è l'altra parola importante ricorrente cinque volte, nei vv. 8.9.17.28.30; nel v. 21 è sostituita da *mōfēt*, “prodigio”. Altro fondamentale elemento è la “bocca” di Mosè. In *Es* 4,10-17, dove il termine “bocca”, *peh*, ricorre sei volte (cfr. vv. 10.11.12.15 [2 volte].16), egli accampa la scusa di non essere un buon parlatore (*lō' 'iš d'ebārîm 'ānōkî*: “non sono uomo di parole”) e impacciato di bocca e di lingua (*kî k'bad-peh ûk'bad lāsôn 'ānōkî*), ma Dio risolve il problema. Anche la radice *db̄r*, da cui proviene il verbo *dibbēr* (“parlare”) e il termine *dābār* (“parola”), ricorre spesso. Sarà, allora, il fratello Aronne a fare da portavoce, mentre il compito di Mosè di effettuare i segni. A questo punto egli può partire per l'Egitto, accomiatandosi dal suocero e ricevendo un ulteriore incoraggiamento da parte di Dio in *Es* 4,18-19.

Il viaggio di ritorno inizia in *Es* 4,20. Il ritorno è realizzato compiutamente in *Es* 4,29-31, quando Aronne parlava e Mosè compì i segni, a cui gli anziani del popolo diedero credito. Tra l'inizio del viaggio e all'arrivo alla meta ci sono tre passaggi. Il primo è *Es* 4,21-23, dove Dio esorta Mosè a dispiegare i prodigi, senza curarsi dell'opposizione del faraone a cui è riservato il segno più grande: la morte del figlio primogenito perché ha rifiutato di far partire Israele, figlio di Dio. Il secondo passaggio è il brano che stiamo analizzando e, infine, *Es* 4,27-28, l'incontro di Mosè con il fratello Aronne, reso partecipe della missione. Il precedente riferimento alla morte del primogenito del faraone farebbe propendere che in *Es* 4,24 il Signore abbia tentato di uccidere Ghersom, il primogenito di Mosè; ma quest'ultimo domina sempre la scena nel capitolo e, inoltre, se il bambino non è stato circonciso, la colpa è solo sua. Pertanto è Mosè il destinatario dell'aggressione, mentre Sipporà deve rimediare alla sua mancanza di obbedienza al precetto della circoncisione stabilito dall'alleanza tra Dio e Abramo. Benché con toni drammatici, il brano vuole esprimere la necessità della totale obbedienza a Dio.

L'atto di toccare con il prepuzio del figlio i piedi (eufemismo per genitali) di Mosè può essere collegato, secondo Urdaneta, a quanto viene indicato agli ebrei di fare in *Es* 12,22, la notte della partenza, dove ricorre il medesimo verbo di *Es* 4,25<sup>31</sup>:

*Es* 4,25: «Allora Sipporà prese una selce tagliente, recise il prepuzio al figlio e con quello gli toccò (*wattagga'*) i piedi e disse: “Tu sei per me uno sposo di sangue”».

*Es* 12,22: «Prenderete un fascio di issòpo, lo intingerete nel sangue che sarà nel catino e spalmerete (*w'higga'tem*: letteralmente “toccherete”) l'architrave ed entrambi gli stipiti con il sangue del catino.

(2010) 177-196; P. GUILLAUME, *From Bridegroom of Blood to Son-in-Law: Zipporah & Son in Exodus 4*, in *Archimède: archéologie et histoire ancienne* 2/2022, 28-38.

<sup>30</sup> Così anche Z. URDANETA, *Passing over the Bloody Bridegroom: Exodus 4:24-26 in Its Biblical-Theological Context*, in *The Master's University Journal of Biblical and Theological Studies* 1 (2024) 3-16, dal quale abbiamo tratto qualche suggerimento.

<sup>31</sup> Cfr. URDANETA, *Passing over the Bloody Bridegroom: Exodus 4:24-26 in Its Biblical-Theological Context*, 12.

Nessuno di voi esca dalla porta della sua casa fino al mattino».

Si tratta del verbo *nāga* ‘, “toccare”, in entrambe le citazioni connesso all’uso del sangue: l’inferenza è consequenziale, perché come il sangue dell’agnello che ha “toccato” gli stipiti delle porte degli ebrei viene visto da Jhwh, il quale passa oltre, così il prepuzio insanguinato che ha “toccato” i piedi di Mosè allontana Jhwh. Vi si può riconoscere un linguaggio “pasquale” come vero e proprio “passaggio”. Mosè è stato il primo ad aver sperimentato la Pasqua e, perciò, può guidare alla salvezza il suo popolo. Le parole di Sipporà, “sposo di sangue”, *h<sup>e</sup>tan dāmîm*, allora, costituiscono una conferma del suo legame matrimoniale con Mosè. Fin dall’inizio del commento di questo testo siamo stati sorpresi dal plurale di *dām*, impiegato nella Bibbia ebraica 70 volte. La forma plurale *dāmîm* non è mai usata quando si tratta di sangue animale e ricorre sempre come *nomen rectum* con funzione attributiva, come in questo caso; può anche indicare il sangue mestruale (*Lv* 20,18). Spesso si riferisce a fatti di sangue, omicidi: per esempio in *Gen* 4,10-11 si nominano “i sanguini” di Abele versati da Caino<sup>32</sup>. Essi, però, possono perfino riguardare l’abbondanza di sangue, sufficiente a far ritirare Jhwh, versato con la circoncisione praticata da Sipporà. Se *Es* 4,24-26 illustra la Pasqua “anticipata” di Mosè, allora acquista un senso, benché sia un racconto troppo stringato.

### 3. Una seconda moglie per Mosè?

Ci soffermiamo solo su *Nm* 12,1, dove si espone il motivo da cui prese avvio la critica di Maria e Aronne nei confronti di Mosè loro fratello: «Maria e Aronne parlarono contro Mosè, a causa della donna etiope che aveva preso. Infatti aveva sposato una donna etiope». In realtà, vi era anche una forte componente di invidia e di competizione, perché essi misero in discussione il ruolo di mediatore di Mosè nel v. 2. La questione che ci riguarda è la prima, ossia il matrimonio del loro fratello con una donna della quale non si dice il nome: è forse Sipporà? Il testo parla di una *ha 'iššāh hakkūšît*, una “donna cushita”. Nella Settanta si legge ἕνεκεν τῆς γυναικὸς τῆς Αἰθιοπίσσης, cioè “a causa di una donna etiope”.

Con *Kūš* nell’Antico Testamento si intendeva genericamente l’Etiopia, ossia i paesi situati a sud dell’Egitto (Sudan, Nubia e Abissinia), abitati da popolazioni con la “faccia bruciata” (forse il significato del greco *aithiops*)<sup>33</sup>. I sostenitori di tale ipotesi si dimostrano alquanto agguerriti, benché autorevoli esegeti, come Martin Noth, l’abbiano scartata sostenendo che in *Ab* 3,7 è scritto: «Ho visto le tende di Cusan (*kūšān*) in preda a spavento, sono agitati i padiglioni di Madian». Poiché Mosè si è rifugiato nella terra di Madian e Cusan è in parallelo, sembra preferibile intendere con tale etnonimo le tribù madianite o kenite stanziate presso il confine sudoccidentale della Palestina e non pensare all’Etiopia<sup>34</sup>.

Ammettere che Mosè avesse una moglie etiope significa che aveva una seconda moglie, come ritiene Jacqueline Williams, docente a Johannesburg; inoltre, la mancanza del nome di tale donna e lo scarso peso datole, oltre alla disapprovazione nei confronti di Mosè per averla sposata, tradiscono un “razzismo” dell’autore del testo verso una donna africana. La punizione data a Maria indicherebbe, invece, la volontà di Dio, accettata con riluttanza dall’autore, di essere a favore di quanto faceva Mosè e, quindi, anche del matrimonio<sup>35</sup>. Ancora più radicale è Philip Lokel, anch’egli sudafricano. Questi, dopo aver tracciato il profilo del popolo di *Kuš* nell’Antico Testamento, denunciandone la sottovalutazione da parte degli esegeti occidentali<sup>36</sup>, difende a spada tratta la provenienza africana della moglie cushita di Mosè, ricordando che il paese di *Kuš* è nominato 56 volte nell’Antico Testamento, mentre quello di Cusan solo una volta. Inoltre ricorda che tra il 1550 e il 1069 a.C. le relazioni tra l’Egitto e *Kuš* furono strette, per cui non è improbabile che Mosè abbia conosciuto una donna di *Kuš*; in tal caso, dovrebbe averla sposata prima di fuggire in Madian. In definitiva, come scrive: «It was precisely because she was black that she

<sup>32</sup> Cfr. J. BERGMAN - B. KEDAR-KOPFSTEIN, *dām*, in *GLAT* II, 267-286. Il singolare ricorre 290 volte.

<sup>33</sup> Cfr. *2Re* 19,9; *Is* 20,3.5; 37,9; 43,3; 45:14; *Ez* 30,4-5; 38,5; *Na* 3,5.

<sup>34</sup> Cfr. PH.J. BUDD, *Numbers*, Word Books, Waco (Texas) 1984, 136. Così anche BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, 53.

<sup>35</sup> Cfr. J. WILLIAMS, *And she became “Snow White”*: *Numbers 12:1-16*, in *Old Testament Essays* 15 (2002) 1, 259-268.

<sup>36</sup> Cfr. P. LOKEL, *Previously Unstoried Lives: The Case of Old Testament Cush and its Relevance to Africa*, in *Old Testament Essays* 19 (2006) 2, 525-537.

was criticized»<sup>37</sup>. A sua volta Dio, punendo Maria, dimostra che occorre non essere affetti da “tribalismo”, ossia dall'essere molto leali verso il proprio popolo al punto da opporsi agli altri popoli. Ciò riguarda anche il matrimonio, per cui quello esogamico è da preferirsi a quello endogamico.

David Adamo, dell'Università del Sudafrica, nega giustamente che nel mondo antico ci fossero pregiudizi razziali verso gli africani e le persone di pelle nera come nell'epoca moderna. Per questo, era impossibile che Maria e Aronne fossero avversi a Mosè a causa della donna di pelle nera da lui sposata. Piuttosto, è plausibile che i due fratelli erano invidiosi di Mosè perché aveva due mogli<sup>38</sup>. Infine, Stanley Schneider, professore alla Hebrew University di Jerusalem, esplorando la tradizione ebraica e ricostruendone l'interpretazione<sup>39</sup>, rileva che in parte di essa la donna cushita è identificata con Zippora, in quanto il termine “cushita” viene interpretato come “bella” e, di conseguenza, Mosè non ha avuto due mogli.

In definitiva, escludendo motivazioni ideologiche che chiamano in causa il razzismo e la difficoltà di trattare una nozione così esigua trasmessa dal testo di un solo versetto, non rimane che accogliere la più ragionevole tesi di Martin Noth: identificare la moglie di Mosè di cui si parla in *Nm* 12,1 con Sipporà, una donna non ebrea, con cui Mosè si era unito in matrimonio esogamico.

## Abstract

Il matrimonio era un momento fondamentale nelle società antiche, perché le famiglie degli sposi entravano in stretta reciprocità. Perciò, in non pochi casi vi era la tendenza a preferire nozze endogamiche, come la narrazione biblica indica per Isacco e Giacobbe. Tuttavia, non mancano nozze esogamiche: Mosè e Sipporà sono un esempio. Interessante anche la questione del figlio di Mosè, Ghersom, circumciso da Sipporà. Seguendo gli orientamenti interpretativi più importanti sia della tradizione ebraica sia dell'ermeneutica attuale, si conclude che la narrazione fa emergere la voce favorevole all'esogamia presente nel testo biblico, nonostante molte resistenze e, quanto alla circumcissione di Ghersom, una “Pasqua anticipata”.

<sup>37</sup> Cfr. P. LOKEL, *Moses and his Cushite Wife: Reading Numbers 12:1 with Undergraduate Students of Makerere University*, in *Old Testament Essays* 19 (2006) 2, 538-547, qui 542.

<sup>38</sup> Cfr. D.T. ADAMO, *A silent unheard voice in the Old Testament: The Cushite woman whom Moses married in Numbers 12:1-10*, in *In die Skriflig* 52 (2018) 1, a2370. <https://doi.org/10.4102/ids.v52i1.2370>.

<sup>39</sup> Cfr. S. SCHNEIDER, *Moses in Cush: Development of the Legend*, in *Jewish Bible Quarterly* 47 (2019) 2, 113-119.