

***ANIMALI, DIETE VEGETARIANE E PRATICHE SACRIFICALI.  
OSSERVAZIONI A MARGINE DEL LIBRO DI PAOLO TRIANNI  
PER UN VEGETARIANESIMO CRISTIANO\****

di Igor Baglioni

Il libro di Paolo Trianni è stato pubblicato grazie al «Centro studi cristiani vegetariani», associazione nata nel 2017 in memoria e come prosecuzione dell'opera di Paolo De Benedetti, teologo e acuto studioso della Bibbia, precursore in Italia della cosiddetta “teologia degli animali”, nonché costante interlocutore di Trianni che in questo libro si confronta ampiamente con il suo pensiero, attingendo parimenti ai suoi scritti per trarne materiale e documentazione per la trattazione.<sup>1</sup>

Rispetto ad altre realtà legate al mondo cattolico e che condividono con il Centro Studi la medesima sensibilità ambientalista, l'associazione si contraddistingue per essere una realtà ecumenica, aperta al dialogo e alla collaborazione con studiosi o istituzioni appartenenti a tutte le tradizioni religiose. Finalità del Centro Studi è l'approfondimento rigoroso, da un punto di vista teologico e filosofico, di tutte le questioni attinenti al vegetarianesimo e la sua conseguente valorizzazione nella società.<sup>2</sup>

Il libro di Trianni rientra pienamente in questo percorso, ponendosi allo stesso tempo come introduzione e come stimolo per una teologia ambientalista e, come dice il titolo stesso, in favore di un vegetarianesimo cristiano.<sup>3</sup>

Ora, cosa, secondo l'autore, rende ineludibile da parte della teologia l'avvio di un serio percorso di riflessione su questo tema e parimenti la presa di coscienza per il cristiano della necessità di rivedere quelle pratiche alimentari che prevedono il consumo di carne? Le motivazioni sono molteplici, sia di carattere etico che legate all'impatto del sistema industriale alimentare sull'ecosistema nel suo complesso. Nel primo caso, riguardo le motivazioni di carattere etico, menziona come esempi le terribili condizioni in cui vengono tenuti gli animali negli allevamenti intensivi, trattati come “oggetti animati” senza ragione e capacità di provare coscientemente sensazioni e dolore, costretti in gabbie strette, a subire

---

\* Il presente articolo riporta l'intervento da me svolto a presentazione del volume *Per un vegetarianesimo cristiano* di Paolo Trianni presso la manifestazione *Mondo religioni. Incontriamo le religioni del mondo*, svoltasi a Roma dal 7 al 9 dicembre 2017 e promossa dalla sezione di Sociologia della Religione dell' AIS e dalla rivista «Confronti». L'intervento è qui riportato in forma completa e riveduta, comprensivo della bibliografia essenziale di riferimento.

<sup>1</sup> P. Trianni, *Per un vegetarianesimo cristiano*, Padova, Messaggero, 2017, p. 7.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>3</sup> Per una visione complessiva del dibattito attuale sui diritti degli animali, non limitata all'ambito teologico, si consiglia la lettura di R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate*, London, Cornell University Press, 1993; T. Regan, *Gabbie vuote: la sfida dei diritti animali*, Casale Monferrato, Sonda, 2011<sup>3</sup>; H. Herzog, *Amati, odiati, mangiati. Perché è così difficile agire bene con gli animali*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012; *Trattato di biodiritto. La questione animale*, a cura di S. Castignone, Luigi Lombardi Vallauri, Milano, Giuffrè, 2012.

asportazioni di parte del loro corpo o trattamenti chimici per migliorare la qualità e il sapore della carne. Si sofferma anche sulla loro considerazione meramente utilitaristica nell'economia di mercato, come se fossero una maglietta e non esseri viventi. Nel secondo caso, egli sottolinea come questo sistema alimentare abbia comportato effetti devastanti in natura e come i suoi costi non siano più sostenibili. Si tratta di un sistema che ha compromesso anche la salute delle persone a causa delle caratteristiche intrinseche degli allevamenti intensivi e dei prodotti chimici utilizzati, quali additivi e ormoni, che rimangono presenti nella carne.<sup>4</sup>

In un contesto simile, quando sia la filosofia che la giurisprudenza hanno già avviato con taluni loro esponenti una seria riflessione che ha portato al riconoscimento di diritti inalienabili anche per gli animali, la teologia non può sottrarsi alle sue responsabilità di guida e orientamento per il credente. Questo anche perché molti esponenti ambientalisti accusano l'antropocentrismo biblico e il cristianesimo stesso di essere causa o concausa della crisi ecologica attuale, avendo portato l'uomo a considerarsi come un padrone senza responsabilità di una natura trattata come un proprio possesso personale.<sup>5</sup>

Per rispondere a queste critiche e allo stesso tempo per indirizzare anche metodologicamente quella riflessione teologica di cui si fa promotore, Trianni affronta nell'arco della trattazione diversi punti controversi della Bibbia e della tradizione cristiana cattolica, posti più volte all'attenzione nel dibattito ecologico contemporaneo.<sup>6</sup> Si tratta, ad esempio, delle problematiche interpretative poste da due versetti della Genesi, apparentemente contrastanti, indicanti il tipo di alimentazione destinata all'uomo: un verso sembrerebbe predisporlo solo al consumo di piante e frutta, mentre l'altro autorizza il consumo della carne degli animali.<sup>7</sup> L'autore non manca peraltro di soffermarsi su altre tematiche che nella sua ottica e per le sue finalità risultano particolarmente spinose quali il consumo stesso di carne da parte di Gesù e degli apostoli<sup>8</sup> e le ripetute sentenze di condanna che sono state mosse in passato, nel corso di sinodi o concili, verso una dieta esclusivamente vegetariana.<sup>9</sup>

Trianni affronta e discute ciascun punto attentamente, contestualizzando sia dal punto di vista teologico che storico ciascun documento preso in considerazione quale elemento di discussione dei casi precedentemente menzionati, rilevando, ad esempio, come il vegetarianesimo sia stato visto, in determinati momenti storici, con un certo sospetto dall'istituzione ecclesiale, che tendeva a leggerlo come un costume etico che rivelava influenze e affinità con i movimenti eretici di stampo gnostico e dualista. Da qui appunto la condanna, che non va pertanto interpretata come una condanna della dieta vegetariana in sé in assoluto, ma quale espressione concreta di credenze non ortodosse se non addirittura non cristiane (come ad esempio il manicheismo).<sup>10</sup>

Il comportamento di Gesù e degli apostoli viene letto dal punto di vista teologico come un passo necessario verso il superamento di alcune delle norme alimentari prescritte nel Levitico e della divisione del cibo e degli animali in puri e impuri. Si pensi all'episodio altamente significativo della visione di Pietro narrata negli Atti degli Apostoli: questi è protagonista di

---

<sup>4</sup> P. Trianni, *Per un vegetarianesimo cristiano*, pp. 23-40.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 9 ss.

<sup>6</sup> Sui diversi punti trattati da Trianni e qui riportati, si veda, per un approfondimento dal punto di vista storico-culturale, M. Montanari, *Mangiare da cristiani: diete, digiuni, banchetti. Storie di una cultura*, Milano, Rizzoli, 2015.

<sup>7</sup> P. Trianni, *Per un vegetarianesimo cristiano*, pp. 43-45. Il riferimento è a Gen 1, 29 e Gen 9, 3.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 48-53.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 56-76.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 56-76.

un'estasi che ha come scenario una tovaglia imbandita da ogni genere di alimenti animali e una voce che intima: "Uccidi e mangia!"<sup>11</sup> La visione sarà da guida all'apostolo riguardo al comportamento da seguire con il centurione romano Cornelio, neoconvertito, che non era circonciso secondo la norma ebraica, e che lui accoglierà con atteggiamento positivo. L'episodio segna così il superamento delle leggi di purità e delle regole alimentari tradizionali, portando all'accoglienza dei Gentili nella comunità cristiana, senza che essi dovessero necessariamente abbandonare i loro costumi in favore di quelli del popolo ebraico. Trianni nota al riguardo che la visione, letta nel suo contesto, non si pone come un'esclusione categorica e pregiudiziale del vegetarianesimo, ma va intesa nel quadro della determinazione storica della Bibbia, quale episodio orientativo in cui la necessità era segnare per gradi un'evoluzione religiosa, che non preclude quindi, nell'ottica del teologo, ulteriori evoluzioni.<sup>12</sup>

Da ultimo, anche i versetti della Genesi precedentemente menzionati vengono letti da un punto di vista teologico, richiamando anche le riflessioni al riguardo di De Benedetti. I passi apparentemente contraddittori andrebbero letti in un'ottica diacronica, come momenti differenti della vita dell'uomo, l'uno antecedente e l'altro successivo alla sua caduta nel peccato per mano del serpente. Un primo momento, quindi, dove l'uomo può nutrirsi nell'Eden solo di piante e frutta. Un secondo momento, successivo al peccato originale che ha corrotto la creazione, precipitandola nella violenza, dove all'uomo è consentito per sopravvivere di uccidere e consumare la carne degli animali. La violenza e la sarcofagia non sarebbero quindi espressione dell'originale intenzione divina, ma conseguenza diretta di una libertà che ha portato l'uomo a compiere un grave atto di peccato che ha trasformato il mondo in una realtà totalmente diversa da quella voluta da Dio.<sup>13</sup> Secondo Trianni, quindi, non saremmo pertanto di fronte ad una semplice permissione antropocentrica, quanto al riconoscimento di uno stato di fatto, alla presa d'atto che il mondo ha una nuova natura.<sup>14</sup>

Ciò non toglie che le condizioni tecnologiche attuali e le moderne tecniche di coltivazione consentano all'uomo, almeno nel cosiddetto mondo occidentale, di emanciparsi dal suo stato di bisogno e dalla necessità di nutrirsi di carne per vivere. L'uomo è ormai nella condizione di intraprendere un nuovo percorso e di salire quel primo gradino per il ritorno al regno di Dio che Tolstoj identificava proprio con la dieta vegetariana.<sup>15</sup> Nell'ottica di Trianni i tempi sono maturi affinché nella Chiesa si inizi una seria riflessione su queste tematiche e si ridiscuta quanto stabilito in alcuni sinodi e concili contro il costume vegetariano. Ciò è possibile. Trianni richiama dapprima la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, emessa nel 1973 dalla Congregazione per la dottrina della fede, la quale, sottolineando che i dogmi sono "irriframabili", puntualizzava però allo stesso tempo che "l'espressione della rivelazione" è storicamente condizionata e quindi limitata. I dogmi possono quindi essere soggetti a nuove interpretazioni che ne precisino e ne chiariscano il significato.<sup>16</sup> Questa dichiarazione viene affiancata da Trianni ad alcuni passaggi del Concilio Vaticano II nei quali si afferma che c'è una crescita progressiva nella comprensione del verbo divino e pertanto si possono quindi rivedere alcune posizioni del magistero, come anche è stato fatto in passato. Si pensi ad esempio alla *Dignitatis humanae*, sul diritto alla libertà religiosa, o alla *Nostra aetate*, sul dialogo interreligioso e la possibilità di salvezza in altre confessioni di fede, che hanno

---

<sup>11</sup> L'episodio è narrato in At 10, 9-16.

<sup>12</sup> Paolo Trianni, *Per un vegetarianesimo cristiano*, pp. 50 s.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 77-84.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 80.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 83.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 112 ss.

completamente rovesciato le precedenti posizioni della Chiesa.<sup>17</sup> Pertanto, come solo poco più di un secolo fa erano accettate e considerate normali la pena di morte, la discriminazione nei confronti delle donne, la schiavitù, le divisioni economiche nella società e tante altre consuetudini che alla nostra coscienza contemporanea sono divenute intollerabili e vengono combattute, così, allo stesso modo, secondo Trianni, la sarcofagia può e deve essere considerata una fase transitoria del comportamento umano.<sup>18</sup> Allo stesso tempo, l'uomo deve rifiutare l'idea che l'essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio gli conferisca un dominio assoluto sulla terra e sulle sue creature, come peraltro affermato nella *Laudato Si'* di papa Francesco:

Oggi dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature. È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a “coltivare e custodire” il giardino del mondo.<sup>19</sup>

Ora, se quanto riportato finora aveva principalmente la funzione di offrire al potenziale lettore un quadro generale del volume, prendendo in considerazione soltanto alcuni dei punti in esso trattati e che, almeno alla mia lettura, si distinguono per il ruolo cardine che ricoprono nel testo, il naturale passo successivo di questa presentazione è quello di riportare le suggestioni e le idee emerse durante l'esame del libro. Cosa richiama alla mente di uno storico delle religioni quanto scritto da un teologo come l'autore di quest'opera? Richiama tante idee e tematiche che si potrebbero affrontare e discutere e, d'altronde, la rilevanza di un testo sta anche negli stimoli intellettuali che esso direttamente e indirettamente induce. Ne condivido qui alcuni, sia come consigli per l'autore per eventuali successivi approfondimenti, sia come proposta di nuovi temi e problematiche da affrontare nelle sue prossime ricerche.

Al riguardo, vorrei partire da una cosa che ho molto apprezzato nel libro ovvero la distinzione che Trianni fa tra il vegetarianesimo nel mondo contemporaneo, nelle sue possibili accezioni, e quanto viene definito convenzionalmente come tale nel mondo antico, in particolare nelle prime esperienze delle comunità cristiane, dove rileva, ad esempio, che un elemento differenziante, rispetto alla cultura contemporanea, consiste nel fatto che una dieta vegetariana veniva generalmente praticata a scopo penitenziale o ascetico, non tanto per una qualche sensibilità animalista.<sup>20</sup> Questa condivisibile osservazione ci guida verso alcune considerazioni correlate che hanno il loro perno sull'opportunità semantica dei termini che noi adoperiamo quando cerchiamo di tradurre una realtà altra, sia del passato che dell'attualità, alle nostre categorie. Nel caso specifico, in riferimento all'antichità classica, io sono favorevole ad un linguaggio più cauto su questo tema, in particolar modo in riferimento ai gruppi che si richiamano all'insegnamento di Pitagora e a cui Trianni stesso fa riferimento, rimandando principalmente per una descrizione delle loro caratteristiche al XV libro delle *Metamorfosi* di Ovidio.<sup>21</sup> Marcando nettamente le differenze rispetto alle motivazioni etiche presenti nella contemporaneità, infatti, tenderei a parlare in maniera più neutra e generica di pratiche alimentari nelle quali, per motivi che oggi definiremmo principalmente religiosi, frutta e verdura rivestivano un ruolo fondamentale e centrale, anche se non esclusivo.<sup>22</sup> Perché

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>22</sup> Al riguardo, si veda P. Scarpi, *Il senso del cibo. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Palermo, Sellerio, 2005, pp. 116-126. Sulla documentazione relativa alle pratiche vegetariane nell'antichità classica è ancor oggi

non esclusivo? Perché in realtà anche gruppi come i pitagorici non erano totalmente alieni dal consumo di carne. Da un esame complessivo della documentazione disponibile e di cui un'efficace sintesi si può trovare in un ormai classico articolo di Marcel Detienne, *La cuisine de Pythagore*, pubblicato negli anni Settanta sugli *Archives de sociologie des religions*,<sup>23</sup> emergono diverse attestazioni, in alcuni casi apparentemente contraddittorie, riguardanti le loro prescrizioni alimentari, nelle quali, almeno per alcuni gruppi, il consumo di carne sembra essere ammesso. È attestato infatti come lecito il consumo di carne di maiale o di capra, mentre la carne di montone o di bue veniva rigorosamente proibita, oppure era vietato consumare determinate parti dell'animale, come il cuore o il cervello. Come non ricordare inoltre il caso paradigmatico del più importante allievo di Pitagora, nonché suo genero, l'olimpionico Milone di Crotone, passato alla storia come un eccezionale divoratore di interi buoi?<sup>24</sup> Le apparenti contraddizioni nelle attestazioni tra una dieta rigorosamente vegetariana e una più permissiva riguardo al consumo della carne si dissolvono se teniamo presente che l'attenzione di questi gruppi – in cui vanno compresi anche quelli definiti convenzionalmente “orfici” – non era posta tanto sull'animale in quanto tale, ma sulle implicazioni connesse al consumo della sua carne in relazione alle finalità escatologiche perseguite, miranti alla riscoperta della sfera “divina” presente nell'uomo. Ciò che si rifiutava, in realtà, erano le comuni pratiche sacrificali tradizionali, unico luogo lecito nel mondo antico per il consumo della carne di animali domestici.<sup>25</sup> Si pensi ad esempio a quanto attestato da una nota iscrizione ritrovata in Pisidia, in Asia minore, datata al periodo imperiale romano e dedicata da un certo Midone: costui narra che, avendo i suoi servi mangiato carne non sacrificata, egli fu punito dal locale Zeus Trosos, che lo rese muto, e riebbe la voce solo tre mesi più tardi quando, avvertito da un sogno della colpa e istruito sul modo di espiare, eresse un monumento che ricordava l'evento.<sup>26</sup>

Perché il rifiuto delle pratiche sacrificali tradizionali da parte di questi gruppi? Il sacrificio, così come ritratto ad esempio nella *Teogonia* attribuita ad Esiodo, è un rituale polisemico all'interno del quale viene anche ribadita la distinzione tra dèi e uomini nella ripartizione ben definita e regolata delle parti della vittima, attribuite rispettivamente alle divinità e agli esseri umani. Rifiutando l'atto sacrificale tradizionale e la ripartizione delle parti della vittima, e conseguentemente quel tipo di consumo di carne, quei gruppi che definiamo più o meno propriamente come orfici o pitagorici riscoprivano e ribadivano ritualmente la loro ascendenza divina.<sup>27</sup>

Un altro motivo per il quale bisogna essere molto cauti nel definire come “vegetariani”, secondo le accezioni attualmente in uso, gruppi appartenenti a realtà altre nel passato e nel presente, risiede nella definizione stessa di ciò che in un determinato contesto storico-culturale si intende per animali e per piante. Esistono queste categorie nella cultura in oggetto e se sì come? Che relazioni hanno tra di loro? Come si inquadrano in rapporto all'alimentazione? Per dirla semplicemente e banalmente, non si può dar per scontato che di

---

imprescindibile la consultazione del classico studio di J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1935. Per una visione più ampia della tematica, si veda E.J. Mannucci, *La cena di Pitagora. Storia del vegetarianismo dall'antica Grecia a Internet*, Carocci, Roma 2008; C. Ghidini, P. Scarpi, *La scelta vegetariana. Una breve storia tra Asia ed Europa*, Milano, Ponte alle Grazie, 2019.

<sup>23</sup> M. Detienne, *La cuisine de Pythagore*, «Archives de sociologie des religions», XXIX, 1970, pp. 141-171. Cfr. dello stesso autore anche, *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 97-119, e *I giardini di Adone. La mitologia dei profumi e degli aromi in Grecia*, Milano, Raffaello Cortina, 2009, pp. 143-152.

<sup>24</sup> C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 70-71.

<sup>25</sup> D. Sabbatucci, *Il misticismo greco*, postfazione di P. Scarpi, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 71-86.

<sup>26</sup> Cfr. R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 64.

<sup>27</sup> D. Sabbatucci, *Il misticismo greco*, pp. 71-86.

fronte ad una capra, ad un agnello, ad una mela o ad una ciliegia siano presenti nell'antichità o altrove le medesime associazioni mentali che si possono riscontrare oggi in un qualsiasi mercato di Roma.<sup>28</sup>

Prendiamo di nuovo ad esempio in merito quanto in uso tra i pitagorici. Abbiamo già visto che erano dei "vegetariani" anomali dal nostro punto di vista perché alcuni gruppi di fatto la carne la consumavano. Bene, questi "vegetariani anomali" non mangiavano nemmeno tutti i vegetali commestibili e considerati un normale alimento nell'antichità. Il caso più esemplare è quello delle fave, considerate, forse per la loro somiglianza ai genitali maschili, un alimento in qualche modo "carneo" e per questo assolutamente vietato, tanto che tra i pitagorici si diceva che mangiare le fave era come roscchiare le teste dei genitori.<sup>29</sup> Un'altra motivazione del divieto va probabilmente rintracciata anche in quella connessione che le fave avevano con quella sfera infera e funebre che i pitagorici cercavano, come abbiamo visto, di esorcizzare, rimarcando ritualmente, anche nell'alimentazione, l'ascendente divino e immortale dell'uomo. Non è questa la sede per ripercorrere tutte le tradizioni presenti nella cultura popolare antica, sia greca che romana, che legavano le fave a questa sfera (si pensi ad esempio alle azioni rituali realizzate di notte durante i Lemuria a Roma dal *pater familias* per allontanare i defunti malevoli, gettando loro, voltato, di spalle, proprio delle fave, intese come un cibo di cui si nutrivano),<sup>30</sup> così come non possiamo soffermarci sul loro aspetto per certi versi "carneo" (se una fava veniva lasciata a riscaldarsi al sole avrebbe prodotto un odore simile a quello del sangue o dello sperma; se una fava veniva rinchiusa in una pignatta e questa lasciata sotto un cumulo di feci, tempo dopo vi si sarebbe trovato una sorta di essere antropomorfo, ecc.).<sup>31</sup> Quel che ci preme sottolineare, è, da una parte, come la natura di una pianta da un punto di vista storico-culturale non sia una cognizione assoluta, valida universalmente, ma dipenda strettamente dal contesto che stiamo considerando, tanto che possiamo incontrare come in questo caso delle piante "carnee",<sup>32</sup> dall'altra, non si può non rilevare come anche questa volta siano presenti motivazioni religiose nella scelta del cibo, che viene selezionato trasversalmente da animali e piante in base alle credenze escatologiche diffuse nel gruppo e alle caratteristiche culturali del cibo stesso, secondo quelle che erano le tradizioni popolari e il sapere naturalistico dell'epoca.

---

<sup>28</sup> Cfr. R. Lewinsohn Morus, *Gli animali nella storia della civiltà*, Torino, Einaudi, 1956; E. Hyams, *E l'uomo creò le sue piante e i suoi animali*, Milano, A. Mondadori, 1973; R. Delort, *L'uomo e gli animali dall'età della pietra ad oggi*, Bari, Laterza, 1989; F. Wolff, *L'animal et le dieu: deux modèles pour l'homme*, in *L'animal dans l'antiquité*, edite B. Cassin, J.-L. Labarrière, Paris, Librairie Philosophique J Vrin, 1997, pp. 157-180; A. Rivera, *La construction de la nature et de la culture par la relation homme-animal*, in *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, publie sous la direction de C. Calame, M. Kilani, Lausanne, Editions Payot Lausanne, 1999, pp. 49-72; J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Milano, Jaca Book, 2014; L. Repici, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Roma-Bari, Laterza, 2000; A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2005; I.S. Gilhus, *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Thought*, Oxford, Routledge, 2006; L. Repici, *Nature silenziose. Le piante nel pensiero ellenistico e romano*, Bologna, Il Mulino, 2015; R.C. Francis, *Addomesticati. L'insolita evoluzione degli animali che vivono accanto all'uomo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016; P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 11-27.

<sup>29</sup> Cfr. M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, cit., p. 108. Bisogna comunque sottolineare che non mancano testimonianze secondo le quali, invece, Pitagora apprezzava le fave e se ne nutriva abitualmente (cfr. Porphy. *Pyth.* 6, 4-5).

<sup>30</sup> Cfr. D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Roma, Seam, 1999, pp. 202-206.

<sup>31</sup> Cfr. M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, p. 108; A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico religioso*, con una nota di C. Bologna, Milano, Adelphi, 2010, pp. 357-358.

<sup>32</sup> In quest'ottica, ovviamente, la considerazione critica, come detto anche prima nel testo, non si limita alla sola natura della pianta, ma investe anche il concetto stesso di "pianta".

Questo non significa che non sia attestata nell'antichità una particolare sensibilità nei confronti degli animali e delle loro condizioni di vita da parte di alcuni autori o che non vi sia un dibattito sulle loro eventuali capacità razionali e di sentire dolore ed emozioni, soprattutto a partire dall'epoca ellenistica, anche se non mancano attestazioni precedenti (si pensi ad esempio al ritratto del cane Argo nell'*Odissea* omerica).<sup>33</sup> Un autore importante da tenere presente al riguardo, oltre a quelli che Trianni cita nel suo libro, ovvero Plutarco<sup>34</sup> e Porfirio,<sup>35</sup> è sicuramente Eliano, intellettuale romano, nato a Preneste, l'odierna Palestrina, e attivo all'epoca dei Severi. Eliano è l'autore di un testo assolutamente fondamentale per le ricerche portate avanti da Trianni, il *De natura animalium*, sostanzialmente una grandissima enciclopedia del sapere naturalistico e della percezione culturale degli animali nell'antichità che egli scrive deliberatamente in opposizione alle tesi di Aristotele e dei filosofi stoici sulla razionalità degli animali e sul naturale dominio dell'uomo sui di essi.<sup>36</sup> Posizioni di carattere utilitaristico, che legittimano il totale controllo dell'uomo sugli animali in base al fatto che questi sarebbero completamente privi di ragione, e che culminano nella nota affermazione di Crisippo secondo la quale la carne del maiale sarebbe la più saporita perché gli dèi avrebbero dato l'anima a questo animale proprio per conservarne la carne, come si fa con il sale, e metterla così a disposizione degli uomini.<sup>37</sup> Eliano si oppone a questo tipo di lettura, pur avendo una formazione da filosofo stoico, e riporta numerosi casi, tratti dal sapere naturalistico dell'epoca, a dimostrazione delle capacità razionali e organizzative degli animali, del loro senso di giustizia e su come provassero sentimenti e affetto.<sup>38</sup> Esempari e toccanti sono le pagine dove descrive l'amore che gli elefanti nutrirebbero per i loro piccoli<sup>39</sup> e il dolore della giovenca che, vedendo il suo vitellino preso nei lacci dei cacciatori, si strugge per amore del figlio e infuria per liberarlo.<sup>40</sup>

---

<sup>33</sup> Per un quadro generale inerente il dibattito antico sulla razionalità degli animali e sulla loro capacità di provare emozioni, si veda *Filosofi e animali nel mondo antico*, a cura di S. Castiglione, G. Lanata, Pisa, ETS, 1994; G. Manetti, "Logos endiathetos" e "logos prophorikos" nel dibattito antico sulla razionalità animale. Traduzione e significato di una coppia emblematica, «I quaderni del ramo d'oro on-line», V, 2012, pp. 83-95; D.A. Dombrowski, *Philosophical Vegetarianism and Animal Entitlements*, in *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, edited by G. Lindsay Campbell, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 535-555; J.-F. Lhermitte, *L'Animal vertueux dans la philosophie antique à l'époque impériale*, Paris, Classiques Garnier, 2015; *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, a cura di P. Li Causi, R. Pomelli, Torino, Einuadi, 2015; P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 65-120.

<sup>34</sup> Per un approfondimento del pensiero di Plutarco in relazione alle tematiche qui trattate, si veda S.Th. Newmyer, *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, New York-London, Routledge, 2006; *L'anima degli animali*, pp. 167-280; P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, pp. 107-114.

<sup>35</sup> *L'anima degli animali*, pp. 281-418; P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, pp. 114-116.

<sup>36</sup> Riguardo alle posizioni di Aristotele e della scuola stoica in merito alla natura degli animali, si veda P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982; A. Preuss, *Animal and Human Souls in the Peripatetic School*, «Skepsis», I, 1990, pp. 67-99; J.-L. Labarrière, *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*, Louvain-la Neuve, Peeters, 2005; A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques; L'anima degli animali*, pp. 3-166; *La Zoologia di Aristotele e la sua ricezione, dall'età ellenistica e romana alle culture medievali*, a cura di M.M. Sassi, E. Coda, G. Feola, Pisa, Pisa University Press, 2017; P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, pp. 78-91, 96-105.

<sup>37</sup> Plut. *Quaest. Conv.* 685c; Porph. *Abs.* III 20; Cic. *Nat. D.* II 64, *Fin.* V 38; Plin. *H.N.* VIII 207. Clem. *Strom.* VII 6,33 la riferisce a Cleante.

<sup>38</sup> Su Eliano, in relazione alle tematiche qui trattate, si veda S.D. Smith, *Man and Animal in Severan Rome. The Literary Imagination of Claudius Aelianus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, pp. 117-119

<sup>39</sup> Ael. *H.A.* IX 8.

<sup>40</sup> Ael. *H.A.* XIV 11.

Va detto però, e con questo ci avviamo ad affrontare un nuovo tema, quello della dissimulazione dell'uccisione dell'animale e del senso di colpa per il sangue versato,<sup>41</sup> che Eliano ammette come lecito il sacrificio degli animali agli dèi, anzi, sarebbero gli animali stessi a volersi volontariamente immolare in onore delle divinità,<sup>42</sup> come ad esempio accadrebbe nel tempio di Afrodite a Erice.<sup>43</sup>

La rimozione della responsabilità umana in relazione al sacrificio degli animali è rinvenibile anche in altri tipi di credenze presenti nelle culture del Mediterraneo antico. Il sacrificio può essere infatti inteso come una forma di punizione inflitta all'animale per via di un suo comportamento scorretto o oltraggioso nei confronti di una divinità. Si pensi ad esempio ad alcune tradizioni mitiche riportate da Ovidio nei *Fasti* per spiegare le caratteristiche di determinate pratiche sacrificali e che imputano proprio ad una colpa dell'animale la nascita di queste pratiche.<sup>44</sup>

Un altro caso paradigmatico, spesso citato negli studi, è il sacrificio a Zeus Polieus che si svolgeva ad Atene durante la festa dei *Buphonia* e in cui la colpa per l'uccisione del bue (da cui traeva il nome la cerimonia) veniva fatta ricadere ritualmente sull'arma stessa che veniva utilizzata per colpire a morte l'animale. Così Pausania ci descrive il rito:

[Ad Atene] si pone sull'altare di Zeus Polieus dell'orzo mescolato come capita a del frumento; il bue che si tiene colà dopo averlo preparato per il sacrificio tocca quei grani, dopo essersi recato all'altare. Uno dei sacerdoti lo chiamano l'assassino del bue [*bouphōnos*]: costui, gettando l'ascia a terra sul posto (così vuole l'usanza), si allontana fuggendo; gli altri, non sapendo più chi ha compiuto il misfatto [cioè: chi ha ucciso il bue], chiamano l'ascia in giudizio. [...] Il tribunale del Pritaneo, ove si giudica il ferro e ogni oggetto inanimato, ebbe, credo, la seguente origine: quando [il primordiale] Eretteo era re di Atene, allora l'assassino del bue mise a morte per la prima volta un bue sull'altare di Zeus Polieus; lasciò cadere l'ascia sul posto e prese la fuga uscendo dal territorio della città; l'ascia allora fu giudicata ed espulsa; e fino ad oggi ogni anno si pronuncia lo stesso giudizio.<sup>45</sup>

Vi era inoltre l'idea dell'assenso della vittima alla sua immolazione, alla quale abbiamo in parte accennato in riferimento a Eliano. Questa idea era presente, almeno secondo alcune interpretazioni già antiche, anche nella normale pratica sacrificale greca che definiremmo convenzionalmente "standard", pur nelle varianti presenti. Era previsto infatti che nel contesto del normale sacrificio l'animale conferisse il suo assenso. Come lo si otteneva? Una volta condotta la vittima nel luogo scelto per l'esecuzione del rito, a questa venivano versati nell'orecchio dei chicchi di grano e orzo. L'animale veniva così indotto a scrollare il capo in un certo modo nel quale i greci riconoscevano appunto una forma di assenso.<sup>46</sup>

Bisogna comunque sottolineare per completezza che, negli ultimi anni, gli studi hanno giustamente sottolineato come buona parte della documentazione normalmente portata a sostegno per un riscontro di un diffuso e inconscio senso di colpa relativo all'uccisione di animali durante i rituali, sia in contesto greco che romano antico, sia composta prevalentemente da opere che presentano una marcata posizione contraria all'uccisione stessa,

---

<sup>41</sup> Per un approfondimento storico-comparativo di questo tema, si veda C. Grottanelli, *Il sacrificio*, pp. 30 ss.

<sup>42</sup> Ael. *H.A.* XI 4, XVI 16.

<sup>43</sup> Ael. *H.A.* X 50.

<sup>44</sup> Sono riportate nel libro I a partire dal verso 347 e seguenti.

<sup>45</sup> Paus. I 24, 41. La citazione del passo è tratta da C. Grottanelli, *Il sacrificio*, p. 32. Sul rito si veda anche Porph. *Ab.* II 5.

<sup>46</sup> Cfr. J.N. Bremmer, *Greek Normative Animal Sacrifice*, in *A Companion to Greek Religion*, edited by D. Ogden, Malden (MA), Blackwell, 2007, pp. 132-144.



spesso di origine filosofica. Ciò ha portato alla messa in discussione della stessa attendibilità di queste fonti nel momento in cui ci descrivono un rito e soprattutto nei casi in cui ne riportino un'interpretazione presentata come tradizionale o comunque ascrivibile al pensiero diffuso all'epoca. Da qui, in alcuni casi, si è passati a sostenere posizioni completamente negazioniste in merito alla possibilità che fosse rinvenibile sia nei riti che nel pensiero presente tra la maggior parte della popolazione una qualsiasi forma di senso di colpa collegato all'uccisione di animali e al consumo di carne. Il senso di colpa che noi oggi possiamo intravedere direttamente o indirettamente leggendo i testi classici nel momento in cui ci soffermiamo sulle pratiche sacrificali aventi per oggetto animali non sarebbe nient'altro che il costruito a sfondo filosofico di un élite, così come i presunti tentativi di rimuoverlo, sia a livello rituale che ideologico, mediante racconti di natura mitica o riflessioni razionali basate sul sapere naturalistico dell'epoca.<sup>47</sup> Personalmente, pur essendo d'accordo con buona parte delle osservazioni avanzate in questi studi, soprattutto sulla natura delle fonti a nostra disposizione e su quanto queste abbiano condizionato le letture moderne, ritengo che non si possano prendere posizioni estremamente generalizzanti al riguardo, ma che si debba procedere con maggior cautela, soffermandosi attentamente su ogni singolo caso e sulla documentazione relativa prima di esprimere un parere netto. In linea di massima, credo infatti che l'insieme dei dati a disposizione, come il loro inquadramento in un più ampio contesto storico-comparativo che tenga conto di pratiche simili in altre culture, non possano condurci verso l'esclusione tassativa in ambito classico, in ogni suo periodo e luogo, di una tendenza alla dissimulazione della responsabilità relativa al sangue versato.

Infatti, come ho accennato in precedenza, forme di rimozione della colpa sono ampiamente diffuse in diversi contesti storico-culturali, secondo una molteplicità di casistiche.<sup>48</sup> Qui vorrei ricordarne solo un'altra tipologia che mi sembra molto significativa, quella per la quale l'esistenza stessa degli animali è motivata dalla necessità del sacrificio alle divinità. Ne troviamo un esempio nell'India antica, nel libro V del *Manava Dharma Shastra* (il "codice di Manu"), una raccolta di norme risalente al I sec. a.C. nella quale è scritto che:

L'essere che esiste per sé ha creato egli stesso gli animali per il sacrificio; il sacrificio è la causa del crescere dell'universo: perciò l'uccisione fatta per il sacrificio non è uccisione. Le erbe, il bestiame, gli alberi, gli anfibi, gli uccelli di cui il sacrificio ha terminato l'esistenza rinascono in una condizione più elevata. Quando si riceve un ospite con i riti del caso, quando si fa il sacrificio, quando si fa un'offerta agli dèi, si possono immolare degli animali; ma non in altre circostanze: tale è la sentenza di Manu. Il Nato Due Volte che conosce bene l'essenza e il significato della Scrittura, quando uccide degli animali nelle occasioni suddette, fa pervenire ad un soggiorno di felicità sé stesso e gli animali immolati. Ogni Nato Due Volte che è dotato di animo generoso, sia che dimori nella propria casa, sia in quella del proprio guru, sia nella

---

<sup>47</sup> Al riguardo, si veda F.S. Naiden, *The Fallacy of the Willing Victim*, «Journal of Hellenic Studies», CXXVII, 2007, pp. 61-73; S. Georgoudi, *L'occultation de la violence dans le sacrifice grec: Données anciennes, discours modernes*, in *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, sous la direction de S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 115-147; S. Georgoudi, *Le consentement de la victime sacrificielle: une question ouverte*, in *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, sous la direction de Veronique Mehl, P. Brule, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, pp. 139-153; S. Georgoudi, *Sacrificing to the Gods: Ancient Evidence and Modern Interpretations*, in *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, edited by J.N. Bremmer, A. Erskine, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, pp. 92-105; G. Ekroth, *Animal Sacrifice in Antiquity*, in *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, edited by G. Lindsay Campbell, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 324-354.

<sup>48</sup> Cfr. C. Grottanelli, *Il sacrificio*, pp. 30 ss.

foresta (come asceta), non deve commettere nessuna uccisione di animali senza la sanzione dei Veda (cioè, senza che ciò sia azione ospitale o sacrificale), neanche in caso di carestia.<sup>49</sup>

Questa suggestione, richiamatami alla mente dalla lettura del libro, ci guida all'ultimo tema che voglio brevemente accennare e che propongo a Trianni come possibile percorso per una nuova ricerca. Nella stesura di questo libro, come abbiamo rilevato in precedenza, l'autore non si è sottratto dall'affrontare temi controversi e per lui scomodi. Ne propongo un altro. Quello del rapporto tra cristianesimo e sacrificio animale, tuttora praticato in alcune Chiese.<sup>50</sup>

Le attestazioni al riguardo risalgono già ad epoca molto antica e in alcuni casi si inseriscono chiaramente in un processo di risemantizzazione cristiana di pratiche tradizionali "pagane". Facciamo due esempi.

In uno dei canti scritti da Paolino di Nola ai primi del V secolo e dedicati da quel poeta e vescovo al santo protettore della sua città, Felice, in occasione della ricorrenza del suo martirio, vengono narrati tre miracoli del santo, verificatisi poco prima accanto alla sua tomba a Nola.<sup>51</sup> Così Cristiano Grottanelli sintetizza efficacemente quanto narrato da Paolino:

Primo: buona parte di un maiale votivo portato nel santuario di Felice è ritrasportata indietro dall'ingordo padrone, che in questo modo vuol sottrarla ai poveri ai quali era destinata; ma per intervento di Felice è costretto a ritornare al tempio e a riparare al misfatto. Secondo: un grosso maiale ingrassato dal padrone per la festa del santo, ma da lui poi abbandonato per strada a causa del suo peso eccessivo, viene da sé stesso e senza guida al tempio per farsi immolare. Terzo: una giovenca, promessa al santo e ribelle al giogo, sfuggita ai suoi padroni, li segue da vicino liberamente fino al santuario, ove placidamente si fa uccidere.<sup>52</sup>

Un'importante attestazione di queste pratiche sacrificali cristiane è presente anche in una lettera di papa Gregorio Magno che occupò la cattedra romana dal 590 al 604.<sup>53</sup> Scrive il pontefice:

E siccome costoro usano uccidere molti buoi in sacrificio dei demoni, bisogna in qualche modo per loro trasformare la festività in questione, introducendo un giorno della dedica della chiesa o della nascita di santi martiri, dei quali si devono porre in quel luogo le reliquie; e bisogna che si facciano con rami di alberi capanne intorno a quelle chiese che un tempo erano santuari pagani, e che si celebri la festa con pii convivii. E non immolino animali per il diavolo, ma a lode di Dio ne uccidano per il proprio consumo festivo, e ringrazino Colui che li sazia donando loro ogni cosa.<sup>54</sup>

Come accennavo prima, però, queste pratiche sacrificali sono attualmente in uso come riti ufficiali di alcune Chiese, come ad esempio nella Chiesa armena e in quella greco-ortodossa.

Riguardo la tradizione relativa all'origine di questa pratica presso la chiesa armena, è utile riportare anche in questo caso una parte dell'efficace sintesi di Cristiano Grottanelli:

---

<sup>49</sup> La citazione è tratta da C. Grottanelli, *Il sacrificio*, p. 34. Per una riflessione sull'utilizzo della categoria "sacrificio" in relazione alle pratiche di offerta presenti nell'India antica, si veda M. Ferrara, *La lotta per il sacrificio. Rappresentazioni categorie metodologie nello studio dell'India antica*, Roma, Bulzoni, 2013.

<sup>50</sup> Cfr. C. Grottanelli, *Il sacrificio*, pp. 83-87. Si veda anche l'ormai classico articolo di F.C. Conybeare, *The Survival of Animal Sacrifice Inside the Christian Church*, «American Journal of Theology», VII, 1903, pp. 62-90.

<sup>51</sup> Si tratta del *XX carmen*.

<sup>52</sup> C. Grottanelli, *Il sacrificio*, pp. 83-84. Cfr. anche Paolino di Nola, *I Carmi*, a cura di A. Ruggiero, Roma, Città Nuova, 1990, pp. 210-302.

<sup>53</sup> *Epist.* XI, 16.

<sup>54</sup> La citazione è tratta da C. Grottanelli, *Il sacrificio*, p. 84.

Il sacrificio animale tra i cristiani armeni conosce uno specifico mito di fondazione, narrato nei *Canoni di Sahak il Grande*, risalenti al V secolo. Il re armeno Tiridate, si narra nei *Canoni*, subito dopo la sua conversione al cristianesimo per opera di S. Gregorio l'Illuminatore, vissuto grosso modo tra il 257-332, fece grandi doni ai sacerdoti pagani, auspicando per loro una vita libera dall'idolatria. Da parte loro i sacerdoti e i loro figli manifestarono a Gregorio la preoccupazione per il danno che avrebbe causato l'abolizione dei sacrifici: le parti delle vittime che toccavano loro erano infatti un opportuno contributo al loro sostentamento. Gregorio replicò che, una volta battezzati e divenuti sacerdoti della nuova religione, essi avrebbero pur sempre continuato a immolare animali per l'oblazione di santità offerta al tempio di Dio, e non più per gli spiriti diabolici che fino ad allora avevano adorato. Avrebbero quindi continuato a godere delle parti delle vittime che spettavano loro, e anzi avrebbero ricevuto molto di più.<sup>55</sup>

Per quanto riguarda invece il mondo greco, qui il sacrificio animale moderno si chiama *kourbani*. Le modalità di esecuzione variano da regione a regione e da città a città, ma in linea generale possiamo dire che si tratta di un sacrificio pubblico di un animale domestico che ha luogo in occasione di certe festività religiose ortodosse e viene celebrato in onore di un santo o di una santa, della Vergine o della santissima trinità, di Cristo o di Dio stesso. L'animale viene sgozzato fuori dalla chiesa, in genere durante la messa o subito dopo, oppure, in alcuni villaggi, alla vigilia della festa, la sera, prima o durante i vesperi. Può accadere che la vittima venga condotta nella chiesa, per essere mostrata all'icona del santo, o anche che la si lasci dormire lì durante la veglia che inaugura la festa; in altri casi, essa viene condotta oltre la soglia perché "ascolti", prima di morire, la preghiera recitata dal pope nel narcece, che è anche il luogo dove si porta a volte il primo piatto di carne bollita, prima del pasto comune, perché venga benedetto dal sacerdote. Dall'esecuzione di questo sacrificio ci si aspetta protezione dalle calamità naturali e dalle malattie, sia per gli uomini che per gli animali. Al sacerdote vengono riservate la spina dorsale, la pelle, le zampe e la testa dell'animale.<sup>56</sup>

A differenza dei casi riportati in precedenza, dove la pratica sacrificale cristiana sembrerebbe spesso nascere come risemantizzazione di precedenti usi "pagani", nel caso del *kourbani* alcuni studiosi, come ad esempio Stella Georgoudi,<sup>57</sup> pongono invece l'accento sull'originalità di questo sacrificio e sulle differenze presenti con le diverse pratiche sacrificali del mondo greco antico, sottolineando la sua coerenza con le credenze della Chiesa cristiana ortodossa. Non è quindi necessario, secondo questa lettura, postulare una continuità tra antico sacrificio "pagano" e gli usi sacrificali presenti oggi in Grecia.

Un caso forse simile, in quanto non collegato dialetticamente con un'eredità "pagana", è il consumo rituale di carne d'agnello nel periodo pasquale presso la Chiesa di Roma in epoca medievale.<sup>58</sup> Siamo informati sulle caratteristiche di questo pasto rituale dagli *Ordines XI* e *XII* di Mabillon. Così Cristiano Grottanelli ne riassume le diverse sequenze in base a come sono rappresentate negli *Ordines*:

---

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 85. Cfr. anche F.C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, Clarendon press, 1905, pp. 54-85; S. Orfalian, Matal. *Il sacrificio degli Armeni*, «Religioni e Società», LXXX (3), 2014, pp. 13-20.

<sup>56</sup> Sul *kourbani* si veda S. Georgoudi, *Rito e sacrificio animale nella Grecia moderna. I "kourbania" dei santi*, in *La cucina del sacrificio in terra greca*, a cura di M. Detienne, J.-P. Vernant, Torino, Bollati Boringhieri, 1982, pp. 183-202; S. Georgoudi, *Viande sacrificielle et structures sociales dans la pratique des kourbania néo-grecs*, «L'Uomo. Società tradizione sviluppo», IX, 1985, pp. 201-214.

<sup>57</sup> S. Georgoudi, *Rito e sacrificio animale nella Grecia moderna*, cit., pp. 192 ss.

<sup>58</sup> S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, pp. 117-128.

In questi testi si descrive il consumo delle carni di un agnello da parte del papa e di undici commensali, subito dopo la messa di Pasqua, in una dimora presso la Basilica Leonina detta *Casa Maior*. Il vescovo di Roma distribuiva pezzi di carne dell'agnello dopo averlo benedetto, secondo un rituale che si tramandò a lungo, anche dopo che i pezzi di agnello arrostiti furono sostituiti dai frammenti del cero pasquale e da medaglie in cera e balsamo recanti impresso un agnello (*Agnus Dei*) e dotati di poteri taumaturgici.<sup>59</sup>

Da ultimo e in conclusione, è interessante notare come in alcuni contesti spesso anche Gesù venga identificato con la vittima animale di questi sacrifici.<sup>60</sup> Un'identificazione che rimanda chiaramente all'agnello pasquale, ma che può articolarsi diversamente, a seconda delle regioni e dell'economie locali, privilegiando altre corrispondenze simboliche, magari a seconda dell'animale considerato di maggior valore in un determinato contesto.<sup>61</sup> Si pensi, ad esempio, alle tradizioni della chiesa cristiana etiope, dove è presente il consumo rituale di carne e dove Gesù viene identificato non con un agnello, ma con un vitello grasso. In un testo liturgico dell'eucarestia, leggiamo infatti quanto segue:

Lode al Padre, cui piacque che il puro vitello d'ingrasso fosse immolato.  
Lode al Figlio, che venne immolato come puro vitello d'ingrasso.  
Lode allo Spirito Santo, che fece sì che il pane si trasformasse nella carne del puro vitello d'ingrasso.<sup>62</sup>

Detto questo, possiamo rilevare come le idee e le tematiche, scelte in base alla loro contiguità rispetto a quanto trattato nel volume e qui passate in rassegna, sono solo alcuni esempi di come la storia religiosa dell'alimentazione possa essere un laboratorio di confronto tra teologia e storia delle religioni.<sup>63</sup> Un laboratorio forse più "neutro" e "meno sensibile" rispetto ad altre opzioni di dialogo di più delicata e complessa trattazione (si pensi solo alle possibili definizioni divergenti riguardo la "divinità", la "religione" e il "sacro").

---

**Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938.**

Tutti i contenuti pubblicati in questa rivista sono Copyright degli autori e, laddove non diversamente specificato, sono rilasciati con licenza Creative Commons: [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



Per ogni utilizzo dei contenuti al di fuori dei termini della licenza si prega di contattare l'autore e/o la Redazione, al seguente indirizzo email: [redazione.giornaledistoria@gmail.com](mailto:redazione.giornaledistoria@gmail.com)

---

<sup>59</sup> C. Grottanelli, *Il sacrificio*, p. 86.

<sup>60</sup> Sui caratteri sacrificali della Passione, si veda M. Cristiani, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Scelte antropologiche della cultura altomedievale*, in *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 33. 11-17 aprile 1985, Spoleto, presso la sede del Centro, 1987, pp. 439-500; G.W. Ashby, *Sacrifice. Its Nature and Purpose*, London, SCM Press, 1988.

<sup>61</sup> Cfr. G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, Bologna, EDB, 1984, pp. 442-457.

<sup>62</sup> La citazione è tratta da C. Grottanelli, *Il sacrificio*, p. 87.

<sup>63</sup> Per una panoramica delle tematiche principali oggetto di indagine nell'ambito della storia religiosa dell'alimentazione, si veda I. Baglioni, *Il cibo e il sacro. Orientamenti per il lettore*, in I. Baglioni, E. Santilli, A. Turchetti (a cura di), *Il cibo e il sacro. Tradizioni e simbologie*, Roma, Edizioni Quasar, in corso di stampa.