

Il matrimonio nella dottrina e nella prassi canonica della Chiesa ortodossa

Enrico Morini – Università di Bologna

Abstract

L'articolo intende presentare in modo sintetico la teologia del matrimonio cristiano nella dottrina e nella prassi canonica della Chiesa ortodossa, anche in rapporto ad alcune complesse questioni teologiche e pastorali come il matrimonio civile, la convivenza, le nozze di una persona vedova o divorziata.

1. Teologia del matrimonio cristiano

La legislazione della Chiesa è fondata sulla teologia: è questo il suo carattere specifico rispetto a quella civile. Per comprendere la normativa della Chiesa ortodossa sul matrimonio è pertanto necessario partire dalle premesse teologiche.

1. In virtù dell'incarnazione l'uomo è deificato, senza cessare di essere uomo. La dinamica è analoga a quella del Verbo che si fa carne, secondo l'immagine coniata da s. Massimo e ripresa dal Damasceno: il fuoco rende infuocato il ferro, gli comunica la sua natura, ma questo rimane ferro.

2. Così avviene nei sacramenti: la materia, in virtù dell'energia divina increata infusa in essa dall'invocazione della Chiesa, è mutata nella natura e muta la natura di chi la riceve.

3. Qual è l'essenza del sacramento nuziale? Gli sposi sono icone viventi – cioè immagini che implicano la presenza reale di ciò che è rappresentato – di due congiunzioni soprannaturali parallele, in quanto una implica l'altra: l'unione del Dio Verbo, nell'incarnazione, con la natura umana e quella del Cristo, Verbo incarnato, con la Chiesa. A loro volta lo sposo è icona del Verbo, che sposa l'umanità, e del Cristo, il Verbo incarnato, che sposa la Chiesa, e la sposa è icona dell'uomo deificato, che vive nella Chiesa. La coppia poi, nella realtà androgina che risulta dal matrimonio, è sua volta icona dell'incarnazione stessa. La verginità consacrata realizza questa unità cosmica ad un livello più perfetto, in quanto l'anima si unisce a Dio direttamente, come se il corpo fosse già spiritualizzato nella

resurrezione: essa anticipa ciò che avverrà per tutti con la resurrezione. Ha perciò una dimensione escatologica. Il matrimonio pertanto è un'icona meno perfetta non quantitativamente, ma ontologicamente, perché ancora legata alla realtà presente e temporanea.

4. Il fine del matrimonio è pertanto quello di riprodurre, nell'unità androgina dei due esseri in uno, l'unità di Dio, che è a sua volta molteplice, nel suo mistero trinitario. Il fine della procreazione non è pertanto fine a se stesso, ma discende dalla realtà iconica della coppia cristiana, chiamata a cooperare con Dio nel pro-creare figli a propria immagine, come Dio ha creato l'uomo a Sua immagine

5. Conseguenze:

- a. La necessità assoluta dell'eterosessualità del matrimonio. L'unione omosessuale, non è un semplice disordine: è un mostro, che profana la sacralità stessa del matrimonio, è una contraffazione sacrilega dell'unione divino-umana e dell'unione Cristo-Chiesa (fondata sulla diversità dei due elementi che si uniscono). Annichilisce il carattere iconico del matrimonio. Per lo stesso motivo è illecito il matrimonio tra consanguinei: non si tratta di un motivo di tutela genetica della specie, ma di salvaguardia, nell'immagine, della distanza infinita tra la natura umana e quella divina, entrambe presenti nell'archetipo.
- b. Unità del matrimonio, che esclude nel modo più assoluto la poligamia simultanea, ma anche quella successiva, dopo una o più vedovanze. Infatti uno è Dio – nella molteplicità trinitaria –, uno è il Cristo – nella dualità delle nature –, una è la Chiesa, nella sua dimensione anch'essa divino-umana. Anche in questo caso l'icona non sarebbe conforme al modello, anzi ne sarebbe una profanazione. La poligamia simultanea ammessa nell'Antico Testamento era una concessione legata al fatto che il Verbo non si era ancora incarnato e quindi mancava l'archetipo divino delle nozze umane. Per quanto riguarda poi la poligamia successiva, come ogni altro sacramento, il matrimonio cristiano, non riguarda solo la vita terrena, ma anche la vita eterna: pertanto la grazia del sacramento non cessa con la morte, ma costituisce un'unità eterna

tra coloro che lo hanno ricevuto. Cessa l'esercizio del matrimonio – come detto dal Signore «neque nubent neque nubentur» – ma non la grazia sacramentale.

- c. Altrettanto assoluta è la sua indissolubilità. Se il matrimonio è icona dell'incarnazione non può essere temporaneo: come la consacrazione verginale nel monachesimo – per la quale nell'Ortodossia non si ammettono dispense –, esso si proietta nell'eternità. La grazia di un sacramento – come è risaputo per il battesimo e per la cresima – non si può togliere.

6. Altre conseguenze, forse meno evidenti per un occidentale:

- a. L'ordinazione, diaconale o sacerdotale, già ricevuta è un impedimento al matrimonio: non si può infatti passare da un ordinamento celeste (l'ordine sacro) ad uno terrestre (il matrimonio), mentre si può passare dal terrestre al celeste (quindi all'ordinando non si richiede il celibato).
- b. L'impotenza perpetua invece non è un impedimento al matrimonio: infatti anche se sventuratamente si verifica l'impossibilità di procreare, l'amore e l'unione spirituale dei coniugi realizzano in pieno l'immagine del mistero soprannaturale, che il matrimonio esprime.

2. Matrimonio civile e convivenze

Questo quadro teologico comporta delle ricadute ben precise nel giudicare, ad esempio, il matrimonio civile e le convivenze. L'unione tra un uomo e una donna, contratta secondo le leggi civili – o religiose, di altra fede – con il proposito della stabilità e della reciproca fedeltà, adombra in se stessa il mistero divino-umano del matrimonio, anche se non realizza il mistero del matrimonio cristiano, non riproduce l'immagine dell'archetipo divino. È un fatto naturale e non soprannaturale, in quanto non trasferisce dall'ordine cosmico a quello iper-cosmico, ma appartiene all'ordine cosmico. Però, pur non essendo sacramento, è ugualmente un vincolo sacro, in quanto adombra la vera icona. Anche se i due coniugi non

vengono trasformati dalla grazia divina, tuttavia nella loro unione c'è una certa presenza di grazia, ulteriormente depotenziata, ovviamente nelle convivenze al di fuori del matrimonio, le quali, se poi non c'è intenzione di stabilità e di fedeltà, sono pura e semplice fornicazione. Per tutto questo la Chiesa antica, prima di affermasse il rito cristiano del matrimonio, accettava come salvifiche le nozze civili.

3. L'economia ecclesiastica

La Chiesa si trovò subito di fronte al fatto che la legislazione civile consentiva non solo le seconde nozze ai vedovi, ma contemplava anche lo scioglimento del vincolo nuziale e la possibilità di un ulteriore matrimonio. Per risolvere questo grave problema pastorale¹ – che non fu solo della Chiesa antica, ma si è addirittura acutizzato oggi con la secolarizzazione della società e l'affermazione della laicità dello Stato – la Chiesa orientale ha elaborato il concetto di “economia”. Anche l'economia ecclesiastica ha un fondamento teologico. Il termine, nel linguaggio teologico, designa propriamente l'iniziativa salvifica di Dio, il criterio di fondo della storia della salvezza. Esprime pertanto l'agire di Dio in relazione al mondo, al Suo manifestarsi ed al Suo operare in esso (mentre la teologia è il discorso su Dio in se stesso, nella Sua vita intima, nelle relazioni, ad esempio, fra le tre Persone divine). Ancora una volta, dal concetto di economia teologica discende la sua applicazione all'ambito canonico-disciplinare, in una correlazione così stretta che soltanto alla luce della prima la seconda diventa pienamente comprensibile e pertanto giustificabile. Che cos'è

1 Questo dato incontrovertibile della modulazione della prassi ecclesiastica, tenendo conto della normativa civile in ambito matrimoniale, sembra presentato in chiave negativa da Cyril Vasil', come un'adulterazione secolarizzante del dettato evangelico, quasi un'acquiescenza a leggi dello Stato in contrasto con quella divina (Vasil' 2014, pp. 87-118). Mi sembra invece costituire una prassi che sapientemente applica nella pastorale il criterio salvifico della misericordia, senza compromettere il principio dell'indissolubilità. Nelle problematiche acute suscitate dall'attuale contesto sociologico, essa rappresenta, a mio parere, una valida alternativa all'ipotesi dell'ammissione alla comunione sacramentale dei divorziati risposati. Infatti, anziché ammettere al Sacramento chi oggettivamente vive in stato di peccato, tale prassi sana piuttosto la situazione peccaminosa con una ratifica ecclesiale non sacramentale, che valorizza ciò che vi è di positivo in un'unione naturale, stabile e fedele.

allora l'economia?

Tecnicamente l'economia ecclesiastica è la possibilità di concedere deroghe, in forma temporanea o permanente, da una prescrizione normativa, senza per questo inficiare in alcun modo la validità della prescrizione stessa. Tale procedimento, con il quale si mitiga la durezza di una legge nel momento stesso in cui se ne ribadisce la validità, si giustifica solo con il fine superiore di agevolare il conseguimento della salvezza eterna, laddove la legge, applicata in tutto il suo rigore, potrebbe ostacolarlo. Soltanto la Chiesa, che attualizza nel tempo e nella storia l'opera salvifica del Cristo, può derogare dalla lettera della legge. Agendo in tal modo infatti essa non fa che imitare l'infinita misericordia divina, che vuole che «tutti gli uomini siano salvati» (*I Tim.* 2, 4) e si ritiene perciò autorizzata a concedere deroghe persino alle prescrizioni risalenti al Cristo stesso, talvolta risultando in apparenza più condiscendente del suo stesso Signore. L'economia canonica infatti altro non è che la prosecuzione, nell'esperienza storica della Chiesa, dell'economia teologica. In modo più concettuale potrebbe essere definita la "pastorale della misericordia", che riesce ad addolcire le durezza della legge, senza in alcun modo comprometterne la validità. Essa è espressione dell'«interesse della Chiesa per l'uomo», secondo le parole dello storico e teologo russo-americano John Meyendorff.

4. Nozze dei vedovi

Il primo ricorso all'economia in ambito matrimoniale sarebbe testimoniato nella S. Scrittura: l'apostolo Paolo insegna, nella prospettiva di un'imminente attesa escatologica, che la verginità è preferibile al matrimonio, ma che, comunque «è meglio sposarsi che ardere» (*1 Cor.* 7, 8-9). Se questa è un'indicazione generale, *a fortiori* essa vale per i vedovi, ai quali pure raccomanda di non sposarsi (*1 Cor.* 7, 40). Anche se il cristiano perfetto rimasto vedovo non potrebbe contrarre seconde nozze, tuttavia, poiché l'uomo, dopo la colpa ancestrale, è tutt'altro che perfetto, può risposarsi, per evitare di cadere nella fornicazione. Un secondo matrimonio viene pertanto consentito come una medicina contro la fornicazione. Anche se un rigorista, come l'apologista Atenagora, lo

qualifica come «adulterio decente»², un pastore d'anime come il grande Basilio – che non era certo un lassista – risponde ai rigoristi che la proibizione di un secondo matrimonio per le vedove dovrebbe scattare a 60 anni, perché se la vedova è più giovane, «con la nostra intolleranza saremmo corresponsabili dei suoi eventuali peccati di fornicazione»³.

Questo matrimonio medicinale non potendo riprodurre con la dovuta perfezione il modello nuziale divino-umano, non è propriamente sacramento: smentisce infatti il principio dell'unità del matrimonio che, appartenendo all'ordine soprannaturale, si proietta nell'eternità. La madre Chiesa tuttavia lo benedice: sia per il carattere comunque salvifico che comporta un'unione stabile e fedele, sia per aiutare i nuovi coniugi ad evitare il peccato di fornicazione (la terminologia canonica latina parlerebbe di «*remedium concupiscentiae*»).

Per questo fu preparato un rito per i deuterio-coniugati, nel quale non era prevista in origine l'incoronazione degli sposi, caratterizzato dal fatto che:

- a. Le preghiere pronunciate dal sacerdote sono di carattere penitenziale.
- b. Ai due coniugi sono imposte delle *epitimia*, cioè delle pratiche penitenziali, che comportano digiuni supplementari, sfiancanti prostrazioni giornaliere ed anche un lungo periodo di astensione dalla Comunione eucaristica. Il canone 2 del patriarca Niceforo di Costantinopoli (806-815) prescrive che «il vedovo risposato per la prima volta non viene benedetto con corone e rimarrà escluso dalla Comunione per due anni (in alcune Chiese – egli scrive – soltanto per uno) e chi si sposa per la terza volta sarà escluso dalla Comunione per tre anni»⁴. Oggi l'incoronazione degli sposi è ammessa anche nelle nozze successive alla prima, ma permangono tuttavia le penitenze.

2 ATENAGORA, *Legatio pro christianis*, XXXIII, 4, ed. B. Pouderon in Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, Paris 1991 (Sources Chrétiennes, 379), p. 198, l. 15.

3 BASILIO DI CESAREA, *Epistulae*, CXCIX, 24, ed. Y. Courtonne in Saint Basile, *Lettres*, II, Paris 1961 (Collection des Universités de France), p. 159.

4 NICEFORO IL CONFESSORE, *Canoni*, II, ed. Ha. Alivizatos, in *Oi hieroi kanones*, Athenai 1923, 1949, 1997, p. 618.

- c. In questo rito nuziale, sin dall'inizio, non era consentita la Comunione dei coniugi. Oggi essa non c'è in nessun rito nuziale ortodosso – ed ai coniugi viene fatta bere una coppa di vino, che la sostituisce simbolicamente –, ma per ragioni pratiche, perché altrimenti gli sposi non potrebbero in quel giorno consumare il matrimonio. Infatti la realtà dell'unione mistica, ma reale, con Dio nella Comunione – un vero e proprio matrimonio mistico – non è ritenuta compatibile, né nel giorno di preparazione alla Comunione come nel giorno stesso, con l'unione fisica dei coniugi, che dell'unione divino-umana è l'icona: l'immagine infatti deve cedere il posto alla realtà).

Inoltre un vedovo risposato, o anche solo un uomo che abbia sposato una vedova, non può ricevere l'ordine sacro. Ancora una volta si esige che, per essere elevati all'ordinamento soprannaturale, la rappresentazione iconica, nell'ordine naturale, del modello sia perfetta. Per questo nemmeno alla vedova di un diacono o di un prete è concesso risposarsi.

5. Nozze dei divorziati

Ciò che maggiormente colpisce nella normativa canonica della Chiesa ortodossa – ma è frutto di una profonda coerenza – è il fatto che in essa le seconde nozze dei divorziati vengano assimilate a quelle dei vedovi. Il divorzio è contrario alla natura, in quanto i due diventano una carne sola, ed è contrario alla legge divina, perché Dio l'ha proibito («l'uomo non separi ciò che Dio ha unito»). Tuttavia l'uomo, che ha in sé la libertà di peccare, ha altresì la tremenda possibilità di distruggere, con il peccato, l'integrità della comunione sponsale, causare la morte morale – non sacramentale, perché il matrimonio è intrinsecamente indissolubile – del matrimonio stesso. Come la libertà presuppone la possibilità del peccato, in conseguenza di questo peccato il matrimonio può morire: l'atto di divorzio non fa che constatare e prendere atto di questo dramma: ma un'unione conclusa nella grazia non si può sciogliere. Come scrive s. Cirillo d'Alessandria (412-444), «non sono le lettere di divorzio che sciolgono il

matrimonio di fronte a Dio, ma la cattiva condotta dell'uomo»⁵. Si può dire che dei due aspetti, sacramentale e contrattuale, del matrimonio cristiano – che la concezione orientale tiene maggiormente distinti rispetto a quella occidentale – è l'aspetto contrattuale che viene sciolto dal divorzio.

Questo viene concesso dalla Chiesa non sulla base della semplice volontà dei coniugi – nei paesi ortodossi la Chiesa si è sempre opposta a che le leggi civili consentano il divorzio consensuale – ma in presenza di gravi fatti peccaminosi, qualificabili come *crimina* contro il matrimonio e che rendono possibile il divorzio definibile *cum damno*. Essi sono principalmente:

- a. L'adulterio di uno dei coniugi.
- b. L'abbandono del tetto coniugale.
- c. Atti di violenza, che possono arrivare sino al tentativo di sopprimere il coniuge.
- d. L'apostasia dal cristianesimo di uno dei coniugi.

Esistono anche motivi – tutt'altro che criminosi – di divorzio definibile pertanto *bona gratia*. Essi sono:

- a. L'ingresso nella vita monastica di uno dei coniugi. Nella misura in cui la rinuncia al mondo, per abbracciare lo stato monacale, viene intesa come una morte al mondo, e quindi equiparabile alla morte fisica, si prescinde anche dal consenso del coniuge per concedergli il divorzio. Ma su questa deroga dal consenso del coniuge non c'è unità di vedute tra i teologi ed i canonisti ortodossi.
- b. L'elevazione all'episcopato di un sacerdote coniugato: in questo caso però è richiesto il consenso della moglie (non si tratta infatti di una rinuncia al mondo, ma di un coinvolgimento più pieno nel mistero della Chiesa).

Ritornando comunque al divorzio *cum damno*, va sottolineato che la rottura del matrimonio è sempre un atto delittuoso, in quanto infrange l'icona delle nozze divino-umane e coinvolge pertanto nel profondo il

5 CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commentarii in Matthaeum fragmenta*, V, 31, PG 72, c. 380 D.

rapporto dei coniugi con Dio. Per questo il colpevole non può riconciliarsi con Dio solo con il sacramento della confessione, ma viene privato della Comunione per un certo periodo, anche se non si risposa. Tale sanzione significa che il colpevole ha commesso un reato contro la fede cristiana, ma si configura tuttavia come un'esclusione temporanea dalla Comunione, in quanto la Chiesa è posta per la salvezza degli uomini e non per loro la condanna. La parte innocente invece, se mantiene la continenza, non riceve alcuna sanzione. Ma se, per non «ardere», le viene concesso un secondo matrimonio, le vengono ugualmente imposte le consuete penitenze, come ad un ammalato si prescrivono le dovute medicine. Esse mostrano che il secondo matrimonio è una deroga alla legge divina, giustificata – come applicazione misericordiosa della medesima legge – dall'infermità della carne. L'esigenza imprescindibile infatti è evitare la fornicazione, che sarebbe esiziale per la salvezza dell'individuo: in quanto rapporto non stabile e con persone diverse essa è ancor più distruttiva del mistero di cui il matrimonio è l'immagine. Assimilabile alla poligamia simultanea essa è il massimo male nell'etica matrimoniale. Infatti un rapporto sessuale fisso, di uno con un'unica, è comunque una pallida immagine del mistero, anche se massimamente imperfetto al fuori del sacramento, mentre la fornicazione non può mai esserlo. Come ha rilevato Giuseppe Ferrari, la Chiesa ortodossa «a una fornicazione di fatto generalizzata preferisce un rapporto sessuale fisso e unico per i coniugi che hanno interrotto il matrimonio sacramentale, purché venga contratto, questo secondo vincolo, nell'ambito della decenza cristiana e delle leggi. Non è più un matrimonio sacramento, ma può sempre essere considerato un vincolo sacro d'ordine naturale»⁶. Pertanto «la cura pastorale della Chiesa – ha scritto il vescovo greco-cattolico Dimitrios Salachas – deve cercare la soluzione più accettabile per ambedue le parti e per i loro figli. In molti casi una nuova unione matrimoniale è inevitabile, ma dal punto di vista della Chiesa questo nuovo matrimonio non può ormai avere la pienezza sacramentale del primo: bisogna adoperare il rito per i deutero-coniugati»⁷. Infatti solo il primo matrimonio è sacramento e il successivo, non essendo sacramento, non intacca l'indissolubilità del primo. A sua volta aveva scritto John

6 FERRARI 1977, pp. 83-84.

7 SALACHAS 1973, p. 62.

Meyendorff: «Per la Chiesa ortodossa il divorzio è un male inevitabile e un peccato, ma, come dopo ogni peccato è possibile la penitenza, così dopo il divorzio è possibile un nuovo inizio e una nuova vita»⁸.

Comprensibilmente questa sollecitudine della Chiesa per non compromettere la salvezza eterna dei suoi figli, implica una sinergia dell'uomo, il quale, anche se tormentato dalla passione, non deve approfittare di questa condiscendenza materna. Per questo la Chiesa ortodossa ha stabilito che i matrimoni non possono essere più di tre, con i due successivi al primo concessi indifferentemente o per vedovanza o per divorzio. Questo numero fu definitivamente stabilito dopo che una famosa controversia divise la Chiesa costantinopolitana, in uno scontro tra rigoristi e lassisti. L'imperatore Leone VI il Sapiente (886-912) rimase vedovo della moglie, la pia Teofano, la quale non gli aveva dato figli. Era stata più una monaca che una moglie, che fu subito santificata ed il suo corpo riposa oggi nella cattedrale patriarcale di S. Giorgio al Fanar a Costantinopoli. Sposò allora la sua amante, Zoe Zaustina – figlia del primo ministro – anch'ella rimasta vedova (si parlò, al riguardo, di veleno), ma anch'ella morì senza dargli figli. Allora il patriarca Antonio II gli concesse un terzo matrimonio – sino ad allora vietato – con Eudocia, la quale morì di parto, come morì la figlia che Eudocia aveva partorito. Successivamente gli partorì un figlio maschio la sua nuova amante, Zoe Carbonopsina – cioè “dagli occhi di brace” – ed egli la volle sposare, nonostante questa volta il patriarca Nicola I glielo avesse assolutamente vietato. Dopo che il sovrano si fu sottoposto alla dovuta penitenza – immortalata nel mosaico sulla porta d'ingresso in S. Sofia – la Chiesa allargò a tre, ma non a quattro, il numero dei matrimoni consentiti.

Sino ad allora ci si atteneva infatti a quanto scritto, nel IV secolo, da s. Gregorio di Nazianzo, detto il Teologo: «Se ci sono due Cristi ci sono anche due mariti e due mogli; se, invece, c'è un solo Cristo, allora c'è una sola testa della Chiesa e un solo corpo. Allora, siano rifiutate le seconde nozze. Se Cristo vieta le seconde nozze, che dire delle terze? Le prime nozze sono consentite dalla legge, le seconde ammesse per indulgenza, le terze non sono altro che una trasgressione della legge. Ciò che oltrepassa questo numero, è vita da porci, e non ha molti precedenti di tanta

8 MEJENDORFF 1971, p. 26.

perversione»⁹.

6. Conclusioni

Non ci si deve lasciare ingannare dalle differenze tra le due Chiese, cattolica ed ortodossa, in merito alla normativa matrimoniale: esiste infatti un basilare consenso teologico fondato sull'unità e l'indissolubilità del sacramento e la diversa prassi si basa unicamente su una diversa rilevazione del dato empirico. Per l'Occidente – che, come si è detto, in una visione prevalentemente giuridica, identifica contratto e sacramento – può avvenire che siano dichiarati nulli matrimoni avvenuti e vissuti solo perché una clausola sociale – e non teologica – non è stata pienamente adempiuta. Ora questi matrimoni, per l'Oriente ortodosso, sarebbero perfettamente validi, in quanto l'aspetto contrattuale non è considerato elemento costitutivo del sacramento, ma lo sono piuttosto gli elementi essenziali iconici del mistero del Verbo incarnato.

Vorrei concludere la mia esposizione con queste parole di John Meyendorff, che sintetizzano efficacemente la prospettiva della Chiesa ortodossa: «La Chiesa è sempre stata comprensiva verso la debolezza umana e non ha cercato di imporre il Vangelo per mezzo di prescrizioni puramente formali. Soltanto una consacrazione cosciente di tutta la vita a Cristo rende comprensibile tutto il significato e la pienezza della dottrina evangelica sul matrimonio, ma questa consacrazione rimane inaccessibile a molti»¹⁰.

Nota bibliografica

A. SCHMEMANN, *The Indissolubility of Marriage: The Theological Tradition of the East*, in *The Bond of Marriage: An Ecumenical and Interdisciplinary Study*, London 1968, pp. 97-112.

9 GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, XXXVII, 8, a cura di C. Moreschini, Milano 2000 (Bompiani. Il pensiero occidentale), pp. 864-865.

10 MEJENDORF 1971, p. 24.

P. L'HUILLIER (PIETRO DI CHERSONESO), *Il divorzio nella teologia e nel diritto canonico della Chiesa ortodossa*, in *Sul divorzio. Inchiesta IDOC*, a cura di F. C. Ioannes, Verona 1970, pp. 291-305.

J. MEYENDORFF, *Marriage: An Orthodox Perspective*, New York 1971.

I. MEJENDORFF (J. MEYENDORFF), *Il matrimonio e l'Eucaristia*, «*Russia Cristiana*», 12 (1971), n° 119, pp. 7-27; n° 120, pp. 23-36.

G. FERRARI, *Il matrimonio nella tradizione patristica liturgica orientale*, «*Oriente Cristiano*», 12 (1972), 1, pp. 46-58; 2, pp. 41-55; 3, pp. 43-54; 4, pp. 47-58.

D. SALACHAS, *Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale*, «*Nicolaus*», 1 (1973), pp. 48-68.

P. L'HUILLIER (PIETRO DEL CHERSONESO), *Un punto di vista ortodosso a proposito del divorzio*, in AA:VV, *Divorzio e indissolubilità del matrimonio*, Assisi 1973, pp. 147-151.

E. MELIA, *Divorce in the Orthodox Church*, «*Diakonia*», 10 (1975), p. 280-282.

L. BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali*, Bologna 1976.

G. FERRARI, *Dissoluzione del sacramento nuziale e applicazione della "oikonomia" per seconde nozze secondo la teologia orientale*, «*Nicolaus*», 5 (1977), pp. 59-96.

T. STYLIANOPOULOS, *Toward a Theology of Marriage in the Orthodox Church*, «*The Greek Orthodox Theological Review*», 22 (1977), pp. 249-284.

P. L'HUILLIER (PIETRO DEL CHERSONESO), *L'attitude de l'Église orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorcés*, «*Revue de Droit Canonique*», 29

(1979), pp. 44-59.

A.M. STAVROPOULOS, *Mariage et famille dans la théologie et la pastorale de l'Église orthodoxe*, «Nouvelle Revue Théologique», 103 (1981), pp. 238-246.

C.J. DUMONT, *L'indissolubilité du mariage dans l'Église orthodoxe byzantine. Fondements bibliques, patristiques et historiques*, «Revue de Droit Canonique», 31 (1981), pp. 189-225.

S. PRIVITERA, *L'indissolubilità del matrimonio nella Chiesa ortodossa orientale*, «Nicolaus», 11 (1983), pp. 77-114.

P. L'HUILLIER (PIETRO DEL CHERSONESO), *L'indissolubilità du mariage dans le droit et la pratique orthodoxes*, «Studia Canonica», 21 (1987), pp. 239-260.

D. FANTINI, *Divorzio e nuove nozze nella prassi delle Chiese ortodosse*, in *Dopo il matrimonio: i divorziati risposati nella Chiesa cattolica*, Molfetta (BA) 2002, pp. 119-141.

A. PALMIERI, *Il rito per le seconde nozze nella Chiesa greco-ortodossa*, Bari 2002 (Analecta Nicolaiana, 2).

B. PETRÀ, *Divorzio e seconde nozze nella tradizione greca. Un'altra via*, Assisi 2014.

C. VASIL', *Separazione, divorzio, scioglimento del vincolo e seconde nozze. Approcci teologici e pratici delle Chiese ortodosse*, in *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e Comunione nella Chiesa*, a cura di R. Dodaro, Siena 2014, pp. 87-118.